

Il corpo spezzato

Costruire e decostruire
la figura umana
nella tradizione funeraria
egiziana

Francesca Iannarilli



Edizioni
Ca' Foscari

Il corpo spezzato

Antichistica
Studi orientali

Collana diretta da
Lucio Milano

38 | 14



Edizioni
Ca' Foscari

Antichistica

Studi orientali

Direttore scientifico

Lucio Milano (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Comitato scientifico

Claudia Antonetti (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Filippo Maria Carinci (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Ettore Cingano (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Joy Connolly (New York University, USA)

Andrea Giardina (Scuola Normale Superiore, Pisa, Italia)

Marc van de Mieroop (Columbia University in the City of New York, USA)

Elena Rova (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Fausto Zevi (Sapienza Università di Roma, Italia)

Direzione e redazione

Dipartimento di Studi Umanistici

Università Ca' Foscari Venezia

Palazzo Malcanton Marcorà

Dorsoduro 3484/D

30123 Venezia

Antichistica | Filologia e letteratura

e-ISSN 2610-9352

ISSN 2610-8836

URL <http://edizionicafoscari.unive.it/edizioni/collane/antichistica/>



Il corpo spezzato

Costruire e decostruire la figura umana
nella tradizione funeraria egiziana

Francesca Iannarilli

Venezia

Edizioni Ca' Foscari - Venice University Press

2024

Il corpo spezzato. Costruire e decostruire la figura umana nella tradizione funeraria egiziana
Francesca Iannarilli

© 2024 Francesca Iannarilli per il testo

© 2024 Edizioni Ca' Foscari per la presente edizione



Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License



Qualunque parte di questa pubblicazione può essere riprodotta, memorizzata in un sistema di recupero dati o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo, elettronico o meccanico, senza autorizzazione, a condizione che se ne citi la fonte.

Any part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without permission provided that the source is fully credited.



Certificazione scientifica delle Opere pubblicate da Edizioni Ca' Foscari: il saggio pubblicato ha ottenuto il parere favorevole da parte di valutatori esperti della materia, attraverso un processo di revisione doppia anonima, sotto la responsabilità del Comitato scientifico della collana. La valutazione è stata condotta in aderenza ai criteri scientifici ed editoriali di Edizioni Ca' Foscari.

Scientific certification of the works published by Edizioni Ca' Foscari: the essay here published has received a favourable evaluation by subject-matter experts, through a double blind peer review process under the responsibility of the Advisory board of the series. The evaluations were conducted in adherence to the scientific and editorial criteria established by Edizioni Ca' Foscari.

Edizioni Ca' Foscari | Fondazione Università Ca' Foscari

Dorsoduro 3246, 30123 Venezia | edizionicafoscari.unive.it/ | ecf@unive.it

1a edizione giugno 2024

ISBN 978-88-6969-829-3 [ebook]

ISBN 978-88-6969-830-9 [print]

Progetto grafico di copertina: Lorenzo Toso

Monografia pubblicata nell'ambito del progetto 2022K9882Y *Tradition Processing (TR.APRO). Forms and Patterns in the Transmission of the Book of the Dead* finanziato dall'Unione Europea – Next-GenerationEU - PIANO NAZIONALE DI RIPRESA E RESILIENZA (PNRR) – MISSIONE 4 COMPONENTE 2, INVESTIMENTO 1.1 Fondo per il Programma Nazionale di Ricerca e Progetti di Rilevante Interesse Nazionale (PRIN) - CUP H53D23000240006.

I punti di vista e le opinioni espresse sono tuttavia solo quelli degli autori e non riflettono necessariamente quelli dell'Unione europea o della Commissione europea. Né l'Unione Europea né la Commissione Europea possono essere ritenute responsabili per essi.



Il corpo spezzato. Costruire e decostruire la figura umana nella tradizione funeraria egiziana / Francesca Iannarilli. — 1. ed. — Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2024. — xii + 156 p.; 23 cm. — (Antichistica; 38, 14). — ISBN 978-88-6969-830-9.

URL <https://edizionicafoscari.unive.it/edizioni/libri/978-88-6969-829-3/>

DOI <http://doi.org/10.30687/978-88-6969-830-9>

Il corpo spezzato

Costruire e decostruire la figura umana nella tradizione funeraria egiziana

Francesca Iannarilli

Ringraziamenti

Questo libro ha visto la luce più rapidamente di quanto io stessa non mi aspettassi, ma la sua gestazione è durata quasi otto anni. Se, dunque, i primi nomi cui sento di esprimere gratitudine sono quelli di chi negli ultimi mesi è stato fisicamente presente sulle 'sudate carte', la mia riconoscenza va anche a molti altri incontrati lungo il percorso, che hanno esercitato, consapevolmente o inconsapevolmente, la propria *ars maieutica*, e che spero sappiano ritrovarsi tra le righe.

E, dunque, grazie:

a chi materialmente ha contribuito – leggendo, consigliando, integrando, criticando – alla buona riuscita di questo libro e a chi ne ha, più indirettamente, ispirato alcune riflessioni attraverso i propri lavori o suggerimenti (in ordine alfabetico): Paola Buzi, Emanuele Ciampini, Angelo Colonna, Sabina Crippa, Ludwig Morenz, Rune Nyord, Gloria Rosati. Per le fotografie dei Testi delle Piramidi a: Philippe Collobert, Christelle Alvarez, Emmanuel Laroze (Mission archéologique franco-suisse de Saqqâra);

a Edizioni Ca' Foscari per l'efficienza, la professionalità e la rapidità;

a chi è Famiglia, fondamento e sostegno;

a quelle Colleghe e a quei Colleghi che sanno essere Amiche e Amici;

a chi è più vicino, pur essendo tanto lontano;

e a chi spero voglia ancora 'sempre viaggiare, scoprire quello che intorno c'è da scoprire', a MPI.

Infine, grazie a tutto ciò che è *sq*, spezzato, ma contemporaneamente *s3b*, policromo, variopinto.

Al Sudan.

الى السودان

إلى السودان بلدي.

لك هبة

Il corpo spezzato

Costruire e decostruire la figura umana nella tradizione funeraria egiziana

Francesca Iannarilli

Abstract

This book is focused on the anthropologically and historically complex subject of the body in ancient Egypt, with particular emphasis on the so-called 'funerary literature' and, more specifically, on the corpus of the Pyramid Texts and its 'mutilated' anthropomorphic determinatives.

In this perspective, it was necessary to establish a framework for the perception and formal elaboration of the social, political, living, and dead body in iconographic and textual sources, in order to provide an emic basis to start from. Particular attention was paid to the 'broken body', understood not only as the physical body but also as its iconographical or material representation, sometimes mutilated, decapitated, treated and manipulated in different ways and contexts.

Thus, a deductive process has been carried out, starting from the general and arriving at the particular, to propose some suggestions for a long-debated but still unsolved phenomenon.

We thus arrive at the practice of mutilation, or partialisation of the body, which is still scarce in archaeological contexts, but more abundant in iconography and hieroglyphics, as a deliberate, reasoned and motivated work of construction and deconstruction of the human body and its representation.

The work will have served its purpose if it succeeds in stimulating new reflections and more in-depth studies of the subject, or at least in throwing a glimmer of light on the shadows that Egyptian thought still 'casts on the walls of the cave'.

Keywords Body. Egyptian funerary texts. Pyramid texts. Determinatives. Anthropomorphic hieroglyphs. Mutilation.

Il corpo spezzato

Costruire e decostruire la figura umana nella tradizione funeraria egiziana

Francesca Iannarilli

Sommario

Premessa	xi
1 Introduzione	
Pensare il corpo: antropo-poiesi e antropo-trauesi	3
2 Il corpo umano in antico Egitto	9
2.1 Il corpo scolpito, inciso, scritto e disegnato	9
2.2 Il corpo come indicatore sociale	13
2.3 Il corpo vivo e il corpo morto	22
2.4 Il corpo spezzato, mutilato, decapitato	27
3 Il corpo umano nella letteratura funeraria	39
3.1 Testa, bocca, naso, orecchie	41
3.2 Spalle, braccia, mani, unghie	49
3.3 Gambe, piedi, fallo	54
4 Il corpo umano nei Testi delle Piramidi	61
4.1 Come, dove e quando	61
4.2 Cosa dicono le formule: il lessico della morte nei Testi delle Piramidi	67
4.3 Cosa dicono i segni	83
5 La cornice	101
5.1 Prima e dopo le Piramidi: tra <i>pre-formal</i> e <i>decorum</i>	101
5.2 Magia, performatività, <i>agency</i> e <i>'taking seriously'</i>	108
6 Conclusioni (o ripartenze)	117
Bibliografia	127
Indice	153

Il corpo spezzato

Costruire e decostruire la figura umana
nella tradizione funeraria egiziana

Francesca Iannarilli

Premessa

Questo libro intende proporre una riflessione sulla tematica, antropologicamente e storicamente complessa, del corpo in antico Egitto, con particolare riferimento alla cosiddetta 'letteratura funeraria' e, più specificatamente, al corpus dei Testi delle Piramidi e alle sue grafie antropomorfe 'mutilate'.

In questa prospettiva si è innanzitutto reso necessario un inquadramento connesso alla percezione e all'elaborazione formale del corpo sociale, politico, vivo e morto nelle fonti iconografiche e testuali, che possa fornire una base emica da cui partire. Particolare attenzione è stata dedicata al 'corpo spezzato', inteso non solo come corpo fisico ma come sua rappresentazione, talora mutilata, decapitata, trattata e manipolata secondo modalità e contesti differenziati.

Si è, dunque, scelto di attuare un processo deduttivo, partendo dal dato generale per arrivare al particolare, con l'intento di proporre alcune suggestioni su un fenomeno a lungo e variamente dibattuto, e tuttavia irrisolto.

Il lavoro avrà infine raggiunto il proprio scopo se riuscirà a stimolare nuove considerazioni e studi più mirati su quanto trattato o, se non altro, a gettare un barlume di luce sulle ombre che il pensiero egiziano ancora 'proietta contro le pareti della caverna'.

Avvertenza: dove non altrimenti indicato le traduzioni si devono all'Autrice; la traslitterazione segue le convenzioni di Gardiner 1957, poiché all'approvazione della Leiden Unified Transliteration (International Congress of Egyptologists 2023) il lavoro era già in corso di stesura; il geroglifico è reso attraverso *JSesh Documentation* (Rosmorduc, S. (2014). *JSesh Documentation*. <http://jseshdoc.qenherkhopeshef.org>).

Il corpo spezzato

Costruire e decostruire la figura umana
nella tradizione funeraria egiziana

A ogni cosa spezzata, eppure intimamente integra.

«Se ti tagliassero a pezzetti
il vento li raccoglierebbe»
(F. De André)

1 **Introduzione**

Pensare il corpo: antropo-poiesi e antropo-trauesi

Il corpo umano è per natura caratterizzato da caducità e impermanenza. La sua fragilità risiede nel fatto che vitalità e potere non sono stabili ma in continua trasformazione,¹ indebolimento, consunzione.

Questa indeterminatezza del corpo ha indotto e induce le società a *modellare, fabbricare* l'essere umano, spesso in maniera consapevole e culturalmente connotata. È questo il concetto di 'antropo-poiesi' (dal greco ποιεῖν 'fare') elaborato e sviluppato da Francesco Remotti,² secondo cui l'uomo è chiamato a *fare umanità*, a costruire l'essere umano servendosi di «idee, progetti, obiettivi e valori»³ ben definiti.

Alla costruzione si accompagna, però, la decostruzione: le culture «tolgono», dice Remotti, «aumentano l'incompletezza»⁴ attraverso la selezione e la scelta, operazioni basilari per gli interventi di modellamento culturale.

1 Crippa 2019, 15.

2 Remotti 1996, 10-1; 2021, V-VI, 33-4.

3 Remotti 2021, VIII.

4 Secondo Geertz (1987, 92), l'uomo è incompleto e non-finito, per questo riempie il proprio vuoto con la cultura; essa è in grado di modellare idee ed emozioni, ma anche l'organismo e il corpo umano. Remotti (2021, 9-13; 2014, cap. V) elabora un'ulteriore 'teoria dell'incompletezza', secondo la quale la cultura stessa è capace di svuotare e togliere, operando selezioni e dunque generando particolarità.

Anche il corpo e la sua rappresentazione possono subire modifiche e scomposizioni che, da organismo unico, regolamentato e ben delimitato, lo trasformano in molteplice e segmentato, pur sempre secondo un codice culturale dato dalla società in cui tali alterazioni si compiono.

Le forme dell'uomo non possono tendere all'universalità, poiché non esiste una natura umana che funga da modello generale e dunque ispiri l'antropo-poiesi, la costruzione dell'essere umano; i modelli proponibili sono vari e tutti altrettanto validi, sia quando 'formano' che quando 'deformano'.⁵

Ogni cultura attribuisce un valore alle diverse porzioni del corpo umano, alle sue funzioni, alle sue secrezioni, considerando alcune impure o pericolose, altre pure e auspicabili; attraverso le rappresentazioni del corpo la comunità rivela se stessa, sancisce i propri confini e proietta la propria struttura sociale, di cui il corpo stesso è immagine.⁶ In altre parole, il corpo è subordinato alla società e la pelle è il confine attraverso cui l'individuo biologico e quello sociale entrano in comunicazione.⁷

Lo studio del corpo antico è stato ed è oggetto di discussione antropologica, archeologica, etica; sempre più si mette in evidenza come esso non sia una categoria normativa indifferenziata, un «passive spectacle or museum artefact»,⁸ non oggetto ma soggetto che merita di essere analizzato, così come il corpo moderno, calandolo in contesti e pratiche diversificate, come effetto di un'attività culturale dinamica che evolve in base a processi e percezioni.⁹

Nel tentativo di osservare il corpo umano come fenomeno sociale, culturale e storico, esso andrebbe esaminato considerandone tre livelli strutturali: come artefatto (modificazione), come norma (disciplinamento) e come idea (semiotizzazione).¹⁰ Il primo concerne la costruzione del corpo come oggetto culturale che, proprio come un manufatto, viene plasmato e alterato in contesti specifici e in base a canoni prestabiliti (le norme del secondo livello) e che lo rendono idoneo all'interazione sociale. Infine, il terzo livello indaga la concettualizzazione del corpo e i modi attraverso i quali esso viene sintetizzato come segno (inteso come unione tra ciò che ha natura percettiva ed empirica e ciò che ha natura intellettuale e interpretativa).¹¹

⁵ Remotti 2021, 31-2.

⁶ Douglas 1970; 2001.

⁷ Turner 1980. Ogni società ha uno stile corporeo e dunque nessun corpo è astorico o non-culturale; come sottolinea Meszell (1999, 36-9) per alcuni il corpo non è collegato alla pelle, ma può esserlo ad altri corpi, agli antenati, agli spiriti e così via.

⁸ Montserrat 1998, 4.

⁹ Montserrat 1998, 2.

¹⁰ Soukup, Dvořáková 2016, 518.

¹¹ Marrone 2018, 5.

E dunque il corpo non è un'entità universale e oggettiva, bensì una «costruzione storico-culturale nelle sue differenze di aree e contesti»;¹² essa può essere manipolata e (de-)costruita entro i limiti normati dalla cultura di riferimento, oppure riservata all'ignoto, al caotico, al deforme, al mostruoso.

Per tali ragioni il corpo, fisico, rappresentato, integro o spezzato, si fa mezzo di trasmissione del reale, veicolo della conoscenza e della tradizione di una civiltà, di un gruppo sociale.

Il corpo è mezzo di comunicazione tanto quanto lo è la sua rappresentazione, scritta o figurata, soprattutto in quelle società che fanno di scrittura e iconografia gli elementi costituenti del proprio patrimonio culturale, tra tutte quella egiziana. Il corpo umano e divino si fa il portatore di una serie di valori ben costruiti e consapevolmente tracciati per ogni specifico contesto di destinazione, sia esso quotidiano o funerario, popolare o regale, di intento celebrativo, narrativo o descrittivo.

Persino degli oggetti inanimati possono assumere fattezze (più o meno chiaramente) antropomorfe in connessione alla soggettiva interpretazione di un gruppo umano in una data facies culturale o alla relazione dell'oggetto con il suo contesto di applicazione e talvolta con il suo materiale costitutivo.¹³

La pietra per una statua, ad esempio, sarà tanto per la cultura greca quanto per quella egiziana – seppur con connotazioni differenti – il canale che istituisce la forma del messaggio stesso¹⁴ e dunque l'immagine che la statua vuole rappresentare si modellerà anche e proprio sulla base di quella materia.

Trasformare il corpo in immagine «it made possible its replication and extension into much wider chains of signification».¹⁵

Per queste ragioni una prima parte di questo lavoro è dedicata a come il corpo umano in antico Egitto fosse scolpito, inciso o disegnato, ma anche elaborato con caratteristiche specifiche a seconda del sesso, dell'età e dello status sociale che di volta in volta si intendeva rappresentare, o definito attraverso immagini di vitalità e vigore contro quelle di decadimento, morte, e infine parzialità, mutilazione, decapitazione.

Come ben rilevato da Cardona,¹⁶ non tutte le culture categorizzano arti, spalle o gambe allo stesso modo: esse saranno certamente

12 Crippa 2019, 19.

13 Caso particolarmente interessante a questo proposito è quello delle daghe di rame della regione alpina tardo-neolitica raccontato da Tommaso Medici in Crippa 2019, 289-314.

14 Codici e messaggi dell'opera d'arte sono commentati da Eco 2008, 407-8.

15 Wengrow, Baines 2004, 1106.

16 Cardona 2016, 44.

intese come un gruppo di parti che insieme formano un tutto unico, un 'corpo' appunto, ma i loro criteri di classificazione possono variare.

Questa regola generale pone l'accento su alcune porzioni come portatrici di specifici significati, qualità o, talvolta, metafore: esse possono semplicemente comunicare se stesse, oppure fare riferimento a questioni identitarie, sociali, religiose.¹⁷

La concettualizzazione delle diverse parti del corpo umano nel pensiero egiziano è espressa tanto attraverso l'iconografia quanto attraverso il lessico, costituito da una varietà di vocaboli, talvolta sinonimi, che definiscono il corpo materiale quanto quello immateriale, vivo quanto morto.

In questo la 'letteratura funeraria', ponendo l'accento sulla ricomposizione del cadavere e sulla preservazione delle funzioni fisiologiche del defunto (da perseguire anche a seguito del decesso), ci fornisce una buona fonte di approvvigionamento di lessemi, grafie e contenuti formulari relativi al corpo umano, preso come un insieme o come la somma delle sue parti. Si è scelto qui di analizzare alcuni passaggi relativi all'approccio nei confronti di organi specifici, tratti dai tre principali corpora noti come Testi delle Piramidi, Testi dei Sarcofagi e Libro dei Morti, selezionati come modello di riferimento della produzione funeraria perché caratterizzati da un elevato fattore di intertestualità e di continuità nella tradizione, ma contemporaneamente da una certa varietà redazionale.

In ambito funerario, inoltre, il lessico e le formule relative alle parti del corpo umano possono suggerire alcune nozioni considerate basilari per il corretto funzionamento dello stesso e fornire una caratterizzazione interessante del modo in cui quelle sono di volta in volta concepite, elaborate, costruite e decostruite.¹⁸ La continuità offerta al defunto di un'esistenza oltremondana passa necessariamente attraverso la possibilità di respirare, nutrirsi, dissetarsi, muoversi e accoppiarsi, facoltà vitali fisiologicamente interrotte al decesso ma riattivabili tramite la preservazione del cadavere e l'impiego di rituali specifici, veicolati da un ricco lessico connesso all'evento fisico e 'spirituale'¹⁹ della morte e simmetricamente al suo superamento.

Si tenta, dunque, di inquadrare il problema nell'universo funerario delimitato dai Testi delle Piramidi tramite la disamina delle

¹⁷ Pluciennik 2001b, 225-9.

¹⁸ Ad esempio, la distribuzione di alcune formule dei Testi dei Sarcofagi rivela il chiaro intento di proteggere specifiche porzioni del cadavere attraverso la personificazione dei lati della cassa stessa con una divinità che assicuri la ricostituzione corporea del defunto, costruendo un sistema spaziale cosmologico orientato intorno al corpo (Nyord 2007).

¹⁹ «Tutte le culture distinguono tra componente fisica e componente non fisica, ma ciò non significa che lo facciano secondo il modello teologico-cartesiano di una scissione radicale tra le due» (Fabiotti 2014, 70, nota 3).

nozioni di morte, letta attraverso le sue caratteristiche più corporee (decadimento, corruzione, putrefazione), le sue espressioni metaforiche (il sonno e la debolezza), la sua forma violenta (uccisione e macellazione). Una fetta fondamentale di questa riflessione deve essere più specificatamente dedicata agli aspetti semantici veicolati dalle grafie e in particolare dai determinativi antropomorfi – elementi grammaticali caratterizzanti il sistema geroglifico sin dalle sue origini – che in questo corpus funerario sono sempre parziali, quando non del tutto omissi.²⁰

La parte finale del lavoro fa da cornice alle precedenti, inquadrando i possibili approcci metodologici alle questioni di sovrapposizione semantica tra immagine e scrittura nel sistema geroglifico in uso al tempo dei Testi delle Piramidi e di omissione, mutilazione o, meglio, rappresentazione parziale dei determinativi antropomorfi che si verificano con una certa regolarità nel corpus.

In qualità di ‘cornice’, questo capitolo si sarebbe forse immaginato in una posizione diversa, ma si è scelto di collocarlo alla fine del volume perché possa fungere da supporto e trampolino per le riflessioni conclusive che seguono e che aspirano a fornire ulteriori spunti di riflessione sul tema.

Si torna, dunque, alla questione della mutilazione del corpo umano e della sua immagine (o del/i suo/i segno/i), all’idea di un corpo non integro, ma esplicitamente elaborato per essere un ‘non-intero’.

Una categoria antropologica di interventi estetici sul corpo²¹ è dedicata proprio all’amputazione o, per meglio dire, a un modellamento del corpo che si esplica attraverso l’eliminazione, la sottrazione, il taglio; risultato di questo processo è una mancanza, un difetto programmato²² che tuttavia si configura come intervento costruttivo e significativo nel contesto specifico in cui viene attuato. Più di altre operazioni messe in atto sul corpo, le amputazioni sono irreversibili e dunque lasciano una traccia indelebile e perpetua nel tempo. In antico Egitto la mutilazione è riservata quasi esclusivamente all’avversario politico (lo straniero) o al nemico oltremondano (il dannato, il demone, la divinità ostile), eppure affonda le sue radici mitologiche negli episodi legati alla morte e rigenerazione di quell’Osiride con cui lo stesso sovrano e il defunto comune si identificano.

20 Questa tematica è stata affrontata da chi scrive durante la tesi di dottorato dal titolo: *Trattare l’immagine. Elaborazione e manipolazione della figura umana nei Testi delle Piramidi* (Iannarilli 2016) e fondata su una raccolta dei lessemi caratterizzati da figure umane cosiddette ‘mutile’ nel corpus funerario dei Testi delle Piramidi. La questione, individuata da Lacau (1913) all’inizio del secolo scorso, è recentemente tornata di interesse nella letteratura di settore, cf. Roth 2017; Iannarilli 2018b; 2019; Thuault 2020b; Miniaci 2024; Nyord c.d.s.

21 Remotti 2021, 81.

22 Remotti 2021, 111.

Si tratta di una pratica che trova ancora scarsa testimonianza in contesti archeologici,²³ ma che gode di maggior fortuna nell'iconografia e nella scrittura geroglifica (che di grafie iconiche è costituita).

Quel che si osserva attraverso le fonti è sostanzialmente un'opera di costruzione e decostruzione del corpo umano e della sua rappresentazione, voluta, ragionata e motivata.

Se l'antropo-poiesi si configura come l'azione che un gruppo sociale compie per rendere i propri membri appunto *propri*, nonché adeguati a norme emiche e a un certo ideale di completezza, potremmo dire che la mutilazione del corpo e della sua immagine costituiscono una 'antropo-trauesi', da θραύω, fare a pezzi, frantumare, scomporre,²⁴ cioè, un processo di costruzione tramite distruzione.

23 Limitata ai casi predinastici cui si fa cenno nel capitolo 2. Si veda anche il caso di Tell el-Daba nel capitolo 3.

24 *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon (LSJ)* <https://stephanus.tlg.uci.edu/lsj/#context=lsj&eid=50432>

Il corpo spezzato

Costruire e decostruire la figura umana
nella tradizione funeraria egiziana

Francesca Iannarilli

2 Il corpo umano in antico Egitto

Sommario 2.1. Il corpo scolpito, inciso, scritto e disegnato. – 2.2. Il corpo come indicatore sociale. – 2.3. Il corpo vivo e il corpo morto. – 2.4. Il corpo spezzato, mutilato, decapitato.

2.1 Il corpo scolpito, inciso, scritto e disegnato

L'arte costituisce in sommo grado la presa
di possesso della cultura sulla natura.
(Lévi-Strauss 1970, 76-7)

L'ampia produzione iconografica, lessicografica, letteraria, medica, rituale e religiosa dell'antico Egitto fornisce una quantità considerevole di evidenze che riferiscono la visione emica del corpo umano, in quanto entità fisica e in quanto immagine.

Graficamente la figura umana è trattata dal disegnatore egiziano come ogni altro oggetto, attraverso la rappresentazione di ogni parte utile a formare un modello composito, cosa che la rende riconoscibile al di là del suo realismo. L'obiettivo è sempre raffigurare «the enduring nature of the objects and scenes»,¹ dunque non esclusivamente un solo punto di vista e un solo momento, ma spesso una sola superficie. Per questa ragione le teste risultano raramente in visione

1 Robins 1994a, 3.

frontale,² preferendo una rappresentazione di profilo che renda evidente naso e orecchio ma con occhio, spalle e mani sempre a tutto campo. Solo «in questa sovrapposizione di piani prospettici, il corpo umano vede restituite pienamente tutte le sue funzioni, andando a creare un insieme organico e completo».³

Nelle parole di Davis, la storia dell'arte egiziana non è altro che la storia delle 'linee di contorno':⁴ il disegnatore isola diverse visuali caratteristiche di un oggetto materiale o del corpo umano, ne sceglie una che possa fornire il maggior numero possibile di particolari del soggetto rappresentato e, infine, costruisce l'intera figura tracciando i contorni, che divengono più rilevanti di ogni altro dettaglio interno. La comprensione dell'intera figura resta tuttavia subordinata a un'analisi approfondita, in parte iconografica - che aiuta a identificare il soggetto e suggerisce quali connotazioni potesse possedere per il committente, per l'artista e per gli osservatori - in parte del contesto semiotico di riferimento, senza il quale non è possibile apprezzare eventuali significati simbolico-allegorici sottesi a una data rappresentazione.⁵ Detto ciò, non si può certo dare per assunto che le nostre interpretazioni siano davvero coerenti con il messaggio che gli antichi emittenti intendevano trasmettere e che i riceventi potevano/dovevano percepire, poiché ogni classificazione imposta a una cultura materiale antica è necessariamente influenzata dal contesto sociale dell'osservatore esterno.⁶

A un occhio non allenato la figura egiziana appare complicata ed incoerente poiché costruita attraverso la sovrapposizione di diversi piani di lettura; per questo è spesso utile accostarsi ad essa come si farebbe con i segni geroglifici, i quali hanno perso il rapporto diretto

2 Sulla visione frontale della testa si veda Volokhine 2000, sia in riferimento al geroglifico *hr* (17-30) che alle attestazioni iconografiche (33-45). Secondo l'autore, l'immagine frontale adottata talora per i nemici o per alcuni animali, costituirebbe un 'motif de rupture', una visione quasi caricaturale e associabile all'idea di morte. Nel caso la visione frontale sia scelta per le divinità (si pensi a Bes, Hathor o Qadesh), invece, l'intenzione sarebbe quella di indicare un movimento, uno sguardo vigile, presumibilmente associabili alle idee di rinascita e vitalità (14-15).

3 Ciampini 2020, 11.

4 Davis 1989, 15.

5 Davis 1989, 59. Il capomastro egizio era definito anche *zh3 ḳdw*, lo 'scriba dei contorni' (Morenz 2014, 97).

6 Foucault 1996. Tuttavia, il lavoro di Sørensen (1997) ha evidenziato che gli oggetti sono il risultato dell'integrazione di diverse variabili materiali e sociali, dunque è necessario considerare immagini e significati sia in senso diacronico che sincronico. Certi oggetti, compreso il corpo, vengono regolarmente raggruppati come assemblaggi e possono, dunque, essere considerati espressione di categorie sociali interpretabili dallo studioso. La contestualizzazione dell'azione e dell'oggetto derivante è proprio da inserirsi nell'interazione sociale, intesa come processo o dialettica che si svolge nel tempo (Gell 1998, 11). Per una discussione su queste tematiche si veda Piquette 2018, 39-62.

con l'immagine che rappresentano (originata in contesti lontani e diversi) e ne mantengono solo il valore semantico.⁷

In linea generale si osserva che le composizioni iconografiche faraoniche sono in gran parte costituite da fasce o registri di immagini⁸ che sembrano normare la scena attraverso un ordine spaziale o temporale: più si sale più ci si allontana dal terreno o dal momento presente, dunque dall'osservatore.⁹

All'interno di questo spazio è poi introdotta la figura umana (o animale, o inanimata) ridotta al suo profilo più caratteristico o, meglio, decostruita e ricostruita al fine di realizzare l'immagine composta che soddisfi maggiormente i criteri di comprensione e coerenza semantica egiziani. Questi criteri, come si è detto, non necessariamente corrispondono ai nostri e, anzi, si configurano secondo un proprio canone, elaborato nel II millennio, che per la figura umana metteva in relazione le parti del corpo con una griglia composta da 18 quadrati dalla pianta dei piedi all'attaccatura dei capelli.¹⁰

Il sistema non sembra ancora attestato durante l'Antico Regno, anche se nelle scene incompiute è talora possibile riconoscere delle linee di supporto per rispettare una certa proporzione tra le figure (ad esempio nella giunzione tra collo e spalle, all'altezza delle ascelle o del margine dei capelli).¹¹ D'altronde il III millennio rientrerebbe in buona parte in quella pre-formalità di cui Barry Kemp¹² parla riferendosi all'arte figurativa e all'architettura, costruite deliberatamente su un paesaggio culturale preesistente che «if Pharaonic Egypt had advanced no further, we would recognize and study as a viable tradition in its own right».¹³

⁷ Betrò 2005, 108.

⁸ Sulla griglia di sistemi e proporzioni impiegata nella composizione dell'arte bidimensionale egiziana, dall'Antico Regno all'Epoca Tolemaica, cf. Robins 1994a. Il lavoro ha avuto il merito di evidenziare il cambiamento delle proporzioni subite dalla figura umana nell'arco di tre millenni, consentendo di comprendere le ragioni sottese a iconografie e scelte stilistiche specifiche. Cf. anche Robins 1997.

⁹ Kemp (2018, 115; 138) ha osservato che un semplice modello univoco, basato sulla trasformazione di prodotti preistorici e sperimentali in una singola grande tradizione nazionale comune, non sarebbe sufficiente a spiegare le variazioni provinciali in un contesto in cui i cambiamenti politici, ideologici e, conseguentemente, culturali avvenivano molto lentamente. Le diversità locali saranno, sì, incorporate in un canone per così dire classico, ma solamente all'inizio del Medio Regno.

¹⁰ Kemp 2018, 139; Robins 1997, 106-109. Secondo Robins (1986, 27-37) durante l'Antico Regno la figura umana viene costruita attraverso 6 linee guida; nel Medio Regno con i 18 quadrati (che diventano 14 per le figure sedute). Durante il Nuovo Regno l'uso si fa meno regolare e le griglie vengono applicate solo alle figure principali (il proprietario della tomba e sua moglie), mentre le altre figure sono disegnate a mano libera o con il supporto delle linee guida (Robins 1997, 141-2).

¹¹ Robins 1997, 76-8.

¹² Kemp 2018, 115 e ss. Cf. capitolo 5.

¹³ Kemp 2018, 139.

Se nella piena fase formale, il testo accompagna la figurazione come didascalia o commento, nel primo periodo dinastico geroglifici e gruppi iconografici tendono a sovrapporsi facilmente, in una identificazione piuttosto eloquente tra scrittura e immagine.¹⁴ La fonte iniziale per lo studio della costruzione e dell'espressione visiva del corpo nella cultura egiziana è offerta dalla categoria di placchette tardo-predinastiche e protodinastiche.¹⁵ Le prime figure antropomorfe risultano al nostro occhio lineari e stilizzate, quasi dei grafemi appunto, incisi o tracciati con tratto apparentemente rapido; a queste figurazioni altamente schematizzate, però, si accompagnano anche quelle di singole parti del corpo finemente dettagliate.¹⁶ La possibilità di riconoscere delle somiglianze nelle composizioni figurative e nelle forme permette di desumere un modello di rappresentazione visiva del corpo umano impostato secondo convenzioni specifiche.¹⁷ Quanto, poi, questi modi di rappresentazione siano, appunto, convenzionali e quanto influenzati dall'esperienza sensibile è una domanda per la quale non sempre è possibile trovare una risposta univoca. In uno studio dedicato, Kathryn Piquette ha mostrato come la rappresentazione dei corpi nelle etichette del predinastico finale sia fortemente connotata culturalmente, in connessione con le trasformazioni sociopolitiche che si verificano in quella specifica fase storica: in particolare i corpi raffigurati sulle fonti di I dinastia risultano più frequentemente contrassegnati da una varietà di abiti e insegne (copricapi, corone, tuniche, gonnellini, bastoni o flagelli) rispetto a quelli della fase precedente.¹⁸ Probabilmente in una realtà politica in crescita cominciava ad avvertirsi l'esigenza di una gamma più ampia di indicatori corporei che fossero in grado di comunicare e legittimare

14 La scrittura costituirà una delle più efficaci possibilità di continuità in Egitto soprattutto, ma non soltanto, per il sovrano: una volta incisa su un supporto durevole come la pietra, essa rimane impressa per millenni, i suoi precetti vengono tramandati attraverso l'insegnamento agli aspiranti scribi consentendo ai posteri di conoscere e comprendere il nome e la memoria dei propri antenati. La tomba egiziana «is the preschool of literature» (Assmann 2002a, 53) e si distingue nel panorama delle civiltà contemporanee sia per la sua monumentalità che proprio per la stretta connessione che stabilisce con la scrittura.

15 Wengrow, Baines 2004; Piquette 2004, 928-45; 2018, 176-7.

16 Piquette 2004, 928.

17 Schäfer 1986, 277-309. Uno dei meriti di Schäfer è di aver per primo sottolineato la necessità di provare a non leggere nella produzione 'artistica' di un dato momento storico idee e sottotesti propri di una fase successiva; ciò vale soprattutto quando si considerano identità o status sociale del soggetto rappresentato, discusse nel paragrafo seguente.

18 Piquette 2004, 939-41; 945. Si vedano ad esempio i personaggi raffigurati sull'etichetta di Den da Abido (Petrie 1900, pl. XV.16; London, British Museum, EA32650) vs i corpi sulle etichette del cimitero U-j che indossano indumenti ben più semplici (Dreyer 1998, 119, tav. 29).

i ruoli sociali di un sistema progressivamente più elaborato e istituzionalizzato. Dunque, la costruzione iconografica dell'immagine (non solo) antropomorfa si configura come conquista culturale derivante da semplici processi cognitivi, la cui rappresentazione include molteplici modi di acquisizione, conservazione e manipolazione della conoscenza.¹⁹

2.2 Il corpo come indicatore sociale

Man is born naked but is everywhere in clothes.
(Turner 1980, 112)

Il corpo non può essere considerato 'sostanza oggettiva' né 'realtà costante'²⁰ bensì entità fluida, usata per esprimere idee, esperienze e metafore,²¹ e ciò è dovuto al fatto che esso viene continuamente percepito, costruito e rielaborato in relazione ai contesti storici, sociali e culturali di riferimento.

Come ha evidenziato Terence Turner alla fine del secolo scorso,²² attraverso lo studio del corpo, del suo trattamento e dei suoi sistemi di ornamento, è possibile individuare nozioni e categorie sociali di base (sesso, età, ruoli familiari, cariche politiche), che saranno combinate in modi culturalmente idiosincratici per costituire il mezzo simbolico della modellazione corporea e potranno dunque rivelare molto sulle nozioni di base del valore, dell'azione sociale e dell'identità del soggetto o della cultura in questione.

In Egitto le tipologie identitarie e socioeconomiche vengono comunicate visivamente attraverso una ricca varietà di elementi materiali, stilistici e simbolici che possono cambiare, anche rapidamente, nel corso di pochi decenni.²³

Si è detto come, sin dalle primissime attestazioni iconografiche, siano riconoscibili distinzioni di status o professione, con un crescente interesse a sottolineare questi aspetti nella fase relativa a Narmer e Den,²⁴ dunque a un momento di complessità politica di un certo spessore. In questi casi, i corpi umani sono accompagnati da strumenti,

¹⁹ Davis 1986, 193.

²⁰ Crippa 2019, 19.

²¹ Pluciennik 2001a, 173.

²² Turner 1980, 137.

²³ Meskell 2001, 189.

²⁴ Piquette (2018, 177) fa riferimento prevalentemente alle etichette protodinastiche dal cimitero U di Abido Naqada IIIA1 (3325 a.C. ca.) in avanti, il 5% delle figure antropomorfe compare, infatti, sulle etichette NIIA1, il 95% sugli esempi successivi (per la cronologia, cf. Piquette 2018, 14).

oggetti e copricapi, colti nell'atto di danzare, macinare o impugnare armi, a suggerire un possibile ruolo sociale. L'immagine regale, qui caratterizzata dall'attribuzione di una corona o altre insegne,²⁵ sarà definitivamente canonizzata nella Tavolozza di Narmer,²⁶ che concentra «tutte le convenzioni di raffigurazione bidimensionale e i temi che caratterizzano [...] la figura del sovrano».²⁷ Il più noto tra i prodotti della cultura materiale del III millennio, non solo costituisce il *locus classicus* della nascita della memoria faraonica, ma segna anche una formalizzazione dei canoni e una categorizzazione sintattica dello spazio, inteso come spazio materiale dell'oggetto e spazio immateriale del concetto.

Il sistema di rappresentazione basato sulla fusione di elementi figurativi ed elementi linguistici è organizzato sulla ricerca della chiarezza semantica della scena e non tanto in base all'impatto sensoriale o a virtuosismi tecnicocompositivi. Rispetto alle testimonianze iconografiche precedenti, nel monumento di Narmer domina la formalizzazione delle immagini in un ordine ben definito atto a determinare l'imposizione del controllo sul caos; questo controllo è ottenuto attraverso la semiotizzazione del linguaggio iconografico.

L'apparato figurativo della tavolozza rappresenta, infatti, la realizzazione fisica di quel costruito cosmico a più livelli prodotto dalla speculazione egiziana.²⁸ La scomposizione del monumento si effettua in scene, ovvero in «unités syntagmatiques»²⁹ costituite almeno da una figura e un'azione, esattamente come per una proposizione nella comunicazione scritta; la scena si compone, a sua volta, di

25 Tra tutte, British Museum, EA55586, in cui il sovrano, che indossa la coda di toro - che resterà emblema della regalità per tutta la tradizione faraonica - è raffigurato con una mazza sollevata in procinto di colpire un prigioniero. Al posto della corona Den indossa una versione arcaica di copricapo reale, sormontato da un ureo. Per un'evidenza ancora precedente si veda la Tomba 100 di Hierakonpolis (Bestock 2018, 28-9, fig. 2.10): mentre lo spazio centrale della scena è occupato dalla famosa processione di barche, in un angolo in basso a sinistra si riconosce una figura che solleva un bastone, nella gestualità che diverrà poi canonica della 'smiting pose', raggiungendo Thutmose III a Karnak, Ramses III a Medinet Abu, fino ad arrivare a Tolomeo XII a Edfu.

26 Cairo, Egyptian Museum, CG 14716 (JE 32169).

27 Cartocci, Rosati 2008, 25.

28 Baines (1994, 76) sostiene che la Tavolozza di Narmer stabilisce «an iconographic definition of the Egyptian cosmos, which set the pattern for later periods»; la stessa ripartizione in registri garantisce l'ordine cosmico, in cui le teste di Bat collocate nel registro più alto, incorniciano il nome regale iscritto nel *serekh* denotando il regno celeste; il sovrano nelle scene centrali di conta (recto) e soggiogamento (verso) dei nemici impersonerebbe il mondo umano e terreno; i nemici abbattuti dal toro (recto) e rovesciati a terra (verso) nel registro inferiore incarnerebbero tutto quanto si colloca al di fuori dell'universo ordinato (Baines 1989, 475; 1995, 120). Dunque, in tale contesto il sovrano è colui che detiene l'ufficio eterno della regalità e che mantiene l'ordine universale attraverso il suo controllo su tutti i livelli del creato (Friedman 1996, 347-51).

29 Tefnin 1984, 58-9.

figure bloccate in un contorno chiuso, che costituiscono le unità minime spazialmente isolabili. In tal senso il monumento è interpretabile come una trasposizione grafica della concezione spaziale gerarchica di un cosmo diviso in tre distinti reami (celeste, terreno e ctonio) a ognuno dei quali il sovrano partecipa come protagonista in tre diverse forme: quella iconica del nome regale;³⁰ quella fisica e antropomorfa in veste di conquistatore e garante di ordine; quella allegorica del toro che travolge i nemici.³¹

La rappresentazione di questi ultimi è la più immediatamente riconoscibile, poiché diametralmente opposta a quella regale: se il sovrano è stante,³² il nemico è accovacciato, piegato, ribaltato, spesso disarticolato o legato. Già nella Tomba 100 di Hierakonpolis sono riconoscibili figure inginocchiate e rovesciate, talora collocate su un altro piano rispetto a quello del personaggio principale colto nell'atto di esercitare la violenza [fig. 1].³³ Quest'ultima caratteristica si fa ancor più evidente nella tavolozza cerimoniale, ove ai nemici del registro più basso non è concesso neanche un piano di calpestio.³⁴

La caratterizzazione del nemico si sovrappone spesso a quella dello straniero, al quale è riservato lo stesso trattamento figurativo sia nell'iconografia bidimensionale che tridimensionale, inginocchiato e con le braccia legate dietro la schiena;³⁵ talvolta la connotazione

30 «La costruzione dell'icona, scissa in due distinti modelli (umano / animale), si fonda sulla capacità dinamica, segno della sua essenza più profonda. Su questa concezione del nome e della figura regale agisce un valore semiotico della scena, sovrapponibile all'enunciato dell'azione: 'Narmer abbatte la Terra del Nord'» (Ciampini 2011-12, 110).

31 Si è posta a lungo la questione della faziosità o della finzione della rappresentazione, ma, come nota Morenz (2014, 166-7), qualunque sia la risposta, ciò che risulta evidente è la creazione di un elaborato codice iconografico legato alle prime forme di scrittura all'insegna di una certa pretesa narrativa storicomitica. La fusione tra uomo e animale deve essere stata considerata particolarmente efficace nella valorizzazione dell'alterità e della superiorità del sovrano, come mostrerebbe il suo largo uso durante il primo periodo dinastico; così come il toro, anche il leone, lo scorpione e il falco fungeranno a lungo da metafore del potere faraonico (Morris 2013, 44). L'epiteto 'toro forte' sarà utilizzato regolarmente nei nomi regali della XVIII dinastia, ma il legame nasce chiaramente già in questa fase (Morenz 2013, 145). È quindi una metafora pittorica del dominio faraonico il fatto che il re calpesti un nemico, come già sappiamo dal registro inferiore della tavolozza di Narmer.

32 Qualunque sia la sua postura o collocazione, il messaggio è inequivocabile: il re sovrasta l'umanità (Morris 2013, 40).

33 Bestock 2018, 28-9, fig. 2.10; 30, fig. 2.11.

34 Cf. § 2.4.




35 Ritner 1993, 116. Per una bibliografia di riferimento sulle statue di prigionieri rinvenute nei complessi funerari di Antico Regno, per le evidenze di Nuovo Regno e sul trattamento dei prigionieri di guerra, cf. Matic' 2019; Valerio 2023. Il modello iconografico del nemico inginocchiato e con le braccia legate dietro la schiena corrisponde alla grafia piuttosto standardizzata dei termini:  *hfti* 'nemico' (Wb 3, 276.12-277.5);  *sbi* 'ribelle' (Wb 4, 87.14-88.7);  *skr-nh* 'prigioniero' (Wb 1, 196.1; 4, 307). I primi due sono attestati già nei Testi delle Piramidi, ove però il determinativo antropomorfo



Figura 1
 Dettagli dalla Tomba 100
 di Hierakonpolis (rielaborazione grafica
 di Iannarilli da: Quibell-Green 1902,
 pl. LXXV-LXXVI)

etnica è più evidente, talaltra più sfumata con l'intento di simboleggiare la totalità dei potenziali avversari del paese.

Nelle testimonianze più tarde la crescente ricchezza di dettagli e colori nell'incarnato, negli abiti e nelle acconciature, negli ornamenti rende più definita la costruzione culturale delle differenze tra Asiatici, Nubiani e Libici, tra chi, dunque, l'Egiziano considerava essenzialmente altro da sé. Le placchette smaltate pertinenti alla decorazione del palazzo di Ramses III a Medinet Habu³⁶ costituiscono forse il caso più scontato quanto ideale, anche se già le più antiche evidenze su citate possono contribuire a una caratterizzazione in tal senso, pur in versioni più schematiche ed essenziali.³⁷ Senza necessità di ulteriori tratti, la definizione fisica del nemico può passare anche attraverso la nudità, intesa come assenza dell'abbigliamento richiesto dalla nostra consuetudine, dunque, di ciò che – almeno nella sua connotazione occidentale – protegge il corpo da un istintivo senso di

è sostituito da uno inanimato o, più spesso, omesso in favore delle grafie esclusivamente fonetiche (𓆎); (𓆏); (𓆐); (𓆑); cf. § 4.3.

36 Cairo, Egyptian Museum, JE 36457 a-d.

37 Nell'etichetta di Den British Museum, EA55586, il nemico potrebbe identificarsi come orientale sulla base delle lunghe ciocche e dalla barba a punta, che ricordano quelle delle successive rappresentazioni di nemici asiatici.

podore e gli consente di seguire una sua certa propensione a coprirsi con indumenti e ornamenti, fattore a fondamento dei sistemi di differenziazione estetici, morali e funzionali.³⁸

Per quanto la nostra percezione possa essere orientata e falsata, non è escluso che un certo imbarazzo nei confronti della nudità fosse percepito in alcune specifiche circostanze anche nell'antico Egitto.³⁹ Il termine egiziano per 'nudità', *h3wt*,⁴⁰ può associarsi a una certa forma di controllo (nei Testi delle Piramidi⁴¹ il sovrano vede gli dèi nella loro nudità, dunque nella loro totalità, che si inchinano a lui in segno di rispetto)⁴² o anche all'idea di privazione e basso status⁴³ (in Sinuhe⁴⁴ un uomo va via dalla propria terra a causa della nudità, cioè della miseria); la dichiarazione «Ho dato pane all'affamato e indumenti all'ignudo» è un topos nelle autobiografie di privati tra Antico e Medio Regno.⁴⁵ La nudità si fa ragione di umiliazione quando imposta, prevalentemente all'avversario come per i nemici sulla Tavolozza di Narmer, o per i personaggi totalmente contorti e disarticolati incisi sulla base della statua di Khasekhemwy,⁴⁶ accompagnati dal numero dei caduti; «in death, their nakedness strips them of dignity and magnifies the pathos of their defeat».⁴⁷ La stessa privazione della dignità è assicurata a chi non rispetta le norme imposte dal sistema, come mostra una scena dalla tomba di Mereruka⁴⁸ in cui un capovillaggio macchiatosi del reato di evasione 'fiscale', è raffigurato nudo e legato a un cippo in attesa di essere punito.

Esiste, tuttavia, anche una nudità connotata positivamente – o quanto meno non connotata – che solitamente si riserva a contesti professionali specifici, all'intrattenimento e all'erotismo, o ai bambini

38 Müller 1906, 3-7; König 1990.

39 Asher-Greve e Sweeney (2006, 113) ricordano la vicenda di Setna Khaemuaset imbarazzato per essere stato sorpreso nudo al cospetto del faraone (Lichtheim 1980, 135; Simpson et al. 2003, 466); trattandosi di un testo di epoca tolemaica, non si può escludere un atteggiamento di pudicizia nei confronti della nudità e/o del desiderio sessuale (Teeter 2000, 150).

40 Wb 3, 14.6.

41 Pyr. 303a.

42 Allen 2017, 157. Anche in CT VIII, 274: «C'è una visione degli dèi nella loro nudità».

43 Robins 1997, 76.

44 pBerlin P 3022, 152. Si veda anche il passaggio dell'Oasita Eloquentе «quando arriva la sazietà, finisce la fame, e quando arrivano i vestiti, finisce la nudità» (pBerlin P 3023 + pAmherst I, 273/alt 242-274/alt 243).

45 Tra tutti, ad esempio Harkouf (Buzi 2020, 64), o Sheshi (Lichtheim 1973, 17), ma anche in CT VII (130).

46 Stevenson Smith 1998, 23-4; Cairo, Egyptian Museum, JE 32161.

47 Goelet 1993, 20.

48 Duell et al. 1938, tavv. 36-8.

Lo status di infante è infatti espresso, a livello iconografico, da alcuni marcatori ricorrenti e ben definiti quali: le dimensioni ridotte, il dito indice alla bocca, una specifica acconciatura detta ‘treccia laterale della giovinezza’ (soprattutto maschile) e la nudità.⁴⁹ Questo vale sia per i bambini che per le bambine, le quali condividono con i primi proprio le membra scoperte, ma sono rese con un incarnato più chiaro e guarnite di ornamenti, tratti caratteristici del genere femminile compiuto.⁵⁰ La caratterizzazione figurativa corrisponde, per altro, a quella geroglifica, laddove il segno che accompagna i lessemi connessi al campo semantico dell’infanzia è costruito proprio su quella stessa iconografia (𓆎, 𓆏).⁵¹

Anche le divinità bambine seguono le convenzioni stabilite per l’infanzia umana e vengono, dunque, raffigurate altrettanto svestite, con l’indice portato alla bocca e la ciocca laterale sulla tempia; in tal caso la nudità del corpo sarebbe emblema di rinnovamento e fecondità,⁵² talora avvalorata dal dettaglio del grasso addominale a sottolineare ulteriormente l’idea di abbondanza.⁵³

Diversa è la tendenza riscontrabile nell’arte figurativa del Nuovo Regno (particolarmente frequente nelle tombe tebane, ma non solo) a sessualizzare o sensualizzare il corpo delle fanciulle:⁵⁴ il cosiddetto tema della adolescente nuda. In queste circostanze fisicità, aspetto giovanile e abbigliamento succinto, come a volte una marcatura

49 È stato osservato che la nudità dei bambini sembra costituire più una convenzione iconografica che non un tratto realistico della quotidianità, poiché diversi capi di abbigliamento infantile sono stati rinvenuti nelle sepolture di Deir el-Medina e il clima egiziano, molto caldo durante il giorno, poteva non essere altrettanto indulgente nelle ore serali della stagione invernale. In contrasto con numerose teorie sociologiche che sostengono la rilevanza quasi nulla del bambino nelle società antiche, gli scavi della necropoli orientale di Deir el-Medina avrebbero mostrato come fosse riservata una grande attenzione alle sepolture infantili, connotando il bambino come ‘individuo’ già dalla nascita (Meskell 2002, 81).

50 Robins 1999, 57-8; Iannarilli 2017b, 58-60. La distinzione di genere, piuttosto evidente nell’iconografia faraonica piena grazie alla ricchezza di dettagli nei corpi e negli ornamenti, è di più complessa identificazione nelle figure antropomorfe più antiche. Tuttavia, alcune delle etichette citate consentono di riconoscere il sesso di diversi individui grazie a marcatori maschili come barba, fallo e astuccio penico (Piquette 2004, 942, figg. 20-1).

51 La standardizzazione dei determinativi utilizzati nel lessico connesso all’infanzia, mostra come quest’ultima fosse non uno stadio della vita trascurato, quanto piuttosto esaminato, elaborato e infine descritto attraverso un linguaggio figurativo appositamente codificato (Iannarilli 2017b, 60-1; 2024).

52 Derriks 2001, 64; Goelet 1993, 22-5.

53 Budde 2010, 3, fig. 3-4. Il tipo iconografico così costruito si iscrive poi in una serie di motivi figurativi più complessi, nati spesso dall’elaborazione visiva di modelli mitici solari, il dio-sole bambino, o osiriaci, Horo-bambino (Colonna, Iannarilli 2020).

54 Il cosiddetto motivo della ‘naked adolescent girl’ (Robins 1993, 185-6). Per alcuni esempi, cf. Iannarilli 2024.

della zona pubica e del seno, dovevano rispondere ai canoni di *decorum* prescritto per quella specifica tipologia figurativa legata al tema della festa, del convito, della danza, in un contesto per lo più funerario e indubbiamente di alto rango; la tomba funge lì da costrutto normativo per la presentazione di un aldilà convenzionale, caratterizzato anche dalla presenza di corpi femminili idealizzati e sessualizzati.⁵⁵

Talvolta, il corpo nudo può anche essere funzionale alla caratterizzazione professionale dell'individuo rappresentato (è il caso di chi svolge mansioni faticose, come i pescatori o le addette a macinazione e panificazione, talora coperte solo fino al girovita;⁵⁶ a questa si connette automaticamente una caratterizzazione di classe, laddove la distinzione tra un contadino e un funzionario può essere rilevata proprio dalla presenza o dall'assenza di - almeno - un gonnellino.⁵⁷

La categoria professionale che più contempla la nudità o seminudità, senza tuttavia relegarla a uno basso status sociale, è probabilmente quella delle danzatrici e musiciste, raccolte sotto l'istituto femminile dello *hnr*.⁵⁸ Il corpo senza veli avrebbe qui una ragione funzionale, oltre che estetica, consentendo alle ballerine di muoversi liberamente nella performance, indossando soltanto ornamenti leggeri o tatuaggi; questi ultimi, per altro, avrebbero potuto funzionare come sostituti dello stesso abbigliamento, ricalcando le trame dei tessuti e delle cinture e 'vestendo' simbolicamente i corpi.⁵⁹

Sembra lapalissiano osservare come le forme armoniche, snelle ma non emaciate, costituissero un ideale cui aspirare, almeno sulla base di molte rappresentazioni figurate (non solo) regali.⁶⁰ Tra la I e

⁵⁵ Meskeil 1999, 126. Sulla nudità di genere, cf. anche: Goelet 1993, 25-9; Asher-Greve, Sweeney 2006, 122-5. Nel loro contributo sulle evidenze egiziane e mesopotamiche di III e II millennio a.C., le due autrici distinguono il termine «naked» dal termine «nude», riferendo il primo a corpi non vestiti raffigurati in circostanze in cui la nudità riflette una pratica effettiva e concreta; il secondo a quelle rappresentazioni che sono intese come «symbolic 'transcendent forms'» (119). Tuttavia, una distinzione lessicale in tal senso non sembrerebbe riscontrabile nella lingua egiziana antica.

⁵⁶ Asher-Greve, Sweeney 2006, 120.

⁵⁷ Robins 1999, 58. Behrens (1982) definisce la nudità come la privazione di status trasmessa dall'abbigliamento o, meglio, dalla sua assenza.

⁵⁸ Wb 3, 297.8-14; Il termine è variamente interpretato come harem e/o gruppo organizzato di danzatrici (Roth 2012). Tra i lavori più recenti sull'argomento, cf. Morris 2017; Guegan 2022.

⁵⁹ Rapisarda (2023) sostiene che i tatuaggi geometrici su figurine e resti umani femminili possono avere simbolicamente sostituito abiti e ornamenti in modo da coprire la nudità. Poiché, tuttavia, i tatuaggi non si attestano solo sulle 'zone erotiche', il loro scopo doveva essere anche identitario e religioso: i segni geometrici impressi sulla pelle potevano comunicare l'appartenenza a uno specifico gruppo sociale, in questo caso quello delle danzatrici del *hnr*, intimamente legato al culto di Hathor.

⁶⁰ Secondo Teeter (2000, 150) l'ideale del corpo giovane e snello si riflette chiaramente nell'arte faraonica, sia per le figure femminili che per quelle maschili, le quali devono naturalmente anche incarnare l'idea di forza e buono stato di salute.

la XXVI dinastia, una certa continuità stilistica che caratterizza il canone delle proporzioni della figura umana rende perfettamente riconoscibile l'arte figurativa egiziana nel corso di tre millenni di storia.⁶¹ Tuttavia, laddove Micerino nelle sue famose triadi⁶² e Ramesse II nelle sue rappresentazioni colossali traspongono nella pietra l'immagine di possanza e perfezione fisica e formale,⁶³ uno Sheikh el-Beled⁶⁴ sfrutta il legno per evidenziare le proprie forme generose,⁶⁵ mentre la statuaria amarniana stravolge totalmente le convenzioni con i suoi volti emaciati, la vita stretta e i fianchi femminili.

Ma ogni dettaglio è convenzione, frutto di limitazioni e norme stabilite che spesso non mirano alla rappresentazione puntuale della realtà, quanto piuttosto a idealizzazioni o astrazioni della stessa;⁶⁶ la rielaborazione del materiale visuale e la formalizzazione dell'immagine attraverso canoni ben definiti diventa uno strumento al servizio del cosmo ordinato e di controllo sul caotico: «Art defined, encapsulated, and perpetuated that cosmos»,⁶⁷ circoscrivendo i modelli visuali e comportamentali del sovrano e della sua cerchia in relazione al resto della società. Così, se le statue di Hemiunu⁶⁸ o Kaaper possono aver suggerito una tendenza al realismo quasi ritrattistico,⁶⁹ con Akhenaton e la sua famiglia si assiste a un procedimento concettuale complesso ed elaborato, un audace tentativo di definire la regalità come forza dotata di caratteristiche che la pongono al di fuori del normale piano dell'esperienza umana.⁷⁰

Una delle possibilità che sperimenta l'iconografia egiziana per distinguere l'umano dal non umano o, meglio, per evidenziare la

⁶¹ Cartocci, Rosati 2008, 40.

⁶² Cairo, Egyptian Museum, JE 40678; 46499; 40679. Si pensi anche alla solennità della diade costituita dal re e dalla sua consorte (Boston, Museum of Fine Arts Boston, nr. 11.1738).

⁶³ Si veda, tuttavia, Rosati 2022 su alcuni tratti di 'realismo semiotico' riscontrabili nella statuaria di Micerino.

⁶⁴ Statua del capo sacerdote-lettore Kaaper, meglio nota come 'Sindaco del villaggio': Cairo, Egyptian Museum, CG 34.

⁶⁵ A loro volta sinonimo di benessere e dunque elevato status sociale.

⁶⁶ Come sottolinea Baines (2007, 211), per l'artista egiziano non è necessaria una corrispondenza tra l'impressione visuale prodotta dall'oggetto e la sua rappresentazione, perché l'idea dell'oggetto stesso è più simbolica che iconica. L'abbigliamento, ad esempio, rientrerebbe in una rete di convenzioni, in cui gli indumenti sono organizzati gerarchicamente (Baines 2007, 25-6).

⁶⁷ Baines 2007, 335.

⁶⁸ Roemer-und Pelizaeus-Museum, Hildesheim, inv. nr. 1962.

⁶⁹ Cartocci, Rosati 2008, 88; Stevenson Smith 1998, 56; 63.

⁷⁰ Kemp 2018, 325.

preminenza del sovrano o di un personaggio di alto rango⁷¹ rispetto agli altri rappresentati, è certamente la dimensione maggiore. Come è noto, ogni proprietario di una tomba nobiliare sarà riprodotto in scala maggiore rispetto ai propri funzionari, servitori, figli o consorti; tuttavia, esistono casi in cui questo aspetto non si riferisce necessariamente a una convenzione dettata da ragioni sociali, bensì fisiche (i bambini) o patologiche, come per i nani. Questi ultimi non solo sono di bassa statura⁷² ma mostrano malformazioni al ventre, al tronco e una testa più grande; nonostante ciò, esistono circostanze in cui, pur evidenziando queste sproporzioni, alcuni uomini affetti da nanismo sono raffigurati di maggiori dimensioni rispetto ad altre figure minori nello schema compositivo: è il caso di Seneb, che nelle decorazioni della propria tomba⁷³ risulta alto almeno quanto i suoi servitori pur nella sua malformazione fisica dichiarata. Il realismo della rappresentazione e la caratterizzazione fisica del soggetto cedono, dunque, il posto a una caratterizzazione sociale che colloca Seneb su un piano diverso, un rango più elevato, rispetto a quello degli altri personaggi raffigurati.

Anomalie, deformità, o dettagli apparentemente eccentrici possono, dunque, essere messi al servizio della costruzione iconografica dell'immagine antropomorfa, con l'intenzione di conferire all'individuo rappresentato una precisa definizione su più piani: culturale, sociale e politico.

In altre parole: «Le rappresentazioni sociali assegnano al corpo una posizione determinata nell'ambito del simbolismo generale della società» così che il soggetto possa riconoscersi «di fronte alla natura e agli altri uomini attraverso un sistema di valori e di corrispondenze».⁷⁴

Esistono anche casi, seppur rari, in cui sono iconograficamente espresse malattie o disabilità, schiena gibbosa, torace deformato, malformazioni agli arti; difficilmente ciò avviene per i proprietari delle tombe o per i sacerdoti, più frequentemente per operai o servitori, di cui si voglia evidenziare la durezza delle condizioni lavorative, per la resa dei quali potremmo presumere che il disegnatore avesse a disposizione una maggiore libertà espressiva.⁷⁵

71 Secondo Turner (1984, 235-6) la stessa postura eretta, stante o in movimento, potrebbe essere connessa al ruolo del soggetto: camminare in piedi indicava l'essere elevati sia fisicamente che socialmente.

72 Nelle scene di Antico Regno la testa di un uomo affetto da nanismo raggiunge la seconda o la terza linea guida della griglia; dunque, approssimativamente il girovita delle altre figure rappresentate (Dasen 1993, 35).

73 Giza, West Field G 1036 (Junker 1941). Si veda anche il nano Redji nella Tomba di Mereri (E50).

74 Le Breton 2021, 19.

75 Mahran, Mostafa Kamal 2016, 169-87. Si veda ad esempio anche il volto scavato e il ventre gonfio del portatore d'acqua in Donadoni 1994, 96, fig. 1 (Staatliche Museen zu Berlin).

Diversa è la circostanza in cui il corpo è inteso come ibrido o composito – come quello di alcune divinità⁷⁶ considerate ‘demoniache’⁷⁷ in specifici contesti funerari – a denotare il mostruoso, l’indecifrabile, e il potenzialmente pericoloso in quanto appartenente al regno del caos, a tutto ciò che si colloca al di fuori dell’universo creato o ordinato. Una concezione simile riguarda anche, talora, il corpo morto, ma soprattutto il corpo decomposto, rovesciato, mutilato.

2.3 Il corpo vivo e il corpo morto

La morte, o meglio, la consapevolezza del nostro essere mortali è un fattore generatore di cultura di primo rango.
(Assmann 2002a, 6)

Innumerevoli attività private e/o regali in Egitto possono ricondursi all’idea della morte e della sua elaborazione culturale, nonché all’attuazione di metodi che garantissero una persistenza *post mortem*.

Come ben rilevava Jan Assmann,⁷⁸ l’antico Egitto costituisce un caso particolare di dimensione retrospettiva e prospettiva della commemorazione dei propri morti. Il defunto si interessa già in vita, prospettivamente, della propria condotta e del proprio monumento funebre; per dirla meglio «della prestazione e della fama»⁷⁹ che gli consentiranno di rimanere memorabile tra i successori (o almeno tra i propri congiunti). D’altro canto, l’attenzione retrospettiva dei posteri deve essere all’altezza di cotanto impegno e garantire ai propri morti la perpetuazione nel presente attraverso il culto, le offerte, più semplicemente l’atto di pronunciarne il nome.⁸⁰ Senza *rn*⁸¹ ‘nome’ non c’è individuo né presenza: l’atto stesso della creazione da parte del dio primordiale è indissolubilmente connesso al ‘nominare’ le varie entità venute al mondo; il demiurgo è *km3 rnw* ‘colui che crea i

⁷⁶ Hornung 1996, 100-42; Crippa 2019, 20.

⁷⁷ Sul concetto di ‘demone’ nella letteratura funeraria egiziana e le caratterizzazioni iconografiche di alcune figure oltremondane si vedano Cariddi, Iannarilli 2020; Iannarilli 2023 con relativa bibliografia.

⁷⁸ Assmann 1997a, 35.

⁷⁹ Assmann 1997a, 35.

⁸⁰ Un privato si augura che il proprio nome ‘sia stabile’ (*mn*) nella bocca della gente, che i posteri lo ‘pronuncino’ (*dm*), ‘invochino’ (*nīs*), ‘ricordino’ (*sh3*), o almeno ‘non dimentichino’ (*n smḥ*). Se il suo nome continuerà a ‘non perire’ (*n sk*) anche dopo la morte, allora diverrà ‘perfetto’ (*nfr*) e ‘pulito’ (*twr*). La terminologia è tratta da Urk. IV e raccolta da Leprohon 2013, 5-6.

⁸¹ Wb 2, 425.1-428.19.

nomi',⁸² mentre il tempo in cui 'alle cose non è ancora stato dato un nome' esiste solo in una fase primitiva.⁸³

A un simile contesto di commemorazione dei morti appartiene il culto delle reliquie,⁸⁴ elemento di fondazione metaforica e fisica (pensiamo a chiese, statue e mausolei costruiti sopra o attorno alle spoglie dei santi), come di legittimazione e istituzione di culto e/o regalità.

L'attenzione che gli egiziani riservavano all'integrità corporea *post mortem* è forse l'aspetto più facilmente documentabile della loro cultura, grazie alla quantità di corpi mummificati artificialmente rinvenuti negli ultimi due secoli e in corso ininterrotto di recupero e studio. La nostra attuale conoscenza del processo di mummificazione è, tuttavia, ancora imperfetta. Se non consideriamo la famosa menzione erodotea di un procedimento lungo settanta giorni,⁸⁵ le sole fonti scritte su cui possiamo basarci sono il *Rituel d'Embaumement*⁸⁶ e il Rituale di Imbalsamazione del toro Apis,⁸⁷ i quali forniscono una serie di dettagli sui rituali religiosi e sulle azioni che accompagnano il procedimento nella sfera divina. Più concreti forse alcuni documenti amministrativi e liste provenienti dai laboratori di mummificazione.⁸⁸ Uno dei maggiori depositi di imbalsamatori è venuto in luce ad Abusir durante lo scavo della tomba a pozzo di Menekhibnekau, funzionario di alto rango vissuto tra la XXVI e la XXVII dinastia.⁸⁹ Un corpus di iscrizioni in ieratico tardo pertinente al laboratorio, un vero e proprio 'ricettario',⁹⁰ fornisce preziose indicazioni sui giorni necessari al processo di mummificazione e, ancor più, sui materiali necessari; tra questi emergono bende e tessuti.⁹¹

Dopo circa un mese dal decesso e dall'immersione nel natron, la mummia doveva emettere un odore piuttosto sgradevole, tanto da rendere necessario l'uso di unguenti «da porre sulla sua carne per

⁸² Vernus 1980, col. 321.

⁸³ Grapow 1931, 36. Secondo la dottrina menfita, è la bocca che pensa e annuncia il nome a tutte le cose (*r3 m3t rn n iht nbt*): Shabaka Stone, British Museum, EA498, linea 55; Breasted 1901, 478; Lichtheim 1973, 51-7 (Wb 2, 34.18-21); el-Hawary 2010.

⁸⁴ Nella reliquia «del corpo santificato vi è una sorta di metonimia della celebrata Gloria di Dio» (Le Breton 2021, 60).

⁸⁵ Hdt. *Storie* II, 86-8

⁸⁶ Sauneron 1952; Janák, Landgráfová 2014; Brier, Wade 1999.

⁸⁷ Vos 1993.

⁸⁸ Ikram, Dodson 1998, 105; David 2008.

⁸⁹ Bareš et al. 2010; Janák, Landgráfová 2014, 107.

⁹⁰ Janák, Landgráfová 2014, 109.

⁹¹ Di bende di mummia decorate con testi e immagini si è ampiamente occupato Kockelmann (2008), con particolare riferimento alla sepoltura del sacerdote menfita Hor (Epoca Tarda/Tolemaico-Romana) caratterizzate da una redazione tarda del Libro dei Morti.

profumarla»;⁹² dopo due mesi vengono introdotti ulteriori oli, resine, mirra e pigmenti.

Il corpo morto trattato è quindi avvolto in un involucro tessile (lino, lino rosso,⁹³ bende),⁹⁴ che non nasconde ma protegge, facendosi quasi spazio liminale tra la spoglia e il mondo esterno. Nelle parole di Riggs⁹⁵ l'involucro svolge il ruolo di barriera che contemporaneamente contiene e assorbe, separa e consente una comunicazione, mediando tra il quotidiano e il divino.⁹⁶

Uno studio interdisciplinare condotto sugli involucri tessili provenienti dalle più antiche sepolture di Mostagedda (Naqada IIB-IIC, 3600-3350 a.C. ca.)⁹⁷ e un'analisi ancor più recente relativa alla mummia S. 293 conservata presso il Museo Egizio di Torino (Naqada IA-IIB; 3700-3500 a.C. ca.)⁹⁸ hanno dimostrato che anche le stoffe funerarie del tardo Neolitico venivano impregnate di complesse miscele di grassi, resine e oli, retrodatando di oltre un millennio l'inizio processo di mummificazione artificiale, precedentemente collocato nell'Antico Regno.⁹⁹

Si tratta di ulteriori testimonianze dell'attenzione rivolta al corpo morto sin dalle prime fasi della storia egiziana (non ancora faraonica). Il corpo morto è *ḥꜣt*,¹⁰⁰ il cadavere che 'appartiene alla terra'¹⁰¹ o all'oltretomba¹⁰² e può dunque essere sepolto, gettato in acqua¹⁰³ o bruciato,¹⁰⁴ ponendosi in opposizione binaria all'*ꜣḥ*, che 'appartiene

92 *dī(t) r iwḥf snḏm sti.f* (Janák, Landgráfová 2014, 114).

93 Il termine egiziano è *pꜣ tms*, per cui Janák, Landgráfová (2014, 100-11) suggeriscono la traduzione «red linen», e ipotizzano che si trattasse di un telo posto sul cadavere prima che il natron sciolto vi fosse applicato sopra. Questo avrebbe semplificato il processo di imbalsamazione ed evitato che il natron aderisse alla pelle o cadesse accidentalmente nelle cavità del corpo (su questo aspetto si vedano gli esperimenti condotti da Ikram 2005, 29-43).

94 Qui le espressioni usate possono essere diverse: *dīt r iwḥf* (lett. 'da mettere sulla carne'), stoffe *ḏbꜣ* e *mnḥt* (Janák, Landgráfová 2014, 112); *wt* (Wb 1, 379.4-6).

95 Riggs 2014, 43.

96 Gell 1993, 176-81 (in particolare 179).

97 Jones et al. 2014a; 2014b.

98 Jones et al. 2018.

99 Nicholson, Shaw 2000, 373.

100 Wb 3, 359.9-20. Cf. capitolo 4.

101 Pyr. 474a.

102 Assmann 2005, 91-2.

103 sKairo CG 20538; Lichtheim 1973, 125-9.

104 pLeiden I 344r [16, 14]; Lichtheim 1973, 149-63.

al cielo¹⁰⁵ o al *b3*,¹⁰⁶ anch'esso destinato alla sfera celeste,¹⁰⁷ e che si distingue da *dt*,¹⁰⁸ tradotto sì, come corpo, ma più ampiamente come forma corporea, persona, idea di sé.¹⁰⁹

È ciò che Assmann¹¹⁰ definisce di 'dissociazione' della persona, non intesa come smembramento, come evento distruttivo o calamitoso, bensì come processo necessario affinché i vari aspetti¹¹¹ costituenti l'essere umano possano entrare in una relazione nuova, pur rimanendo tra loro connessi.

Solo la riunificazione di questi elementi divisi dalla morte attraverso i dovuti atti rituali consente una corretta trasfigurazione; la stessa mummificazione è parte integrante di questo processo, poiché consacra il defunto nel suo nuovo status di corpo incorruttibile, pronto ad accedere alla nuova dimensione oltremondana.¹¹²

Il corpo incorruttibile è quello che dunque appartiene al morto, il quale, però, è 'vivente'. Questa apparente contraddizione in essere è invece a fondamento della connotazione rituale e dinamica della morte in antico Egitto, per cui il defunto può essere oggetto passivo (prima della e durante la mummificazione), così come soggetto attivo (nell'aldilà). Sin dai Testi delle Piramidi¹¹³ si afferma che il sovrano non cammina come morto (*mt*), ma come vivo (*'nh*),¹¹⁴ e questo paradosso è reso possibile dal procedimento cui il suo corpo

105 Pyr. 474a.

106 Wb 1, 411.6-412.10. La formula «ba al cielo, cadavere alla terra» sottolinea l'importanza ontologica che comporta la dissociazione nella letteratura funeraria. I due elementi coesistono, come una coppia indissolubile, nel processo di rigenerazione, che altrimenti sarebbe inconcepibile (Assmann 2005, 93).

107 Assmann 2005, 91-2.

108 Wb 5, 503.10-506.2.

109 Walker 1996, 3-18. Sulle porzioni costituenti l'individuo si vedano anche: Hornung 2002, 171-9; Janák 2013; 2016.

110 Assmann 2005, 87.

111 Assmann (2005, 88) identifica tra questi: *b3* e *k3*, come quelli che hanno a che fare con la nostra idea di 'anima'; il corpo, il cadavere e la mummia (*dt*, *h3t*, *s'h*), come elementi più materiali; lo spirito trasfigurato *3h*; i concetti di 'cuore', 'ombra' e 'nome'. È interessante notare come alcune società ignorino la nozione di corpo distinto da altre parti dell'uomo. Le Breton (2021, 30-1) fa riferimento a organizzazioni di tipo comunitario, in cui l'individuo non si distingue dagli altri e dunque il corpo non è elemento di differenziazione, ma anche alla lingua ebraica, che non possiede un vocabolo per esprimere la 'materia' o il 'corpo', poiché «nell'universo biblico l'uomo è un corpo e il suo corpo non è altro che lui stesso».

112 Ciampini 2017, 190. Sulla dissociazione o 'provisional ontological disintegration' delle componenti del corpo (in particolare *b3* e *h3t*) nei Testi dei Sarcofagi si veda Bonanno (2018) che analizza il processo ricorrente di unione-dissociazione-(ri)unione.

113 2350-2180 a.C. ca. Cf. capitolo 4.

114 Pyr. 134. a-b.

è andato incontro dopo il decesso e che lo ha elevato, reso 'sacro'.¹¹⁵

La denominazione più appropriata per questo processo è probabilmente 'trasformazione':¹¹⁶ ogni pratica relativa al corpo morto e alla mummia che ne deriva rende più fluide le differenze tra persona e oggetto¹¹⁷ o, similmente, tra animale e oggetto. Come già notato per altre categorie,¹¹⁸ infatti, la sacralità del corpo non è una proprietà posseduta *in nuce*, bensì una condizione dinamica, una qualità acquisita attraverso la pratica rituale realizzata in contesti specifici e ristretti.¹¹⁹

'Sacralizzare' qualcosa vuol dire inserirlo nell'ordine del mondo,¹²⁰ eseguendo una data azione a una data condizione, affinché l'oggetto di questa azione diventi efficace e riconosciuto, appunto, come 'sacro'.

Gli atti fisici, materiali, e rituali compiuti sul cadavere, se eseguiti correttamente, secondo il tempo richiesto e in uno specifico spazio,¹²¹ inducono il cambiamento di status del defunto, integrandolo in una costellazione di relazioni che grazie al rito si istituiscono tra lui, la sepoltura, l'aldilà e le divinità.

115 Borgeaud 1994, 390-1.

116 O, meglio ancora, il concetto ontologico egizio di *hpr* 'diventare, venire all'esistenza' (Wb 3, 260.7-264.15).

117 Nyord 2018, 79.

118 Colonna (2021, 167-73), riferendosi agli animali, osserva che la sacralizzazione di questi è subordinata alla loro trasformazione in oggetti religiosi significativi, così che possano essere riconosciuti come oggetti cultuali, la cui manipolazione permette la comunicazione e la negoziazione con la sfera extraumana.

119 A tal proposito Meeks (1988, 430) osserva che solo gli oggetti coinvolti nel culto, divino o funerario, o nel rito, possono essere definiti *ntr/ntry*, ciò che noi tradurremmo come dio/divino: un sovrano diventa *ntr* solo dopo la sua incoronazione, l'individuo comune solo dopo la sua morte, dopo che il suo corpo e la sua tomba sono stati resi oggetto di rituale. Si veda ad esempio CT I, 143c (B3Bo): «che egli possa ricevere lo status divino/possa diventare divino» (Meeks 1988, nota 23).

120 Vernus 1990, 42-3. Cf. capitolo 5.

121 «Ritual space is not a mere background but an active component in the construction, maintenance, and renovation of the religious identities» (Colonna 2021, 169).

2.4 Il corpo spezzato, mutilato, decapitato

Fra tutte le cose che possono essere ammirate sotto la volta del cielo, non si vede niente che risvegli di più lo spirito umano, che rapisca di più i sensi, che spaventi di più, che provochi nelle creature un'ammirazione o un terrore più grande che i mostri, i prodigi, le abominazioni per cui noi vediamo le opere della natura rovesciate, mutilate e troncate.
(Boaistua 1561)

Tradizionalmente si tende a considerare l'antico Egitto come un caso emblematico di fedeltà al concetto di integrità corporea. La diffusione del procedimento di mummificazione riservato ai defunti di alto rango sembra in effetti costituire un elemento caratterizzante l'intera civiltà faraonica, configurandola come profondamente legata, se non quasi dipendente, dalla ricerca di unità e sanità del corpo. Senza quest'ultimo, elemento costituente dell'individuo al pari di cuore (*ib*), ombra (*šwt*), *b3*, *k3*, e nome (*rn*)¹²² non sembra infatti possibile condurre un'esistenza terrena, né immaginare un corretto percorso oltremondano.¹²³

Eppure, alcune sepolture Naqada ci raccontano una storia diversa, in cui specifiche porzioni del corpo umano possono essere sostituite con quelle animali o inanimate: talvolta il cranio risultava rimpiazzato da un vaso, o da un uovo di struzzo decorato, talaltre spostato su pile di mattoni crudi o collocato tra le gambe del defunto.¹²⁴ Nei rapporti di Petrie e Quibell non mancavano casi di omissione totale del cranio, delle mani e delle braccia.¹²⁵ Più recenti scavi condotti nelle necropoli di el-Adaïma¹²⁶ e Hierakonpolis HK43¹²⁷ hanno rivelato sepolture con casi di rimozione del cranio preinumazione, dunque intenzionale. Come ben sottolineato da Dougherty e Friedman,¹²⁸ i corpi mutilati o decapitati sono a lungo stati spiegati come la testimonianza di pratiche religiose estreme, quali il cannibalismo o il sacrificio umano: tra

¹²² Hornung 2002, 173-9.

¹²³ Iannarilli 2018a, 413-14.

¹²⁴ Wengrow 2006, 118-19.

¹²⁵ Petrie, Quibell 1896, 30-3. La maggior parte delle sepolture considerate risale a Naqada II, anche se una minoranza può essere assegnata a Naqada IC (Wengrow, Baines 2004, 1098-9). Non può essere escluso, tuttavia, che alcune di esse siano incorse in violazioni moderne o 'inquinamento delle evidenze'.

¹²⁶ Crubézy, Midant-Reynes 2000, 24-7; Ludes, Crubézy 2000, 48-52; Crubézy, Janin, Midant-Reynes 2002.

¹²⁷ Friedman 2002, 10; Dougherty, Friedman 2008, 310-32. Secondo Wengrow, Baines (2004, 1100), alla luce di queste evidenze più recenti andrebbero rilette anche i primissimi riferimenti alle pratiche di smembramento rintracciate nel cimitero U di Abido (Peet 1914, 14) e a el-Gerzeh (Petrie 1912, 8).

¹²⁸ Dougherty, Friedman 2008, 309-10.

i primi ad affrontare l'argomento, Wainwright, esaminando il caso di Gerzeh all'inizio del secolo scorso¹²⁹ ha aperto un filone interpretativo di discreta fortuna, poi applicato a numerosi casi archeologici apparentemente simili. L'egittologo propose che gli apparenti smembramenti riscontrati nelle sepolture di Gerzeh fossero di natura apotropaica: rimuovere gambe e mani significa impedire al defunto di muoversi e agire, rimuovere la testa corrisponde a un annientamento totale; lo stesso autore, tuttavia, li definiva un «honorable custom», atto a rimuovere il male, e che proprio in questa evidenza archeologica fossero da ricercare le origini di alcune formule dei Testi delle Piramidi.¹³⁰

Quasi consequenziale è il riferimento al mito osiriaco di smembramento e rinascita:

The dismemberment of the god's body by Seth – an act repugnant in itself – represents the state of deprivation which death brings about, and the reconstituting of the corpse through mummification becomes a metaphor for the overcoming of death itself.¹³¹

Nell'idea di alcuni autori, quindi, la privazione o la scomposizione di resti umani nelle tombe predinastiche troverebbero il proprio archetipo nella mutilazione del corpo di Osiride, cui già nei Testi delle Piramidi si fa (più o meno esplicito) riferimento,¹³² poi superata e risolta da riassetto dei *disiecta membra* e la conseguente rigenerazione della divinità. Passaggi come «Ricevi la tua testa, raccogli le tue ossa»¹³³ sono stati, dunque, interpretati come una testimonianza sufficientemente convincente delle pratiche di smembramento e mutilazione connesse al rituale funerario predinastico.

La difficoltà del rinvenire sepolture predinastiche totalmente intatte o indisturbate, così come la bassa percentuale di individui affetti da simili scomposizioni all'interno della stessa area cimiteriale,¹³⁴

¹²⁹ Wainwright 1912a, 10.

¹³⁰ Wainwright 1912b, 13.

¹³¹ Taylor 2001, 48.

¹³² Plut. *De Is. et Os.* 18.357f-358b. Questo evento è la tematica sottesa a un ampio corpus di testi, che non la descrivono esplicitamente, ma la presuppongono. Nei Testi delle Piramidi (Pyr. 1544a; 957c; 1977c; 1339a) si sfrutta una terminologia tratta dall'ambito del sacrificio per definire Osiride come 'colpito', 'gettato a terra', 'legato', e 'ucciso' (Guilhous 1998, 20-3); tuttavia le formule preferiscono soffermarsi sulla vendetta di Horus contro Seth, come inversione positiva della violenza perpetrata su Osiride (Colonna 2014, 245). Più in generale le fonti letterarie sembrano reticenti su questo punto, almeno fino a una fase molto più tarda della storia egizia (Cf. P. Jumilhac III, 19-IV, 28), atteggiamento che potrebbe essere dovuto a una interdizione religiosa (Colonna 2018, 225-6).

¹³³ Pyr. 654b.

¹³⁴ Nell'HK43 di Hierakonpolis, ad esempio, meno del 5% degli individui mostra segni di taglio ascrivibili a un'azione di smembramento: Dougherty, Friedman 2008, 330.

tuttavia, non aiuta a fornire una risposta univoca per le ragioni sottese alle evidenze sinora rintracciate.

I procedimenti di smembramento e sostituzione non sembrano, per altro, aver avuto fortuna in seguito, specialmente in epoca dinastica, quando prevale nettamente l'esigenza di preservazione del corpo come unità.¹³⁵ Lo sviluppo dei trattamenti funerari durante le prime dinastie è probabilmente connesso a una limitazione nell'accesso ad altre forme di presentazione ed esibizione personale per la maggior parte della popolazione - alcune delle quali per altro forse non più rintracciabili dal record archeologico - che corrisponde a una progressiva codifica del paesaggio antropico come dominio esclusivo di protagonisti regali e divini.¹³⁶

Se il corpo vivo costituisce il mezzo principale per la costruzione dell'identità,¹³⁷ gli atti sociali che si sceglie di praticare sul corpo morto sono commisurati ai legami sociali acquisiti dagli individui durante la vita.¹³⁸ Dunque, se in epoca Naqada una lunga ed elaborata manipolazione del cadavere (eventualmente comprendente il suo smembramento) avrebbe fornito spazi e tempi più ampi per la costruzione della memoria sociale rispetto a una semplice inumazione, nel periodo dinastico saranno le pratiche di conservazione e mummificazione ad essere selezionate e perpetuate come principale trattamento *post mortem* per le classi agiate e la corte, diametralmente opposte a quelle di mutilazione e decapitazione.¹³⁹

La mummificazione, tuttavia, non è soltanto un sistema di prevenzione del decadimento fisiologico, ma si configura anche come risultato concreto dell'idea di trasformazione del corpo umano in immagine, in segno, in un vero e proprio artefatto realizzato manualmente.

135 Quirke 2015, 44-5.

136 Il processo è stato definito da Wengrow (2001, 182) «The Evolution of Simplicity»: una semplificazione delle pratiche che può essere intesa come caratteristica centrale del processo di formazione dello Stato, poiché indica una progressiva assegnazione delle forme di espressione - artistiche e/o funerarie - a un settore ristretto della società, che coltiverà l'accesso alla conoscenza, ai materiali e alle tecniche, che diventano, quindi, appannaggio della corte e degli dèi. Il concetto non è distante dall'interazione tra «decorum» e «restricted knowledge» di Baines (1990), importanti non solo in termini di relazioni di potere, ma anche per il carattere sacrale di gran parte della conoscenza in questione, dunque con la messa in atto e la rappresentazione del giusto ordine del mondo (Baines 2007, 16).

137 Il corpo è investito di una posizione ben definita nell'ambito del simbolismo generale della comunità attraverso le sue rappresentazioni sociali (Le Breton 2021, 19).

138 «A symbolic inversion of processes through which influence was expanded among the living» (Wengrow 2006, 121).

139 Wengrow, Baines 2004, 1105-6. La pratica predinastica dello smembramento sopravvive nel primo periodo dinastico e in parte dell'Antico Regno, con esempi anche da Giza e Meidum; secondo Smith (2017, 44) la sua prosecuzione, per quanto su piccola scala, proverebbe che l'integrità corporea non fosse ancora indissolubilmente legata all'idea di sopravvivenza postuma.

Nella sua forma tangibile e ritualizzata di mummia, il corpo sottolinea l'ambiguità e sfuma la dicotomia tra uomo e oggetto;¹⁴⁰ esso è, potremmo dire, il simulacro dell'antropo-poiesi.¹⁴¹ In tal senso, dunque, nella loro funzione rituale e sociale, la pratica dello smembramento e quella della mummificazione sono parzialmente sovrapponibili, poiché hanno potenzialità e attributi paradossalmente simili.¹⁴²

Questa rappresentazione della morte come separazione e scomposizione deriverebbe, a detta di Assmann,¹⁴³ dall'idea tutta egiziana di un corpo inteso come aggregazione additiva di elementi distinti a costituire un insieme ordinato, dunque il molteplice che diventa uno. Questa visione è stata talora interpretata come un'incapacità, o una difficoltà di visione dell'insieme organico a favore di uno sguardo dissezionante che percepisce solo i singoli dettagli e poi li aggrega.¹⁴⁴ Ma se non si può escludere che gli egiziani possedessero una notevole capacità analitica e selettiva – che si evince soprattutto, ma non solamente, nella produzione iconografica – è altrettanto vero che a fondamento di ogni dissezione è sottesa una connessione. Il corpo umano viene concepito come se ogni sua porzione fosse attraversata da un insieme di vasi (*mtw*),¹⁴⁵ un sistema distributivo per il sangue, ma anche per gli altri fluidi corporei e per il soffio d'aria (*t3w*) che apporta vita,¹⁴⁶ questa struttura si fonda sul cuore, epitome e garante della continuità nella sfera corporea.¹⁴⁷ Quando il cuore si arresta, dunque, la connessione tra le varie parti viene meno e il cadavere non si configura soltanto come corpo senza vita, ma come corpo smembrato,¹⁴⁸ non più un insieme ma una molteplicità di elementi separati che necessitano di essere ricongiunti attraverso la pratica rituale. Il mitema di Seth che aggredisce e uccide Osiride, mutila il suo corpo e ne disperde in acqua le singole porzioni, non è altro che l'archetipo della morte stessa nella sua manifestazione più fisica e materiale. La necessità di far fronte a questa sciagura leggendaria induce a elaborare un complesso sistema rituale che scongiuri un annientamento definitivo:

140 «Embalmed and wrapped in linen, the mummy offers a silent contradiction of these categories. Ritualized and wrapped in texts, the mummy is the key to understanding the categories with which it was described by the ancient Egyptians» (Nyord 2009, 1).

141 Remotti 1996; 2021.

142 Wengrow, Baines 2004, 1106.

143 Assmann 2005, 26-7.

144 Brunner-Traut 1992, 71-84.

145 Wb 2, 167.9-14.

146 Bardinet 1995, 251-373; Ciampini 2020, 15. La rottura di uno dei condotti può provocare ferite o patologie localizzate (ad es. pEdwin Smith, 1-17 [1.6])

147 Assmann 2005, 28.

148 Assmann 2005, 31.

le *disiecta membra* si configurano, quindi, come immagine allegorica della morte, di ogni tipo di morte, in opposizione all'immagine del corpo vivo (in questa vita o nell'altra) le cui membra sono ricomposte attraverso il processo di mummificazione.

La ricomposizione e la successiva trasfigurazione, tuttavia, possono non avvenire per tutti e allora il destino del defunto è equiparabile a quello di un dannato dantesco¹⁴⁹ che rischia il disfacimento, lo scempio, il totale annientamento per mano di figure demoniache¹⁵⁰ che popolano luoghi infernali.¹⁵¹

Se gli elementi costituenti l'individuo non vengono tenuti insieme, la sua porzione spirituale viene derubata, l'ombra non si poserà sul corpo e dunque la persona «fällt im Tod auseinander»,¹⁵² rimanendo esclusa dal ciclo cosmico e dall'intero Esistente. È l'idea del *mt m ḥm* 'morire una seconda volta',¹⁵³ dell'incorrere nella totale e definitiva distruzione, ben distinta da quella dal decesso naturale, una 'prima morte' che, pur essendo tale consente, lascia aperta una possibilità oltremondana.

L'Amduat, tra tutti, mostra uomini decapitati e legati, vigilati da personaggi che brandiscono coltelli, e prigionieri rovesciati¹⁵⁴ a terra e trattenuti tramite una corda,¹⁵⁵ a queste entità spetta il compito di stritolare i nemici (*hftw*),¹⁵⁶ annientare i morti (*mtw*)¹⁵⁷ e massacrare le ombre dei dannati (*šwt ḥtmyw*).¹⁵⁸

149 Sui possibili destini dei 'dannati', cf. Hornung 1968. Non c'è un termine univoco per indicare chi è condannato alla dannazione: i testi funerari si riferiscono genericamente al *mt* 'il morto', colui che è stato giudicato estraneo ai processi vitali che regolano i ritmi del creato ed è assegnato al caos (Ciampini 2017, 193-4); oppure ci forniscono delle perifrasi come 'colui che viene catturato nella trappola per uccelli' o 'colore che sono a testa in giù' (Van der Molen 2000, 54; Wb 4, 266.11). Si vedano anche gli *ḥtmyw* 'distruutti' (Wb 3, 198.8; LGG V, 593). Alcune scene sembrano prefigurare i modelli di punizione infernale che avranno molta fortuna nell'iconografia tardo antica e medievale (Ciampini 2020, 12).

150 Anche il termine 'demone' non è proprio della lingua egiziana: non possediamo, infatti, alcun lessema che indichi un'enunciazione ontologica di queste entità nel sistema di credenze egiziano. Esiste piuttosto una definizione abbastanza chiara della categoria divina (*ntr/ntry*), con cui si identificano, non solamente le divinità *stricto sensu*, ma anche il sovrano, in contesti specifici, i defunti, alcuni oggetti o animali e, appunto, alcune figure oltremondane considerate malevole (Lucarelli 2013, 12-13; Cariddi, Iannarilli 2020, 77-9).

151 Un esempio tra gli altri nel capitolo 17 del Libro dei Morti, in cui è citato un «custode di quel serpeggiante lago di fuoco che divora cadaveri e ruba cuori, che infligge ferite senza essere visto» (pLondon British Museum, EA 10477, BD 17).

152 Hornung 1968, 30. Nel Libro delle Caverne sono «coloro che non hanno più ombra né anima» (Piankoff 1946, 9, 2; 24, 9; cf. Werning 2011).

153 Wb 1, 343; Schott 1990, 246-8.

154 Zandee 1960, 73; Ritner 1993, 168-9; Iannarilli 2018a, 416.

155 VII ora. Piankoff 1954, 277-8, fig. 80; Iannarilli 2018a, 415-16.

156 Wb 3, 276.12-277.5.

157 Wb 2, 167.1-6.

158 V ora. Hornung 1992a, 409-10; Ciampini 2020, 16.

Il rovesciamento, così come la perdita della testa e l'incinerazione,¹⁵⁹ è considerata una sorte temibile poiché mina l'integrità del corpo violando il primo proposito delle cerimonie funebri, cioè, facilitare la transizione del defunto dall'esistenza terrena a quella ultraterrena. Il finire sottosopra (*šhd*)¹⁶⁰ comporta l'alterazione di tutte le funzioni vitali, l'inversione del corso della digestione e il consumo forzato di escrementi e urine: il soffio vitale dei dannati a testa in giù è 'derubato' o 'tagliato' e la nudità della loro rappresentazione ne sottolinea la completa impotenza nel regno dei morti.¹⁶¹

Quanto alla decapitazione (*hsk*)¹⁶² pur non escludendo che un simile procedimento punitivo potesse effettivamente essere attuato durante il protodinastico¹⁶³ – forse in associazione all'idea di Mafdet come personificazione di una aggressività perpetrata in favore del sovrano, di cui si hanno attestazioni almeno a partire dalla prima dinastia¹⁶⁴ – di certo la pratica è apparentemente abbandonata durante il periodo dinastico pieno, per tornare in auge solo nella letteratura funeraria di Nuovo Regno.¹⁶⁵

159 «Uccidere o distruggere anche solo il corpo con il fuoco diventa una sorta di prassi rituale, diametralmente opposta alla mummificazione. Si determina in questo modo un impiego della stessa morte quale veicolo di una operatività sul destino dell'individuo – negativa o positiva a seconda della sua virtù morale» (Ciampini 2017, 197). Cf. anche Zandee 1960, 133-42; Hornung 1968, 21-9; Colonna, Iannarilli c.d.s. b.

160 Wb 4, 265.8-266.10.

161 Hornung 1968, 13.

162 Wb 3, 168.14-169.2. Cf. capitoli 3 e 4.

163 Droux 2005, 40-2. Il cimitero HK43 di Hierakonpolis ha rivelato quattordici sepolture contenenti quindici individui la cui prima e seconda vertebra erano state lacerate; l'analisi antropologica, tuttavia, non conferma se queste lacerazioni abbiano portato a una decapitazione completa (Dougherty, Friedman 2008). Nella necropoli ovest di el-Adaïma alcuni individui risulterebbero morti per sgozzamento tramite lama tagliente, al quale sarebbe seguita una decapitazione: le tracce rilevate sulla parte posteriore delle vertebre suggerirebbero, infatti, che il boia fosse alla ricerca di uno spazio tra le stesse per spezzare il collo, cosa che indicherebbe una conoscenza piuttosto avanzata dell'anatomia umana, o quantomeno della macellazione animale (Crubézy, Midant-Reynes 2000, in particolare 50-2).

164 Morenz 2014, 170. Sembra che Mafdet abbia rivestito una certa importanza già durante il regno di Den (Reader 2014, 431), per riapparire nei Testi delle Piramidi prima e dei Sarcofagi poi come protettrice del sovrano contro i serpenti (ad es. Pyr. 438a; CT VII, 94). Anche la faccia anteriore della stele di Netjerikhet (Hawass 1994) potrebbe contenere un riferimento a Mafdet, in quanto divinità solare ma nel suo ruolo aggressivo di leonessa, protettrice del sovrano impegnato a raggiungere Ra attraverso l'oltretomba (Reader 2014, 434-5).

165 Picardo 2007, 223-7. Anche per le prime dinastie le attestazioni iconografiche relative alla decapitazione non sono molte: una è quella più famosa della Tavolozza di Narmer; l'altra quella sulla placchetta d'avorio probabilmente contemporanea (Ashmolean Museum E 4012). Entrambe mostrano una decapitazione collettiva, con dieci decapitati nella tavolozza e dodici nella placchetta, ed entrambe si riferiscono probabilmente a una scena rituale (Droux 2005, 42).



Figura 2
 Dettaglio con scena
 di decapitazione dei 'dannati'
 dal Registro 3, Sezione VI,
 del Libro delle Caverne
 (rielaborazione grafica Iannarilli)

Altre composizioni funerarie forniscono, infatti, modelli di simili iconografie, con figure femminili armate e uomini legati, inginocchiati, o privati della testa, pur sempre ritratta, ma tra le gambe [fig. 2].¹⁶⁶

Quest'ultima immagine richiama immediatamente le due cataste di nemici sovrapposti, legati, decapitati ed evirati della Tavolozza di Narmer:¹⁶⁷ probabilmente come esito di un'azione punitiva e celebrativa della regalità,¹⁶⁸ le teste sono poste tra le gambe e i falli collocati sopra le stesse [fig. 3].¹⁶⁹

La disposizione ordinata dei mutilati della Tavolozza, tuttavia, contrasta con quella degli avversari non ancora totalmente soggiogati dei registri inferiori - privi di una base di appoggio e colti in una postura disarticolata - e testimonia uno status di conquistati e

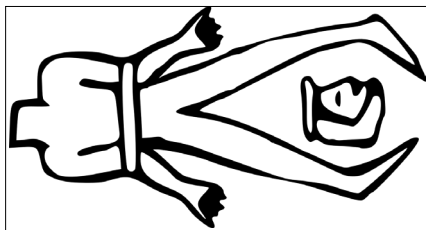
¹⁶⁶ Libro delle Caverne VI Sezione, registro inferiore; Piankoff 1954, 119. Nel registro inferiore della III Sezione, i 'dannati' sono raffigurati a testa in giù insieme ai propri ba nell'oscurità primordiale del 'Luogo dell'Annientamento' (BD 127); nello stesso registro compare anche un Osiride itifallico defunto, e dunque disteso (ma non rovesciato), nonché protetto dal serpente che lo avvolge e dal disco solare. Nella sezione V alcuni nemici sono rappresentati solo tramite le loro teste e i loro cuori, che cuociono in grandi calderoni alimentati dal fuoco dei cobra, altri ancora risultano decapitati e legati a testa in giù (Piankoff 1954).

¹⁶⁷ Davies, Freedman 2002.

¹⁶⁸ Sulla possibile storicità degli eventi, cf. Hendrickx, Förster 2020, 80.

¹⁶⁹ Un parallelo di questa iconografia è fornito dal sigillo cilindrico di Den (Ab K 6500, DAI Kairo) che mostra prigionieri con le braccia legate dietro la schiena, trapassati da una freccia e con la testa mozzata posta anch'essa tra i piedi; il taglio delle teste, come quello delle mani e del pene, era inteso ad annientare i sensi e dunque a impedire la prosecuzione della vita nell'aldilà (Müller 2008, 490-1). La stessa disposizione della testa tra le gambe è, nelle parole di Morenz (2014, 169): «bildmagisch entmachtende und depotenzierende». Dopo un lungo vuoto nel record iconografico, il motivo del personaggio legato con la testa mozzata sarà attestato nuovamente nella produzione funeraria di Nuovo Regno (Vinci 2004).

Figura 3
 Dettaglio di nemico legato
 e decapitato dal verso della Tavolozza
 di Narmer (rielaborazione grafica Iannarilli)



abbattuti dal sovrano il quale, pur smembrandoli, conferisce loro uno status di ordine e uniformità che fino ad allora non li aveva caratterizzati. Narmer inserisce nel dominio della *m3't* un gruppo di rappresentanti di *izft*, estranei rispetto al cosmo ordinato di cui egli stesso è parte e, dunque, necessitanti di essere regolamentati per poter entrare a far parte della sua sfera di controllo; la marcatura del piano di calpestio sotto i piedi del re garantisce la stabilità dell'immagine - e quindi della realtà da essa rappresentata - mentre la disposizione geometrica dei nemici abbattuti regala persino il caos, impedendogli di agire negativamente sul reale.

È evidente la dicotomia tra un 'noi' e un 'loro', la chiara demarcazione iconografica e concettuale tra ciò che è Egitto e ciò che è altro; una linea di confine tra l'ambito domestico e quello esterno è ben evidente sin dalle prime dinastie¹⁷⁰ e si svilupperà in un intero corpus di rappresentazioni del soggiogamento del nemico lungo tutto l'immaginario iconografico faraonico. La violenza del sovrano, d'altronde, costituisce una delle principali espressioni metaforiche del potere regale, soprattutto nelle sue prime manifestazioni. Le etichette di Aha e Djer¹⁷¹ portano avanti la tradizionale immagine dell'abbattimento del nemico e integrano l'apparato iconografico con scene che ospitano figure antropomorfe dal cui capo sembrerebbe sgorgare del sangue o nel cui petto verrebbe piantato un coltello, tradizionalmente interpretate come possibili rituali di sacrificio umano,¹⁷² praticati in oc-

170 Oltre alle scene dei contemporanei etichetta (Abydos B16,2) e sigillo cilindrico di Narmer (Ashmolean Museum E.3915), i cui personaggi sembrano possedere una definita connotazione etnica, almeno a giudicare dalle barbe o le capigliature (Köhler 2002, 501), si pensi al graffito di Gebel Sheikh Suleiman, forse databile alla prima dinastia, con la rappresentazione dei nemici schiacciati sotto la barca regale, probabilmente identificabili con i componenti di uno specifico gruppo nubiano (Somaglino, Tallet 2015, 126).

171 Crubézy, Midant-Reynes 2000.

172 Emery 1961, 59, fig. 21; Baud, Étienne 2000; Morris 2007, 20-1; Dickson 2014, 322. C'è, tuttavia, chi ritiene che l'ipotesi di un sacrificio identificabile con quello delle persone sepolte nelle tombe sussidiarie di prima dinastia sia improbabile, considerato che i corpi di queste sepolture non sembrano riportare segni di taglio (Bestock 2018, 218 nota 4). Sul sacrificio, cf. Hubert, Mauss 1899; Brelich 1967; Girard 1980; Grottanelli 1991; 1999; Testart 2004; Xella 2010; Fabris 2008; Chirassi, Colombo 2010.

casione di cerimonie in cui il sovrano si fa garante dell'ordine e della stabilità del regno.¹⁷³ Queste evidenze, nel caso fossero confermate, andrebbero classificate a parte rispetto alle scene di smembramento su descritte, poiché rientrerebbero nella categoria dell'offerta presentata in occasioni speciali e presumibilmente rare.¹⁷⁴ Sia in ambito cultuale che celebrativo, la violenza si costituisce come meccanismo di demarcazione dei confini del gruppo sociale.¹⁷⁵

L'esecuzione di criminali o nemici pubblici è differente: «La sua disidenza realizza in miniatura uno smembramento del corpo sociale, e per questo motivo egli è punito, in una modalità metaforica, con lo smembramento del suo stesso corpo».¹⁷⁶ Spezzare, mutilare, deturpare le immagini dell'avversario è una pratica diffusa e continua in grado di realizzare una *damnatio memoriae*,¹⁷⁷ rendendo «magically useless»¹⁷⁸ sia la stessa rappresentazione che la persona rappresentata: le figurine di esecrazione di prigionieri rinvenute in frammenti nel complesso funerario di Pepi II,¹⁷⁹ sembrano sottolineare come una distinzione tra il corpo e la sua riproduzione non fosse particolarmente significativa:

Hier zeigt sich ein „magisches“ Bildverständnis in seiner Wirkung auf die so ausgeprägt bildhafte – sowohl ikonisch (also nach der inneren Form) als auch figurativ (also nach der äußeren Form) – hieroglyphische Schrift. (Morenz 2014, 56-7)

Statuine di prigionieri legati e con la testa staccata dal corpo sono frequenti nei complessi funerari di V e VI dinastia, ma per quelle di Pepi la decapitazione sembra essere intenzionale: l'ipotesi avanzata è che si tratti di un atto di misurata cesellatura a scopo rituale di annientamento di un nemico, spesso non chiaramente definito, ma

173 «Le roi entretient le cycle de la vie» (Menu 2001, 175): l'atto di immolare un essere umano, di versare sangue sulla terra, si configurerebbe come un impulso alla rinascita continua e alla prosecuzione del ciclo vitale.

174 Hill, Jones, Morales 2013, 17.

175 Fabietti 2014, 97.

176 Le Breton 2021, 60.

177 Diversi studiosi hanno già notato come l'immagine egiziana potesse essere riutilizzata, trasformata o adattata a nuove funzioni, proprietà, epoche, attraverso modifiche intenzionali alla fisionomia (nel caso di una statua o una figurina) e/o alle iscrizioni eventualmente correlate. Si tratta di una riappropriazione che, tuttavia, non sempre implica la volontà di una *damnatio memoriae* nei confronti dei predecessori; ad esempio, alcune statue interrate sotto le pavimentazioni dei templi o riutilizzate in muratura, sono state danneggiate per una necessità pratica: cioè, l'immagine egizia, prima di essere rimossa dal proprio contesto originario, deve essere sempre neutralizzata (Eaton, Krauss 2015; Connor 2018).

178 Ritner 1993, 148.

179 Jequier 1940, 26-9; Lauer 1969, 468-79; Lauer, Leclant 1969.

piuttosto dalle caratteristiche volutamente ambigue allo scopo di innestare una molteplicità di identità su un'unica statua.¹⁸⁰ Non importa si tratti di un singolo individuo o di un intero gruppo, di uno straniero o un Egiziano, di un essere umano o extraumano, lo scopo del rito di esecrazione resta quello di rendere inerme l'avversario attraverso l'azione magica volta a vanificare o sradicare l'ostacolo: il simulacro¹⁸¹ dell'atto rituale andrà dunque frantumato, pugnalato, calpestato, bruciato, legato o sepolto;¹⁸² le prime azioni tendono a distruggere fisicamente il nemico impersonato dall'oggetto (di solito in cera o legno)¹⁸³ o il cui nome è iscritto sullo stesso; il sotterrarlo invece non lo estromette totalmente dal creato ma lo rende permanentemente invisibile, dunque altrettanto inoffensivo, all'occhio umano.¹⁸⁴ La stessa modalità rappresentativa può fungere da mezzo adeguato per l'efficacia dell'azione soggiogante: è il caso, tra gli altri, di un elemento in pietra rinvenuto a Hierakonpolis che doveva fungere da alloggiamento per il perno inferiore di una porta;¹⁸⁵ l'oggetto è realizzato nella forma di un essere umano, dalla fisionomia non egiziana, inginocchiato o sdraiato sul proprio ventre, e sulla cui schiena si innesta l'incavo affinché il perno, girando al suo interno, si incuneasse ripetutamente nel corpo del nemico, costretto per altro a sostenere

180 Bestok (2018, 125-7) osserva che, sebbene sia possibile distinguere le statue sulla base della capigliatura, delle barbe, e delle caratteristiche fisiognomiche, non è semplice individuare dei chiari marcatori etnici.

181 Può trattarsi di vasi di ceramica (si pensi ai 'vasi rossi' in Pyr. 249b; Assmann 1994, 51), tavolette, statuette, in un caso un essere umano decapitato (Borrmann 2014, 104).

182 Nelle necropoli egiziane e nubiane di ogni periodo e nelle fortezze di Medio Regno in Nubia sono stati rinvenuti più di un migliaio di depositi di esecrazione (Abido, Saqqara, Giza, Tebe, Mirgissa, Semna, Uronarti) contenenti figurine in argilla, pietra e legno, o ostraka iscritti con nomi di persona e formule magiche (Osing 1973; 1976; Ritner 1993; 2001; Quack 2002; Muhlstein 2008; Bestock 2018, 211-16). Nei quattro depositi da Giza (Junker 1947, 30-8) è possibile leggere sulle giare ritualmente distrutte i nomi di persona che non è escluso indichino nemici personali di coloro che avevano donato i vasi; nel contempo, però, il gruppo comprende statuette di prigionieri indifferenziati, spesso stranieri, sulla cui superficie si evidenziano tracce di colpi inferti volontariamente in vista della messa in scena da parte del re di un massacro di popoli nemici. Alcune figurine di argilla rinvenute in frammenti, riportavano dei testi considerati i prototipi delle formule di ribellione, largamente diffuse e standardizzate nel Medio Regno, mentre altre erano totalmente anepigrafi.

183 Il postscriptum di CT I, 156h-157b fa riferimento a una statuette in cera di un nemico destinata a essere sepolta probabilmente nel sito di Osiride; si tratterebbe della più antica istruzione nota per questo tipo di rituale (Theis 2014, 642).

184 Per una sintesi sulle varie modalità di trattamento, cf. Theis 2019.

185 Penn Museum E3959. Tipicamente le porte non giravano su cardini, ma su perni che si innestavano in fori collocati rispettivamente nell'architrave e nel pavimento; se il pavimento era in pietra, era sufficiente praticarvi un foro per ospitare il perno inferiore della porta, ma quando il pavimento era in mattoni crudi, si rendeva necessario collocare un elemento in pietra per sostenere il peso e l'usura della porta (Gunn 1934, 9-13; Arnold 2003, 74-6).

il peso dell'intera struttura. Così come per la mummia, il corpo qui si fa oggetto, immagine e segno, svolgendo un compito funzionale e rituale, questa volta, però, in un'accezione negativa.

Resa tangibile attraverso l'atto scultoreo e il materiale in cui viene modellata, l'immagine non solo riflette, ma crea la realtà e garantisce al sovrano, al Paese, alla divinità, il concreto controllo e trionfo sugli avversari, attraverso un processo di 'magia simpatetica'.¹⁸⁶

Studi recenti hanno, tuttavia, messo in luce che non necessariamente la rottura o il danneggiamento di una figurina o di un artefatto andrebbero interpretate come un processo negativo, di distruzione, depotenziamento o decadimento.¹⁸⁷ Frammentare un oggetto, infatti, può mettere in azione processi trasformativi, generativi e comunicativi, collocabili allo stesso livello dell'atto creativo: il suo smembramento suggerisce una rielaborazione, una ridefinizione rispetto all'idea fino a quel momento comunemente accettata dell'oggetto stesso. La pratica di spezzare, mutilare, decapitare deliberatamente un artefatto, rendendolo idealmente incapace di muoversi, agire, sentire, vedere, può essere indirizzata a potenziali creature malvagie che, soprattutto in contesti funerari, rischierebbero di minacciare il defunto e la sua sorte oltremondana.¹⁸⁸

È bene, inoltre, ricordare in riferimento alle figure antropomorfe e teriomorfe, sia che si tratti di un oggetto materiale, sia che si tratti di un segno geroglifico, l'azione è diretta nella maggioranza dei casi e con una certa sistematicità verso alcune specifiche porzioni del corpo, quelle evidentemente ritenute più investite di una propria efficacia nonché più rilevanti nella costruzione semantica dell'individuo. Ad alcune di queste sarà dedicata parte del capitolo che segue.

186 Ritner 1993, 115. L'azione ignora le leggi ordinarie di 'causa ed effetto', ma i suoi principi sono noti e intuitivamente ovvi (112); l'autore osservava anche una sostanziale identità tra magia di esecrazione privata e pubblica (183-4). Tendenzialmente nel rito di esecrazione maledizioni e giurisdizione si fondono indistricabilmente: le maledizioni, infatti, non esprimono «vaghe speranze e aspettative», ma fanno appello a quella che doveva essere considerata l'autorità più alta (il dio o il sovrano); maledizioni, benedizioni e giuramenti sono atti orali giuridicamente vincolanti (Assmann 1992, 161-2). Per la terminologia e le definizioni storico-religiose relativa alla magia, cf. Otto, Stausberg 2013. Cf. anche cap. 5.

187 Miniaci 2023a, in particolare 7-9.

188 Miniaci 2023b, 165-6.

Il corpo spezzato

Costruire e decostruire la figura umana
nella tradizione funeraria egiziana

Francesca Iannarilli

3 Il corpo umano nella letteratura funeraria

Sommario 3.1 Testa, bocca, naso, orecchie. – 3.2 Spalle, braccia, mani, unghie. – 3.3 Gambe, piedi, fallo.

La mia testa non sarà tagliata
il mio collo non sarà reciso
il mio nome non sarà sconosciuto tra gli spiriti.
(Testi dei Sarcofagi, Formula 229)

Sin dalle su citate attestazioni su etichette predinastiche¹ è possibile intuire, attraverso la sintetizzazione, la frammentazione e il collegamento tra le sue parti, in che modo fosse concettualizzato e articolato materialmente il corpo in antico Egitto.² Queste prime rappresentazioni fortemente schematizzate ma anche piuttosto dettagliate possono aiutare a comprendere se la forma umana fosse concepita come un tutto o come porzioni separate che compongono un insieme;

Qui e altrove: la definizione 'letteratura' può essere impropria in riferimento ai testi funerari egiziani, ma continua a essere sfruttata per semplice funzionalità. Per un necessario approfondimento relativo all'idea di una 'letteratura' in antico Egitto, si veda Loprieno 1996 e la sintesi in Buzi 2020.

1 Piquette 2018, 178-9.

2 Piquette 2004, 928-36.

più probabilmente queste due possibilità semplicemente coesistono, in accordo con l'ideologia egiziana fondata sulla dualità.³

Come già evidenziato nel capitolo precedente, la modalità rappresentativa della figura umana favorisce una sovrapposizione di piani e momenti su una sola superficie, così che le singole parti del corpo siano raffigurate nel loro aspetto tipico e poi unite a formare un diagramma composito.⁴ Dunque, quando la testa è presentata di profilo, l'occhio è raffigurato nella vista frontale, mentre il naso e la bocca in quella laterale; quando, invece, le varie parti non costituiscono un insieme, sono rappresentate in visione frontale (si pensi alla bocca o all'occhio); tra gli altri elementi rappresentati autonomamente ricorrono gli arti superiori (in coppia o singolarmente) e quelli inferiori.⁵

Questa regola generale pone l'accento su alcune porzioni del corpo come portatrici di specifici significati, qualità o, talvolta, metafore: esse possono semplicemente comunicare se stesse, oppure fare riferimento a questioni identitarie, sociali, religiose.⁶

In ambito funerario, il lessico e le formule relative alle parti del corpo umano possono suggerire alcune nozioni considerate basilari per il corretto funzionamento dello stesso e fornire una caratterizzazione interessante del modo in cui queste sono di volta in volta concepite, elaborate, costruite e decostruite.⁷

La continuità offerta al defunto di un'esistenza oltremondana passa necessariamente attraverso la possibilità di respirare, nutrirsi, dissetarsi, muoversi e accoppiarsi, facoltà vitali fisiologicamente interrotte al decesso ma riattivabili attraverso la preservazione (materiale o formulare) di specifici organi.⁸ Per la stessa ragione, quando si realizza una mutilazione (sul corpo o sulla sua immagine), essa colpisce le porzioni più significative che vale la pena neutralizzare: generalmente testa, naso, braccia, gambe, fallo.

³ Meskell 1999, 115.

⁴ Robins 1994a, 13-16.

⁵ Si vedano i primi esempi sulle etichette da Naqada, Abido e Saqqara analizzati da Piquette (2004, figg. 3-14), che troveranno corrispondenza in forma scritta nei segni: D1 (𓄀), D2 (𓄁), D4 (𓄂) o D7A (𓄃), D28 (𓄄), D36 (𓄅), D46 o 46D (𓄆), D54 (𓄇), D58 (𓄈).

⁶ Pluciennik 2001b, 225-9.

⁷ Ad esempio, la distribuzione di alcune formule dei Testi dei Sarcofagi rivela il chiaro intento di proteggere specifiche porzioni del cadavere attraverso la personificazione dei lati della cassa stessa con una divinità che assicuri la ricostituzione corporea del defunto, costruendo un sistema spaziale cosmologico orientato intorno al corpo (Nyord 2007).

⁸ Bonanno 2018, 283.

3.1 Testa, bocca, naso, orecchie

Del perdere la testa molto si è detto, con particolare riferimento ai nemici della Tavolozza di Narmer o ai dannati dei libri oltremondani, nonché alle evidenze di decollazione riscontrate in alcune sepolture protodinastiche. La tematica della decapitazione è particolarmente diffusa nella letteratura funeraria, per lo più (ma non esclusivamente) connessa alla riacquisizione o al mantenimento da parte del defunto delle facoltà necessarie alla sua 'sopravvivenza *post mortem*'.

Nei Testi delle Piramidi, delle entità demoniache in forma di babuini minacciano di 'tagliare via, recidere le teste'⁹ e dunque si augura al sovrano di poterli oltrepassare senza difficoltà, tenendo la testa 'legata, connessa'¹⁰ al collo e a sua volta il collo nella 'posizione corretta'.¹¹ Il capitolo 43 del Libro dei Morti sarà particolarmente esplicito su questo pericolo e per l'appunto dedicato a 'non permettere che la testa di un uomo venga tagliata nel regno dei morti'¹² affinché egli possa essere giustificato, rinnovato e ringiovanito.¹³

Contemporaneamente la decapitazione può affliggere qualsiasi avversario si opponga al defunto, sia esso in forma animale, umana o extraumana.¹⁴ talora ciò può avvenire anche semplicemente attraverso uno sguardo del re,¹⁵ talaltra egli si avvale dell'aiuto di una divinità¹⁶ o di uno strumento.¹⁷ Contro i nemici di Osiride si minaccia la decapitazione, il taglio del collo e dunque la totale disintegrazione che li condanna al reame del non-esistente.¹⁸

È stato osservato che nei Testi dei Sarcofagi la riconnessione della testa al collo si configura spesso come un servizio svolto dal defunto in favore di animali (serpenti screziati e pellicani) o divinità (Atum,

9 *zn tpw* (Pyr. 286b).

10 *t(ʒ)z* (Wb 5, 396.12-399.3).

11 *mkt* (Wb 2, 161.9-12).

12 pTurin Museo Egizio 1791 BD 43. Si veda anche BD 166, 5: 'la tua testa non ti sarà più portata via'.

13 *mʒ'-hrw* (Wb 2, 17.11-18.11), *mʒwi* (Wb 2, 25.16-26.4) e *rnpī* (Wb 2, 432.11-434.8).

14 Il grande toro nero in Pyr. 227a; il nemico e i suoi seguaci in Pyr. 635c; chiunque si opponga al re in Pyr. 962a (a occuparsene è solitamente Thot).

15 'Chiunque veda Teti non vivrà. Su chiunque cada il volto (lo sguardo) di Teti, la sua testa non sarà riattaccata' (Pyr. 682e).

16 Ra e Mafdet in Pyr. 442a-c ('Re apparirà, con il suo ureo sulla fronte, contro questo serpente uscito dalla terra, che è sotto le dita di Unis. Ti taglierà la testa con questo coltello, che è la mano di Mafdet').

17 L'arpione/lancia *m'bʒ* (Wb 2, 47.1-3) in Pyr. 1212e.

18 Zandee 1960, 147.

Osiride, Iside, Horo);¹⁹ ma la preoccupazione che essa non venga portata via («Non prendere la testa di un uomo!»)²⁰ e sia restituita al suo possessore affinché possa vivere resta prevalente.²¹

Mentre l'idea di un defunto decapitato è, dunque, totalmente aborrita, quella di una divinità priva di testa non sembra, tuttavia, rivestire sempre esclusivamente un'accezione negativa, se accettiamo l'ipotesi che degli ushabt mummiformi acefali di Nuovo Regno²² siano da riconnettersi alla più tarda processione delle reliquie di Osiride da Dendera.²³ Un più recente studio relativo ad alcuni stampi per la fusione in bronzo dalla necropoli tarda di Qubbet el-Hawa²⁴ ha mostrato come, durante la fabbricazione di alcune statuette osiriache, i piedi e talvolta la testa fossero smembrati dal resto del corpo e poi ri-assemblati, attraverso una riparazione con cera o altri materiali adesivi; in tal modo le figurine costituirebbero una storta di ricettacolo del mito potenzialmente riproducibile all'infinito.²⁵ Oltre alla terminologia connessa alle azioni aggressive del tagliare e del recidere e all'idea del riallacciare il cranio al collo o alle ossa,²⁶ ricorre l'immagine dell'elevazione:²⁷ la testa del defunto viene sollevata²⁸ da Ra,²⁹

19 Nyord 2009, 145-8.

20 CT V, 60-64.

21 Nyord 2009, 148 note 1039-40.

22 Leiden, National Museum of Antiquities; Schneider 1977, F 1955/10.3; Cairo, Egyptian Museum (Newberry 1957, pl. XVI).

23 Meeks (1991, 8) osserva come un ushabt acefalo di XVIII dinastia riporti non solamente il tipico capitolo 6 del Libro dei Morti, ma anche una breve formula che identifica la statuina come 'colui che ha il volto potente(?) nella dimora della fenice' (LGG V, 69), località forse da identificarsi con Diospolis Parva, ove secondo alcune tradizioni doveva essere conservata la testa di Osiride (Beinlich 1984, 222-4). Presumibilmente il proprietario della statuetta è, dunque, identificato con Osiride, il cui corpo viene magicamente restaurato dopo essere stato danneggiato e fatto a pezzi da Seth (Schneider 1977, 165). In BD 69 (pTurin Museo Egizio, 1791) Osiride è 'il signore delle teste'. Più tardi sarà definito anche ὁ ἀκέφαλος in una formula da PGM V, 98 (Preisendanz 1928, 184). Per Dendera, si veda Cauville 1997.

24 Verly et al. 2022.

25 Gli autori (Verly et al. 2022) notano anche che, affinché gli officianti del culto possano (fingere di) rompere una statuetta di Osiride a mani nude, devono ricorrere a un 'trucco tecnico' poiché le statuette fuse in modo appropriato sono concepite per essere infrangibili. Grazie alla reversibilità della cera e alla sua capacità di essere facilmente rimodellata a mano, i due pezzi possono essere ricomposti per eseguire successivi processi di rigenerazione ciclica.

26 'Ho connesso la tua testa alle tue ossa e le tue ossa alla tua testa' (Pyr. 572b); 'Oh, tu che attacchi le teste e leghi i colli!' (BD 99 B, 4).

27 *tni* (Wb 5, 374.1-375.28).

28 *wtz* (Wb 1, 382.16-383.17).

29 Pyr. 721c; CT I, 292c [69].

dalla Doppia Enneade,³⁰ da Iside e Nefti;³¹ lo stesso defunto (o il dio Osiride con cui egli si identifica) è incitato a sollevare anche il proprio volto³² per garantirsi la facoltà di vedere³³ o di muoversi come uno spirito trasfigurato.³⁴ A questa immagine si contrappone quella del chinare il capo da parte di diverse entità, che in tal modo garantiscono al defunto la propria obbedienza: i cuccioli di antilope,³⁵ l'albero-*nbs*,³⁶ il mare,³⁷ persino gli dèi.³⁸

In ambito archeologico e funerario il caso certamente più emblematico di possibili asportazioni o tagli relativi al volto e al cranio è costituito dalle cosiddette 'Teste di Riserva',³⁹ caratterizzate da segni di danneggiamento presumibilmente non casuali ma mirati a specifici settori del cranio: nuca, base delle orecchie e base del collo,⁴⁰ una linea incisa alla quale le connetterebbe alla nozione semantica della decapitazione.⁴¹ Nella visione di Tefnin, si tratterebbe di manufatti isolati e autosufficienti che concentrano in sé l'intera essenza dell'individuo, secondo la nozione di *pars pro toto*,⁴² e dunque la loro ma-

30 Pyr. 819b.

31 CT I 306f [74].

32 *f3 hr* (Wb 1, 572.6-573.14).

33 Pyr. 1877c.

34 *N pw zī 3h.f* (Pyr. 62a-b).

35 Pyr. 806c.

36 Pyr. 1019a

37 Pyr. 1213b.

38 CT II, 22c [78] (*w3h*); Pyr. 1126b; CT IV, 368 [334] (*ks*). Si veda anche BD 77, 97.

39 Il gruppo è costituito da 33 teste calcaree non dipinte, della quali la maggior parte sono state rinvenute nella necropoli occidentale di Giza (IV dinastia), tre rispettivamente ad Abusir, Dahshur e Saqqara (V-VI dinastia), e la più antica si daterebbe a Snefru (2575-2551 a.C.). In base agli studi susseguiti alle diverse interpretazioni avanzate, i manufatti sono stati variamente definiti: Ersatzköpfe, Porträtköpfe, Têtes de réserve, Têtes de remplacement, Reserve Heads o Portrait Heads. Sostanzialmente sinonimi che sottendono alle due principali ipotesi sull'uso delle teste: 1. Proteggere o sostituire la testa reale, e dunque deperibile, del defunto. 2. Rappresentare il defunto fisiognomicamente. Sul tema, cf. Borchart 1907; Junker 1929; Vandersleyen 1977; Tefnin 1991a-b; Junge 1995; Bolshakov 1995; Lacovara 1997-98; 2020; Nuzzolo 2011.

40 Circa un terzo di esse presenta linee incise alla base del collo, il 50% mostra una linea incisa tra la sommità del cranio e la nuca, oltre a orecchie livellate o del tutto asportate; la rottura del naso è meno frequente ma comunque riscontrabile in almeno due casi: Cairo, Egyptian Museum, JE 46217; Museum of Fine Art Boston, 21.328, dunque da taluni considerata non intenzionale (Roehrig 1999, 237).

41 Tefnin 1991a, 78-83.

42 Tefnin 1991a, 10. Il fatto che la testa possa di per sé farsi portatrice di significato autonomo è testimoniato dalla costruzione dell'ibrido nell'iconografia extraumana egiziana, in cui la giustapposizione di una testa a un corpo eterogeneo è norma. Frankfort (1949, 12) riteneva che le varie tipologie di teste rappresentate sul collo delle divinità

nipolazione rappresenterebbe una volontà di agire ritualmente sul soggetto rappresentato. Tuttavia, Lacovara⁴³ ha osservato che danni a occhi, naso e bocca – i bersagli più frequenti in altri casi di *damnatio memoriae* – risultano piuttosto rari su questi manufatti, mentre le orecchie potrebbero aver subito un distacco semplicemente a causa della loro fragilità o del fatto che fossero realizzate separatamente e incollate in un secondo momento.⁴⁴ La loro interpretazione resta, quindi, piuttosto dubbia, ma la loro stessa esistenza porta a riflettere su un aspetto: la perdita o il mantenimento in posto della testa sono inevitabilmente legati all'attenzione rivolta verso gli occhi, il naso e le orecchie, in qualità di veicoli attraverso cui sia possibile recuperare i sensi e mantenere attiva la percezione di quanto è intorno a sé.

È Geb a occuparsi di aprire gli occhi cechi⁴⁵ del defunto, il quale a sua volta è chiamato a dichiarare: «Non diventerò cieco, non diventerò sordo».⁴⁶ Proprio a causa dell'angoscia di ritrovarsi privi della vista, è temuta anche la sabbia, frequentemente usata come arma contro i nemici⁴⁷ e dunque all'individuo deceduto viene augurato che la «sabbia non sia posta sul suo volto».⁴⁸

Ogni singolo organo ha una funzione e inevitabilmente la sua privazione provocherà uno scompenso, per questo i testi funerari fanno sovente riferimento alla possibilità che il defunto – attraverso l'esecuzione di uno specifico rituale o la recitazione di una formula – possa recuperare ciò che gli è necessario per vedere e sentire quanto si verifica nel mondo ultraterreno nonché partecipare di quanto avviene nel mondo terreno, in particolare, dell'offerta. Il corpo va nutrito anche nell'aldilà e per assimilare le offerte riservategli necessita di due caratteristiche: integrità e incorruttibilità; se la prima è assicurata dal tenere unite tutte le porzioni del cadavere (sia concretamente che 'magicamente'),⁴⁹ la seconda richiede che le stesse siano mantenute inviolate. Esplicito in tal senso è il capitolo 42 del Libro dei Morti in cui le membra sono associate alle divinità, per cui

dovessero essere interpretate come 'pittogrammi' che comunicano un pensiero in un metalinguaggio (Hornung 1992b, 104; 228-9).

43 Lacovara 2020, 887.

44 Lacovara 1997-98, 34.

45 *špw* (Wb 4, 443.1) in CT I, 56 [20].

46 CT V, 223 g [407].

47 Ritner 1993, 156. L'autore nota anche che l'uso dei granelli di sabbia al posto del determinativo antropomorfo del nemico nei Testi delle Piramidi potrebbe derivare dall'associazione di Seth e i suoi seguaci con il deserto.

48 CT I, 71 [23]. Anche BD 169, 559: 'non gettarti la sabbia in faccia!'

49 Cf. capitolo 5.

gli occhi saranno quelli di Hathor, le orecchie di Upuaut, il naso di Khentikhas, le labbra di Anubi ecc., a sua volta probabilmente influenzato (pur con le dovute alterazioni) dalla formula 215 dei Testi delle Piramidi in cui la testa è Horo della Duat, il volto è Khentiirty, le orecchie e gli occhi sono i figli di Atum e il naso lo sciacallo.⁵⁰ In quest'ultima si fa esplicito riferimento al fatto che queste divinità siano imperiture,⁵¹ come le stelle circumpolari, affinché gli organi a essi associati possano garantirsi una durabilità perpetua e non rischino la corruzione⁵² o un'eventuale aggressione da parte di agenti esterni (fisiologici o sovrumani).⁵³

Gli orifizi sono generalmente considerati porzioni sensibili del corpo umano in qualità di punti di ingresso e uscita: attraverso il cavo orale passa il nutrimento, la parola, il soffio della vita; è dunque ovvia la necessità di preservarlo e attivarlo attraverso il Rituale di Apertura della Bocca (*wpt-r3*),⁵⁴ inteso a favorire l'ingerimento da parte del defunto di offerte edibili (o delle loro rappresentazioni figurate) nonché di ristabilire la sua facoltà di parlare – quindi di dichiarare il proprio nome, pronunciare formule e renderne efficace il potenziale – che il decesso aveva annullato. Parallelamente, avere la bocca chiusa, sigillata, è pericoloso per il defunto ma auspicabile per i personaggi ostili che potrebbero danneggiarlo.⁵⁵

Per la bocca passa anche la saliva, attraverso la quale può manifestarsi il potere creativo delle divinità:⁵⁶ Shu e Tefnet,⁵⁷ ma anche il

50 Pyr. 148a-148d.

51 *ihm sk* (Wb 1, 125).

52 La formula si conclude con l'augurio: 'Tu non perirai, il tuo ka non perirà' (Pyr. 149d). Sul lessico connesso al decadimento (non solo) corporeo, si veda il capitolo 4.

53 Nei corpora funerari ricorrono figure ambigue, potenzialmente minacciose, che vanno in qualche modo neutralizzate dalle formule stesse; ad esempio, nei PT gli *h3t1w*, tradotto con 'massacratori' o 'assassini' (Wb 3, 296), di cui si dice che 'cadono con la faccia a terra' di fronte al re (Pyr. 1535b). Sull'argomento, cf. Lucarelli 2010; Iannarilli 2023.

54 In origine elaborato con l'intento di restituire vita alla statua funeraria, si trasforma più tardi in un rituale di consacrazione eseguito su tutti i possibili oggetti sacri; l'oggetto sottoposto al rito si trasformava da artefatto realizzato da artigiani in corpo culturale passibile di essere animato dalla divinità (Assmann 2005, 310-12); nonostante le prime testimonianze chiare siano databili al Nuovo Regno, esistono accenni al rituale già nel III millennio (Otto 1960; Roth 1993; Davino 2014; Contardi 2017).

55 CT III, 304g-305a [236]: alcuni esseri minacciosi «sigillano la bocca degli *akh*», ma non quella del defunto (Nyord 2009, 206).

56 Si veda ad esempio: «la saliva che uscì dalla bocca di Horus, la saliva che uscì dalla bocca di Seth, con cui Horus fu purificato, con cui il male che era in lui dopo che Seth aveva agito contro di lui fu rimosso» (Pyr. 849c-850c).

57 *išš* (Wb 1, 135.14-15) e *tf* (Wb 5, 297.6-8). Pyr. 1652c. Secondo Shmakov (2012, 335) la tradizionale traduzione: «Hai sputato Shu e starnutito Tefnet» potrebbe essere

sovrano, piante e animali ne sono il prodotto.⁵⁸ Ne deriva che essa sia considerata il tramite per la trasmissione di formule di guarigione e benedizione,⁵⁹ e talora dello stesso soffio vitale;⁶⁰ nel contempo, può assumere una connotazione negativa laddove interpretata come segno di morte imminente: l'eccessiva salivazione è connessa alla malattia e all'infermità tipica degli anziani e le tecniche di imbalsamazione mirano anche alla sua rimozione, per evitare il decadimento corporeo.⁶¹ La bocca è inoltre mezzo per il *t3w n 'nh*, il soffio vitale, atto creativo generalmente emesso dalla divinità all'uomo, su cui i testi funerari insistono diacronicamente;⁶² si tratta di un concetto diametralmente opposto a quello del *hh*,⁶³ il respiro infuocato che invece attende i dannati, arrecando l'annientamento totale (non solo) del corpo.

‘Ciò che esce dalla bocca’,⁶⁴ anche la parola, può eventualmente costituire una minaccia per l'individuo, laddove essa si fa foriera di un potere effettivo: il re rischia di essere violato e fecondato attraverso le orecchie, considerate il passaggio del soffio rispettivamente della vita (orecchio destro) e della morte (orecchio sinistro).⁶⁵ Così come viene aperta la bocca altrettanto va fatto per naso e orecchie,⁶⁶ affinché il primo possa respirare e le seconde sentire: i testi insistono sulla

corretta in favore di «Hai sputato *come* Shu e starnutito *come* Tefnet». Si veda anche Pyr. 1871a: «Atum ti sputò dalla bocca nel tuo nome di Shu».

58 Ritner 1993, 75.

59 Si veda ad esempio BD 96/97, 2 (pLondon British Museum, EA 10477): «Ho pacificato Seth con la saliva (*nhh*) di Aker».

60 In CT VI, 405 [770] Horo infonde in un bambino il soffio della vita tramite la propria saliva.

61 BD 79, 4-5: ‘Ti ho portato [...] il natron e ho eliminato ciò che è uscito dalla tua bocca’.

62 Nei Testi delle Piramidi: «N riceverà il soffio di vita, N respirerà gioia e N avrà abbondanza di offerte dal dio» (Pyr. 1158a). Nei Testi dei Sarcofagi: «Gli dèi sono soddisfatti per il buono e dolce soffio vitale di N [...] affinché N possa vivere in ragione di esso» (CT II, 405 [163]). «Dare il soffio di vita al naso di un uomo nella necropoli» è il titolo del capitolo 54 del Libro dei Morti.

63 Wb 2, 501.15-502.8; CT V, 323b [453]. Ciampini 2017, 197-8.

64 Nyord 2009, 207, note 1886-7.

65 New York, Papiro j Museum, 47.218.156, 5.3-4; Sauneron 1970, in part. 6-17; 23-4. Si veda anche Stork 1973.

66 «N ha aperto la sua bocca, N ha aperto il suo naso, N ha aperto le sue orecchie» (Pyr. 712b); le tue braccia sono state lavate e le tue orecchie aperte» (Pyr. 788c); «N non è cieco, anche se lo metti al buio. Non è sordo, anche se non sente la tua voce» (Pyr. 499b-c); *msdr(wy)* (Wb 2, 154.13-16).

tematica dell'ascolto⁶⁷ e su quella della sordità⁶⁸ da rifuggire⁶⁹ o da infliggere ai nemici,⁷⁰ così come sull'importanza del respiro che «non deve essere interrotto».⁷¹ L'asportazione del naso e conseguentemente della possibilità di respirare è temuta trasversalmente in tutta la letteratura funeraria: sin dai Testi delle Piramidi il re cerca riparo da chi vuole portargli via il nutrimento e togliergli il respiro dal naso,⁷² terminando la sua vita, e i nei Testi dei Sarcofagi il defunto dichiara: «io non morirò e il respiro non sarà portato via dal mio naso».⁷³ Come la bocca, così il naso può essere tramite di atti creativi («Egli mi ha vomitato dalla bocca e mi ha starnutito dal naso»)⁷⁴ e contemporaneamente di atti distruttivi («Egli mi ha tolto il respiro dal naso prima che arrivassero i miei giorni»)⁷⁵. Infine, come è ovvio, attraverso il naso transitano odori che possono talora assumere una dimensione simbolica ben definita, profumi relativi all'offerta,⁷⁶ a spazi della geografia oltremondana che il defunto è tenuto ad attraversare⁷⁷ o, più frequentemente, quello dell'incenso, che egli inala come fosse respiro divino.⁷⁸

67 «Ascoltalo con le tue orecchie!» (CT I, 106d [32]). In BD 133, 12: «Quanto è bello vedere con i tuoi occhi mentre le tue orecchie ascoltano il tuo compagno!». Sull'importanza attribuita a questo organo anche in epoca successiva, si pensi alle stele con le orecchie o ai modellini votivi di Nuovo Regno, offerti a diverse divinità, tra cui Ptah, a volte definito *msdr sdm*, «l'orecchio che ascolta» (Loktionov 2017, 283-4). Lo scopo di stele, placchette e modellini era quello di incoraggiare la divinità, in qualità di 'colui/colei che ascolta le suppliche' a prestare l'orecchio e poi esaudire le preghiere del donatore (Pinch 1993, 250-3).

68 *idi* (Wb 1, 151.13-15) in PT, CT; BD.

69 «Io non sono cieco, io non sono sordo» (CT V, 233g [409]); «il mio orecchio non è sordo» (BD 154, 19); «curare il cuore di un Akh, allargare il suo passo, restituirgli l'andatura, allontanare da lui la sordità e aprire insieme il suo volto insieme al dio» (BD 190, 110-11). Sui concetti di udito attivo e sordità nella letteratura, cf. Cariddi c.d.s. (ringrazio di cuore Ilaria Cariddi per avermi fornito la bozza di questo contributo prima della sua pubblicazione).

70 «Sono i figli di Geb a colpire i nemici di Osiride quando attaccano la nave di Ra, Horo taglia loro la testa [...] siate muti e sordi per questo Osiri N!» (BD 134, 1-5).

71 CT II, 117k [116].

72 *ḫw m fnd* (Pyr. 291b; Wb 1, 577.10-15).

73 CT III, 298b-c [299].

74 CT III, 100c-d [191].

75 CT II, 88b-c [96].

76 Loktionov (2017, 280) riporta un passaggio della stele di Medio Regno (London, British Museum, EA 1367), in cui si legge: «Respira il soffio che è arrivato all'aperto, mescolato alla mirra e all'incenso. Che il profumo della carne arrostita entri nelle narici». Il sostantivo usato qui è *šrt* 'naso/narici' (Wb 4, 523.1-524.1).

77 «Il tuo naso respirerà i profumi di Shezmet» (Pyr. 456b). *šzmt* (Wb 4, 538.12-13) è un luogo associato a Horo e Sopdu, attestato nelle piramidi di Unis e Pepi II. Per altre fonti, anche più tarde, cf. Cooper 2020, 194-7; 491-5.

78 BD 15.

Queste attestazioni illustrano bene perché l'asportazione di naso e orecchie possa essere ritenuta in grado di annientare l'individuo o di renderne inefficace l'immagine; ciò è valido soprattutto in condizioni e contesti particolarmente sensibili, come la sepoltura, una realtà fortemente connotata ogni elemento della quale va trattato ritualmente (il corpo, la statua, le iscrizioni, i rilievi, il corredo).

Coloro che tentano di accedere all'oltretomba senza conoscere il nome dei suoi guardiani rischiano proprio il taglio del naso.⁷⁹

Nell'arte regale a tutto tondo, naso e ureo sono gli elementi più frequentemente presi di mira, probabilmente per la loro posizione aggettante, ma anche per il valore fortemente connotato che entrambi rivestono; l'uno come occhio solare, strumento di protezione, l'altro come punto di passaggio del soffio vitale. La loro asportazione consentirebbe, dunque, la disattivazione dell'immagine e la neutralizzazione del soggetto raffigurato, che per qualche ragione era avvertito come una minaccia per il profanatore.⁸⁰

Sono note mutilazioni sistematiche particolarmente concentrate sul volto, soprattutto al livello di orecchie e naso, sin dal predinastico: i frammenti di una statua antropomorfa dall'HK6 di Hierakonpolis⁸¹ hanno rivelato come naso, orecchie e due elementi circolari interpretati come cavità oculari fossero stati amputati dal resto del corpo (che risultava comunque ridotto in frantumi) attraverso colpi trasversali. Nonostante l'intera tomba risultasse saccheggiata,⁸² non può essere escluso che l'intenzionalità del danneggiamento fosse legata al ruolo sociale di quelle sepolture, considerate tanto simbolo di coesione e consolidamento dei legami di gruppo attorno al defunto in grado di rinsaldare l'autorità politica dei capi,⁸³ quanto motivo

79 CT V, 182-183 [404].

80 Connor 2018, 160-2. In una prospettiva più concreta, Loktionov (2017, 285-6) osserva che la mutilazione di naso e orecchie in Egitto fosse prevalentemente minacciata, ma non sempre praticata. Tuttavia, doveva sentirsi la necessità di adottare misure quanto meno simboliche, per lo più per reati, spesso legati alla falsa testimonianza o alla violazione della fiducia. Nel Decreto di Nauri (I.B.3.b), coloro che si spostano nei confini dei campi appartenenti al tempio di Osiride perdono orecchie e il naso e divengono coltivatori per il tempio, così come accade per coloro che son colti nell'atto di rubare animali (Mc Dowell 2001, 318). In tal senso la dimensione sovra-pratica del taglio di questi organi, dunque anche solo l'idea che potessero essere asportati, rende va il soggetto inabile a interagire con il divino o a ricevere misericordia giudiziaria.

81 HK6, Tomba 23: la collocazione della statua in una tomba d'élite, oltre a sottolineare lo status del committente, potrebbe suggerire una sua connessione con il culto del/i defunto/i ivi sepolti (Adams 2004; Jaeschke 2004; Harrington 2004; Friedman 2008).

82 Friedman 2008, 22.

83 Adams 2001, 7. La stessa Tomba 23, costituita da un'ampia sovrastruttura che copre la camera funeraria, spesso muri perimetrali e aree destinate alle offerte, rappresenta una tappa importante nel processo evolutivo dell'architettura funeraria, che porterà più tardi allo sviluppo di soluzioni monumentali, quali il complesso di Djeser a Saqqara.

di intralcio per eventuali rivali.⁸⁴ Questo tipo di rotture, per altro, risulterebbe comparabile a quelle riscontrate sul più noto MacGregor Man,⁸⁵ il cui naso era stato attentamente scheggiato via attraverso l'uso di una lama simile a uno scalpello, ma senza provocare danni all'area circostante; tracce dello stesso strumento erano inoltre chiaramente riconoscibili sulla superficie delle orecchie.⁸⁶ Come per l'esempio precedente, anche questa statua, per altro scolpita nel prezioso basalto nero, potrebbe individuare un personaggio di alto rango, eventualmente oggetto di aggressione da parte di avversari politici. La demolizione dell'immagine in pietra nel mondo terreno si ripercuote idealmente in quello ultraterreno, privando il defunto stesso dei sensi e della facoltà di agire, ma non solo! Se l'azione sulla statua dell'individuo fosse intesa come azione sull'individuo stesso, deturpare il suo volto indurrebbe all'isolamento sociale a causa del nuovo aspetto ottenuto, diverso e potenzialmente mostruoso, così come della perdita della capacità di produrre espressioni facciali convenzionali e socialmente accettate.⁸⁷

3.2 Spalle, braccia, mani, unghie

«Le tue braccia sono Atum, le tue spalle sono Atum, il tuo corpo è Atum, la tua schiena è Atum, il tuo sedere è Atum, le tue gambe sono Atum, il tuo viso è Anubi».⁸⁸

La metà superiore del corpo umano è funzionale a una serie di attività, nonché portatrice di specifici valori concettuali centrati, come si è visto, per lo più sulla testa e sui sensi che questa, attraverso le sue componenti, è in grado di veicolare.

Tuttavia, non sempre la sola testa può essere sufficiente alla trasmissione di informazioni connesse alla gestualità o al movimento che, come si vedrà bene nel capitolo dedicato ai determinativi antropomorfi, hanno invece necessità di essere espresse tramite braccia e mani. Anche nella tradizione iconografica, da Narmer⁸⁹ in poi, le braccia catalizzano buona parte dell'attenzione costituendo il fulcro dell'azione regale contro il nemico, a conferma della sua forza fisica e politica.

⁸⁴ Hoffman 1982, 148.

⁸⁵ Ash. 1922.70; Naqada IIIB. Harrington 2004; 2006.

⁸⁶ Harrington 2006, 665.

⁸⁷ Loktionov 2017, 267, con relativa bibliografia. Qualunque sia il fine delle mutilazioni, Remotti (2021, 111) sottolinea come sottrarre, togliere, eliminare, tagliare si configurino come un intervento che modella il corpo, una «produzione voluta di incompletezza».

⁸⁸ Pyr. 135a.

⁸⁹ Piquette 2004, 943.

Come è stato ben rilevato da diversi studi antropologici,⁹⁰ non possiamo dare per scontato che ogni cultura individui gli stessi criteri per categorizzare le parti del corpo e che esista, ad esempio, una chiara tripartizione degli arti. Ogni società costruisce un proprio corpo culturale, che può anche differire da quello anatomico, ma che certamente costituirà un modello per cogliere le relazioni spaziali delle cose rispetto al soggetto.⁹¹

Le prime formule funerarie ci restituiscono un'immagine piuttosto positiva delle spalle e delle braccia, come porzioni del corpo che consentono l'avvicinamento alla divinità; il sovrano è detto 'unica stella sulla spalla di Nut'⁹² e gli è concesso di sedersi sulle spalle di Ra in persona⁹³ il quale, a sua volta, si appoggerà alla sua.⁹⁴ Nei Testi dei Sarcofagi, le spalle divine, alternativamente di Seth o di Osiride, possono sostenere il defunto;⁹⁵ altrove, tuttavia, la spalla sembra associarsi alla testa e alla gamba in un elenco di parti del corpo potenzialmente dolenti, per le quali il dio ha molto sofferto e che, dunque, necessitano di cure.⁹⁶ Ben più frequenti sono le occorrenze del lessema ' ,⁹⁷ traducibile con braccio o mano in relazione al contesto: il defunto è, infatti, chiamato a circondare l'offerta con le sue due braccia,⁹⁸ o a stringere nelle sue mani lo scettro del potere;⁹⁹ contemporaneamente le braccia consentono un avvicinamento alla sfera divina,¹⁰⁰ nella misura in cui sono equiparate ai figli di Horo,¹⁰¹ ma

90 Cardona 2016, 43-63. Si veda anche il concetto di *habitus* in Mauss 2007 e l'idea di corpo sociale di Douglas 2001.

91 Cardona 2016, 44.

92 *sb3 w'ti r rnm nwt* (Pyr. 251b). *rnm* è spalla o parte superiore del braccio (Wb 2, 418.1-11).

93 «Pepi è asceso al cielo, ha trovato Ra [...] e siederà sulle sue spalle» (Pyr. 812c-813a). Altrove il re siede su quelle di Horo (Pyr. 2056a).

94 Pyr. 730b.

95 CT I, 309c [74]; CT VII, 475c [1132]; CT VII, 477b [1134].

96 «Dove ha sofferto gravemente il grande Dio? la sua testa, il suo braccio/la sua spalla e la sua gamba. Io sono venuto per sputare sulla testa e sul braccio, rinfrescare il cuoio capelluto e alleviare la gamba del grande dio sofferente» (CT III, 3e-f - 4a-f [164]). Qui braccio/spalla è *ḳ'h* (Wb 5, 18.5-19.4), a volte usato come metafora per denotare un 'angolo di cielo' o un 'angolo di imbarcazione' (Nyord 2009, 245 con esempi in nota).

97 Wb 1, 156.1-157.10.

98 'wy.k ḥ3 iḥt (Pyr. 189b).

99 «Siedi sul trono di Osiride, con lo scettro nella tua mano (*m C,k*), e dai ordini ai venti!» (Pyr. 134b). Si veda anche CT V, 390c-e [469], ove lo scettro passa dalle mani di Orione a quelle del defunto.

100 «Solleverai il cielo con la tua mano» (Pyr. 2067a), qui con *drt* (Wb 5, 580.3-585.10).

101 «Le tue braccia sono Hapi e Duamutef» (Pyr. 149a). Altrove: «Iside ha il tuo braccio, Nefti ha la tua mano» (Pyr. 960c).

soprattutto come mezzo per avvolgere ed essere avvolti da Atum,¹⁰² Nut,¹⁰³ Ra,¹⁰⁴ Iside,¹⁰⁵ Shu, Tefnet e non solo.¹⁰⁶ Talora le mani sono identificate come ‘contenitore’ di oggetti più o meno concreti passati dalla divinità al defunto (da armi e utensili a vita, forza e potere),¹⁰⁷ talaltra sono strumento di saluto, giubilo, danza: «le braccia si uniranno per te, i piedi danzeranno per te, le mani ondeggeranno per te».¹⁰⁸ Molte di queste attività sono per altro contrassegnate dall’uso di un determinativo antropomorfo che ne avvalori graficamente il campo semantico (𓎃𓏏𓏏𓏏).

D’altra parte, anche le mani possono avere connotazioni aggressive nei confronti del defunto, da cui doversi guardare¹⁰⁹ oppure, meglio, da parte di quest’ultimo contro i propri avversari con il supporto di divinità feroci come Shezmu¹¹⁰ o Mafdet.¹¹¹

Tutte le azioni da compiere con braccia e mani nell’aldilà giustificano dunque la necessità di mantenerle forti,¹¹² pulite¹¹³ e libere,¹¹⁴ affinché il loro ruolo non venga compromesso.

102 Pyr. 151d; «Ti sei calmato tra le braccia di tuo padre Atum» (Pyr. 212b).

103 CT VI 264 [644]; «Possano (Orione, Sirio e la Stella del Mattino) porti tra le braccia di tua madre Nut e salvarti dalla rabbia di coloro che sono a testa in giù» (CT I 188, [44]). Sul rovesciamento si veda anche il capitolo 4.

104 Pyr. 275e: qui dovremmo più propriamente tradurre «la mano di N è nella mano di Ra».

105 «Iside ti ha afferrato per il braccio per farti entrare nel santuario» (Pyr. 744a).

106 Pyr. 1443b. In alcuni casi sono interi gruppi divini ad aprire le braccia o tendere le mani nell’atto di accogliere il defunto (Pyr. 960c; CT VI, 3140 [685]), o anche divinità meno note: «Sono le braccia di Tatenen (LGG VII, 346) che mi accolgono e mi sollevano» (BD 180, 14-15).

107 Nyord 2009, 249-51.

108 𓂏𓏏𓏏 n.k ‘w rww n.k rdwy 𓂏𓏏 n.k drwt (Pyr. 743d). O anche Pyr. 2014d. Il verbo potrebbe derivare dalla radice *hbi* (Wb 3, 250.14) ‘muoversi, danzare’; *𓂏𓏏* (Wb 5, 523.3) riguarda in particolare la nozione di agitazione, sia delle braccia che delle gambe; mentre *rwī* (Wb 2, 406.2-407.4) si riferisce all’idea di movimento ritmico. Per le attestazioni relative al movimento di mani e piedi in connessione con la danza, cf. Colonna, Iannarilli c.d.s. a.

109 Ad esempio, il defunto dovrà difendersi da 𓂏𓏏 n ‘n stš: «L’inondazione nella mano di Seth» (Pyr. 20d).

110 «Il coltello di selce con cui lo scanna è quello del macellaio nella mano di Shezmu» (CT VI, 32e-f). Su Shezmu, cf. Cariddi, Iannarilli 2020, 79-83.

111 Ra difende il defunto da un serpente: «Egli ti taglia la testa con questo coltello, che è la mano (*dr̄t*) di Mafdet» (Pyr. 442c).

112 CT V, 392 [469]. Su altri possibili attributi del braccio nei CT, cf. Nyord 2009, 263.

113 BD 125,73 (*wb* ‘wy). Allo stesso scopo sottende la dichiarazione: «(gli escrementi): non li toccherò con le mie mani» (BD 52,2). Sull’abominio nei confronti delle deiezioni corporee, si veda il capitolo 4.

114 BD 68, 3.

I libri oltremondani insistono particolarmente sull'iconografia del dannato immobilizzato attraverso lacci e corde che stringono le braccia: nella settima ora dell'Amduat tre individui inginocchiati continuano ad avere i gomiti saldamente legati dietro la schiena nonostante siano già stati decapitati,¹¹⁵ mentre nella prima del Libro delle Porte, Atum annuncia ai malfattori: «siete legati strettamente con le corde, vi ho comandato di essere legati e le vostre braccia non si apriranno!».¹¹⁶

L'attenzione verso le mani si estende alle unghie, che vanno curate e tagliate affinché non crescano troppo: «Pepi non è finito in miseria, le sue unghie non sono lunghe».¹¹⁷ L'allungamento delle unghie è, infatti, tradizionalmente connesso all'idea di decesso e decomposizione del cadavere; una falsa percezione condizionata dalla disidratazione con conseguente restringimento del tessuto cutaneo per cui unghie e capelli risultano progressivamente più lunghi dopo la morte.

Alcuni rilievi funerari da Saqqara ci mostrano elaborate scene di manicure e rasatura a favore del proprietario della tomba e dei suoi figli da parte di un *irw nwt*, «colui che fa le unghie, il manicurista».¹¹⁸ I testi sottolineano la necessità di pulire unghie di mani e piedi del sovrano, così come era stato fatto per lo stesso Osiride nel tempo mitico del suo recupero dalle acque, come conditio sine qua non perché le Due Terre si prostrino a lui,¹¹⁹ e pongono l'attenzione sul pericolo della tortura anche verso dita e unghie, minacciata da divinità o entità variamente definite.¹²⁰ Le unghie vanno, inoltre, 'rese salde',¹²¹ eventualmente anche attraverso la fasciatura.¹²² Talora identificate con i figli di Horo o Geb,¹²³ esse possono risultare apparentemente ambivalenti: alle formule connesse alla loro cura e preservazione, se

115 Hornung 1963, 121.

116 Hornung 1968, 17. Si vedano anche: i registri inferiori della seconda e della nona ora (Hornung 2013, 40-5; 316-23); il registro mediano della settima ora del Libro delle Porte (238-47); il registro 3 della sezione 5 del Libro delle Caverne, in cui due prigionieri sono inginocchiati e legati a due pali sostenuti da una figura femminile chiamata 'Macellatrice' (Darnell, Manassa Darnell 2018, 407).

117 *n šw3 ppy n k3 nwt.f* (Pyr. 1043a). 'nt' è 'unghia' o 'artiglio' (Wb 1, 188.1-7).

118 Hannig 2003, 188-9; Mastaba di Niankhkhnum e Khnumhotep, Saqqara (PM III 641-4); Mastaba di Ptahshepses, Saqqara (Soleiman 2014). Anche in Khentika (James 1953, plate XI).

119 «Egli ha fatto per lui ciò che tu hai fatto per suo fratello Osiride il giorno in cui lo hai ripescato intero dall'acqua, contando le ossa, aggiustando i sandali. Egli gli ha pulito le unghie di mani e piedi (*nwt hrt hrt*) affinché il santuario dell'Alto Egitto e il santuario del Basso Egitto si inchinino a lui» (Pyr. 1297a-e). Anche Pyr. 1368a; 2015d.

120 Pyr. 1043a-b; CT IV, 303b.

121 *smn* (CT VII, 136f [934]).

122 *swgdwḏ* (Nyord 2009, 274).

123 CT VI, 391s [761]; CT VII, 160c [945].

ne accompagnano altre più apertamente aggressive che le assimila-no a vere e proprie armi: così le unghie del defunto diventano arti-gli distruttivi,¹²⁴ ferini,¹²⁵ diretti verso eventuali avversari «come le frecce di Sekhmet».¹²⁶ Tra le azioni da compiere con le estremità su-periori ricorre anche quella di redigere o tracciare un testo, per cui del re si dice che «scrive con il suo dito grande (*ḏb' wr*)¹²⁷ e non con il suo dito piccolo (*ḏb' šrr*)» in riferimento all'importanza del lascito scritto («povero è l'erede se non ha scrittura»)¹²⁸

L'alterazione o l'asportazione di mani, dita o unghie è dunque in-tesa a limitare l'azione della vittima, nel mondo terreno e ultraterre-no. Nel primo, taglio e cattura delle mani, spesso accompagnate da quelle dei falli, annientano fisicamente i nemici consentendone anche l'enumerazione,¹²⁹ nel secondo, la rappresentazione figurata di ma-ni recise o immobilizzate e la narrazione dell'evento fissano su pie-tra l'episodio, inchiodandolo a una eterna e immutabile ciclicità che perdura anche nell'aldilà.¹³⁰

124 *'nwt.f m wḥz w* (Pyr. 461d); *'nwt.k ḥbzt ḥwt* (Pyr. 1735b).


125 «Unghie come quelle di un leone» (CT VI, 192f [577]).

126 C TII, 237b [149].

127 *ḏb'* (Wb 5, 562.11-565.9).

128 Pyr. 475b. Per *zš* come 'scrittura' o 'lista d'offerta', si veda Shmakov 2012, 161-2. In Pyr. 118, si legge invece che il dito piccolo di Unis è in grado di tirare fuori ciò che è nell'ombelico di Osiride; mentre in Pyr. 1330a, il dito piccolo (*ḏb' nḏsw*) di Horo pratica l'apertura della bocca del defunto (per approfondimenti, cf. Roth 1993). Il valore resta pertanto dibattuto. Il tema cruciale è quello dell'assistenza data dal dio, la sua 'mano', per consentire ai morti di compiere il viaggio, il passaggio dalla vita all'aldilà (Eyre 2002, 131).

129 Minunno 2008, 21; Matić 2019, 40-1. Per le evidenze archeologiche, cf. Bietak 2012-13, 31-2. In questo caso sembra che le mani di undici uomini e forse una donna fossero state offerte come trofei nell'ambito di un evento pubblico che ebbe luogo nel palazzo di Tell el-Dab'a (Gresky et al. 2023).

130 Iscrizioni funerarie e rilievi templari della XVIII dinastia rappresentano frequen-temente il conteggio delle mani sul campo di battaglia; negli elenchi dei bottini di guer-ra, assieme agli individui ancora in vita, ai carri, ai cavalli e altri beni è indicato pro-prio il numero delle mani dei nemici vinti (ad es. nella Stele di Menfi, Cairo, Egyptian Museum, JE 86763: Urk. IV 1307). Bietak (Gresky et al. 2023) nota anche l'introduzio-ne di un nuovo segno geroglifico che appare con la prima menzione epigrafica del ta-glio delle mani in guerra nell'iscrizione di Ahmose, figlio di Ibana: non si tratta del lo-gogramma per la mano in vista laterale  (D46), ma di una rappresentazione più rea-listica di un palmo teso con le cinque dita aperte, che potrebbe riferirsi più specifica-mente alla 'mano mozzata'.

3.3 Gambe, piedi, fallo

Un'incisione sulla facciata della sepoltura di Niankhpepi a Saqqara¹³¹ mostra un individuo con testa, braccia e piede raschiati via; l'intento è peraltro confermato da un'iscrizione nella quale il proprietario della tomba sostiene la propria vendetta per un torto subito in vita dal personaggio in questione: «Tu mi hai incatenato, tu hai colpito mio padre. Chi sei tu per fuggire da me? Possa mio padre essere soddisfatto».¹³² Come rileva Drioton, attraverso la pratica magica il profanatore non sopprime totalmente il nemico, ma lo riduce a un rifiuto umano, incapace di vedere, agire e muoversi, per sempre inchiodato nella sua sofferenza e umiliato davanti all'ingresso della sua tomba.¹³³

Non dissimile è il caso di un rilievo di Abusir¹³⁴ datato alla V dinastia, in cui i portatori di offerte hanno subito mutilazioni mirate a testa, mani, gambe e piedi, rivolte agli stessi personaggi per impedire loro di operare, dunque, indirettamente destinate a danneggiare il proprietario della tomba, così che non potesse beneficiare della pratica rituale.¹³⁵

Se braccia e mani incarnano l'azione, anche quella aggressiva, gambe e piedi naturalmente consentono il movimento, talora potenzialmente nocivo. Anche il Libro dei Morti¹³⁶ ne rammenta il valore: «la mia bocca è mia per parlare, le mie gambe per camminare e le mie braccia per abbattere i miei nemici». Non è un caso che in età romana la 'mutilazione apotropaica' delle immagini considerate pagane tendesse a colpire proprio gli arti.¹³⁷

La preoccupazione che gli arti possano subire danni nell'aldilà è chiaramente espressa nelle fonti attraverso formule come: «il suo piede¹³⁸ non sarà intralciato»,¹³⁹ «non c'è limite per il tuo piede sul-

131 VI dinastia. PM 1981, 630-1; Hassan 1938, 1-23; Drioton 1952; Baines 1991b, 141; Kanawati 2004.

132 Drioton 1952, 353.

133 Secondo Drioton (1952, 354) l'autore del deturpamento sarebbe Niankhpepi stesso poiché il cartiglio con il suo nome è stato inciso su una superficie raschiata: entrato in possesso, in un modo o in altro, di una tomba più antica, già completata e decorata, avrebbe sostituito i nomi dei predecessori e inserito negli spazi liberi le immagini di sua moglie e di suo figlio.

134 Oggi conservato al Völkerkundemuseum di Amburgo (VRM C 3709).

135 Secondo Altenmüller (2011, 23) si può supporre che il proprietario della tomba fosse caduto in disgrazia presso il sovrano e che la sua tomba fosse quindi stata deliberatamente distrutta.

136 BD 26, 4.

137 Frankfurter 1998, 279-80.

138 *rd* (Wb 2, 461.1-462.15).

139 Pyr. 311d. Il verbo è *ḡḡi* (Wb 5, 514.4-515.4).

la terra»,¹⁴⁰ «il suo braccio e la sua gamba non saranno ostacolati». ¹⁴¹ I Testi dei Sarcofagi insistono particolarmente sulla sanità e il vigore delle gambe:

Tu avrai potere nelle tue gambe al mattino, avrai potere nelle tue gambe alla sera, avrai potere nelle tue gambe all'accensione della lampada, avrai potere nelle tue gambe in ogni stagione, in ogni ora in cui vorrai uscire, avrai potere nelle tue gambe in ogni tribunale, in ogni corte; avrai potere nelle tue gambe in ogni luogo da cui il tuo cuore vorrà uscire in ogni momento.¹⁴²

La forza negli arti inferiori consente, dunque, la mobilità in ogni tempo e in ogni luogo, la stabilità in frangenti complessi e la possibilità di uscire forse dalla necropoli, forse da un passaggio o un confine oltremondano, come avviene anche in altre formule.¹⁴³ Camminare saldamente sulle proprie gambe implica anche l'impossibilità per il defunto di finire capovolto (*shd*),¹⁴⁴ condizione che comporterebbe l'alterazione di tutte le funzioni vitali e il consumo di escrementi e urine, relegando il defunto alla sfera del nonumano. Le deiezioni, il *bwt*¹⁴⁵ del defunto, non dovrebbero essere sfiorate nemmeno dalle piante dei piedi,¹⁴⁶ affinché essi possano restare netti e integri, dunque efficaci, esattamente come già osservato per le mani.

Pur se immediatamente collegate all'idea del movimento, le estremità inferiori possono incarnare anche l'immagine della stabilità del cosmo di cui il sovrano si fa garante in espressioni come «solleverai il cielo con la tua mano e terrai ferma la terra con il tuo piede»¹⁴⁷ o «sostengo il cielo con le mie corna e calpesto la terra con i miei piedi»,¹⁴⁸

¹⁴⁰ Pyr. 622d.

¹⁴¹ CT V, 316h. Sul non ostacolare il braccio, cf. anche CT VII, 158p; BD 22, 5.

¹⁴² CT I, 67-8 [22].

¹⁴³ Ad esempio: *prr.i 'k.i [...]. sm.i iw.i* «Io entrerò ed uscirò [...] vado e vengo tra i pilastri di Ra e i pilastri di Geb» (CT VII, 226d; 277b [1011]). In Pyr. 622d si sottolinea che in cielo non c'è limite per la gamba/il piede/il passo del re (*n qrr.d.k m pt*).

¹⁴⁴ Wb 4, 265.8-266. Topmann (2002) ha raccolto circa 60 formule relative all'abominio nei Testi dei Sarcofagi, individuandone i predecessori nelle 210 e 409 dei Testi delle Piramidi e i successori nei capp. 51-3 e 189 del Libro dei Morti, aspetto che testimonia non solamente la forte intertestualità dei corpora ma anche una certa continuità nell'idea di ciò che può essere ritenuto disgustoso (la scatofagia in *primis*, si vedano in particolare i capp. 45-53).

¹⁴⁵ Wb 1, 453.7-454.7; ad esempio: *bwt.i n wnm.n.i bwt.i bwt.i pw hs* (BD 189, 12).

¹⁴⁶ *nn hnd.i hr.f m tbtwy.i* 'Non lo (*hs*, lo sterco) calpesterò con i miei piedi' (BD 189, 13).

¹⁴⁷ *f3i.k pt m qrr.k w3h.k t3 m tbt.k* (Pyr. 2067a).

¹⁴⁸ *rmn.i pt m 'bwy.i s3h.i t3 m tbtwy.i* (CT III, 55g-h [173]); Nyord 2009, 286.

le quali individuano il defunto come entità cosmica¹⁴⁹ che si inserisce entro i limiti estremi del creato, definendoli.

Il piede si connette, inoltre, alle nozioni di trionfo e dominio (non solo) fisico sull'avversario attraverso l'immagine, già incontrata nell'iconografia regale, del calpestare il nemico sotto il sandalo. Gambe, piedi e soles¹⁵⁰ nella lingua egiziana sono lessemi semanticamente sovrapponibili, che veicolano una forma concettuale simile,¹⁵¹ così troveremo che Horo pone il nemico sotto le gambe/i piedi (*rdwy*) del re,¹⁵² ma anche che Geb pone i propri sandali/piedi (*tbwt*) sulla testa dell'avversario.¹⁵³

Parallelamente chi non ha gambe né braccia è relegato al regno del mostruoso, dell'indistinto, come per uno dei serpenti¹⁵⁴ citati nei Testi delle Piramidi, del quale si dice «tu sei quello nascosto, quello inconoscibile di cui parlano gli dèi, perché non hai gambe e non hai braccia con cui seguire i tuoi fratelli, gli dèi».¹⁵⁵ Ciò che è fuori dall'umano, ma lontano anche dal divino, si manifesta attraverso l'assenza di antropomorfismo o, meglio, di quegli elementi che consentano all'uomo di agire secondo i dettami che competono la sua categoria, nella sfera terrena quanto quella ultraterrena: sostenersi e camminare sulle proprie gambe, entrare e uscire, seguire la giusta via (le divinità).

Il tentativo costante di disattivare la facoltà di muoversi è testimoniato non solo dalla tipica figura del prigioniero di guerra con i piedi uniti e legati, talora costretto a distendersi sul proprio ventre,¹⁵⁶ ma anche dalle figurine di esecrazione rappresentate in ginocchio, legate o con tessuto avvolto attorno alle gambe per trattenerle.¹⁵⁷

149 Colui «le cui gambe sono più vigorose di (quelle di) milioni» è una delle designazioni del sole come il grande corridore cosmico che percorre il proprio percorso celeste su gambe giganti e instancabili (Darnell 2004, 386).

150 *tbwt* (Wb 5, 361.9-363.3).

151 Walker 1996, 79-87.

152 Pyr. 637a. D'altronde per il defunto avere potere nelle gambe corrisponde all'averlo anche nei confronti di chiunque gli si opponga: «Io sono colui il cui coltello è affilato, che è uscito alla luce del giorno e che ha potere sui suoi nemici [...] ho potere nelle mie gambe, esco alla luce del giorno contro il mio nemico, ho potere su di lui» (CT II 85-6 [96]).

153 Pyr. 578b. Non soltanto i nemici, anche 'le due sponde' del Nilo possono essere «prostrate sotto le soles» (BD 182, 216, pVatikan 63).

154 *nhī* (Wb 2, 306.3).

155 Pyr. 665a.

156 Si pensi al bassorilievo raffigurante nemici legati a un palo \bar{Y} *zhnt* nell'ambulacro esterno nord del tempio di Kom Ombo, o alla statuina meroitica che riproduce il 're dei nubiani' come prigioniero (London, British Museum, EA65222).

157 Louvre E 16499. Per questo caso specifico, Colledge (2015, 84-6; 193) sostiene che la statuina dalle accentuate caratteristiche femminili non si configurasse come una

Le formule dei corpora funerari pongono, infine, l'accento sugli organi riproduttori e sulla loro efficacia come strumento creativo: del defunto si sottolinea la capacità di mingere ed eiaculare con il proprio fallo,¹⁵⁸ sede del seme,¹⁵⁹ che gli consente di copulare¹⁶⁰ e dunque di procreare così come per la divinità.¹⁶¹ E proprio attraverso la distinzione tra il maschile e il femminile passa l'atto creativo tanto del cosmo quanto del corpo umano: il re «prende possesso del proprio corpo»¹⁶² e «i suoi piedi sono baciati dalle acque pure, che esistono grazie ad Atum, il quale creò il pene di Shu e diede origine alla vulva di Tefnut».¹⁶³ Le associazioni corporee permeano anche la materialità, per cui tavole d'offerta con riferimenti sessuali¹⁶⁴ o modellini di organi riproduttivi sia maschili che femminili possono talora essere attestati come *ex voto*.¹⁶⁵

Che quest'organo, come già altri precedentemente visti, sia ben saldato al corpo¹⁶⁶ è preoccupazione lecita, se si considera l'assimilazione archetipica con Osiride¹⁶⁷ rivelata in alcuni passaggi in cui il

straniera o una nemica, piuttosto come una donna da sottomettere a vantaggio personale, come anche Louvre E 27145. Le gambe, fisicamente trattenute da una stoffa, non possono muoversi, dunque la donna non può fuggire. Secondo l'autrice anche il possibile spostamento e/o danneggiamento intenzionale applicato ad alcuni corpi nel cimitero di Gerzeh, concentrato su testa, mani, gambe e piedi (sepulture n. 137, 138, 142, 280), sottende allo stesso obiettivo che non è la distruzione del corpo bensì la sua disabilitazione.

158 *hnn* (Wb 3, 115.1-2); *wzš N nk N m hnn.f* (Pyr. 510b).

159 *mtwt* (Wb 2, 169.1-4). Pyr. 1061e; CT III, 74c [180]; CT I, 169b-c [39].

160 CT II, 68c [94]; CT II, 71c [94]; CT II, 77-81 [96]. In Pyr. 510c anche con le donne di altri mariti, in quanto *nb mtwt*, «signore del seme». Il concetto torna in BD 168, 9.15, ove il defunto è detto «signore del fallo (*nb hnn*) che prende le donne per sempre».

161 «Egli (Atum) pose il suo pene nel pugno per darsi piacere e nacquero i due bambini: Shu e Tefnet» (Pyr. 1248b-d).

162 Pyr. 2064b.

163 Pyr. 2065 a-b.

164 Meskell (2002, 150-1) osserva il gioco di parole tra la radice del verbo *stī* connesso al versare acqua e liquidi (𓄏 𓄏𓄏 Wb 4, 328.9-329.16) ma anche all'eiaculazione e all'impregnazione (𓄏 𓄏𓄏 Wb 4, 329) e suggerisce che le tavole di libagione del Nuovo Regno possano riflettere materialmente questa allusione sessuale attraverso beccucci a forma di organo maschile, che sottolineerebbero la stretta relazione tra il corpo e l'atto rituale della libagione.

165 Pinch 1993, 210-11; 221-6, tav. 52.B: si tratterebbe di oggetti destinati a essere deposti in luoghi sacri con la preghiera di favorire il concepimento, probabilmente la loro forma particolarmente esplicita era intesa a rafforzarne l'efficacia. Si veda anche London, British Museum, EA48109.

166 CT III, 117f-118a [197]: «il mio fallo è su di me, attaccato» qui in connessione con il corretto funzionamento dell'ano.

167 Un apparente riferimento al pene del defunto come 'primordiale' si intuisce in un passaggio relativo alle capacità procreative (CT VII, 182 [967]): «I am primeval(?)»

defunto è o identificato, appunto, con l'Osiride 'dal fallo potente'¹⁶⁸ o con colui che ingravida la sorella Iside.¹⁶⁹ La rinascita *post mortem* può essere in effetti espressa iconograficamente nei libri oltremondani attraverso figure itifalliche dai nomi eloquenti ('Quello che eiacula')¹⁷⁰ o dallo stesso Osiride,¹⁷¹ mentre per i dannati, anche se nudi, non c'è una caratterizzazione sessuale evidente.¹⁷²

L'asportazione dell'organo è resa esplicita iconograficamente solo nella Tavolozza protodinastica datata a Narmer ove i falli dei prigionieri decapitati sono stati recisi e collocati sulla loro testa¹⁷³ mentre gli altri, i nemici nudi su ambo i registri inferiori del monumento mostrano trattamenti diversi: uno su tre sembrerebbe evirato.¹⁷⁴ In ambito regale, la mutilazione dei genitali figurerà prevalentemente in età ramesside come atto a scopo inventariale (la conta dei nemici) oltre che cerimoniale, estrema testimonianza della riuscita vittoriosa di ogni campagna militare del sovrano e garanzia dell'annientamento dello straniero.¹⁷⁵ In queste circostanze l'evirazione è funzionale all'esaltazione della regalità e, simmetricamente, alla degradazione degli avversari che, privati della propria virilità, si collocano automaticamente in una posizione passiva e subordinata rispetto alla figura dominante del faraone e all'Egitto tutto.¹⁷⁶

Diversamente dalla trasparenza di queste rappresentazioni chiaramente intese all'apologia regale, alcune formule funerarie tendono

my phallus is primeval (?), my seed is that of the Bull of the sun-folk [...] to his double». e «My phallus is that of Min on the day of» (Faulkner 1978, 92).

168 CT III, 262c-e [227]. Anche in BD 69, 71 (*nḥt ḥnn*).

169 «Tua sorella Iside è venuta da te [...] tu l'hai posta sul tuo fallo così che il tuo seme potesse venire in lei [...] e Horus l'acuto è uscito da te» (Pyr. 632a-d). Qui il lessema per fallo è *ḥms* (Wb 3, 99.8).

170 Un uomo dalla lunga veste nella Litania di Ra o Libro dell'adorare Ra in Occidente (Darnell, Manassa Darnell 2018, 88).

171 Nella Sezione 3 del Libro delle Caverne Osiride appare supino, ma con le gambe che indicano movimento e il fallo eretto, pronto a ricevere la luce vivificante del disco solare posto sopra di lui (Darnell, Manassa Darnell 2018, 373).

172 Hornung 1990, 152; 161, nrr. 119-20, 162; 122.

173 Davies, Friedman 2002.

174 Morenz 2014, 112-13, nota 479.

175 Nella stele di Athribis di Merenptah (JE 50568), il sovrano combatte contro i Libici e porta via i loro falli (KRI IV, 22.8); l'iscrizione di Ramesse III a Karnak relativa alla grande guerra include un riferimento agli asini carichi di «falli dei Libici e delle mani recise dei loro alleati» (KRI IV, 7.10-7.14); nella prima corte del tempio funerario di Ramesse III a Medinet Habu, una scena sul muro orientale mostra gli scribi intenti a occuparsi della conta di una pila di falli dei nemici libici, secondo l'iscrizione ben 2175 (KRI V, 53.14). Per ulteriori esempi, cf. Matić 2021, 122-7.

176 Matić 2021, 129-30. Sulla perdita della (in questo caso rinuncia alla) mascolinità si pensi anche all'episodio dell'autoevirazione di Bata nel Racconto dei due fratelli (Simpson et al. 2003, 84).

a presentare l'evirazione del nemico in maniera implicita attraverso espressioni prudenti come 'portare via i testicoli' di Seth o 'portare Seth a me per i suoi testicoli', sottendendo le connotazioni e le implicazioni culturali della castrazione del dio.¹⁷⁷ Non mancano però passaggi che richiamano più esplicitamente l'episodio mitico in cui «Horus si lamenta del suo occhio e Seth dei suoi testicoli»,¹⁷⁸ in cui «in cui Horus afferra i testicoli di Seth»¹⁷⁹ o in cui essi vengono asportati (*s3d*).¹⁸⁰ Anche in un contesto non cerimoniale, dunque, l'azione aggressiva praticata sui genitali maschili è sinonimo di affermazione del defunto, attraverso la divinità con cui egli si identifica o sotto la cui protezione si pone, contro la minaccia potenziale costituita dall'entità rivale e dai suoi eventuali seguaci.¹⁸¹ Quel che si porta via (falli, mani, teste) si configurerà, dunque, sempre come un'assenza per il nemico ma come una presenza per il protagonista dell'azione, il quale, attraverso l'amputazione, modella, toglie, elimina, si fa costruttore di una incompletezza, che è in grado di gestire e controllare, nella realtà terrena quanto in quella ultraterrena.

177 Nyord 2009, 298. CT IV, 236-7b [335]; CT V, 120b [398] (*hrwy* Wb 3, 393.5-7). Ancora più ambiguo, oltre che frammentario, è un passaggio dei Testi delle Piramidi (Pyr. 1073a) che sembrerebbe citare il danneggiamento dei testicoli (*inswy* Wb 1, 100.15).

178 Pyr. 594a.

179 BD 17, 35.

180 Pyr. 1463e. Il *s3d* 'strappare, asportare' (Wb 4, 28.1), tuttavia, sembra ricorrere in sole tre occorrenze: due volte in PT (Pepi I e Merenra) e una in un papiro magico del IV secolo a.C. ('Feste della distruzione dei nemici'; London, British Museum, EA 10081 in: *Thesaurus Linguae Aegyptiae*).

181 «Non c'è niente che gli dèi possano fare contro questo Pepi» (Pyr. 1464b).

4 **Il corpo umano nei Testi delle Piramidi**

Sommario 4.1 Come, dove e quando. – 4.2 Cosa dicono le formule: il lessico della morte nei Testi delle Piramidi. – 4.2.1 Sonno e risveglio, pigrizia e stanchezza. – 4.2.2 Decadimento, corruzione e putrefazione. – 4.2.3 Uccisione, macellazione, cannibalismo. – 4.3 Cosa dicono i segni. – 4.3.1 Determinativi, tassogrammi, classificatori. – 4.3.2 I determinativi antropomorfi parziali.

4.1 Come, dove e quando

Con la definizione ‘Pyramidentexte’ proposta da Kurt Sethe nella sua prima edizione delle iscrizioni¹ ci si riferisce al più antico corpus funerario egiziano costituito, non già da una composizione lineare e invariabile, bensì da una selezione di formule eterogenee che, insieme, concorrono al raggiungimento di un obiettivo comune: realizzare il processo di trasfigurazione del sovrano, consentendo il compimento del suo destino astrale, o, prendendo in prestito le parole di Nils Billing: «to eternalize the victory of life and order in the constant cosmic struggle with death and chaos».²

I testi sono conservati sulle pareti degli ambienti interni di alcune piramidi realizzate alla fine dell’Antico Regno; attualmente ne sono

¹ Sethe 1908-22.

² Billing 2018, 65.

note dodici, per lo più databili tra il 2350 e il 2180 a.C. ca. e riferibili ai sovrani: Unis (V dinastia), Teti, Pepi I, Merenra e Neferkara/Pepi II (VI dinastia); e alle regine: Neith,³ Udjebteni, Iput II, Ankhnespepi II e Behenu (VI dinastia).⁴ A queste si aggiungono il più tardo monumento funerario di Ibi (VIII dinastia) e quello di Reheryshefnakht⁵ (XI-XII dinastia).

Quella di Sethe resta, ancora oggi, l'opera di riferimento nello studio sinottico dei testi di Unis,⁶ Teti, Pepi I, Merenra e Neferkara; tuttavia, nell'ultimo ventennio la missione archeologica franco svizzera che lavora a Saqqara⁷ ha realizzato le pubblicazioni dei singoli contesti funerari di Pepi I⁸ e Merenra⁹ e sta attualmente portando avanti lo studio di Ibi.¹⁰

Tutte le piramidi si collocano nel pianoro di Saqqara, sulla riva occidentale del Nilo nell'area menfita a sud del Cairo, già sede di sepolture nobiliari e regali delle prime due dinastie e del più illustre monumento funerario di Djeser. È proprio il grande impegno edilizio, particolarmente evidente a partire dalla III dinastia,¹¹ a dare la misura del ruolo fondamentale assunto dalla località in questa fase storica e, in particolare, dalla peculiare tipologia di tomba che per la prima volta fu qui impiegata: la piramide concorre, infatti, al riconoscimento e all'esaltazione del ruolo del sovrano nella società egiziana

3 Gustave Jequier, tra il 1924 e il 1936, grazie a un'esplorazione dell'area meridionale dell'altopiano di Saqqara potette, per primo, pubblicare i testi di Udjebten, Neith (Jequier 1928), Iput (1933) e Ibi (1935), oltre a aggiungere alle formule già edite da Sethe altre inedite della piramide di Pepi II (1936).

4 Collombert 2011; 2018.

5 Il monumento funerario di Reheryshefnakht è stato indagato dal MafS nel 2005: si data al Medio Regno ma contiene diversi passaggi dei Testi delle Piramidi dipinti sulla parete ovest e un estratto dei Testi dei Sarcofagi sulla parete est (Labrousse, Leclant 2006).

6 Per Unis, cf. anche Piankoff 1968.

7 Fondata nel 1963 da Jean Leclant e oggi diretta da Philippe Collombert. <https://mafssaqqara.wixsite.com/maf>.

8 Leclant et al. 2001.

9 Pierre-Croisiau 2019.

10 La ricerca è attualmente condotta da Christelle Alvarez (<https://vivo.brown.edu/display/calvar15>).

11 Il complesso funerario di Djeser (ca. 2630-2611 a.C.) rappresentò un'innovazione architettonica di impatto notevole: una piramide alta 63 metri e innalzata attraverso la sovrapposizione di sei mastabe, senza contare le strutture contenute nel *temenos*, tutte realizzate in calcare bianco di Tura. Al di là dell'enorme mole di lavoro e della perizia dell'esecuzione, quella di Djeser si configura come prima piramide egiziana e, soprattutto, come la più antica struttura in pietra di così grandi dimensioni dell'Egitto antico, concreto esempio di *pre-formal culture*. Cf. Stadelmann 1996, secondo cui l'origine e l'evoluzione del complesso di Djeser andrebbero ricercate nelle tradizioni dell'area di Saqqara ove, già trecento anni prima, era sorta la monumentale sepoltura di Hor Aha.

e ci fornisce quell'immagine ormai cristallizzata, quanto spesso mitizzata, del faraone di Antico Regno.¹² L'ostentazione del potere regio e le innovazioni tecnologiche che scaturivano dalla continua e ambiziosa domanda di corte, dovettero rappresentare i propulsori per la nascita del fenomeno 'costruzione-delle-piramidi', fenomeno che indubbiamente «svolse un ruolo essenziale nel favorire la nascita della civiltà faraonica e nel conservarla intatta».¹³ È, dunque, questa una fase in cui il processo di maturazione della politica e delle sue forme culturali risulta orientato verso un modello centralizzato imposto dalla corte menfita e così caratteristico della fase nota come Antico Regno. Si tratta di un modello culturale che resterà metro di paragone ed esempio - pur sempre passibile di trasformazioni e mutamenti - per il resto della storia e dell'architettura egiziana. Djoser innesca, in effetti, un graduale ma irreversibile processo di affermazione della piramide (non solo) nella necropoli di Saqqara; durante la V dinastia il monumento funerario ha oramai raggiunto una certa canonizzazione in termini architettonici, con forma, dimensioni e articolazione interna piuttosto standardizzate:¹⁴ vestibolo, anticamera, *serdab* orientale e camera del sarcofago [fig. 4].

È in queste stanze che si collocano le iscrizioni, distribuite su alte colonne di testo e spesso introdotte dal monogramma *ḡd-mdw* 'recitare' (lett. 'dire le parole'), a probabile dimostrazione del fatto che in origine le formule fossero declamate oralmente. Seguendo la distinzione proposta da Hays¹⁵ nelle due principali categorie di 'testi sacerdotali' e 'testi personali', infatti, accettiamo automaticamente l'origine rituale del corpus, il cui contesto d'uso primario - certamente molto ricco ed eterogeneo - va probabilmente ricercato nella sfera funeraria e magico-religiosa (si pensi alle formule d'offerta e a quelle contro serpenti o scorpioni). Dal loro originario *Sitz im Leben*, i testi sarebbero poi stati attentamente selezionati e rielaborati per le nuove esigenze regali e infine monumentalizzati nelle piramidi, passando da un supporto probabilmente effimero come il papiro a quello permanente ed 'eternante' della pietra:¹⁶ dalla voce, al foglio, alla parete.¹⁷

12 Come osserva Friedman (1996, 347-51), Djoser prende in prestito, per la realizzazione del proprio monumento, fonti architettoniche e scultoree desunte dalla cultura protodinastica; per questa ragione la piramide di Djoser e l'apparato ideologico che la caratterizza rappresenterebbero un vero e proprio costruito cosmico a più livelli, un monumento che stabilisce «an iconographic definition of the Egyptian cosmos, which set the pattern for later periods» (Baines 1994, 76).

13 Trigger et al. 2000, 112.

14 Billing 2018, 56.

15 Hays 2009; 2012.

16 Hays 2012, 251-63.

17 Morales 2016, 69-126; Colonna 2020, 186. La maggior parte delle formule potrebbe aver fatto parte di rituali funerari, ma non si può escludere che alcuni brani derivassero



Figura 4 Camera funeraria di Teti (foto Iannarilli)

Nonostante la definizione tradizionalmente attribuita loro, queste formule non sono da intendersi come 'testo' *stricto sensu*. In antropologia linguistica la nozione di testo è stata ampiamente discussa nel corso dell'ultimo secolo, riservando particolare attenzione ai contesti sociali locali e alla dimensione storica in cui un gruppo di scritti

da un diverso contesto d'uso e siano stati rielaborati e adattati al contesto funerario solo in un secondo momento.

può essere prodotto e ricevuto. Alla fine degli anni Ottanta del secolo scorso, William Hanks osservava che:

Textuality, on a first reading, is the quality of coherence or connectivity that characterizes text. [...] It raises the further problem however, to which I return in some detail below, of whether all texts are necessarily unified by textuality, or whether some kinds of texts may not contain within them significant anti-textual elements. That is, they may fail to have thematic, stylistic, or other kinds of unity, but still constitute a 'text'.¹⁸

Seguendo Hanks, osserveremo che i Testi delle Piramidi non possiedono le qualità della coerenza o della connettività, poiché non costituiscono una vera e propria composizione lineare caratterizzata da un inizio e da una conclusione definitiva, pur contribuendo, presi insieme, al raggiungimento di un comune obiettivo. Considerando la fase della 'testualizzazione' come la circostanza in cui un testo viene in esistenza, ovvero «how a work of verbal art may become a literary text»,¹⁹ l'avvento dei Testi delle Piramidi durante l'Antico Regno rappresenta indubbiamente un momento cruciale per la storia della scrittura in Egitto, poiché monumentalizza un contenuto rituale e lo trasforma in una «permanent, ideational representation».²⁰ Alla testualizzazione si sarebbe accompagnato il processo di 'entestualizzazione',²¹ inteso come trasformazione del discorso orale in forma testuale scritta coerente con la cultura di riferimento, come le iscrizioni monumentali funerarie egiziane.²²

Tradizionalmente in letteratura le sequenze di formule che compongono il corpus sono state considerate un'unità testuale, costruita per essere recitata: in tal senso, i Testi delle Piramidi costituiscono un caso esemplare di decontestualizzazione - dall'ambito di oralità originario - e successiva ricontestualizzazione nelle sepolture regali. Il passaggio dalla recitazione orale in un contesto presumibilmente (ma non necessariamente) rituale²³ alla monumentalizzazione sulle

¹⁸ Hanks 1989, 96.

¹⁹ Engler 2015, 182.

²⁰ Hays 2012, 261-2.

²¹ Bauman, Briggs 1990, 73-5; Morales 2013, 11; 2017, 3-5; Enmarch 2020, 47-52; Ciampini, Iannarilli c.d.s.

²² Bauman, Briggs (1990, 73) indicavano con 'entextualization' il processo di astrazione del discorso, del rendere *testo* un'unità di produzione linguistica, che possa essere estrapolata dal suo ambito interazionale; in altre parole, un discorso orale decontestualizzato e poi rielaborato.

²³ Nella loro formulazione originale molti passaggi dovevano derivare da rituali funerari, altri potrebbero aver avuto una diversa destinazione d'uso ed essere poi stati

pareti di una tomba descrive perfettamente la nozione di entestualizzazione, nell'ottica in cui un'esperienza uditiva si trasforma in esperienza visuale e immutabile, mediata dallo strumento della scrittura geroglifica e dalla pietra quale supporto permanente e, dunque, eternante. Quel che nasceva come discorso, narrazione, recitazione concretizzata da un'azione umana diventa, quindi, un oggetto strettamente testuale, l'ornamento che delimita uno spazio.

Dunque, riassumendone brevemente la storia, riconosciamo almeno tre fasi: 1) l'entestualizzazione del corpus di recitazioni orali utilizzate in una varietà di ambienti che furono selezionate dai loro contesti originari e organizzate in modo coerente; 2) la 'fissazione scritta' – non nel loro insieme, ma solo in specifici passaggi di questo materiale preesistente, scelti per la loro affinità con il re defunto e il suo destino oltremondano;²⁴ 3) la 'monumentalizzazione' su pietra, nello specifico sulle pareti delle piramidi. Un processo complesso, frutto di una speculazione intellettuale probabilmente promossa dai sacerdoti menfiti; non si tratta dell'*invenzione* di un corpus, ma della sua *ricontestualizzazione* nell'architettura delle piramidi di V dinastia.²⁵

Un quarto e ultimo passaggio riguarderà poi la copia e la vera e propria 'testualizzazione' del corpus, dunque la sua 'trasmissione', attraverso le nuove modalità richieste dai contesti più tardi. Tra Primo Periodo Intermedio e Medio Regno, infatti, diverse sequenze di formule compaiono su sarcofagi in sepolture private, mutando supporto (dalla pietra al legno, al papiro, alla maschera funeraria) e contesto di diffusione (ancora mortuario, ma non più regale).

L'alto grado di adattamento di questo corpus provoca una variazione dei modelli testuali,²⁶ generando forme grafiche e contenutistiche innovative, adattandosi alle nuove prospettive e ai nuovi materiali. I segni cambieranno resa grafica e dimensioni, pur mantenendo sempre le informazioni grammaticali e semantiche necessarie alla *coerenza del testo*.

Tra i cambiamenti lessicografici più evidenti, si riscontra una variazione di forma dei determinativi antropomorfi, che nei nuovi

rielaborati e adattati al contesto funerario. Baines (2004a, 37-8) ipotizza che le formule fossero diffuse anche su altri supporti funerari, probabilmente deperibili.

24 Morales 2013, 13; Iannarilli 2018b, 38.

25 Lo sforzo intellettuale che portò alla formazione di un repertorio testuale e all'avvento della prima recensione testuale menfita sembra implicare l'esistenza di un gruppo di teologi e scribi associati alla corte che lavora per trasferire la tradizione funeraria orale (servizi sacerdotali e pratiche personali) all'ambito del documento scritto e alle sue manifestazioni monumentalizzate, un cambiamento innovativo nella storia della cultura mortuaria dell'antico Egitto (Morales 2015; 2016).

26 Per le alterazioni nel processo editoriale e la disposizione delle formule, in particolare in Pepi I, si veda Billing 2018, 549-50.

contesti di II millennio saranno spesso rappresentati nella loro integrità, diversamente da quanto avveniva nello spazio funerario circoscritto dai Testi delle Piramidi (cf. § 4.3).

4.2 Cosa dicono le formule: il lessico della morte nei Testi delle Piramidi

Sintetizzare la percezione della morte comunicata attraverso le formule, spesso ambigue o frammentarie, dei Testi delle Piramidi non è un procedimento affatto banale. Un'opportunità di approccio ragionevole consiste nel considerare l'unità testuale minima del discorso che è il lessema, il vocabolo. La tabella che segue riporta una selezione di lemmi relativi alla 'morte' o ad azioni e idee a essa strettamente correlate.

Alcuni hanno un significato più diretto e immediatamente riconducibile ai termini morire, perire, cadere (morto), altri invece sono più metaforici: si parla di sonno - sempre inteso come 'sonno eterno' e non terreno - di stanchezza. Altri come *imk* o *hmw* sono vocaboli piuttosto specifici connessi ai processi di decomposizione del cadavere; altri ancora, come *sm3* o *rḥs*, assumono una chiara accezione di aggressività o pericolosità [tab. 1].

Tabella 1 Lessico della morte nei Testi delle Piramidi con riferimenti a Wb

<i>mt/mwt</i>	morte, morire	Wb 2, 165.8-166.9
<i>sk</i>	perire	Wb 4, 311.9-312.17
<i>ḥr</i>	cadere	Wb 3, 319-321.5
<i>imk</i>	marciume, marcire	Wb 1, 88.15-16
<i>hmw, ḥw3</i>	putrefazione, putrefarsi	Wb 3, 50.6-16
<i>rdw</i>	effluvi	Wb 1, 469.6
<i>ḥ3t/ḥ3t</i>	cadavere, corpo morto	Wb 3, 359.9-20
<i>ḳd, ḳdd</i>	sonno	Wb 5, 78-79.4
<i>b3gi</i>	pigrizia, essere stanco	Wb 1, 431.2-11
<i>nḥp</i>	svegliarsi (dal sonno o dalla morte)	Wb 2, 283.7-8; 284.5-8
<i>sm3</i>	uccidere	Wb 4. 122.7-123.11
<i>rḥs</i>	macellare	Wb 2, 448.6-7

Sulla parete sud della camera funeraria di Unis, si legge: «Tu non sei morto, tu sei vivo.²⁷ Siedi sul trono di Osiride, con il tuo bastone in mano, e governa i vivi!».²⁸

L'espressione 'non sei morto' costituisce il fulcro concettuale che sostiene l'intero corpus dei Testi delle Piramidi, il cui obiettivo principale è proprio quello di non permettere il decadimento effettivo e definitivo del re e di garantirgli la trasfigurazione in Akh.²⁹ L'esistenza *post mortem* si basa su tre aspetti: 1) il monumento funerario distintivo, qui la piramide;³⁰ 2) il supporto delle formule, dunque la pietra, potenzialmente eterna e infrangibile («nella tradizione arcaica il discorso riportato su pietra è forza creativa»);³¹ 3) il contenuto e la forma grafica dei testi, considerando che parole e immagini sono dotate di una potenzialità effettiva, capace di un'azione quasi concreta.³²

La complessa evoluzione dello status del re nel suo passaggio dalla condizione di morto a quella di Akh, 'l'effettivo', 'il trasfigurato', deve essere assistita da una serie di divinità, più o meno note, che ricoprono ruoli e campi d'azione di volta in volta differenti in relazione alla necessità del defunto espressa dalla singola formula. Certamente Ra e Osiride sono attestati con ricorrenza: l'uno come protagonista del perpetuo ciclo di rinascita, quotidianamente riconoscibile nel sorgere del sole, l'altro sia come emblema del rinnovamento (che si realizza attraverso la piena), sia come signore dell'oltretomba, ove giace in forma di mummia. Come il sole ha bisogno di unirsi a Osiride nella notte per rinascere, così il Ba del sovrano defunto necessita

27 Letteralmente «non sei andato da morto, sei andato da vivo»: *n šm.n.k ïs mt.ïï šm.n.k 'nh.t(i)*.

28 Pyr. 134a. Si tratta di un passaggio che Allen (2005, 17-19) iscrive nell'insieme dei cosiddetti Resurrection Rituals, cioè formule destinate ad accompagnare il re nel suo passaggio dal corpo terreno e mortale a una nuova condizione divina ed eterna. Si vedano anche Pyr. 350b; Zandee 1960, 45-8.

29 *šh* (Wb 1, 14.7-18) 'illuminato', 'il glorificato' o, appunto il 'trasfigurato' (Hornung 2002, 179; Janák 2013, 2-5), la cui trasformazione si realizzerebbe dopo la morte all'orizzonte *šht* (Allen 1994, 27; Hays 2009, 209-12).

30 L'universo dei testi funerari è fatto di parole e la scrittura è la modalità privilegiata per eternarle. I Testi delle Piramidi dell'Antico Regno vantano un'efficacia tanto manifesta grazie all'insieme di condizioni che concorrono alla sua realizzazione: non solo la scrittura geroglifica, ma anche l'uso di un supporto eternante come la pietra, la monumentalità della piramide, l'apparato istituzionale che ne è alla base e, non ultimo, il fatto che le formule fossero inizialmente a uso riservato della casata regnante. In contesti differenti, in cui la diffusione delle formule è meno controllata (come per i sarcofagi di Medio Regno), l'efficacia della formula è meno garantita e vanno, dunque, messi in atto espedienti retorici che assicurino un valore alla parola (Coulon 2004, 119-20).

31 Ciampini 2011-12, 113.

32 «La potenzialità del segno (performatività) determina alcune specificità del sistema scrittorio che, nell'Antico Regno, connota ancora il geroglifico come entità capace di agire nel reale, perché espressione del processo creativo» (Ciampini 2011-12, 107-10). Si veda la discussione in 5.2.

di unirsi al suo corpo mummificato nella tomba, per trasformarsi in Akh ed essere accolto tra gli eterni. Nel passaggio su citato, il re è chiamato a occupare la posizione dello stesso Osiride, sedendo sul suo trono, superando lo status di morto e diventando così potente da governare l'intero esistente.³³

La stretta connessione tra l'Osiride divinità, archetipo, e l'Osiride sovrano, ipostasi, si esprime talvolta in maniera quasi fisica, nell'affermazione, apparentemente ribaltata, che il benessere del primo dipende da quello del secondo.³⁴

Mark Smith ha osservato che, nelle prime fonti riferibili a Osiride, il dio e il defunto sono considerati esseri distinti ma legati, poiché i morti dipendono dalla divinità per le loro necessità oltremondane. Nei Testi delle Piramidi questa distinzione permane, ma la relazione risulta ancor più complessa e talvolta contraddittoria, a causa della natura stessa delle composizioni che si configurano come formule rituali e non già come «expositions of theology or descriptions of what the Egyptians thought the afterlife would be like». ³⁵ Il processo di identificazione con un essere extraumano nell'ambito del rituale, aiuta a raggiungere l'effetto desiderato, ma non descrive una realtà oggettiva; per questa ragione è possibile incontrare assimilazioni con diverse divinità, in modo apparentemente incoerente, anche all'interno della stessa formula.³⁶

Quando leggiamo: «O Atum, questo Osiride è tuo figlio; colui che tu hai fatto rinascere e vivere vivrà (*nh*) se Unis vive, non morirà (*mt*) se Unis non muore, non perirà (*sk*) se Unis non perisce, non si sveglierà (*nhp*) se Unis non si sveglia, si sveglierà se Unis si sveglia»,³⁷ non possiamo non avere la sensazione che il destino della divinità appaia non solo strettamente interconnesso, ma persino subordinato a quello del sovrano, quasi in un gioco di rovesciamento in cui il re mortale detta la sorte del re divino.

Si tratta di un procedimento singolare ma non unico tra le formule del corpus, che consiste nel ricattare la divinità per estorcere il favore o per garantirsi determinati vantaggi *post mortem*: «Se

33 Smith (2017, 65-8) sostiene che un'associazione tra sovrano e Osiride possa essere fatta risalire già alla prima dinastia, quando i sigilli dalle tombe di Den e Qaa riportano il nome di Khentiamentiu 'Primo degli Occidentali', epiteto più tardi (durante la V dinastia) attribuito proprio a Osiride, oltre che ad Anubi. Secondo Smith (55), anche se non è chiaro se l'epiteto fosse già utilizzato per indicare altre divinità o se costituissero il nome di una divinità autonoma, non si può dubitare del fatto che faccia riferimento al sovrano defunto.

34 Shmakov 2015, 63.

35 Smith (2014, 88) fa riferimento a iscrizioni in tombe private risalenti alla quarta o alla quinta dinastia.

36 Smith 2014, 88.

37 Pyr. 167a-d.

sarà colpito Unis, sarà colpito anche Atum. Se a Unis viene impedito di percorrere questa strada, allora anche ad Atum verrà impedito di percorrerla».³⁸

Dei tre vocaboli connessi al campo semantico della morte, *nhp* assume una triplice sfumatura di 'essere vitale',³⁹ 'eludere (la morte)',⁴⁰ oppure 'svegliarsi (dal sonno o dalla morte)'⁴¹ con riferimento alla radice del sostantivo *nhpw* 'mattino, primo mattino'.⁴²

4.2.1 Sonno e risveglio, pigrizia e stanchezza

Il facile parallelismo tra sonno e morte⁴³ è espresso non soltanto attraverso la radice *nhp* ma anche da *kd*, *kdd* (sonno, dormire)⁴⁴ e *b3gī* (pigrizia, stanchezza),⁴⁵ e, in opposizione, dalle azioni *rs* (svegliarsi)⁴⁶ e *nhz* (risvegliarsi).⁴⁷ In qualità di segnali della morte, sonno e stanchezza vanno tenuti alla larga dal defunto e dalla sua controparte divina Osiride, che «detesta il sonno, odia la pigrizia». ⁴⁸ Certo quella del dormire costituisce una condizione di fragilità, che lascia l'individuo privo di difese, ma pur sempre una condizione temporanea da cui – diversamente dalla morte per come noi la conosciamo – è possibile affrancarsi: «se Osiride si sveglia (*rs*), il dio stanco (*īb3gy*) si risveglia (*nhz*), il dio si alza ('*h'*), il dio ha potere sul suo corpo, allora

³⁸ Pyr. 492c-d.

³⁹ Wb 2, 283.7.

⁴⁰ Wb 2, 283.8.

⁴¹ Wb 2, 284.5-8. In CT I 228d: 'svegliarsi presto al mattino'. Per altro il termine qui risulta associato a '*nh*' 'vivere', come unica altra radice d'azione positiva, priva della negazione n ('*nh.f'nh N pn n mt.fn mt N pn n sk.fn sk N pn n nhp.fn nhp N pn nhp.fnhp N pn*).

⁴² Wb 2, 284.9-12.

⁴³ L'idea del sole che scende nell'oltretomba attraverso l'orizzonte per poi risorgere al mattino denota un collegamento tra il corso dell'astro, la notte, il sonno e l'aldilà. Il sonno, considerato una zona liminale tra questo e l'altro mondo, è «also a state in which the forces of life are renewed, and the equation of sleep with death is therefore obvious» (Vasiljević 1995, 107). Se il sonno e la morte sono metaforicamente equiparati, anche lo stato onirico e il mondo sotterraneo sono considerati in qualche modo collegati (Apostel 2022b, 88). Cf. 'Schlaf' in LÁ V, 642f; Apostel 2022a.

⁴⁴ Wb 5, 78-79.4.

⁴⁵ Wb 1, 431.2-11.

⁴⁶ Wb 2, 449.8-451.12

⁴⁷ Wb 2, 287.3-9.

⁴⁸ Pyr. 721d. Lo stesso concetto sarà espresso più tardi nei Testi dei Sarcofagi: «Il tuo abominio è il sonno e tu detesti la pigrizia» (CT I 292d-293d) e in monumenti privati, come nel caso della stele di Neferhor da Saqqara (XII-XIII dinastia): *sgb.k nhp.k 'nh.k* «tu rinascerai, ti risveglierai, vivrai!» (Cairo, Egyptian Museum, JE 51733. Cf. Jequier 1940, 39-42, fig. 29).

questo Pepi si sveglia, il dio stanco si sveglia, il dio si alza, il dio ha potere sul suo corpo (*dt*)». ⁴⁹

Ancor più allegoricamente in Unis: «Egli distrugge il suo sonno (*kd*) nel suo tempio sulla terra. Le sue ossa sono state spezzate, i suoi ostacoli sono stati rimossi». ⁵⁰

Se le ossa cui si fa riferimento (*ksw.f*) fossero quelle del sonno e non quelle del re, saremmo in presenza di un'antropomorfizzazione di un concetto astratto, trattato come un essere extraumano e così, forse, reso più facilmente inoffensivo. ⁵¹

Un aspetto di particolare rilievo che emerge dalle formule è la potenzialità di azione del re proprio sul corpo, sulla fisicità. Egli è colui che 'condiziona le menti (*ibw*) e controlla i cuori (*h3tyw*)', ⁵² che stabilisce chi vive e chi muore, ⁵³ grazie a queste capacità sarà in grado di attraversare l'orizzonte e raggiungere le divinità. La gestione della morte del sovrano si esplica, dunque, attraverso il controllo del corpo e delle sue componenti, ma quali? *ib* ⁵⁴ e *h3ty*, ⁵⁵ entrambi genericamente tradotti con 'cuore' e riferibili allo stesso organo anatomico, alla lettura di alcune formule possono rivelare *nuances* differenti. Tradurli con 'mente' e 'cuore' è tuttavia un tentativo moderno di esprimere una sfumatura a noi evidentemente non sempre palese. ⁵⁶ Considerando il termine *ib* come 'mente, psiche' diventa impossibile comprendere le metafore e i modelli culturali a esso sottesi perché, come sottolineato da Rune Nyord, ⁵⁷ le concettualizzazioni di questo tipo di solito sono fondate su fenomeni corporei percepiti e il tentativo di equiparare i termini anatomici egiziani a quelli moderni rischia sempre di portare a un fraintendimento della terminologia. *ib* e *h3ty* possono sovrapporsi, intersecarsi tra loro, a volte confondersi

⁴⁹ Pyr. 2092a-2093a.

⁵⁰ Pyr. 308c-d.

⁵¹ Tuttavia, in Teti (Pyr. 308d, 256) il redattore sceglie di modificare il significato originario della formula, forse ritenendo un po' rischiosa quell'espressione 'spezzare le ossa', e inserisce *srwḏ* 'rinforzare' al posto di *sd*.

⁵² Pyr. 157c. Anche in CT VIII, 161b.

⁵³ Pyr. 157d.

⁵⁴ Wb 1, 59.10-60.11.

⁵⁵ Wb 3, 26-27.19.

⁵⁶ Piankoff (1930, in part. 8-13) sosteneva che i due termini sono connessi ma non sinonimi, considerando attestazioni di Antico Regno in cui *h3ty* figura come il cuore fisico (spesso legato alla pratica della macellazione) e formule dei Testi delle Piramidi in cui *ib* è inteso come cuore in senso morale. Walker (1996, 127-87), seguito da altri studiosi, sosteneva un'interpretazione metaforica di *ib*, la quale presupporrebbe una dicotomia dualistica tra mente e corpo, o tra 'astratto' e 'fisico'. Per una più approfondita discussione sul tema, si veda Nyord 2009, 55-68.

⁵⁷ Nyord 2009, 66.

con altri elementi o impulsi corporei. D'altronde diversi altri organi o fluidi corporei presentano due o più nomi: il sangue può essere *ins*,⁵⁸ *tr(w)*,⁵⁹ *znf*,⁶⁰ *dšrw*;⁶¹ la testa *tp*⁶² o *ḏ3ḏ3*;⁶³ il naso è *fnḏ*⁶⁴ o *šrt*;⁶⁵ la lingua *nt*⁶⁶ o *šš3w*.⁶⁷

Nell'ambito della letteratura funeraria, poco importa che si abbiano riferimenti anatomici precisi, ciò che conta è che quei riferimenti siano noti nell'ambito culturale di riferimento e che sostengano la costruzione dell'apparato culturale e rituale pensato per il defunto.

Quando/come compaiono i vocaboli *ib* e *h3ty* nei Testi delle Piramidi? certamente per impedire che il sovrano sia intralciato: «Atum non ti consegnerà a Osiride: non metterà alla prova il tuo cuore- *ib*, non avrà potere sul tuo cuore-*h3ty*»,⁶⁸ perché «il suo cuore non può essere ostacolato» (*n ḥsf ib.f*)⁶⁹ o 'portato via' (*n itw ib.k n nḥmm h3ty.f*);⁷⁰ affinché la divinità lo supporti: «il cuore di Horo è davanti a te (è lieto)» (*hnt ib ḥrw ḥr.k*);⁷¹ perché non gli manchi un sostegno «il (mio) cuore non si stancherà di inviarti la voce ogni giorno» (*n wrḏ ib(.i) r prt n.k ḥrw r' nb*).⁷² Ma i cuori possono essere anche quelli dei nemici, di coloro che si oppongono al re (*h3tyw nw ḏ3t.sn sn m ppy nfr-k3-r'*)⁷³ da tagliare, da estrarre (*šdi.k h3ty.sn*)⁷⁴ e del cui sangue bagnarci (*b'b'.k m znf.sn*).⁷⁵

58 Pyr. 1464a; Wb 1, 100.4.

59 Pyr. 1263c; Wb 5, 386.13.

60 Pyr. 1286a; Wb 3, 459.2-14.

61 Pyr. 292b; Wb 5, 491.9-13.

62 Pyr. 84c; 1212e; Wb 5, 263.3-265.10.

63 Pyr. 2254c; Wb 5, 530.5-531.20.

64 Pyr. 484c; 1305c; Wb 1, 577.10-15.

65 Pyr. 266a; 712a; Wb 4, 523.1-524.1.

66 Pyr. 1088b-c.

67 Pyr. 127b; Wb 4, 545.1.

68 Pyr.145b.

69 Pyr. 311d; 315d.

70 Pyr. 748d.

71 Pyr. 592b.

72 Pyr. 2118a.

73 Pyr. 963a-b

74 Pyr. 1286b.

75 Pyr. 1286c. Gli avversari sono evidentemente trattati come bestiame da macello, lo si vince anche in altri passaggi, ad es. *stp.n ḥr ḥpšw ḥftw.k*: «Horus ha tagliato le zampe anteriori dei tuoi oppositori» (Pyr. 653a); così come *h3ty* è spesso usata per indicare il cuore bovino nelle scene di macellazione, *ḥpš* è proprio la 'zampa anteriore di toro' (Wb 3, 268.4-8) delle formule d'offerta funeraria.

Il sangue e il corpo: «nessuna religione ignora questi due elementi estremamente materiali e corruttibili della vita umana».⁷⁶

4.2.2 Decadimento, corruzione e putrefazione

Se il Ka del sovrano, in quanto forza vitale dell'individuo, non può perire (*nī sk k3.k*)⁷⁷ - ed è per questo chiamato a mangiare pane assieme al suo proprietario per l'eternità (*hms k3.k wnm.ft hn'.k*)⁷⁸ - lo stesso non sempre avviene per le spoglie mortali.

Disponiamo, infatti, di una terminologia piuttosto specifica che ci dà indicazione del fenomeno fisico del decadimento corporeo, attraverso sostantivi e azioni dal carattere molto tangibile, concreto. Particolarmente esplicita in questo senso è la formula PT412, che fa per altro riferimento alla morte di Osiride ('il Grande caduto sul proprio fianco'):⁷⁹ «Carne di questo Teti, non decadere, non marcire, non lasciare che il tuo odore sia cattivo! La tua gamba non sarà superata, il tuo passo non sarà travolto e tu non calpesterai la putrefazione di Osiride».⁸⁰

Da questo passaggio riusciamo a seguire quasi empiricamente le fasi della decomposizione di un cadavere. Mancano all'appello *algor mortis* (diminuzione della temperatura corporea), *livor mortis* (colorazione violacea del cadavere) e *rigor mortis* (rigidità muscolare), in quanto processi che avvengono entro le prime 12 ore dal decesso, e che dunque non hanno ragione di essere tenuti in eccessiva considerazione nel caso della morte di un re il cui corpo viene ritualmente e materialmente trattato per giorni. Il decadimento dei tessuti (autolisi: degenerazione delle cellule condizionata dalle temperature) e la putrefazione (diffusione nel corpo della flora batterica e formazione di gas che provocano cattivi odori)⁸¹ erano invece pericoli in agguato e dunque oggetto di attenzione e rigetto. Naturalmente, nel contesto della sepoltura regale, il traguardo è proprio sottrarre il corpo del sovrano a quel destino così materiale e terreno, e ciò si ottiene attraverso formule costruite al negativo:

⁷⁶ Fabietti 2014, 95.

⁷⁷ Pyr. 149d.

⁷⁸ Pyr. 789b-c.

⁷⁹ Pyr. 721a-c. Sull'argomento, cf. Colonna 2014.

⁸⁰ Pyr. 722a-d: *īw.fn ttī pn m h̄w3 m īmk (ī)m d̄w st(ī).k n h̄nd.k hr h̄w3t wsīr*.

⁸¹ Canci, Minozzi 2005, 55-8.

«Tu non hai marciume (*imk*),⁸² Pepi; tu non hai sudore (*fdt*),⁸³ Pepi; tu non hai effluvi (*rdw*),⁸⁴ Pepi; non hai polvere/putrefazione (*hmw*),⁸⁵ Pepi». ⁸⁶ L'ultimo lessema, *hmw*, può far riferimento alla polvere che si accumula sul corpo del defunto nel tempo illimitato della morte, ma anche a qualcosa di più umido: il determinativo utilizzato in questo passaggio, infatti, riproduce del liquido versato (*ʿ*),⁸⁷ uguale a quello di *rdw*, con un possibile rimando alla putrefazione, o comunque a una fase del processo che implichi la fuoriuscita di fluidi, essendo per altro utilizzato assieme ai vocaboli 'marciume', 'sudore' e 'cattiva fuoriuscita'.⁸⁸

La controparte di queste locuzioni, in cui la negazione è formalmente necessaria per evitare la realizzazione di una condizione svantaggiosa per il sovrano, sono le formule in cui si augurano lui le azioni necessarie a preservazione e rinnovamento del corpo. In questo caso i liquidi della putrefazione possono assumere anche una connotazione positiva, purché siano quelli divini: «Tu hai l'acqua, tu hai l'inondazione, l'effluvio (*rdw*) che arriva dal dio, il liquido della putrefazione (*hw3zt*)⁸⁹ che arriva da Osiride». ⁹⁰ In quanto primo essere in assoluto a conoscere la morte, Osiride incarna l'archetipo del decesso, così come le sue più fisiologiche conseguenze; e, tuttavia, egli resta connesso alla piena e alla sua azione vivificante sulla natura, la stessa terra d'Egitto poteva essere identificata con il suo corpo, le cui secrezioni sono, di conseguenza, foriere di potere rigenerante sul defunto.⁹¹

Dalla morte e dalla putrefazione di un dio scaturiscono potenzialità di vita e rinnovamento per l'uomo, mentre il corpo mortale non

82 Wb 1, 88.15-16. Per Zandee (1960, 56): «transitoriness».

83 Wb 1, 582.6-11.

84 Wb 1, 469.6.

85 Wb 3, 277.15-278.2.

86 Pyr. 1283a-b.

87 Anche in Pyr. 1292c; 1363a. In altri determinativi lo stesso liquido può essere versato da un vaso (*ʿ*) o da una pustola (*ʿ*). In altri passaggi, il termine ricorre, invece, con il determinativo dei tre granelli di polvere (*ḥw3*). Pyr. 747b).

88 Secondo Shmakov (2015, 310) il sostantivo qui utilizzato potrebbe essere piuttosto *hm(3)w*, forse variante ortografica del verbo *gw3* 'decomporre', che ricorre anche in CT VI, 3840: *m gw3 m rn. k pw n igzi m hw3 m rn. k pw n h3* «non decomporti nella tua identità di Igai, non decadere nella tua identità di dio del deserto (*h3*)». L'autore nota tuttavia che, pur avendo attestazione del verbo *gw3* nei Testi dei Sarcofagi, non ne conosciamo una radice più antica, a meno di non supporre che essa fosse *hm(3) ~ gw3*, considerando un caso di equivalenza tra *h~g* e *m~w*.

89 Wb 3, 51.1-5.

90 Pyr. 788a-b.

91 Smith 2014, 415; 450; Billing 2018, 119.

può mai essere abbandonato alla decomposizione. Saranno naturalmente le divinità stesse a sostenere il sovrano in questo arduo compito, nel costante parallelismo con la vicenda osiriaca: Iside e Nefti impediranno che egli ‘si decomponga (*rpw*)’,⁹² ‘trasudi (*z3b*)’⁹³ al suo ‘lo’ e che diventi cattivo l’odore del suo ‘cadavere’ (*š3t/h3t*).⁹⁴ Il lessema *h3t* indicherebbe, nello specifico, il prodotto della mummificazione, dunque sì il corpo morto ma già ritualizzato, non sottoponibile a ulteriori alterazioni.⁹⁵

All’attenzione verso esalazioni e liquidi della putrefazione, si accompagna quella nei confronti delle porzioni del corpo umano che invece possono perdurare nella tomba: le membra, le ossa, il cranio. Sarà, dunque, Nut ad assemblare (*dmj*)⁹⁶ e riunire (*inḳ*)⁹⁷ ossa (*ḳsw*),⁹⁸ testa e membra del sovrano, affinché egli «non marcisca, non abbia fine, non abbia deflusso o fuoriuscita di odore».⁹⁹ In altre formule sono Iside e/o Nefti a ‘raccolgere’¹⁰⁰ le spoglie del re, ma anche Horo, che si occupa di radunare le membra¹⁰¹ e le ossa e di riunire insieme ‘le parti molli e le parti smembrate’;¹⁰² a volte è Geb (‘ti ha dato

92 Wb 2, 414.10-11

93 Wb 3, 420.3-4.

94 Pyr. 1257a-1258a. Per *h3t/š3t*, cf. Allen 2017, 256.

95 *h3t* si distingue da *h'w*, corpo vivente e in funzione (Nyord 2009, 342-4). Mentre *h'w* è ciò che i testi medici devono curare e che la mummificazione deve restaurare, *h3t* e *gt* appartengono già all’universo *ntry*: *h3t* descrive infatti il corpo imbalsamato e ritualizzato, che riposa immobile nella tomba. L’inalterabilità di *h3t* è il risultato del rituale di mummificazione, che ha consentito una transustanziazione del corpo umano in un corpo sovrumano, metallico e minerale (Martin 2013, 120-1). Riggs (2010, 1-2) nota anche come *h3t* risulti in opposizione binaria con il *b3*: «Il mio ba non può essere trattato sul mio cadavere» (CT IV, 178m). Già in Assmann 2005, 87-96.

96 Wb 5, 457.4-459.25 La formula rientra in una serie di espressioni ricorrenti secondo cui le ossa vengono ‘raccolte’ o ‘portate’ al loro possessore, evidenziata anche da Nyord (2009, 305, nota 3181) in alcuni passaggi dei Testi dei Sarcofagi.

97 Wb 1, 100.19-101.7.

98 Wb 5, 68, 2-69, 4.

99 Pyr. 1036c.

100 Pyr. 592a; 616a. A Iside e Nefti è connessa, in modo particolare, la pratica della lamentazione, ‘il suono del grido di Iside e Nefti’ (Pyr. 1004d): «Oh Iside, piangi tuo fratello! Oh Nefti, piangi tuo fratello!» (Pyr. 1281a). Cf. Colonna 2014, 46.

101 *i'b.n n.ḳ hrw 'wt.ḳ* (Pyr. 617a): il lessema qui usato è ‘wt, più genericamente traducibile con ‘parte del corpo’ (Wb 1, 160.14-23). Secondo Mathieu (2012, 510) non le *membres* propriamente dette, quanto piuttosto qualsiasi porzione del corpo che può essere nominata.

102 Pyr. 1684b-c. Qui le parti del corpo di Osiride sono indicate dai *nbt* e *dm3t*, l’uno etimologicamente connesso con la radice *nb(i)* (‘nuotare’) che alluderebbe all’episodio della dispersione del corpo del dio nelle acque del Nilo e l’altro, accompagnato dal determinativo del coltello, che invece richiamerebbe lo smembramento (Colonna 2014, 45).

la tua testa'),¹⁰³ o Thoth ('ti ha riassembleato'),¹⁰⁴ in un caso addirittura Tait,¹⁰⁵ divinità meno frequentemente citata nel corpus, ma comunque chiamata a proteggere la testa del re e a connettere le sue ossa in modo che non si strappino (*zšī*),¹⁰⁶ oltre che naturalmente a coprirne e vestirne il corpo (*hbs*),¹⁰⁷ nel suo ruolo di addetta ai lini del bendaggio.¹⁰⁸ In alternativa le ossa possono essere 'saldate, intrecciate' (*tz/tz3z*),¹⁰⁹ le membra 'rimesse insieme' (*s3k*),¹¹⁰ la testa 'recuperata' (*šzp*),¹¹¹ senza dimenticare di scuotere la terra e la polvere via dal corpo.¹¹²

Allo stesso apparato formulare si ascrivono forse quei passaggi in cui si conferma la 'sanità, la salute' del re, meglio, il suo *wḏ3* 'essere intatto'.¹¹³ La bocca di Unis resta illesa persino nella brace¹¹⁴ e Pepi è 'integro insieme alle sue membra',¹¹⁵ così come sono integri sia gli dèi¹¹⁶ che, naturalmente, l'archetipo della ferita risanata, cioè l'occhio di Horo.¹¹⁷

103 Pyr. 639a-b.

104 Pyr. 639b.

105 Pyr. 739a-b.

106 Wb 3, 482.16?

107 Wb 3, 64.3-65.17.

108 Pyr. 741b. *LGG* VII, 359-62.

109 Wb 5, 396.12-399.3; Pyr. 1368b-c.

110 Wb 4, 25.6-26.5

111 Pyr. 654a-c. La maggior parte delle traduzioni considera queste azioni dei *sgm.f* passivi, implicando che le principali attività necessarie alla resurrezione (ricevere la testa, riunire le ossa, raccogliere le membra, sgomberare la terra) sarebbero eseguite da un attore anonimo, oppure degli imperativi; quindi, affidate al defunto stesso (Faulkner 1969, 123; Allen 2005, 87: «receive your head, collect your bones» oppure «your bones have been assembled for you»). Tuttavia, Shmakov (2015, 207) nota come nel corpus le azioni connesse alla resurrezione abbiano sempre un attore divino ben definito e, dunque, traduce con «I have taken your head for you, I have assembled your bones for you» considerando queste forme verbali come *sgm.f* attivi con suffisso di prima persona singolare non scritto, e immaginando che la formula fosse pronunciata da un attore nel ruolo di Horo o del figlio del defunto o dal figlio del defunto stesso.

112 *wh3 n.k t3 ır i(w)fk* (Pyr. 654d). L'uso di *t3* potrebbe essere un riferimento all'uso comune, anche se non regale, di seppellire i corpi nella terra, senza sarcofago. Anche nei Testi dei Sarcofagi il defunto deve liberarsi della sua polvere, ma il vocabolo lì è *hmw* (CTVI, 223i-j [609]).

113 Wb 1, 399.14-401.2.

114 Pyr. 513b.

115 Pyr. 908c; 1378a: «Merenra è integro, le sue membra sono integre».

116 «Se esiste un figlio di Ra che sia sano, allora questo Pepi sarà sano» (Pyr. 893b).

117 «L'occhio sano di Horo è guarito» (Pyr. 21a).

L'attenzione nei confronti dell'integrità e il rifiuto del danneggiamento fisico si accompagna anche, come è naturale, all'abominio nei confronti delle deiezioni corporee, per cui «il disgusto di Unis è per gli escrementi, Unis resta alla larga dall'urina»¹¹⁸ e la sua mano colpisce il muso del serpente che lo aggredisce, affinché quello «cada nelle sue feci e scivoli nella sua urina». ¹¹⁹ Ancor più temuto e dunque esecrato è il rischio di nutrirsi di quelle deiezioni («il re non mangia il suo stesso disgusto»),¹²⁰ giacché, come sarà reso più chiaro nella letteratura funeraria successiva,¹²¹ il binomio fagocitazione-scatofagia costituisce una combinazione pericolosa legata al rovesciamento¹²² e al rischio di una distruzione oltremondana definitiva.¹²³ La stessa azione del mangiare assume una connotazione minacciosa, poiché divorare equivale ad annientare e distruggere ciò che viene ingoiato,¹²⁴ come rivelano anche le formule dei Testi delle Piramidi discusse nel paragrafo che segue.

4.2.3 Uccisione, macellazione, cannibalismo

Il vocabolo più immediatamente traducibile con l'atto dell'uccisione è *sm3*,¹²⁵ determinato con il coltello (𓂏)¹²⁶ o con l'uomo che brandisce un coltello (𓂏),¹²⁷ spesso in associazione alla vicenda osiriaca.¹²⁸ L'O-siride smembrato da Seth ricorre, infatti, come archetipo della morte violenta: si nomina il delitto («ho portato per te colui che ti ha ucciso»)¹²⁹

118 Pyr. 127c. I vocaboli sono *hs* 𓂏𓂏 (Wb 3, 164.4-10) e *wššt* 𓂏𓂏𓂏 (Wb 1, 358.1-3).

119 Pyr. 440d.

120 Pyr. 128a.

121 CT I, 1: «Qui comincia la formula per giustificare un uomo nel regno dei morti e per non finire rovesciato nel regno dei morti». Si veda anche: CT VII, 423b.

122 Anche in Pyr. 323b: «il re non vede chi è a testa in giù». Il termine usato, *šhdw* (Wb 4, 265.8-266.10), si riferisce all'inversione della realtà terrena - in cui si può camminare sui propri piedi - in quella ultraterrena, ove predomina l'oscurità e perdura il rischio di essere capovolti.

123 Zandee 1960, 73; Ritner 1993, 169; Hornung 2002, 98; Colonna 2013, 44-5; Iannarilli 2018a, 416.

124 CT VII, 437. Cf. Colonna 2013, 45-6 con bibliografia di riferimento.

125 Wb 4. 122.7-123.11.

126 Pyr. 944a-b (P183; N895); Pyr. 1337b-d (P598-599).

127 Pyr. 944a-b (M289); il determinativo antropomorfo è mutilato/parziale (cf. paragrafo seguente). Il lessema *š'* 'tagliare', invece, riporta in questo caso il solo determinativo dell'astratto.

128 «Egli è venuto contro di lui e ha detto che lo ucciderà, ma egli non ti ucciderà, sarà (piuttosto) questo Pepi a uccidere il suo nemico» (Pyr. 944a-b).

129 Pyr. 1337b-d.


e, allo stesso tempo, si suggerisce la distruzione del nemico attraverso la medesima modalità («tagliato in tre parti»).¹³⁰ Tuttavia, *sm3* è anche il termine con cui si identifica il toro selvaggio, furioso,¹³¹ accompagnato a volte dal determinativo dello stesso animale,¹³² altre solo da un coltello.¹³³ La sovrapposizione e la compenetrazione dei due lessemi trova la sua ragion d'essere nei giochi di parole in cui il personaggio del mito osiriaco, e di conseguenza il sovrano, si identificano con l'animale sacrificale anche grazie a quello che somiglierebbe a un uso sapiente della paronomasia: *sm3.n.(i) n.k sm3 tw m sm3* «Ho ucciso per te colui che ti ha ucciso come un toro selvaggio». ¹³⁴ Altrove¹³⁵ ricorrono anche le azioni *hwî* ('colpire'),¹³⁶ e *k3s* ('legare').¹³⁷

Non è possibile non considerare il lessico relativo alla morte violenta e alla macellazione senza citare quel gruppo di formule ben noto in letteratura come 'Inno Cannibale'.¹³⁸ Attraverso un vocabolario preciso e dettagliato, connesso all'ambito della macellazione animale, le formule 393-414¹³⁹ descrivono una serie di atti (cattura, macellazione, manipolazione e consumo) compiuti dal re per assimilare il potere degli dèi.

Questi ultimi, in effetti, del sovrano divengono vero e proprio nutrimento. Nyord¹⁴⁰ evidenzia l'aspetto della magia (*hk3*) contenuta nel loro ventre, come motivazione della loro idoneità a essere mangiati:

130 *š' m sp 3* (Pyr. 1337d). Shmakov (2015, 201) nota l'uso degli stativi dei verbi *dm3* e *dmq*, sinonimi di *š'*, in espressioni simili sul trattamento dei nemici o delle terre assoggettate, ad esempio: *dm3.n.f dpw pdt 9* «Egli ha tagliato le teste dei 9 Archi» (Urk. IV 1277,5).

131 Wb 4, 124.1-7.

132 Ad es. Pyr.252a (W368); Pyr. 481a (W589); oppure, più spesso, della sola testa dell'animale  come in Pyr. 481a (M822); Pyr. 944c (P183, M290, N896); Pyr.1477c (P669, M779).

133 Pyr. 1544b (P704).

134 Pyr. 1544b. Faulkner (1969, 234) definisce il passaggio attraverso il titolo: «An offering text in which the sacrificial ox represents Seth. Address to the ox by the priest impersonating Horus».

135 Pyr. 1977b-d.

136 Wb 3, 46.1-48.15. Usata anche per abbattere nemici teriomorfi, come millepiedi (Pyr. 425a-c), serpenti (Pyr. 440b-d), asini (Pyr. 523b).

137 Wb 5, 13.1-7.

138 Di queste formule molto si è detto e il lavoro di sintesi più mirato resta certamente quello di Eyre (2002), che osserva come esse forniscano un accesso testuale diretto a questioni più ampie di macellazione rituale e di mobilitazione del sacrificio a fini simbolici. Si vedano anche Kammerzell 2000; Goebis 2003b; 2008; Nyord 2009, 381-91.

139 Noti per l'Antico Regno solo dalle piramidi di Unis e Teti, questi passaggi riappaiono anche nelle tombe del Medio Regno di Senwosretankh a Lisht (Gundacker 2010) e di Siese a Dahshur. Una versione rielaborata compare come CT sp.573 (Eyre 2002, 11).

140 Nyord 2009, 70; 357-60.

dal ventre divino la magia passa al ventre umano, una volta divorata.¹⁴¹ A questa si aggiunge *siʒ*,¹⁴² la conoscenza, nonché i *bʒ* e gli *ʒh*¹⁴³ di coloro che vengono inghiottiti. Come ha notato Goebis,¹⁴⁴ in alcune società africane si attesta la pratica di ‘mangiare la regalità’ attraverso una pagnotta o una torta che rappresenti un simbolo regale, cosa che richiamerebbe la pratica antico egiziana di far consumare nel vino o nell’acqua una formula magica scritta su papiro.¹⁴⁵ Un cannibalismo simbolico, dunque, ove divinità e antenati del re vengono «stylised as his enemies»¹⁴⁶ per garantirgli il potere.

Ma non sono solamente questi aspetti, per così dire, astratti, i protagonisti del pasto regale.

Lévi-Strauss ci ricorda come in Nuova Guinea il cannibalismo fosse una pratica esercitata con regolarità e profondo rispetto nei confronti dei parenti defunti: consumare viscere, cervello e ossa - le prime cotte, le seconde triturate e usate come fossero una spezia - testimoniava l’affetto e il legame viscerale con gli antenati.¹⁴⁷ Si tratta di un endocannibalismo sentito come dovere religioso e rituale, atto ad assimilare magicamente le virtù dei defunti.¹⁴⁸ In diverse religioni le divinità (o anche animali ed esseri sovrumani) si nutrono delle porzioni del corpo smembrate o del sangue delle proprie vittime, che vengono poi sputate perché conducano una nuova esistenza o possano rinascere in una diversa forma sociale.¹⁴⁹

L’Inno Cannibale descrive in maniera altrettanto dettagliata un pasto rituale compiuto attraverso una serie di operazioni in parte simili a quelle riscontrabili ancora oggi in società etnograficamente rilevanti.¹⁵⁰ Mentre in queste ultime si prediligono i soli aspetti della preparazione e del consumo (la carne può essere putrefatta o

¹⁴¹ Pyr. 403c; 411b; CT VI, 182c [573].

¹⁴² Pyr. 411d.

¹⁴³ Pyr. 413a.

¹⁴⁴ Goebis 2008, 353.

¹⁴⁵ Mangiare = sapere. Ritner 1993, 102-8. Il cibo divino crea una relazione lineare tra gli dèi (padri/madri) e il re (figlio ed erede); così, il passato diventa parte del presente per mezzo dell’assimilazione fisica (Ciampini 2016, 117. Cf. anche «l’assimilazione dell’ufficio regale» a p. 119).

¹⁴⁶ Goebis 2008, 355.

¹⁴⁷ Lévi-Strauss 2022, 87.

¹⁴⁸ Lévi-Strauss 2022, 90.

¹⁴⁹ Ehrenreich 1997, 82-4; Fabietti 2014, 110-12. Secondo Ehrenreich (1997) la divinità che riceve tributi è la traslazione di una belva primordiale cui è necessario sacrificare qualcosa o qualcuno perché, concentrando la sua attenzione su una sola vittima il gruppo possa salvarsi.

¹⁵⁰ Ancora Lévi-Strauss (2022, 90) cita il caso degli indiani yanomami che si nutrono delle ossa trite dei loro defunti.

mummificata, cotta o carbonizzata), nell'Inno Cannibale si legge di cattura e abbattimento («È Khonsu che li abbatte, che taglia le loro gole per Unis, ed estrae ciò che è nei loro corpi per lui»),¹⁵¹ poi di macellazione e cottura («È Shezmu che li fa a pezzi per Unis e cucina per lui ciò che è al loro interno nei suoi calderoni della sera»),¹⁵² e infine del consumo («È Unis che mangia la loro magia e divora la loro potenza»).¹⁵³

La ragione dichiarata del rito è la possibilità per il sovrano defunto di assorbire le potenzialità degli dèi. Un trasferimento di essenza e sostanza che afferma l'identificazione del sovrano con la divinità creatrice e la sua successione:¹⁵⁴ «Unis si nutre dei polmoni dei Sapienti, egli è soddisfatto, poiché vive dei cuori e della loro magia. Egli è sazio. La loro magia è nel suo stomaco».¹⁵⁵

Tutto questo elaborato procedimento che, come nota Eyre¹⁵⁶ fornirebbe l'accesso testuale diretto a questioni più ampie di macellazione rituale e sacrificio a fini simbolici, si realizza in scrittura sulle pareti delle piramidi di Unis e Teti¹⁵⁷ attraverso una terminologia piuttosto precisa e dettagliata, legata all'ambito della macellazione. Di particolare interesse sono le azioni citate in Pyr. 401-3, proprio nel cosiddetto «giorno della macellazione/del massacro (*rḥs*)¹⁵⁸ degli Antichi»: catturare al lazo (*sph*),¹⁵⁹ trattenere (*z3i*),¹⁶⁰ legare (*k3s*),¹⁶¹ tagliare la gola (*d3d*),¹⁶² estrarre le viscere (*šdī*).¹⁶³ A sostegno dell'assimilazione tra corpo divino e corpo animale, alcuni di questi verbi ricorrono nelle scene di sacrificio o di abbattimento dei bovini nelle mastabe coeve di Saqqara e Giza.¹⁶⁴

151 Pyr. 402a-b.

152 Pyr. 403a-b.

153 Pyr. 403c.

154 Eyre 2002, 146.

155 Pyr. 410b-11b.

156 Eyre 2002, 55; 153-74.

157 Riappariranno poi direttamente nel Medio Regno, nelle tombe di Senwosretankh a Lisht e di Siese a Dahshur.

158 Wb 2, 448.6-7.

159 Wb 4, 105.6-10.

160 Wb 3, 416.12-417.21.

161 Wb 5, 13.1-7

162 Wb 5, 527.10

163 Wb 4, 560.8-562.19. D'altronde, i calderoni usati per cuocere questo pasto rituale contengono le *ḥpšw* - non tanto 'gambe', quanto 'zampe anteriori' (Wb 3, 268.4-8) - degli Anziani (Pyr. 405b).

164 Si vedano ad esempio *šdīt ḥ3ty* 'Estrarre il cuore' nella Mastaba di Kaemnofret a Giza, Central Field (PM III, 263), o *sph ng3w* 'Catturare il bestiame dalle corna lunghe

Questa interpretazione legata all'offerta animale non esclude, tuttavia, quella di natura cosmogonica proposta da Goebis,¹⁶⁵ che interpreta il passaggio come una descrizione dell'alba durante la quale il morto, nelle vesti di Ra, divora i suoi predecessori nel cielo, i milioni di stelle notturne. Le due immagini, anzi, si compenetrano e si completano in quella che Nyord ha definito la metafora concettuale del «dawn is butchery and eating»,¹⁶⁶ in cui il sole, stella del mattino, si configura come macellaio e consumatore della carne sacrificata (identificabile con le stelle notturne). L'autore riporta alcuni esempi tratti dai Testi dei Sarcofagi,¹⁶⁷ in cui si afferma che il defunto mangia (*wnm*), ingoia (*'m*) o vive (*'nh*) degli dèi, degli uomini, dei propri parenti. Si tratta di azioni già espresse nelle formule dell'Inno Cannibale: Unis è colui che mangia (*wnm*) gli uomini e vive (*'nh*) degli dei,¹⁶⁸ si nutre delle loro viscere,¹⁶⁹ che mangia (*wnm*) e ingoia (*'m*) il loro potere¹⁷⁰ e la loro conoscenza.¹⁷¹ Sembra che le azioni si alternino, come fossero sinonimi: *wnm* è frequente anche nell'offerta, il sovrano e/o il suo ka mangiano pane,¹⁷² cosce e costole di manzo,¹⁷³ d'altronde fame e sete sono il suo abominio;¹⁷⁴ *'m*¹⁷⁵ è usato per concetti astratti,

[...] per il sacrificio mattutino' nella mastaba di Niankhkhnum e Knhumhotep a Saqqara, necropoli di Unis (PM III, 641-4). Secondo Shmakov (2012, 137) *z3i* nell'Inno Cannibale funge da sinonimo del verbo *ndri* 'tenere, afferrare, stipare' (Wb 2, 382.18-383.26), più spesso usato più spesso nelle scene di detenzione e macellazione dei bovini (ad es. *ndrit ng3w* 'tenere il bestiame dalle lunghe corna' nella tomba rupestre di Nebemakhet a Giza, PM III 230-2), ma talvolta anche dei nemici (*ndrt nhs w 17000* 'Stipare 17000 Nubiani', Iscrizione rupestre di Khor el-Aquiba; López 1967, 51)

165 Goebis 2003b, 45.

166 Nyord 2009, 387.

167 Nyord 2009, 388, con i passaggi citati nelle note 3884-90.

168 Pyr. 40

169 Pyr. 397b-c: *wnm wzmw.sn*.

170 Pyr. 403c.

171 Pyr. 411d.

172 Pyr. 789 b-c; 1357a-b.

173 Pyr. 736a-c.

174 Pyr. 131a-b.

175 Wb 1, 183.19-184.15. Dalla stessa radice deriva *s'm*, letteralmente 'colui che ingoia/divora', appellativo di demoni divoratori di defunti, corpi e ombre che ricorrono nei Testi dei Sarcofagi (CT V, 51; CT IV, 315b) o nel Libro dei Morti (BD 17; 125).

quali *ꜥḥw* (il potere divino)¹⁷⁶ e *siꜥ* (la conoscenza),¹⁷⁷ ma anche per qualcosa di più concreto, quali l'occhio e le membra del dio Horo.¹⁷⁸

A questi esempi si unisce il passaggio in cui si legge che 'la Bianca' avrebbe ingoiato 'la Grande',¹⁷⁹ secondo Sethe¹⁸⁰ e i primi traduttori un chiaro riferimento alla vittoria politica dell'Alto sul Basso Egitto al tempo dell'unificazione, considerando *wrt* una definizione per la Corona Rossa.

Goebis, tuttavia, ricorda come nei testi funerari le corone possano essere collegate a specifici eventi cosmici (in particolare la Corona Bianca è equiparata alla luce lunare,¹⁸¹ mentre la Corona Rossa simboleggia la luce dell'alba); dunque l'uso di 'm nella formula citata si configurerebbe come una metafora, piuttosto aggressiva, del calare del sole al sopraggiungere della luna.¹⁸²

Tra le azioni relative al nutrirsi dell'Inno Cannibale ricorre anche *wšb*:¹⁸³ il re «si nutre delle sue madri» (*wšb m mwt*),¹⁸⁴ e «dei polmoni del Saggio» (*zmꜣw sꜥꜣw*),¹⁸⁵ ma altrove lo stesso verbo è usato in connessione con pasti - zampe, costole e cibo¹⁸⁶ in abbondanza - consumati dal sovrano assiso in trono al cospetto degli dei,¹⁸⁷ in un contesto, dunque, in cui egli ha già superato la fase di acquisizione di componenti fisiche e potenzialità altrui e ottenuto il sostentamento materiale e immateriale che gli è necessario per prendere parte al consesso divino.

176 Wb 1, 15.4-9. Sulla base di fonti eterogenee per tipologia e datazione, Borghouts (1987, 40) distingueva due tipi di magia, *ḥkꜣw* e *ꜥḥw*: la prima come «shifting force», dunque un potere attivo, capace di modificare la realtà; la seconda come «substitutional force», un potere di sostituzione. Quando entrambe sono utilizzate contro un dato pericolo, il risultato finale è che esso sarà debellato; ambo le magie, dunque, possono avere valore difensivo.

177 Wb 4, 31.1-5.

178 Pyr. 118b; 1450b-e.

179 Pyr. 243a-b.

180 Sethe 1930, 161-2.

181 Il termine usato nel passaggio è in effetti *ḥdt*, letteralmente 'la bianca, la luminosa' (Wb 3, 210.19-22), che può fare riferimento anche alla luce dell'astro notturno.

182 Goebis 2008, 181.

183 Wb 1, 371.3-4.

184 Pyr. 394b.

185 Pyr. 410b.

186 Pyr. 803b; 805d. In Pyr. 1722a anche 'l'erba che gli dèi hanno in abbondanza e di cui si nutrono gli Akh'.

187 Pyr. 736a. La formula è associata alla ricomposizione fisica del re attraverso il recupero della funzione del nutrimento.

4.3 Cosa dicono i segni

4.3.1 Determinativi, tassogrammi, classificatori

Il termine ‘determinativo’,¹⁸⁸ sinonimo di ‘tassogramma’ e ‘classificatore’, designa una categoria di segni privi di valore fonetico che, pertanto, esigono un legame con fonogrammi e logogrammi.¹⁸⁹ Esso può accompagnare sostantivi o azioni, dei quali va a precisare il campo semantico.

I ‘sogeannte Determinative’¹⁹⁰ costituiscono uno degli elementi più caratteristici e rilevanti del sistema geroglifico; perciò, non sorprende che nell’ultimo secolo – ancor più nell’ultimo ventennio – siano diventati argomento di interesse sempre crescente, sia negli studi filologici che lessicografici.

Già Jean-François Champollion, dedicò una sezione¹⁹¹ della sua *Grammaire égyptienne* ai ‘déterminatifs generique’, individuandone il ruolo semiotico di pittogrammi collocati alla fine di una grafia fonetica per determinarne il significato.

Mais on atteint bien mieux le but en traçant, à la suite du mot écrit en signes phonétiques, un caractère additionnel qui déterminait à la fois l’acception du mot et sa prononciation elle-même, en indiquant ainsi, d’une manière indirecte, les voyelles à suppléer dans la lecture du mot.¹⁹²

Circa un secolo più tardi Alan Gardiner definiva ‘generic determinatives’ quegli ideogrammi destinati a definire un numero considerevole di vocaboli differenti, individuandone il senso e non il significato specifico. Gardiner osservava anche come il termine ‘determinativo’ potesse risultare storicamente inaccurato, poiché la prima redazione scritta

¹⁸⁸ Il termine ‘déterminatif’ è coniato da Jean-François Champollion (1836, 70-161).

¹⁸⁹ È sempre bene considerare che questa terminologia è mutuata da lingue europee moderne con natura alfabetica che separano intrinsecamente l’immagine dal suono, separazione che, tuttavia, non è affatto evidenziata dalla scrittura egiziana antica. Si tratta di una vera e propria sfida terminologica, cui anche Gardiner (1957, 6-8), tra altri, si è dedicato. Si veda anche Harris 1986, 29-40. Più recentemente McDonald (2006) e Rashwan (2019) hanno esaminato criticamente il concetto scrittura-immagine nell’antico Egitto, approfondendo questioni connesse alla poetica visuale. Cf. anche Haring 2023, 9-10.

¹⁹⁰ Kammerzell 1993, 248.

¹⁹¹ Champollion 1836, 70-161.

¹⁹² Champollion 1836, 71. Champollion (70-106) fa riferimento a due diverse categorie di determinativi: di ‘specie’ e di ‘genere’, una delle cui funzioni era quella di categorizzare.

della parola avverrebbe tramite l'ideogramma cui i fonogrammi si aggungerebbero in un secondo momento, per facilitarne la lettura. Sarebbe, dunque, piuttosto il fonogramma quello che assume il ruolo di 'determinare' qualcosa (cioè, il suono) di un ideogramma e non viceversa.¹⁹³

Nel 1976 Wolfgang Schenkel discusse le diverse funzioni dei segni del sistema grammaticale egiziano, ridefinendo 'taxograms'¹⁹⁴ i determinativi generici di Champollion e Gardiner, cioè quei semiogrammi (segni con uno o più valori semantici) che contraddistinguono una classe di parole legate da un senso comune (tra tutti, il cosiddetto 'uccello cattivo' che contrassegna tutta una serie di sostantivi o azioni negative). L'autore definiva, invece, 'associograms' i semiogrammi apparentemente non connessi al vocabolo da determinare ma che si riferiscono a un'altra parola semanticamente correlata, la cui associazione con la prima non è immediatamente comprensibile; è il caso della 'terra rossa/il deserto', *dšrt*,¹⁹⁵ termine che può essere scritto con un fenicottero, il quale, dunque, è accomunato al sostantivo dal colore.

Il termine 'classificatore' viene, invece, introdotto da Orly Goldwasser,¹⁹⁶ la quale ha stimolato il dibattito sulle classi funzionali della scrittura egiziana presentando i determinativi come una classe di segni definiti 'grafemi linguistici' e ponendo l'accento sulla natura categorizzante del geroglifico.¹⁹⁷

L'autrice esamina il ruolo del determinativo e le sue modalità di connessione con il vocabolo cui fa riferimento,¹⁹⁸ sottolineando l'esistenza di categorie sovraordinate¹⁹⁹ che riflettono l'uso di alcuni

193 L'esatta espressione usata dall'autore è «the kind of sense born by these» (Gardiner 1957, 31; corsivo nell'originale).

194 Schenkel 1976, 4-5.

195 Wb 5, 494.5-13.

196 Goldwasser (1995; 2002; 2006; 2009, in particolare 16-39) e la sua scuola (Shalomi-Hen 2000; 2006; David 2000) hanno avuto il merito, alla fine del secolo scorso, di porre l'attenzione sugli aspetti cognitivi e semantici dei classificatori nel sistema di scrittura egiziano. Gli ultimi sviluppi della ricerca sono disponibili sulla piattaforma *iClassifier* (<https://www.archaeomind.net/>), realizzata da Orly Goldwasser, Harel Harel e Dmitry Nikolaev.

197 Goldwasser (2006) spiega che usare il termine 'classificatore' ci aiuta a riconoscere l'esistenza di una classe o categoria nel pensiero egiziano antico. Thuault (2020a, 246) sottolinea come la rappresentatività di un ente rispetto alla sua categoria e la stessa classe in cui è compreso sia legata alla percezione della società che lo categorizza, citando, a proposito, gli 'ostensivi' di Eco (1984, 44-5), i segni convenzionali che rimandano a una data categoria per mezzo di un quadro di riferimento e indizi circostanziali e contestuali. Kammerzell (2009, 294-8) sostiene l'idea che un sistema scrittorio non debba necessariamente basarsi su un inventario di segni convenzionale, ma possa essere costruito come un ibrido di diverse corrispondenze tra segni grafici ed elementi linguistici, un sistema, dunque, non etichettabile solo come logografico, sillabografico o alfabetico.

198 Goldwasser 1995, 80-107.





199 Goldwasser 1995, 86-8.



classificatori,²⁰⁰ e conia il termine *classifier* in sostituzione di ‘determinativo’ o ‘tassogramma’.

The classifiers are pictograms that are placed after the vowelless roots, functioning as reading aids but carrying no additional phonetic value. [...]

Pictograms which are activated as classifiers can be defined by two criteria:

- a. They occur as graphemes in surface structures under specific conditions.
- b. They have meaning, in the sense that a classifier denotes some salient perceived or imputed characteristic of the entity to which an associated noun refers (or may refer).²⁰¹

Date queste condizioni, i classificatori si distinguerebbero dai cosiddetti ‘ripetitori’, anch’essi collocati alla fine di un lessema²⁰² ma al solo scopo di ripetere («pictorial tautology»)²⁰³ le precedenti informazioni fonetiche. Si tratta di una relazione metaforica, per cui, ad esempio, l’uomo accasciato () che accompagna l’azione *mt* ‘morire’ esplicita con chiarezza il campo semantico del lessema cui si riferisce. Esiste tuttavia un tipo di relazione più complesso, il cosiddetto asse metonimico:²⁰⁴ ad esempio, il segno della vela () seguirà diversi vocaboli connessi con l’aria e il vento, essendo associata alla sua forza e definendo un fenomeno altrimenti non rappresentabile. A volte la classificazione appare ancora più ostica: il verbo *p3hd* ‘girarsi, capovolgere’²⁰⁵ può essere determinato sia dall’uomo rovesciato , che da una barca rovesciata ,²⁰⁶ poiché a essere impiegato è il prototipo²⁰⁷ della categoria *ad hoc* del ‘sottosopra’.

200 Ad esempio,  (A1), l’uomo seduto, denota la categoria umana, mentre  (F27), la pelle di bovino, quella animale. Si vedano anche Loprieno 2003; Lincke 2015.

201 Goldwasser 2002, 13.

202 Secondo la scuola tedesca è sempre preferibile parlare di ‘lessemi’ e non di ‘parole’, essendo l’antico egiziano una lingua costituita da radicali modulati utilizzando diverse inflessioni, cf. Lincke, Kammerzell 2012, 56-8.

203 Goldwasser 1995, 85; 2002, 15. Sostanzialmente il ripetitore non attribuisce una categoria al vocabolo di riferimento, ma ne è un semplice sinonimo grafico.

204 Eco (1984, 90) definiva la ‘metonimia’ come una «sostituzione di due termini l’uno con l’altro secondo un rapporto di contiguità». Lincke (2011, 37-42), nel suo lavoro sui principi della classificazione del sistema egiziano, distingue ‘meronimia’ (rapporto tra parte e tutto) e ‘metonimia’ (tutte le altre relazioni di contiguità).

205 Wb 1, 499.1. Cf. Pyr. 685a (T314).

206 Goldwasser 1995, 95-7.

207 Con ‘prototipi di categorie’ Rosch (1978, 35-7) indicava i casi più chiari di appartenenza a una categoria: «in short, prototypes appear to be just those members of a

Aspetti più specifici sono stati recentemente affrontati sull'associazione tra lessema e suo classificatore²⁰⁸ e sulle differenze ortografiche riscontrabili nel lessico di III millennio;²⁰⁹ queste analisi hanno evidenziato come la categorizzazione egiziana prediliga la concretezza e la funzionalità come valori primari, eventualmente integrati anche da aspetti simbolici.²¹⁰ Il veicolo primario di questa *Weltanschauung* egizia sono, in effetti, proprio i segni, i semiogrammi che codificano le categorie culturali, i ruoli sociali, le professioni, i tempi, gli spazi. Si pensi alle località egiziane, spesso determinate dalla pianta circolare della città (⊗), contro quelle esterne accompagnate invece dal territorio montuoso/desertico (⏟); ma anche alla chiara definizione di categorie sociali come gli stranieri e i prigionieri (𓆑), i bambini (𓆒), i danzatori o i musicisti (𓆓).

In questa categorizzazione rientrano anche molti lessemi relativi al corpo umano e le sue parti, spesso espresse graficamente attraverso porzioni del corpo animale,²¹¹ tra questi: le membra 't accompagnate dal determinativo generico del lembo di carne (F51) ma anche dal segno del coscio che avvolge l'osso (F44) e, quando al plurale, da più di una porzione del corpo bovino;²¹² il ventre *ht*, sede di appetiti non dissimili da quelli ferini,²¹³ sempre determinato dallo stomaco di mammifero con mammelle e coda (F32); la spina dorsale, identificata, almeno in un caso, dalle le vertebre bovine (F139)²¹⁴ e in fonti più tarde da F51.²¹⁵ La carne *iwf*, regolarmente associata all'offerta di cibo nelle tombe private²¹⁶ come al corpo regale nei Testi delle

category that most reflect the redundancy structure of the category as a whole» (37). Cf. Goldwasser 2002, 19-20.

208 Con particolare riferimento all'antonimia, per cui un determinativo/classificatore è usato sia per un termine che per il suo contrario, cf. Lincke 2015, 1425-30.

209 Il fenomeno della «dissemblance graphémique» studiato da Thuault 2020a.

210 Thuault 2020a, 321.

211 Tra questi il più diffuso è *hps* (𓆑), la zampa anteriore di un bovino (ad es. 'le cosce degli anziani' in Pyr. 405b), ma anche *ph* (𓆒), la porzione posteriore di un animale con la coda, usata però anche per il posteriore umano. La scelta di utilizzare segni animali si deve probabilmente alla loro maggiore figuratività: si pensi, ad esempio, alle zanne dell'elefante al posto dei denti umani (𓆓) o all'orecchio bovino (𓆑).

212 Pyr. 654c; 1732a. Si vedano anche i casi di Pyr. 318a (W454); 616a (T268; M426); 725b (T354) e la discussione di Thuault 2020a, 45-7.

213 I figli di Horo sono chiamati a mandare via «questa fame che è nel ventre di Teti e questa sete che è sulle labbra di Teti» (Pyr. 552c-d). Il ventre è per altro la sede di quel potere (*hk3w*) che gli dèi acquisiscono sull'Isola della Fiamma (Pyr. 397b) e che anche il sovrano sperimenta dopo averli divorati (Pyr. 411b).

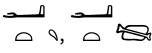








214 Pyr. 409b, sicuramente in T328, più dubbio in W517. Cf. Piankoff 1968, tav. 29.

215 Wb 1, 480.8-12.

216 Si veda ad esempio l'elenco di offerte dalla contemporanea mastaba di Seankhuip-tah dalla necropoli di Teti a Saqqara (sala 1, parete nord, linea [3,17] in Kanawati,

Piramidi,²¹⁷ ricorre sempre con il generico F51.²¹⁸ Diverso è il caso di mani, gambe, testa e fallo determinati con i rispettivi grafemi antropomorfi: d'altronde si tratta degli organi destinati a svolgere le azioni più strettamente umane («Unis mangerà con la bocca, Unis urinerà e copulerà con il pene»,²¹⁹ regali («il suo scettro è nella sua mano»),²²⁰ o divine («Tu sollevi il cielo con la tua mano e stenderai la terra con il tuo piede»);²²¹ Il cadavere può, invece, essere definito attraverso vari classificatori (non sempre immediatamente intellegibili),²²² tra i quali il più diffuso è quello del liquido che indica l'effluvio corporeo [tab. 2].²²³

Tabella 2 Lessicografia relativa alle parti del corpo nei Testi delle Piramidi

	't	Parte del corpo
	<i>iwf</i>	Carne
	<i>wzmm</i>	Viscere
	<i>bksw</i>	Vertebre
	<i>ph</i>	Posteriore
	<i>mnt</i>	Coscia
	<i>rmn</i>	Spalla, braccio
	<i>rd</i>	Piede, gamba
	<i>hnn</i>	Pene

Abder-Raziq 1998, 58, pl. 30-2; 68; 74; 77).

217 Vedi sopra Pyr. 722a-b, ma anche «la tua carne (*iwf*) non soffrirà, o Teti, le tue membra (*'wt*) non si allontaneranno da te» (Pyr. 725a-b).

218 Lo stesso determina anche le viscere *wzmm* in T321, e i polmoni *zm3w* in T328.




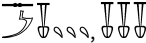

219 Pyr. 510b. Anche: «L'aria è nel mio naso, il seme nel mio fallo» (Pyr. 1061b).

220 Pyr. 1374c. Ma anche: «Il suo piede non può essere bloccato, il suo cuore non può essere respinto» (Pyr. 311d).

221 Pyr. 2067a. Ma anche: «Le tue braccia sono Atum, le tue spalle sono Atum, il tuo corpo è Atum, la tua schiena è Atum, il tuo posteriore è Atum, le tue gambe sono Atum, il tuo volto è Anubi» (Pyr. 135a-c) o «Mise il pene nel pugno per dargli piacere e nacquero i due bambini: Shu e Tefnet» (Pyr. 1248b).

222 In alcuni casi non è semplice distinguere cosce/gambe/zampe, dunque parti anatomiche umane da quelle animali. Si veda ad esempio Pyr. 548b, T48.

223 In Pyr. 548b, M59, ove si sottolinea come il «corpo del re sia giovane»; in Pyr.474a, N963: «L'Akh appartiene al cielo e il corpo/cadavere alla terra»; in Pyr. 1257d, N1265 in connessione con l'odore che emana il corpo morto.

	<i>ḥf'</i>	Pugno
	<i>ḥt</i>	Corpo, ventre
	<i>ḥ3t/š3t</i>	Corpo, cadavere
	<i>zm'w</i>	Polmoni
	<i>drt</i>	Mano

Diversi lessemi relativi al corpo umano risultano, dunque, determinati da un segno che ne chiarisce con immediatezza il significato primo (mano, braccio, piede, pene, pugno, coscia); alcuni, però, attingono da un campionario più genericamente riferibile al corpo vivente (non importa se umano o animale) o a connessioni che possono risultarci apparentemente meno puntuali, poiché non è affatto semplice determinare l'esatta struttura partonomica di un concetto in una lingua morta.²²⁴ Così naturalmente non è: dal punto di vista della classificazione, spesso un elemento può rappresentare la collettività in relazione sineddotta²²⁵ o metonimica, dunque in 't, per *īwf* o *ḥ3t* il pezzo di carne o il coscio bovino non vogliono rappresentare un membro preciso della loro categoria, bensì un insieme, un 'assemblaggio' di elementi, evidenziando le caratteristiche principali della propria classe con un'alta efficacia esemplificativa.²²⁶

Se dal punto di vista cognitivo è possibile individuare tre livelli di classificazione (sovraordinato, di base e subordinato),²²⁷ considereremo il corpo una 'superentità', la testa una 'entità-base', il naso o la bocca una 'sottoentità'.²²⁸ Potremmo, dunque, affermare che nei Testi delle Piramidi, pur essendo impiegate icone raffiguranti entità-base e sottoentità relative alla figura umana, sono invece eluse le superentità, dunque il corpo o, meglio, il segno del corpo²²⁹ che, nella sua interezza, non è mai rappresentato. Esso resta un insieme coerente

²²⁴ Nyord 2013, 159.

²²⁵ Nella sua analisi sull'interpretazione della metafora, Eco (1984, 150-4) parte dalla suddivisione aristotelica di diversi tipi di metafora: tra questi, la sineddote, cioè il rapporto da genere a specie e viceversa secondo la formula *pars pro toto* o *totum pro parte* (Eco, 1990, 146-7).

²²⁶ Thuault 2020a, 317-18.

²²⁷ In base al modello classificatorio verticale di Rosch (1978, 4-5), caratterizzato da elementi rappresentativi di ogni gruppo, i cosiddetti 'prototipi'.

²²⁸ Modello di relazione gerarchica del segno iconico, elaborata dal Groupe μ (1992, 148-53).

²²⁹ «Un objet du monde - un soulier, un porte-bouteille, un corps humain... - est par elle disqualifié en tant qu'objet du monde, pour devenir un signe» (Groupe μ 1992, 464).

e funzionante solo se costituito da tutti i suoi componenti, ma solo attraverso la relazione metonimica precedentemente illustrata.²³⁰

Apparentemente non sussiste alcun impedimento a utilizzare determinativi che riproducono parti del corpo umano, anche laddove rappresentino decadimento e putrefazione delle carni; tuttavia, il caso della figura antropomorfa considerata nella sua unità è ben diverso e merita un'analisi a parte [fig. 5].

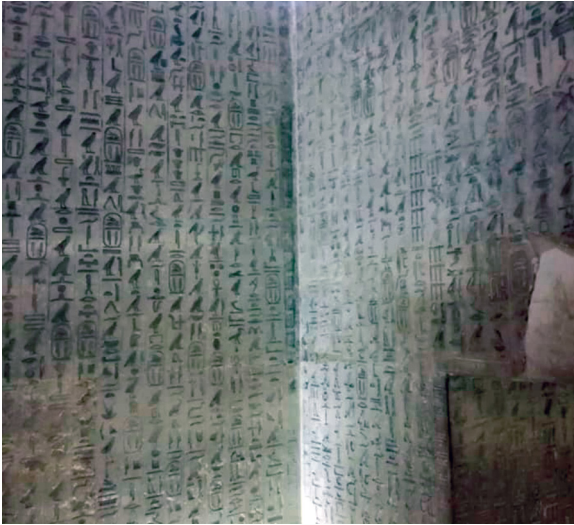


Figura 5

Camera funeraria di Unis. Le fitte colonne di Testi delle Piramidi non includono qui alcun segno antropomorfo (foto Iannarilli)

4.3.2 I determinativi antropomorfi parziali

Nei Testi delle Piramidi compaiono oltre 40 diversi segni antropomorfi: tra questi ricorrono più frequentemente A1 (𓆎), e A2 (𓆏), seguiti da A26/A71 (𓆑/𓆒) e A15 (𓆓); meno, ma comunque diffusi, sono anche A3 (𓆔), A24 (𓆕) e A17 (𓆖). Tutti svolgono il ruolo di determinativi, talora di azioni, talaltra di sostantivi, ma nessuno di loro è riprodotto nella sua versione integrale.

Nell'intero corpus, infatti, tutte le figure umane sono omesse o rappresentate solo parzialmente.

Il primo studio sulla *Suppressions et modifications de signes dans les textes funéraires*²³¹ si deve a Lacau, il quale spiega come i determinativi fossero 'eliminati', 'mutilati' e 'sostituiti' nei testi da Unis

²³⁰ Thuault (2020a, 322-3) osserva che il sistema di classificatorio in egiziano risulta interamente metonimico e/o sineddotico e che dunque, il funzionamento dei classificatori egiziani si basa quindi in gran parte su un principio di rappresentatività, attraverso la prototipicità tipi diversi di metonimia.

²³¹ Lacau 1913.

a Neferkara e come la ragione di questa alterazione sia da ricercare nella necessità di eliminare o trattare con particolare attenzione tutte le figure considerate pericolose; o meglio, potenzialmente pericolose nell'ambiente funerario:

telle image, inoffensive pour le vivant à la lumière du jour, pouvait devenir dangereuse pour le mort dans la nuit du tombeau. Le monde des morts exigeait des précautions spéciales.²³²

In particolare, l'autore sottolineava la prevalenza di 'omissioni' nella piramide di Unis e di 'mutilazioni' nei monumenti dei sovrani successivi.²³³ La regola generale nei Testi delle Piramidi per le parole che normalmente prevederebbero un determinativo antropomorfo è quella di sostituirlo con una scrittura totalmente fonetica - come spesso accade in Unis - o con una figura umana tronca, come nei successori. Quando un segno antropomorfo viene modificato, si possono verificare due scenari: 1. Il segno viene ridotto a una sola delle sue parti (la cosiddetta mutilazione 'grave' o 'forte' di Lacau,²³⁴ perché viene omessa una parte sostanziale del corpo); 2. Il segno può essere semplicemente tagliato in due metà (mutilazione 'debole', e questo è il caso frequente delle vipere mozzate nei testi funerari) eppure, nonostante questa divisione, mantenere un'unità grammaticale.²³⁵

Le manipolazioni applicate al segno antropomorfo sono, dunque, sostanzialmente di due tipi:

1. Rappresentazione parziale: il corpo è ridotto alla sua metà superiore, alla sua metà inferiore o anche solo a una parte (ad es. il braccio);
2. Sostituzione: il corpo è omesso in tutte le sue parti e il segno antropomorfo viene sostituito da segni diversi,²³⁶ non figurativi (ad es. tratti verticali/obliqui)²³⁷ o dalla sua resa fonetica.



La definizione 'rappresentazione parziale' è in questa sede preferita a 'mutilazione', sinora largamente sfruttata, poiché sembra più adeguata a sottolineare come i segni oggetto di questa trattazione non

²³² Lacau 1913, 5.

²³³ Lacau 1913, 1-35.

²³⁴ Lacau 1913, 4; 31-4.

²³⁵ Thuault 2020b, 111.

²³⁶ Si veda ad esempio Pyr. 383b: per il lessema *mḥnt(i)* 'traghettatore', in Merenra (M362) il determinativo antropomorfo è mantenuto, ma ridotto alla sua metà superiore (); mentre nella stessa formula di Neferkara (N913) si sceglie di omettere la figura umana e sostituirla col determinativo divino animale (.

²³⁷ Ad es. Pyr. 601b:  (P678) vs  (N1293).

siano mutilati come a seguito di un errore,²³⁸ un danneggiamento volontario, una *damnatio memoriae* o l'intento di raffigurare la figura umana priva di uno o più arti, bensì progettati come parziali sin dall'inizio, sin dall'atto di fissazione su pietra e monumentalizzazione dei testi nelle camere funerarie delle piramidi di Saqqara.

I testi di Teti e Pepi I solitamente riducono il determinativo al minimo, conservando solo le braccia e le gambe; al contrario, nelle tombe di Merenra e Pepi II è quasi sempre rappresentata la parte superiore del corpo con testa e braccia.

Ad esempio, il lessema *hmsi* 'sedersi' conta circa 200 attestazioni e solo la metà sembra includere un determinativo antropomorfo, mai integrale ma nelle forme parziali indicate di seguito in tabella [tab. 3]:

Tabella 3 Alcuni lessemi che mostrano una spiccata discrepanza nei Testi delle Piramidi dei sovrani di V e VI dinastia nell'uso del determinativo antropomorfo

Forma completa	Unis	Teti/Pepi I	Merenra/Pepi II	Traslitteazione e traduzione
				<i>hmsi</i> sedersi
				<i>twr</i> liberare, ripulire
				<i>hsb</i> difendere
				<i>w'b</i> purificare
				<i>nis</i> chiamare
				<i>'nhw</i> i viventi

Come si vede, la regola non è così stringente, dato che con i testi di Pepi I si comincia a osservare l'inserimento della testa in alcuni casi, anche se non con costanza. La prima introduzione della testa tra i classificatori antropomorfi di Pepi I sembra, per altro, coincidere con la prima attestazione, in assoluto, del classificatore antropomorfo divino A40, pur dimezzato () - laddove nei testi degli altri sovrani si preferisce ancora G7, il falco sullo stendardo ().²³⁹

²³⁸ Per casi più tardi di cancellazione di un segno, una parola o un gruppo di parole ritenuti difettosi o superflui, ma in fonti non necessariamente monumentali, si veda Winand 2020, 21-31.

²³⁹ Nelle piramidi di Oudjebten e Ibi, l'uso del segno diventa sempre più frequente, a volte affiancato dal falco sullo stendardo; in seguito, nei Testi dei Sarcofagi, sarà il più diffuso tra i classificatori divini. Cf. Shalomi-Hen 2006, 147-51.





Lacau notò anche come il fenomeno si verificasse principalmente con i determinativi di livello superordinato, quali A1, che identifica la categoria-base dell'umanità, o A2, che identifica la categoria-base delle emozioni e i pensieri. Egli, tuttavia, non si fermò a questa osservazione, ma sostenne anche l'ipotesi secondo cui i cosiddetti *déterminatifs Généraux* - i classificatori utilizzati non solo come ripetitori ma anche come destinatari di categorie semantiche²⁴⁰ - al tempo di Unis e Teti non fossero ancora impiegati e che, dunque, il loro uso nelle piramidi di Merenra e Neferkara fosse un'innovazione introdotta nel corpus geroglifico da Pepi I.

Ainsi l'absence des déterminatifs dans W. et dans T. n'est pas due à une suppression mais représente l'état ancien. Et l'emploi de ces déterminatifs mutilés dans certaines parties des Pyramides (surtout dans N.) est donne une innovation et un rajeunissement.²⁴¹

L'inesattezza di questa affermazione è stata sostenuta da studi più recenti, i quali hanno dimostrato come già le prime iscrizioni protodinastiche della necropoli reale di Abido mostrassero un alto grado di sviluppo del sistema di scrittura e del repertorio di segni a disposizione.

Kahl²⁴² ha evidenziato che il materiale rinvenuto nella tomba U-j di Abido²⁴³ presentava già logogrammi, fonogrammi, e anche determinativi, in grado di assegnare una classe semantica alla parola, pur mancando ancora i complementi fonetici. Il sistema geroglifico, dunque, esisteva - anche se in forma rudimentale - già durante il regno di Den, ma si formalizzò pienamente solo con la III dinastia;²⁴⁴ a detta

²⁴⁰ Goldwasser 2002, 15.

²⁴¹ Lacau 1913, 5. L'autore si riferiva nello specifico a: A1 ; B1 ; A24  e A 40 . Per l'ultimo si veda la discussione di Shalomi-Hen 2006, 71-9.

²⁴² Kahl 1994, 156-8.

²⁴³ Dreyer, Hartung, Pumpenmeier 1998.

²⁴⁴ Kahl 2001, 101-2. Morenz (2004), sulla scia di Dreyer, Hartung, Pumpenmeier (1998), propone uno sviluppo della scrittura dal tardo Naqada II, ma Baines (2004b; 2007) contesta che, in quel periodo, il repertorio di segni sia limitato e le attestazioni troppo sporadiche. Regulski (2016, 9) sottolinea che la maggior parte dei grafemi del sistema segnico - compresi i determinativi - furono introdotti nei 300 anni tra la tomba U-j e il regno di Den, cioè tra la fine del IV e l'inizio del III millennio a.C. Un'ottimizzazione del corpus di segni sembra essere attribuibile alla fine della II dinastia, quando la grammatica egizia comincia a farsi più complessa, con una graduale riduzione dei logogrammi e una crescente importanza data ai complementi fonetici e ai determinativi (Regulski 2016, 11). Di recente Stauder (2022, 34-7) ha usato la definizione «*sémo-graphies restreintes*» con riferimento a un sistema di segni non legato alla lingua (in contrasto con la scrittura che invece lo è) ma a una funzione specifica, sviluppatosi in Alto Egitto nella seconda metà del IV millennio. Si veda ad esempio il caso dei petroglifi sui Colossi di Coptos (Morenz 2004, 120-38; Colonna 2021, 164-6).

di John Baines «the writing system was thus in essence fully formed».²⁴⁵

Lo sviluppo delle forme d'arte, cui la scrittura geroglifica è inscindibilmente connessa, fu il riflesso di una crescita amministrativa e burocratica e dal conseguente impiego di materie prime e manodopera di supporto al personale scribale e artistico.

hieroglyphs retained their original natural forms and were drawn to the same conventions as other elements in a picture, texts and pictures combined harmoniously into a single channel of communication. [...] In the Early Dynastic Period hieroglyphs and pictorial groups tended to mingle more equally than later, when the balance changed and hieroglyphs became more of a commentary upon a dominant pictorial scene.²⁴⁶

La natura originaria della scrittura come strumento di visualizzazione del discorso orale comporta che, per pressoché tutta la durata dell'Antico Regno, sia conferito un ruolo predominante all'icona piuttosto che al fonema; la raffigurazione dell'icona, ad esempio per il segno indicante il pronome di prima persona singolare (𓆎), si preferisce spesso alla notazione fonetica (𓆑), forse perché il primo, nel suo antropomorfismo, può identificarsi direttamente con il referente dell'azione.²⁴⁷

Tornando al tempo di Unis e Teti, possiamo immaginare che la varietà di soluzioni adottabili nella scrittura fosse piuttosto ricca, poiché, sebbene il sistema geroglifico fosse già pienamente consolidato, è comunque ancora in espansione.²⁴⁸ I tassogrammi, sia nel protodinastico che durante l'Antico Regno, sembrano assumere un ruolo intermedio tra logogramma e classificatore, cioè, forniscono le informazioni necessarie al completamento del lessema precedente (già scritto foneticamente) attraverso il loro valore pittorico.²⁴⁹ Una rapida disamina di materiale scrittorio precedente la V dinastia prova, dunque, l'inesattezza dell'osservazione di Lacau - naturalmente

²⁴⁵ Baines 2007, 121. Baines (2007, 118-20) discute i due differenti repertori grafici della Tomba U-j - uno sulla ceramica incritto a inchiostro, l'altro inciso su etichette in osso - che testimonierebbero un uso differenziato dei segni in relazione al tipo di applicazione, amministrativa nel primo caso e regale nell'altro. La successiva manifestazione di grafemi sarà quella dei nomi di sovrani incisi o incritti sui vasi o sulle tavolozze di pietra, tra le quali spicca certamente quella di Narmer; nonostante la lettura dei nomi regali sia spesso dibattuta, il sistema scrittorio sembra già aver raggiunto uno stadio piuttosto avanzato, poiché si avvale di forme logografiche e fonetiche, nonché dell'uso dei determinativi.

²⁴⁶ Kemp 2018, 138.

²⁴⁷ Una natura dunque differente, o comunque non dipendente, dal ruolo grammaticale del soggetto, ma piuttosto paragonabile alla funzione che assume il tassogramma umano nei nomi di persona (Iannarilli 2016, 55); cf. Ciampini 2011-12, 110-11.

²⁴⁸ Beaux 2009, 261.

²⁴⁹ Kaplony 1966, 61.

giustificata da una insufficienza di evidenze per il suo tempo - e conferma l'opinione condivisa secondo cui i segni antropomorfi che si riferiscono a categorie superordinate fossero già diffusi prima di Unis.²⁵⁰

A1 (𓆎), ad esempio, ricorre frequentemente nelle stele funerarie di Umm el-Qa'ab²⁵¹ sempre a seguito del nome dell'intestatario.

La fluidità del sistema, tuttavia, fa sì che non sia raro incontrare lessemi scritti senza alcun tipo di classificatore;²⁵² fornisco un caso studio privilegiato proprio i Testi delle Piramidi, ove i determinativi antropomorfi, quando non totalmente rimossi, sono sempre rappresentati parzialmente.

In questo contesto, la relazione privilegiata nella pratica della mutilazione/rappresentazione parziale del segno sembra essere la 'metonimia parte-tutto'²⁵³ secondo un rapporto di appartenenza logica: le gambe 𓆎 per *hr* 'cadere' 𓆎𓆎. Ciò che viene mantenuto è la porzione più rappresentativa del referente o dell'azione,²⁵⁴ quella la cui funzione è evidente, di cui è impossibile fare a meno. Meglio ancora parlare di 'partonimia',²⁵⁵ un sistema di parti (distinto dalla tassonomia, un sistema di tipi), come il naso parte del viso e la testa parte del corpo.²⁵⁶

Nella maggior parte delle attestazioni, dunque, il segno conserva ancora una forte iconicità riconducibile al risalto dato alla parte favorita. La scelta di una metà del corpo umano per varie azioni rimanda a questa relazione e ciò vale per le gambe accovacciate di *hmsi* 'sedersi', così come per il busto maschile con un braccio che porta alla bocca una ciotola di *swr* 'bere', e per la mano che regge un bastone in *hwi* 'colpire', e in *hsb* 'difendere'. Ciò testimonia che l'aspetto figurativo dei geroglifici egiziani dipende non solo dalla somiglianza con il referente a cui si ispirano, ma soprattutto dalle caratteristiche principali enfatizzate nel processo di creazione dei segni,²⁵⁷ durante il quale ogni parte del corpo selezionata gioca un ruolo importante per configurare l'insieme [figg. 6-7].

²⁵⁰ Schweitzer 2005, 211; Lincke 2011, 131-4; Iannarilli 2016, 124-33; 2019, 299-300; Stauder 2022, 39-41.

²⁵¹ Martin 2011, 30-31; 32-33; 22-23. Ad es. dalla tomba di Den (British Museum 35021376); Semerkhet (Manchester Museum 4750377) e Djed (Oriental Institute 6743378).

²⁵² Shalomi-Hen 2006, 16.

²⁵³ Goldwasser 2002, 32-5.

²⁵⁴ Lacau 1913, 26-35; Iannarilli 2019, 300; Thuault 2020b, 110.

²⁵⁵ Tyler 1978, 268-71.

²⁵⁶ Wierzbicka 1984, 320.

²⁵⁷ Con particolare attenzione ai determinativi animali, cf. Thuault 2020b, 110-13.



Figura 6 Dettaglio tratto dalla formula PT 338 (Pyr. 551-552) della piramide di Pepi II/Neferkara [N587-590] in cui si afferma che il sovrano sarà sazio, non soffrirà la fame, né la sete. Il determinativo per *s3* 'essere sazio', *hkr* 'avere fame' e *wmm* 'mangiare' è quello dell'uomo che porta la mano alla bocca, mentre per *ib* 'avere sete' quello dell'uomo che porta la ciotola alla bocca per bere; entrambi definiscono chiaramente il campo semantico, pur essendo raffigurati solo nella metà superiore. Nella colonna centrale compare anche il determinativo femminile, con testa e parrucca, per *zt* (foto © Emmanuel Laroze - MAFS)



Figura 7 Dettaglio tratto dalla formula PT 338 (Pyr. 1947) della piramide di Pepi II/Neferkara [N737], con la radice *ibꜣ* 'danza, danzare' determinata dal segno antropomorfo che brandisce due bastoni, probabile indicazione semantica di una performance ritmica (per approfondimenti: Colonna, Iannarilli c.d.s. a; foto © Emmanuel Laroze - MAFS)

Si noter , ad esempio, che il segno della donna (B1), non particolarmente frequente nel corpus rispetto al suo corrispettivo maschile (A1), sar  riconoscibile attraverso la sola testa munita di parrucca, che non presenta particolari ambiguit  con altri segni. Laddove, infatti, ci fosse la necessit  di usare un altro segno caratterizzato da lunga parrucca, la diversificazione avverr  tramite il complemento di ulteriori determinativi e/o di altri elementi al segno quali la barba posticcia per *smsw* 'il pi  anziano' (𓂏) o *hꜣrp zh*²⁵⁸ *n r* 'il responsabile del padiglione di Ra' (𓂏) [tab. 4].²⁵⁹

²⁵⁸ Wb 3, 464.3-21.

²⁵⁹ Pyr. 566b, P807.

Tabella 4 Lessemi dei Testi delle Piramidi che presentano un determinativo femminile (grafie parziali in Merenra/Neferkara; omissione totale in Unis/Teti)

Attestazioni ⁱ	Unis/Teti	Merenra/Neferkara	Traslitterazione	Traduzione
Pyr. 56c			<i>irwt</i>	Coloro (f.) che fanno
Pyr. 369a; 601b			<i>hmt</i>	Donna, moglie ⁱⁱ
Pyr. 371a			<i>p't</i>	Popolo ⁱⁱⁱ
Pyr. 551e			<i>zt</i>	Donna ^{iv}
Pyr. 495a; 474b			<i>rmt</i>	Umanità, persone ^v
Pyr. 1563a			<i>msw</i>	Figli, prole ^{vi}
Pyr. 655b; 1837c			<i>rhyt</i>	Gente comune ^{vii}
Pyr. 794c			<i>mni't</i>	Palo di ormeggio ^{viii}

ⁱ La presente tabella è basata su Sethe (1908-22, vols I-II) e non ha pretesa di completezza, ma include soltanto alcune grafie esemplificative. Per altre attestazioni si rimanda a: Iannarilli 2016, 81-107.

ⁱⁱ Wb 3, 76.16-77.19.

ⁱⁱⁱ Wb 1, 503.2-11.

^{iv} Wb 3, 406.13-407.8.

^v Wb 2, 421.9-424.14.

^{vi} Wb 2, 139.2-140.6.

^{vii} Wb 2, 447.9-448.2.


^{viii} 'Landepflock' in Wb 2, 72.12-73.11. Secondo Speleers (1946, 271) un appellativo di Iside, 'donc la mère du mort'; Faulkner (1969, 144) traduce «the Great Mooring Post» e commenta (nota 2) che può trattarsi di Iside come di Nefti; anche per Allen (2017, 236) la traduzione è «mooring-post», con riferimento a due costellazioni del cielo settentrionale, immaginate come un palo d'ormeggio (*mni't*), e un ippopotamo ormeggiatore (*smntt*) che lo conficca nel terreno (Allen 2005, 437).

Questa attenzione all'omissione o alla riduzione del determinativo antropomorfo non è altrettanto costante nelle sepolture private. D'altronde per il sovrano il complesso funerario, con tutti i suoi contenuti, è un mezzo di rinascita, una tappa verso il luogo in cui dimorano gli dèi, mentre per gli altri egiziani la tomba è la casa dell'aldilà, «the final destination», nelle parole di Miroslav Barta.²⁶⁰

Pur volendo sfumare questa idea e considerando anche per i privati l'aspettativa di un aldilà celeste, non si possono negare le differenti scelte contenutistiche delle piramidi rispetto ai contemporanei monumenti funerari privati, in cui certamente prevale un lessico

²⁶⁰ Barta 2011, 53.

connesso all'offerta, al cibo, a oli, unguenti, oggetti e animali che testimoniano lo status elevato del defunto.²⁶¹

Apparentemente diversa è, dunque, la struttura architettonica, la selezione delle formule e dei contenuti, da cui deriva anche una diversa resa grafica dei lessemi; è tuttavia possibile riconoscere alcuni esempi di trattamento del segno antropomorfo nelle camere funerarie di alcune tombe di VI dinastia, laddove negli altri ambienti delle stesse i determinativi rimangono integri.²⁶² Tra gli altri, il sarcofago di Idu II a Giza,²⁶³ ove lo stesso nome del defunto è regolarmente scritto con un determinativo antropomorfo parziale .

L'attenzione in questi casi si concentra, dunque, sull'ambiente più delicato del monumento. Essendo la riduzione dei tassogrammi antropomorfi una pratica attuata ma non costante nelle tombe private, si potrebbe ipotizzare che essa fosse, almeno in parte, influenzata proprio dalla tradizione dei Testi delle Piramidi.²⁶⁴

Il fenomeno può essere discusso anche considerando la mutilazione dei segni teriomorfi: Ann Macy Roth²⁶⁵ osserva che, sia nei contesti regali che in quelli privati, i pesci sono soppressi o sostituiti, così come gli uccelli pescatori e il pellicano, in quanto potenziale latore di pesci.²⁶⁶ Questa soppressione è sistematica nei Testi delle Piramidi²⁶⁷ e, proprio come per le figure umane, meno regolare nelle tombe private. Un evitamento²⁶⁸ probabilmente connesso all'impurità dell'animale, considerato nemico di Osiride per eccellenza.²⁶⁹

261 Thuault 2020a, 231; 234.






262 «Thus the men in the items for 'libation water', 'sitting down' and 'shenes-bread for serving' for example were reduced to just an arm holding the jar, the lower half of the figure or a man's head and arms» (Kanawati 2010, 53-4).

263 Junker 1947, 99-102; figg. 41-6.

264 Iannarilli 2019, 300-1.

265 Roth 2017, 293-4; per le attestazioni di pesci e figure umane omesse/mutilate nelle camere funerarie di privati a Saqqara, pp. 300-2. L'autrice osserva che la mutilazione di geroglifici umani è piuttosto rara nel cimitero. Ankhmaahor e Kaaper mostrano uomini ridotti a testa, spalle e braccia nel vocativo, mentre la metà inferiore di un uomo seduto in *hmsi* compare nella lista delle offerte di Mereruka.

266 Così come il martin pescatore, allegoria della lotta contro il caos dai pesci incarnato (Houlihan 1986, 114-15).

































267 Ad esempio, una pianta che emerge dall'acqua  determinerà il lessema *bwt* 'abominio', al posto di  (Pyr. 127c-d, 128a), così come  nel titolo *ḡ-mr* 'governatore', al posto di  (Pyr. 804d). Cf. Wb 1, 240.7-10. Lacau (1913, 42) riconosce una sola eccezione, bollandola come «une distraction du scribe»:  (Pyr. 218 c, N537). Cf. Vernus, Yoyotte 2005, 196; Thuault 2020a, 92-4.

268 Si veda anche cap. 6, nota 27.



































269 Vernus; Yoyotte (2005, 352) osservano che nelle scene di caccia, distruggendo gli uccelli e i pesci, il defunto partecipa al mantenimento dell'ordine cosmico e garantisce la propria sopravvivenza. Sul valore religioso sotteso ad alcune specie di pesci in contesti più tardi, cf. Colonna 2021, 141-3.

Secondo l'autrice²⁷⁰ il fatto che pesci e persone fossero omessi suggerirebbe un parallelismo tra le due categorie. La camera funeraria della piramide è certamente uno spazio sacro, abitato dal sovrano e dunque speciale, che le figure umane ('anonymous determinatives') rischierebbero di invadere, profanandolo. L'omissione o il trattamento della figura umana nella camera funeraria di un privato, invece, risponderebbe all'esigenza di impedire che qualcun altro entri in competizione col defunto, privandolo delle proprie offerte.

Tabella 5 Tabella delle grafie antropomorfe più comuni e delle loro versioni parziali nei Testi delle Piramidi

Gardiner e/o JShesh Signs List	Forma completa del segno	Forme parziali del segno
A1		
A2		
A3		
A4		
A6		
A7		
A8		
A10		
A14		
A15		
A16		
A17		
A19		
A21		
A26		
A28		

²⁷⁰ Roth 2017, 308.

Gardiner e/o JSesh Signs List	Forma completa del segno	Forme parziali del segno
A29		
A30		
A34a		
A35		
A50		
A59		
A59a		
A60		
A96A		
A115		
A119		
A123		
A140A		
A324		
A413		
B1		
C11		

i In questo caso la grafia non è quella della figura antropomorfa parziale ma del solo trono (Pyr. 815d; 1405c; 1482c; 2023a). Il segno è, invece, integro in Pyr. 395a (Teti); apparentemente l'unica grafia completa nei Testi delle Piramidi che Lacau (1913, 3) interpretò come il frutto di una svista scribale.

5 La cornice

Sommario 5.1 Prima e dopo le Piramidi: tra *pre-formal* e *decorum*. – 5.2 Magia, performatività, *agency* e *'taking seriously'*.

5.1 Prima e dopo le Piramidi: tra *pre-formal* e *decorum*

L'Egitto faraonico appare come un terreno privilegiato per l'analisi intersemiotica¹ e, nello specifico, per l'interpretazione dei segni della scrittura attraverso il sistema di segni non linguistici fornito dall'iconografia. Tutti i prodotti culturali egiziani, in effetti, parlano un linguaggio doppio, tessendo una rete inestricabile tra immagine e parola:² da un lato la scrittura si identifica con l'immagine per la dimensione figurativa preservata dal geroglifico e, dall'altro, l'immagine si organizza schematicamente seguendo un codice rigoroso e simmetrico, che è proprio della scrittura.

1 Per traduzione intersemiotica o trasmutazione, si veda Jakobson 1994, 56-64 e il suo metodo di interpretazione di segni linguistici attraverso segni non linguistici. Si può parlare di traduzione o interpretazione intersemiotica quando un testo (o un gruppo di grafemi) viene trasposto in sistemi espressivi non linguistici, tra cui quelli iconografici.

2 Tefnin 1984, 55.

Come ben nota Ludwig Morenz,³ l'intermedialità tra immagini e scrittura è particolarmente sviluppata e spesso deliberatamente messa in scena, per cui i geroglifici si configurano come 'piccole immagini' e le immagini come 'grandi geroglifici': basti pensare che i termini egiziani *tît*,⁴ 'segno' e *zh3*,⁵ 'scrivere, dipingere', sono usati sia per riferirsi alle rappresentazioni figurate che ai testi scritti.⁶

Il fatto innegabile che il sistema grafico egiziano abbia mantenuto una forma figurativa perfettamente riconoscibile per tre millenni di storia rende possibile e necessaria una interpretazione delle fonti testuali alla luce di – e inscindibilmente da – quelle iconografiche.

Questo principio è ancor più valido nel periodo cosiddetto *pre-formal*⁷ – che caratterizzerebbe le fasi pre- e protodinastica ma anche parte dell'Antico Regno – quando le forme della cultura materiale e della speculazione intellettuale sono permeate da un'impronta di arcaicità che rende più marcata l'identità immagine-scrittura e forse più incisivo il potere effettivo attribuito alla rappresentazione.

Queste prime fasi della cultura egizia risentono, dunque, di un aspetto intellettuale peculiare, che è la sovrapposizione tra scrittura e immagine, essendo la prima fortemente iconica e capace di agire nella realtà, in quanto espressione del processo creativo.⁸

Come è noto, le opportunità di interpretare e ricostruire un contesto antico sono solitamente fornite dall'interazione tra aspetti più propriamente archeologici, che di quella cultura rappresentano il lascito materiale, e aspetti ideologico-culturali, desumibili dalle fonti epigrafiche e iconografiche. Tuttavia, quel che riesce a pervenire in forma scritta o figurata è spesso parziale o, meglio, influenzato da individui e gruppi capaci di detenere il controllo dei modelli culturali di riferimento; i modelli culturali, a loro volta, possono essere molto diversificati, quanto più diversificate saranno le unità politiche regionali che ne costituiscono il meccanismo propulsore. La fase cosiddetta storica, che emerge dinamicamente attraverso scambi e relazioni tra la seconda metà del IV e gli albori del III millennio con l'emergere di uno stato centralizzato,⁹ risulterà dunque da una stratificazione di produzioni, esperienze e rappresentazioni molteplici

3 Morenz 2014.

4 Wb 5, 239.1-240.11; Morenz 2008, 65.

5 Wb 3, 475.6-476.15; Morenz 2013, 20-4.

6 La transizione tra i due a volte è molto fluida, cf. Morenz 2014, 97.

7 Kemp 2018, 115 ss.

8 Ciampini 2011-12, 107.

9 Sul periodo di formazione dello stato in Egitto come fenomeno di sperimentazione politica e spostamento dei confini sociali, si vedano: Regulski 2008; Hendrickx 2014; Stevenson 2016; Medici 2020.

che convogliano poi in quella (apparente) unità culturale e ideologica propria dell'Egitto faraonico.¹⁰ È a questo stadio, foriero delle maggiori trasformazioni politiche, ideologiche e culturali, che Kemp attribuisce la designazione di *pre-formal*,¹¹ ciò che ancora si va costituendo, non canonizzato. Un carattere che potremmo applicare anche alle forme della comunicazione scritta o iconografica¹² le quali costituiscono una componente essenziale nella cultura egiziana antica, «espressione del processo creativo»,¹³ strumenti concreti per la comprensione e la trasmissione della realtà.

Attraversa, e poi segue, questa fase una certa formalizzazione delle tradizioni e delle iconografie, così come la codifica grafica di informazioni specifiche¹⁴ (si pensi agli oggetti quotidiani, come le tavolozze per il belletto, che trascendono l'uso e si trasformano in oggetti cerimoniali forieri di specifici messaggi pittorici e scritti).¹⁵

I modi tramite i quali la scrittura si inserisce in questo contesto di 'preformalità' sono dettati principalmente da una caratteristica, che nelle prime formulazioni scritte è insita e ben distinguibile: l'identità tra segno geroglifico e immagine. Se è vero che le componenti del sistema sono sostanzialmente tre - ideogramma, fonogramma e tasogramma¹⁶ - è altresì vero che gli elementi costitutivi della scrittura

10 «Mit dem Übergang von protoägyptischen Kleinkönigtümern hin zum pharaonischen Zentralstaat» (Morenz 2014, 166). Nei Testi delle Piramidi, soprattutto in Unis e Teti, si registra ancora la presenza di elementi rituali, sia contenutistici che formali, desunti dalla fase formativa dello stato egiziano.

11 Il riferimento di Kemp (2018, 115) è prettamente archeologico, ma il carattere preformale può coinvolgere forme diverse della cultura e della comunicazione riguardanti il periodo antecedente al Medio Regno, quando il processo formativo si fissa in uno schema dal carattere più propriamente formale. Queste ipotesi sono state parzialmente contestate da Hendrickx, Friedman 2014, i cui scavi nell'HK6 di Hierakonpolis hanno rivelato la presenza di diversi elementi iconografici 'formali', già a partire dal primo periodo Naqada II.

12 Tra gli anni '70 e '80 si collocano due sostanziali contributi di Whitney Davis: il primo (1976) intendeva dimostrare una continuità tra l'arte predinastica e quella dinastica sulla base del (tipicamente dinastico) sistema della composizione in registri, a detta dell'autore, mutuato e rielaborato da tecniche e strumenti del periodo predinastico. Davis (1976, 404 nota 1) si riferisce in particolare all'uso delle linee di base e di separazione dello spazio nelle sequenze narrative o alla serialità ben evidente nei temi decorativi. Il secondo (Davis 1986) intendeva fornire delle basi metodologiche allo studio della produzione artistica nel mondo antico, spiegando come la costruzione dell'immagine sia una conquista culturale derivante da semplici e arcaici processi cognitivi e come la rappresentazione includa diversi modi di acquisizione, conservazione e manipolazione della conoscenza.

13 Ciampini 2011-12, 107.

14 Morenz 2020, 600-1.

15 I cosiddetti *semiofori* di Pomian (1984; 1987), oggetti caricati di un significato piuttosto che di un valore d'uso.

16 In questa fase, la codifica fonetica già si affianca alla notazione ideografica, ma verbi e significanti grammaticali non vengono ancora annotati (Morenz 2020, 602).

egiziana sono, prima di ogni altra cosa, icone. Il continuo equilibrio tra i due livelli, fonetico e iconografico, resta la sostanza costituente la cultura espressiva egiziana nel corso della sua storia.¹⁷

Non è forse casuale che gli stessi Egiziani utilizzassero la medesima espressione per denotare il disegno e la scrittura geroglifica; come già Aldred¹⁸ osservava, dal momento in cui apprende l'inventario completo dei segni pittografici, lo scriba corrisponde *ipso facto* a un artista (o meglio, a un disegnatore);¹⁹ gli elementi di una rappresentazione figurata possono, dunque, essere letti come i segni di un'iscrizione, e viceversa.

Altrettanto significativo in tal senso è che il geroglifico si differenzi da altri sistemi scrittori per la possibilità che offre di distinguere i segni anche attraverso la resa cromatica: ciò confermerebbe quanto esso sia 'figlio dell'arte'²⁰ e fedele rappresentazione del reale. È necessario che ad ogni segno corrisponda una specifica forma, così come un proprio colore: la cromia nel sistema geroglifico viene, infatti, organizzata secondo criteri che rispondono a modelli predefiniti.²¹

Nei contesti monumentali, dunque, scrittura e figurazione non sono distinte; piuttosto, esiste un complesso di convenzioni, relative alle rappresentazioni stesse, che include quella della scrittura. Queste convenzioni si inseriscono in un discorso di scelta, da parte del sovrano o dei primi individui/gruppi detentori del potere, di quello che può e deve, e *come* può e deve, essere rappresentato.²² Si tratterebbe di un sistema ideologicamente fondante, probabilmente costruito su regole o pratiche di comportamento e di etichetta, di separazione spaziale e di evitamento religioso, definibile come *decorum*,²³ a indicare

17 Ciampini 2011-12, 102-3. Per un uso 'testuale' dei grafemi egiziani si deve attendere la metà del III millennio a.C.; ciò significa sostanzialmente che quei segni non rappresentano solo un mezzo per la trasmissione di idee e informazioni ma che sono essi stessi il messaggio. D'altro canto, essi sono *tit* traducibile con 'segno, figura, forma' (Wb 5, 239.1-240.11; Goldwasser 2002, 7), ma anche *mdw ntr* 'le parole del dio', o *ntrw* 'gli dèi' (Ciampini 2011/12, 112), a sottolineare come ciò che viene pronunciato e/o scritto non solo indichi un oggetto o un concetto astratto, ma ne costituisca l'effettiva essenza.

18 Aldred 1980, 17.

19 *zš kdwt* (Wb 3, 480.11).

20 Hornung 2002, 21.

21 Ciampini 2012b, 87-8. Sui colori nei Testi delle Piramidi, cf. Mathieu 2009.

22 «A set of rules and practices defining what may be represented pictorially with captions, displayed and possibly written down, in which context and in what form» (Baines 1990, 20).

23 Pur vantando di una lunga tradizione in retorica, storia dell'arte e discipline connesse, il concetto di *decorum* è stato applicato all'egittologia da Podemann Sørensen (1989) e da Baines (1976, 14; 1985); esso non trova un termine corrispondente nella lingua egiziana, ma è possibile osservare le applicazioni nella cultura materiale. Per Baines (2007, 16) le forme architettoniche sono cosmologiche e creano un mondo perfetto per le divinità, conseguentemente, le pitture o i rilievi ubicati all'interno di un

l'idoneità di immagini, iscrizioni, contenuti e forme nell'arte monumentale egiziana; un insieme di convenzioni, dunque, flessibile nel tempo ma circoscritto, che delimita le modalità egiziane di presentazione del mondo. Ciò che il *decorum* normalizza è l'ordine proprio del cosmo; l'analisi di Baines²⁴ sugli schemi iconografici mostra come alcune figure siano rappresentate esclusivamente in aree ben delimitate delle rappresentazioni parietali (quali i registri di base), e come sia possibile riconoscere un sistema di livelli gerarchici costituito da una «partly positional organization»,²⁵ attraverso la quale queste categorizzazioni vengono ordinate sintatticamente. Poiché il cosmo è fragile e vulnerabile, gli elementi del *decorum* concorrono a sostenere l'ordine proprio delle cose; in tal senso esso va ricercato anche nei Testi delle Piramidi: nella loro disposizione strutturata e nella loro formulazione grafica - basata su regole note e riservate al sovrano (la conoscenza esclusiva è un principio a fondamento dello stesso *decorum*)²⁶ - le formule costituiscono nel loro insieme un microcosmo ordinato all'interno della piramide e normano sintatticamente lo spazio.

Un altro aspetto che lo stesso Baines, tra gli altri, ha avuto il merito di rimarcare concerne la schematicità dell'arte egiziana:²⁷ poiché stili e modelli in Egitto cambiavano con una certa lentezza, gli artigiani focalizzavano la propria formazione sull'apprendimento e sulla riproduzione di opere esistenti. Questa sarebbe una delle possibili ragioni dei frequenti fraintendimenti di alcune opere tradizionali che si verificano durante tutto l'arco della storia egiziana: certamente non era banale interpretare e riproporre una rappresentazione - bidimensionale o a tutto tondo che fosse - rispettando i canoni tradizionali stabiliti mille o duemila anni prima, al tempo della creazione del prototipo.²⁸

Lo stesso principio può valere per la trasposizione di un testo geroglifico dall'Antico al Medio Regno, o semplicemente da una dinastia all'altra.²⁹

edificio o di una tomba trovano specifica collocazione nel proprio contesto, in una perfetta integrazione tra architettura e rappresentazione figurata.

24 Baines 1976, 14; 1985; 1990.

25 Baines 2007, 16.

26 Il concetto può essere connesso a quello di 'restricted knowledge': il sovrano è colui che conosce le norme che regolano il *decorum* e ne è spesso l'attore principale, questo consente di esibire e mantenere il prestigio che si manifesta concretamente nei prodotti della cultura (non solo) materiale egiziana (Baines 1990).

27 Baines 2007, 211 ss. In particolare, le parti 9 e 10 sull'approccio adottato da Schäfer (1919). Già in Baines 1985.

28 I canoni della tradizione faraonica, una volta definiti, vengono trasposti «sul piano mitico e atemporale della Prima Volta, quando tutto ciò che veniva in esistenza era pianificato e realizzato dal dio creatore» (Betrò 2005, 97); la storia diviene, quindi, l'eterna ripetizione di quella *zp tpj*, la prima occasione, il tempo delle origini (Wb 3, 438.1-6; 5, 278.3-4).

29 Sui problemi della trasmissione scritta, cf. capitolo 4.

La schematicità della tradizione artistica rispecchia, in effetti, quella della tradizione scrittoria che, pur nel suo sviluppo diacronico, mantiene delle regole di elaborazione e costruzione immutabili.

La distinzione tra una scrittura puramente iconica, dal valore intrinseco e dal potenziale attivo, e una scrittura intesa come veicolo del discorso e funzionale ad aspetti politico-amministrativi costituisce una cesura considerevole tra le fonti monumentali, funerarie, epigrafiche, e le fonti documentarie, per lo più papiracee,³⁰ ma anche tra le fasi dinastica e protodinastica.³¹

D'altro canto, la prima scrittura non nasce con l'obiettivo primario di trascrivere la lingua, l'adeguamento tra le due è il risultato di un processo secondario; essa si inserisce piuttosto all'interno di un complesso sistema, esso stesso in via di sviluppo, costituito da canali di comunicazione visuale, le immagini, che poi si fanno segni, per i quali il parziale supporto di una dimensione linguistica costituisce una strategia per amplificarne il potenziale.³² L'apparato intellettuale in corso di elaborazione durante le prime dinastie comprende l'arte commemorativa, l'iconografia regale, ma anche, appunto, il sistema geroglifico, che subirà un processo di codifica soltanto con l'inizio dell'Antico Regno. Questo processo può talvolta sorprendere, ad esempio quando si osserva che la scrittura protodinastica utilizzava un corpus di segni ben più ampio rispetto a quello del successivo corpus considerato canonico.³³ Esso subisce, dunque, delle variazioni, in un processo di ridefinizione certamente lungo e complesso (e forse ininterrotto).

Il sistema geroglifico egiziano rimane sostanzialmente in uso per più di tre millenni, conservando e perpetuando una lunga tradizione, ma privo di una vera e propria fissità; se è vero che ogni segno possiede una forma relativamente definita, è altrettanto vero che esso può essere integrato, ridotto o rielaborato in relazione a spazi e contesti diversi continuando a mantenere la propria identità e a difendere la propria riconoscibilità.

I costituenti primari utilizzati per scrivere il geroglifico sono regolati da specifiche convenzioni e principi complessi comuni anche

30 La tradizione scribale interviene concretamente nella letteratura funeraria durante il Medio Regno quando i Testi delle Piramidi diventano materiale di testualizzazione, da realizzarsi su papiro; questo passaggio dalla versione epigrafica a quella libraria rappresenta non solo l'adozione di un nuovo supporto di scrittura, ma anche una nuova concezione del testo (Ciampini, Iannarilli c.d.s.); si veda anche Scalf 2015.

31 Gli esempi più arcaici di scrittura evidenzerebbero più chiaramente la sovrapposizione dei livelli di lettura nel geroglifico/icona (Kemp 2018, 64-83; Morenz 2004, 39-41; Ciampini 2011-12, 107).

32 Stauder 2022, 34. L'autore definisce 'semografie ristrette' il sistema di segni in uso alla fine del IV millennio, non ancora legato alla lingua, e dunque in contrasto con la 'semografia generale', la scrittura, che si lega invece a una lingua.

33 Regulski 2016.

alle norme artistiche:³⁴ non può, ad esempio, variare la posizione di un logogramma (A1 avrà sempre e comunque le braccia piegate e una postura seduta, così come A15 non potrà che essere disteso orizzontalmente a faccia in giù), né le sue dimensioni relative al contesto di appartenenza (ogni segno rimane iscritto in un modulo quadrato ideale che può occupare per intero, per metà o per un quarto, ma sempre secondo norme dimensionali ben definite).³⁵ Ciò vuol dire che, pur nei casi di elevata riduzione riscontrabili nei Testi delle Piramidi, il segno grafico deve preservare una sua forma-base e dei contorni che ne garantiscono la leggibilità, dunque, il suo valore semantico.

Se nei più antichi prodotti scrittori sembrano predominare le funzioni denotativa e celebrativa (nomi regali, luoghi connessi alla regalità),³⁶ i Testi delle Piramidi costituiscono uno dei primi esempi di un processo che poi, nel corso del II millennio a.C., favorirà l'introduzione di testi compositi a carattere letterario³⁷ da cui deriverà una progressiva diffusione della scrittura e una maggior diversificazione dei supporti e dei generi. Dopo l'epoca menfita, infatti, la nuova realtà socioculturale³⁸ favorirà uno sviluppo di competenze specializzate e diversificate che, in ambito scrittoriale saranno incarnate dalla classe scribale, detentrica di una conoscenza segreta (a detta di Bruce Trigger,³⁹ fino a quel momento lo stato fortemente centralizzato di Antico Regno poteva aver avuto un effetto scoraggiante verso le innovazioni, non solo in ambito produttivo ma anche nelle forme della comunicazione scritta). Il crescente valore attribuito alla capacità di elaborare un testo scritto si evince in alcune sepolture private ove il defunto esplicita il proprio ruolo di autore e compositore delle proprie iscrizioni.⁴⁰ In una stele datata all'XI dinastia, si

34 Roccati 2008, 19.

35 Cambiando la forma e l'ordine dei segni si altera irrimediabilmente il codice rappresentato dai segni stessi, portando il sistema comunicativo a bloccarsi: il segno non può muoversi troppo liberamente (Shankar, Cavanaugh 2017, 10-17).

36 Stauder 2022, 37-9.

37 Sul concetto di letteratura in antico Egitto, si veda Loprieno 1996. Secondo l'autore, per essere considerato parte del dominio letterario un testo dovrebbe soddisfare alcuni criteri - che egli identifica in 'fictionality', 'intertextuality' e 'reception' - e rientrare in un genere specifico; i testi funerari soddisferebbero quelli di intertestualità e ricezione ma quello di non finzionalità (Loprieno 1996, 42ss.) In questa prospettiva, come primo e più alto genere letterario sarebbero da intendersi le Istruzioni (*sb3yt*) di Medio Regno, da cui avrebbe quindi inizio la letteratura. Anche a detta di Assmann (1990, 378-85) i testi funerari egiziani non possono rientrare nelle *belles lettres*, finì a se stesse, ma piuttosto nella cosiddetta 'letteratura funzionale'.

38 Trigger et al. 2000, 83.

39 *sšt3* (Loprieno 2001, 14-21).

40 Tra queste un defunto, proprietario di una tomba ad Asyut, dichiara: «io ho completato invero questa tomba e ho fatto che fosse scritta da me in persona quando ero vivo. Non l'aveva mai fatto alcun principe in Asyut dal tempo del Dio» (cf. Roccati 1974, 41-52).

sottolineano le abilità scritte e scultoree del capoartigiano, scriba e scultore Irtisen: «io conosco il segreto dei geroglifici», «io conosco le proporzioni di una rappresentazione»; la parte finale del testo, per altro, annuncia che solamente il figlio maggiore di Irtisen avrà il privilegio di apprendere le conoscenze paterne, mostrando come le competenze scultoree e scribali venissero, a quel tempo, trasmesse di padre in figlio.⁴¹ Anche la costruzione di una specializzazione professionale tanto netta può, dunque, testimoniare il processo di evoluzione della scrittura egiziana che, agli albori del Medio Regno, sembra aver raggiunto una piena maturazione, ascrivendosi a una fase di piena formalizzazione del sistema. Forse proprio in questo stadio si avvertirà più netta la cesura tra una scrittura valida in quanto tale, composta di segni dal valore intrinseco, e una scrittura-veicolo di testi letterari o utilitari; questo mutamento non implica una sottrazione al geroglifico del suo valore, bensì lo convoglia verso conoscenze più specialistiche e, dunque, verso testi dal carattere *sacro*⁴² che contemplano l'uso di forme peculiari, le quali si discostano dal sistema tradizionale.⁴³

5.2 Magia, performatività, *agency* e 'taking seriously'

Date queste premesse e le fonti presentate, il fenomeno della riduzione e/o dell'omissione dei classificatori antropomorfi nei Testi delle Piramidi è stato tentativamente e variamente spiegato considerando la più antica formulazione del sistema geroglifico come particolarmente influenzata da processi definiti 'magici' e 'performativi'. Sia Griffith⁴⁴ che Lacau⁴⁵ usavano infatti la designazione 'magic'/'magique' per far riferimento alla mutilazione dei segni antropomorfi e zoomorfi, nozione che, tuttavia, non sempre trova riscontro nelle categorie emiche di questa cultura.

⁴¹ Stele Louvre C 14 (Fitzenreiter 2019, 51-5). Si veda anche la Tomba di Idu a Qasr es-Sayyed, sacerdote durante la VI dinastia: «io conosco ogni segreto delle parole divine» (Billing 2018, 30).

⁴² Il termine può suonare ambiguo ma è la traduzione più prossima di un concetto ben più vasto espresso dal lessema *ḡsr* (Wb 5, 610-613.5) che sottende a un'idea di 'esclusivo', 'inaccessibile'. Sull'argomento, cf. Hoffmeier 1985; Hannig 2006a, 1090-91; Loprieno 2001, 13 ss.

⁴³ Ciampini 2011-12, 116-21.

⁴⁴ Griffith 1898, 7.

⁴⁵ Lacau 1913, 1.

Sulla 'magia'⁴⁶ si è sottolineata la potenzialità di rivestire una duplice funzione: quella produttiva, che consentisse la creazione o l'accadimento di qualcosa; quella distruttiva, che, ponendo fine all'azione nociva di un nemico, è, di conseguenza, magia protettiva. Ai fini della realizzazione di un atto magico si rende necessario esprimere chiaramente ciò che si desidera e, di contro, non esprimere mai - a voce o per iscritto - ciò che si intende evitare e dal cui potere nocivo ci si vuole difendere. Nella lingua scritta «la scelta dei significanti e della loro posizione, della struttura sintattica e, a quanto si intravede, anche dell'espressione grafica, appare spesso come un'attenta opera di magia evocatrice»;⁴⁷ l'analisi lessicografica dei testi, dunque, consentirebbe di riconoscere una certa potenzialità sottesa agli stessi. D'altronde, come anche Baines sottolinea, le capacità trasformative della rappresentazione visiva (di cui il geroglifico può essere considerato parte) le conferiscono un enorme potenziale «which is surrounded by restrictions, taboos, and 'magic'». ⁴⁸ Le fonti scritte egiziane, e soprattutto le fonti di natura rituale o funeraria, non restano mai un veicolo accessorio dei messaggi verbali, ma diventano mezzo di elaborazione di significati e valori di natura simbolica, ideologica, sociale e politica. ⁴⁹

La scrittura, in tal senso, si fa sistema di creazione del reale. È dunque possibile, nonostante una comune tendenza a favorire comprensibilità e coerenza, imbattersi in fenomeni di interdizione linguistica - o scrittoria - il cui scopo è, per l'appunto, evitare la realizzazione di un atto ('magico') negativo o il manifestarsi di una presenza pericolosa. Come energia costantemente fluente nell'universo, ⁵⁰ la magia in Egitto è considerata onnipresente ma spesso celata o, meglio, resa inattiva e pronta a manifestarsi in ogni momento attraverso specifici oggetti o specifici elementi naturali ma, soprattutto, attraverso le parole. ⁵¹ Poiché un corretto utilizzo delle parole, pronunciate o scritte, consente di attivare questa energia, potente quanto

46 Borghouts 1987. Secondo Assmann (1997b, 3) *hk3* è un potere coercitivo, paragonabile alle leggi della natura, tramite il quale il mondo è stato creato e mediante il quale esso viene quotidianamente conservato. In riferimento al potere attivo della parola, nel tempio di Dendera, Heka è descritto come «portatore del suo incantesimo (*ghw*) e della sua magia (*hk3*) mescolati nel suo corpo» (Ritner 1993, 24). Sulla 'magia' in Egitto, si vedano Roccati, Siliotti 1987; Ritner 1993; 2001; Koenig 1994; Assmann 1997b; Hornung 2002; Pinch 2006; Frankfurter 2019.


47 Mayer Modena 1987, 100. Anche Donadoni, nella prefazione alla Letteratura di Bresciani (1969, VIII-IX), si riferisce alla più antica forma della lingua come quella che ricerca la magia verbale, la parola come realtà concreta.

48 Baines 2007, 8.

49 Si vedano Cardona 1976; 1981; 1986; 2006.

50 Sauneron 1966, 32.

51 Hornung 2002, 51.

virtualmente pericolosa, ne deriva che alcuni termini possano essere sostituiti da altri considerati meno dannosi, oppure da perifrasi, eufemismi e antifrasi.⁵² Il tabù può essere spesso legato al nome: conoscere il nome di un individuo, così come quello di un dio, dà modo di acquisire controllo su di lui o sul potere che egli rappresenta; è il caso, ad esempio, del sarcofago ligneo di Seshemnefer,⁵³ intendente e funzionario della VI dinastia sepolto a Saqqara presso la piramide di Unis. La peculiarità delle iscrizioni che corrono sul coperchio e sui lati del suo sarcofago consiste, infatti, nella soppressione di tutti i nomi divini accompagnata dalla totale assenza di figure antropomorfe. Sul coperchio il defunto è definito dal titolo *im3hw* di Anubi, ma il nome di quest'ultimo è sostituito dai suoi epiteti: *tpy dw.f* 'Colui che è sulla sua montagna' e *nb t3 dsr* 'Signore della terra sacra'; sul lato destro della cassa, la stessa attenzione è riservata a Osiride definito *nb ddw* 'Signore di Busiri', con una grafia che non necessita dell'utilizzo del tassogramma divino A40. Qui non è soppressa l'immagine antropomorfa del dio ma la divinità stessa è citata solo attraverso il suo attributo, a detta di Lacau⁵⁴ ritenuta pericolosa per il defunto e a sua volta passibile di contaminazione a contatto con lo stesso. Infine, anche il segno \dagger è sostituito dalla sua controparte fonetica, forse per evitare le implicazioni divine della pianta araldica, e in linea con la dottrina che identifica il sovrano con la divinità. L'unico emblema divino preservato nell'intero sarcofago è il falco divino di *imntt*. Secondo Lacau questi casi anticiperebbero un fenomeno tipico del Medio Regno, in cui si evita di scrivere il nome divino con segni di animali potenzialmente pericolosi () preferendo sostituirli con una scrittura totalmente fonetica.⁵⁵ Più recentemente, anche Roth ha confermato come, nelle tombe di Saqqara ascrivibili al regno di Teti, i segni animati associati alle divinità siano evitati, prediligendo per scriverne il nome, piuttosto, le grafie fonetiche.⁵⁶

⁵² Loprieno 1984.

⁵³ Cairo, Egyptian Museum, CG 28121; Donadoni Roveri 1969, tav. xxxvii [2], 161-2 [C 21]; Lacau 1926, 69-81; Roth 2017, 299-300.

⁵⁴ Lacau 1926, 72-3.

⁵⁵ Lacau 1913, 58; Roth 2017, 300, fig. 18.5. Miniaci (2010, 113) ha osservato come, sebbene il fenomeno del Medio Regno sembri mostrare caratteristiche simili a quello che si verifica nei Testi delle Piramidi, non è possibile stabilire una connessione diretta tra i due, non solamente per il gap temporale di oltre un secolo, ma anche perché le iscrizioni mutilate del tardo Medio Regno includerebbero un numero di formule uniche e precedentemente sconosciute che non coincidono puntualmente con quelle utilizzate nel primo Medio Regno (e in parte mutate dall'Antico Regno).

⁵⁶ Roth 2017, 302. Koemoth (2015, 144) si domanda, invece, se questo tipo di grafie anomale non siano piuttosto dovute al timore che gli esseri animati possano abbandonare l'iscrizione, annientandone così il potere magico.

Le ragioni di queste omissioni e della manipolazione dei determinativi nei Testi delle Piramidi, possono dunque ascriversi al panorama del magico e del performativo?

Forse poche altre civiltà antiche hanno dato ai modi della registrazione scritta un ruolo identitario e culturale così importante: scrivere significa – soprattutto per il sistema geroglifico – creare la realtà evocata dal testo: i segni, fortemente caratterizzati da una componente iconica, si fanno entità autonome, che possono integrarsi con il contenuto del testo (ad es., si possono scegliere segni adatti al contenuto di ciò che si sta scrivendo, oppure ometterli in un contesto dove potrebbero diventare pericolosi); in altre parole, il segno si fa parte del messaggio, ma nello stesso tempo si individua come attore – anche divino – nel testo.⁵⁷

L'idea del segno come 'attore del testo' suggerirebbe un'interpretazione del fenomeno osservato nei Testi delle Piramidi che richiami la teoria elaborata da Gell per l'arte alla fine del secolo scorso:⁵⁸ l'opera non è soltanto oggetto di bellezza o portatrice di significati, ma anche attore che agisce in una rete di relazioni sociali attraverso una propria agency, che la rende simile a un essere vivente. Gell definisce, dunque, gli oggetti d'arte in termini performativi come sistemi di azioni, destinati ad agire sul mondo piuttosto che a codificarlo.⁵⁹ Se applicassimo questa idea anche agli oggetti della scrittura geroglifica, cioè ai segni, avremmo appunto attori, agenti, che hanno il potenziale di modificare la realtà o, quanto meno, la percezione umana della realtà. Il grafema, in quanto unità minima del testo, è definibile come un' "impronta psicologica" che la società lascia sulle superfici materiali del mondo. Proprio come gli oggetti, anche i segni necessitano di chi li realizzi concretamente, di un supporto fisico e di almeno un comunicatore (scrittore) e un destinatario (interprete); soltanto in questo processo materiale e sociale, essi liberano il proprio significato. In tal senso, la scrittura non può mai prescindere dal tessuto socioculturale in cui viene prodotta e materializzata.⁶⁰

⁵⁷ Ciampini 2018, 22.

⁵⁸ Gell 1998.

⁵⁹ Gell 1998, 16-19. Un agente è qualcuno, o qualcosa, che ha la capacità di causare sequenze di eventi. Questi eventi si realizzano nel mondo materiale, quando l'agente è umano, mentre, quando l'agente è un oggetto, la agency viene esercitata come «states of mind» (20). Come nota Nyord (2020, 28-9), gli Egizi non condividevano la nostra percezione dei materiali come sostanze inerti in attesa di ricevere forma e significato dalla mano umana, ma li concepivano come portatori di capacità diverse, per cui ogni materiale può essere, in potenza, più o meno adatto a un dato compito e può trasmettere particolari forme di agency all'immagine.

⁶⁰ Miniaci 2024, 309 (con bibliografia).

Certo, nel contesto della sepoltura regale, non è immediato considerare la presenza di spettatori sul cui comportamento valutare gli effetti di questa agency; ma non va dimenticato il defunto stesso, protagonista del monumento funerario e delle iscrizioni in esso custodite, nonché loro principale destinatario.

Quella delle piramidi non è l'unica circostanza, vale lo stesso per altre camere funerarie, sarcofagi o rotoli di papiro; ciò che conta, in sostanza, è l'essenza dell'immagine o della parola scritta e monumentalizzata, non il suo ruolo come oggetto visuale per un pubblico.⁶¹

Nelle parole di Assmann⁶² la definizione stessa di *Inchriftlichkeit* sottende un trasferimento della agency del linguaggio dallo scultore alla parete, distinguendosi da una scrittura al servizio delle necessità quotidiane, spesso rapida e corsiva come rapida è la vita di ogni giorno.

La capacità intrinseca del geroglifico inciso su pietra è quella di 'sacralizzare' il messaggio, attraverso il supporto, l'immagine e la lingua;⁶³ esso, infatti, non si configura come semplice veicolo grafico ma diviene l'oggetto stesso del sacro,⁶⁴ intendendo con questo termine qualcosa che viene inserito nell'ordine del mondo, prolungando, di fatto, l'atto creativo del demiurgo.⁶⁵

Quella di performatività è una nozione sviluppata nell'ambito della filosofia del linguaggio da Austin, il quale - nelle lezioni tenute ad Harvard e poi raccolte in un volume dal titolo eloquente *How to Do Things with Words* - introduceva il termine *performative* riferendosi a quegli enunciati che non si limitano a descrivere la realtà, ma agiscono su essa, l'idea del fare con le parole.⁶⁶ La definizione deriva da «'perform', the usual verb with the noun 'action': it indicates

61 Billing 2018, 29.

62 Assmann 1984, 9; 1991, 26.

63 Il geroglifico è scrittura della sacralizzazione in quanto collocato su un supporto durevole, spesso la pietra, e costruito attraverso immagini e lingua, entrambi ipostasi dell'essenza del reale (Vernus 1990, 42-3).

64 Borgeaud (1994, in particolare 390-1) sottolineava come il nostro aggettivo 'sacro' sia il participio passato del verbo 'consacrare', derivante dal latino *sacratu*s e traducibile con 'ciò che è stato oggetto di una consacrazione'. Assmann (2006, 109) forniva una definizione di testi sacri come l'insieme di tutte quelle espressioni linguistiche legate all'idea del sacro: «There are sacred places that are experienced and separated off as zones of contact with the sacred [...]. In the same way, there are speech forms that are designed to establish contact with the sacred and are not to be uttered casually. Simply to know them brings about a certain proximity to God». Sull'evoluzione dell'idea di *sacro*, cf. Scarpi 2014.

65 Vernus 1990. L'autore considera la scrittura corsiva, profana, il riflesso di un primo livello della lingua che costituisce la base per l'iscrizione, sua controparte sacra (36 ss.). La sola presenza di una grafia geroglifica all'interno di un testo corsivo lo eleverebbe allo status di documento sacro.

66 Austin 1962, 6-11.

that the issuing of the utterance is the performing of an action - it is not normally thought of as just saying something». ⁶⁷ Tutti gli enunciati sono potenzialmente performativi, perché concretizzano l'atto di informare, ma esiste una categoria dei verbi performativi, quelli cioè che incarnano «un tentativo di agire sul reale». ⁶⁸ Se la lingua è performativa lo è, conseguentemente, anche la scrittura, soprattutto quella geroglifica, i cui segni sono dotati delle caratteristiche di esistenza e dinamismo. ⁶⁹ Alla luce di questo, le manipolazioni dei semiogrammi andrebbero spiegate tenendo in considerazione le capacità effettive (performative) della parola scritta, come strumento capace di creare la realtà e di garantire la continua attualizzazione del momento ideale originario. ⁷⁰

Attraverso una riproduzione tangibile e permanente su un supporto eterno come la pietra, l'immagine crea la realtà e garantisce la stabilità del re, dello Stato e dell'ordine cosmico, è, dunque, performativa; l'atto stesso dello scrivere può essere considerato performativo. ⁷¹ Pertanto, la riduzione dei determinativi antropomorfi nei Testi delle Piramidi garantirebbe che i segni animati rimangano innocui per il defunto. Un'alterazione inflitta al segno, così come all'immagine tracciata o scolpita su pietra, costituirebbe un «omicidio semantico», ⁷² consistente nel rifiuto del contenuto virtualmente nocivo di quel segno o di quell'immagine. Dunque, la manipolazione dei segni seguirebbe lo stesso principio di un atto esecratorio volto a cancellare magicamente l'impatto, potenzialmente dannoso, dell'immagine vivente. Secondo Roth ⁷³ la soppressione dei determinativi antropomorfi nei Testi delle Piramidi sarebbe finanche dovuta al loro identificarsi con 'anonymous people', non degne di abitare la camera funeraria regale o di profanarne i testi; nel caso delle tombe private, invece, l'omissione di nomi di persone altre rispetto al defunto o dei determinativi antropomorfi impedirebbe una potenziale

67 Austin 1962, 6-7. Si tratta di un concetto diverso da quello elaborato da Chomsky (1967), e parzialmente ispirato a De Saussure (1966), sulla distinzione tra *competence* - intesa come conoscenza della lingua - e *performance* - intesa come uso effettivo della lingua. Austin distingue tra 'enunciati performativi' e 'enunciati costitutivi': i primi funzionano come azioni operative, come fare una promessa o dare un ordine; i secondi, invece, sono semplici enunciati usati per descrivere o constatare la realtà. Anche Searle (1989, 536-8) si avvicina a questa idea, descrivendo quegli enunciati letterali che «possono costituire, e non solo descrivere, gli atti nominati dal verbo principale (o da qualche altra espressione performativa)».

68 Duranti 2001, 24.

69 Vernus 1990, 42.

70 Ciampini 2011-12, 103-4.

71 Assmann 1991, 26; Baines 2004a, 33.

72 Picardo 2007, in particolare 236-7.

73 Roth 2017, 308.

competizione sulle offerte tra questi ultimi e il proprietario della sepoltura.

Attraverso questo tipo di espedienti, gli scriventi avrebbero dunque avuto la possibilità di esercitare un controllo sulla realtà, grazie a una rete di convenzioni culturali istituzionalizzate e spesso ritualizzate⁷⁴ di cui scrittura e immagini sono elementi cruciali.

Tuttavia Nyord⁷⁵ ha recentemente obiettato che l'idea delle immagini animate sia derivata in gran parte da un'intuizione del XIX secolo, se non da una tradizione antiquaria, dunque semplicistica; piuttosto che proiettare l'idea discutibile di immagini che prendono vita, dovremmo, quindi, prestare attenzione alla natura problematica delle rappresentazioni, esaminando in termini più ampi le immagini e le iscrizioni nel contesto funerario.⁷⁶ La sua è la prospettiva del 'taking seriously',⁷⁷ valutare ponderatamente il punto di vista egiziano - in termini antropologici, considerare il pensiero indigeno⁷⁸ - anche quando apparentemente incoerente e indecifrabile, impegnandosi nell'affrontare le conseguenze più ampie che alcune evidenze filologiche o archeologiche implicherebbero sull'esperienza egiziana del mondo. Dunque, le immagini rappresentate sulle pareti delle tombe non prendono vita, ma di certo permettono interazioni e creano relazioni. Attraverso una breve disamina di alcuni casi (in particolare quello del taglio della vipera cornuta), l'autore dimostra quanto sia fondamentale diversificare momenti e contesti.⁷⁹ La pratica, in effetti, sembra trasformarsi e adattarsi alle esigenze variabili dei tempi e delle compagini sociali coinvolte, diventando sempre

74 Wörner (1978) sottolinea come l'azione performativa sia strettamente formalizzata e come il contesto e le convenzioni culturali possano determinare lo status di ciò che è pronunciato o scritto: è il contesto rituale che definisce se le parole scritte sono performative. In quest'ottica si rende, dunque, necessaria una 'ritualizzazione' dello spazio, intendendo con questo termine un atto creativo che avvicina i reami del sacro e del profano (Bell 1992, 74; Billing 2018, 24-5; 31-2).

75 Nyord c.d.s. Ringrazio molto Rune Nyord per avermi fornito una bozza del suo contributo su questo tema, presentato nell'ambito del convegno *Rethinking the Visual Aesthetics of Ancient Egyptian Writing* (novembre 2021).

76 Sul contesto d'uso, che conferirebbe alla parola scritta la capacità di modificare il reale, cf. Assmann 2002b, 36; Billing 2018, 13-33.

77 Nyord 2018, 73-80. In questo contributo l'autore - prendendo ad esempio le interpretazioni più diffuse in egittologia sulla categoria degli ushabti - sottolineava la problematicità storica e metodologica dell'idea secondo cui gli Egizi erano costantemente impegnati nella propria personale 'quest for immortality', che può aver spesso impedito di prendere sul serio la religione funeraria egiziana e le pratiche sociali a essa collegate. Cf. anche Nyord 2017.

78 Malinowski 1922, 25.

79 Si veda anche: Nyord 2020, in particolare 54-6 sul potenziale delle immagini e 70-6 sulla loro manipolazione.

più incoerente e occasionale.⁸⁰ Così, nel caso dei determinativi antropomorfi dei Testi delle Piramidi, non dovremmo dare per scontata la risposta 'magia/performatività' del segno, già in una certa misura suggerita da Lacau a inizio del Novecento, e non dovremmo forse escludere la possibilità di considerare la agency degli artigiani incaricati di tracciare i testi sulle pareti delle camere sepolcrali.⁸¹

La manipolazione dei segni nell'Antico Regno resta comunque strettamente connessa alla corte e a una classe sacerdotale capace di elaborazioni teologicamente e culturalmente elevate, apparentemente realizzate per distinguere la tomba regale dal resto della popolazione. Eppure è stato dimostrato come, già in questa fase, i governanti egiziani e i loro sudditi condividessero le stesse aspirazioni all'aldilà e sperassero di realizzarle con gli stessi mezzi.⁸² Questa separazione si fa sempre più fluida nel corso dei secoli per far posto a diversificazioni più orizzontali, geografiche semmai,⁸³ che non verticali, e produce elaborazioni materialmente e concettualmente differenti, talvolta forse semplificate rispetto al modello originale - se davvero possiamo affermare che ce ne sia stato uno - di costruzione e decostruzione del sistema semantico.⁸⁴

80 Per una prospettiva diacronica delle manipolazioni, cf. Miniaci 2024, 313-30.

81 Nyord c.d.s.

82 Hays 2011; Smith 2017, 166-270.

83 Roth 2017, 296-307; Miniaci 2024, 321; Nyord c.d.s.

84 Roth (2017, 308) nota, ad esempio, come nelle sepolture non-regali non vengano soppressi i mammiferi, cosa che spesso avviene invece nelle piramidi (ippopotami, babuini, giraffe, leoni, elefanti, tori...). L'autrice sostiene che questa differenza dipendesse al fatto che solamente al sovrano è assegnato il compito di provvedere al mantenimento della Maat, l'ordine naturale talvolta messo a repentaglio proprio da quegli animali che incarnerebbero alcuni aspetti del caos; ai funzionari non spettava questo compito e dunque, non si avvertiva la necessità di mutilare o sopprimere i mammiferi nelle tombe private. Questa sofisticata ragione cosmica, tuttavia, non sarebbe poi passata alle generazioni successive, le quali avrebbero piuttosto semplificato quello che era stato un complesso e sottile sistema di mutilazione e soppressione semiotica, mantenendo come movente la sola paura dei segni pericolosi.

6 Conclusioni (o ripartenze)

Una religione ha «sempre bisogno di fare riferimento alla violenza: non solo per stigmatizzarla, ma per costruire quel mondo 'altro', trascendente, in cui gli esseri umani possono sperare di vivere un giorno al termine della propria esistenza terrena».¹

Il 'sacro' costituisce lo spazio di quella violenza, non indeterminata e caotica, bensì istituzionalizzata e addomesticata tramite il rito e il mito; queste componenti consentono di ordinare e conferire significato, delimitando un'area di «sospensione dell'ordinario e del senso».²

Ciò si applica alla morte, al fisiologico disfacimento del corpo, all'ignoto.

Potremmo, dunque, dire che in antico Egitto si ordina, istituzionalizza e conferisce un senso attraverso i rituali (la mummificazione, la recitazione di formule), cui si attribuisce un fondamento mitico, atemporale e illimitato (i riferimenti osiriaci, il concetto della *zpt* 'prima volta').

Anche la scomposizione (fattuale o virtuale) del corpo (concreto o rappresentato) può inserirsi in questo panorama rituale che mira alla decodifica, all'ordinamento e alla gestione del cosmo.

Costruire e decostruire sottendono dunque allo stesso scopo.

1 Fabietti 2014, 95.

2 Fabietti 2014, 107.

L'uccisione o lo smembramento sono talora stati interpretati³ come l'eco dell'esperienza primordiale in cui gli esseri umani erano preda, che permane nella memoria genetica della specie sotto forma di istinto a rovesciare quella condizione, versando sangue e sacralizzando l'atto.

Il complesso sistema di riti, miti e formule che caratterizzano il panorama cerimoniale e culturale dell'antico Egitto non può certo risolvere le questioni concrete del decesso, della violenza, del 'male', ma può provare a contenerne le conseguenze negative o almeno a far credere che si è in grado di controllarle.

I risultati di queste azioni sono contestuali e mutevoli, certo la tradizione si configura sempre come elemento fondante, eppure le innovazioni e i cambiamenti che intervengono a livello storico, sociale e culturale possono essere anche piuttosto incisivi.

L'iconografia del sovrano trionfante che abbatte il nemico e ne recide testa, mani e falli può aver avuto fortuna nello sviluppo diacronico del concetto di regalità egiziana (anche se con una certa discontinuità), mentre le grafie parziali dei determinativi antropomorfi, che tanto hanno successo nelle piramidi di VI dinastia, subiranno un percorso più intermittente e diversificato nei successivi momenti storici e contesti geografici.

Tuttavia, resta un minimo comune denominatore in queste forme diverse di manifestazione epistemologica, che sta in una certa volontà sottesa di garantire il controllo sull'esistente, di modellare e manipolare il reale attraverso le forme offerte dalla riflessione culturale: immagine, lingua, scrittura.

Minare l'integrità attraverso pratiche di manipolazione del corpo umano o della sua rappresentazione resta un'operazione particolarmente delicata e rischiosa che, dunque, va sanzionata e strutturata secondo norme specifiche e costanti (ma non immutabili). D'altronde il corpo «è una materia dei sensi, non un fatto»⁴ e in quanto tale viene poi filtrato e costruito come elaborazione culturale.

È stato correttamente osservato come alcune nozioni connesse alla religiosità egiziana e in particolare alle elaborazioni funerarie meriterebbero un ripensamento rispetto alle idee convenzionali sviluppatesi nell'ultimo secolo; come sia necessario provare a comprendere i quadri concettuali indigeni piuttosto che basare le proprie analisi su idee anacronistiche e spesso mutate dagli studi biblici quali 'aldilà' o 'ricerca dell'immortalità'.⁵ Tuttavia, un corretto approccio alle fonti scritte e iconografiche dovrebbe in parte sollevare da questi rischi e, se non fornire delle risposte, quanto meno consentire di

³ Ehrenreich 1997, 28-9; 75.

⁴ Le Breton 2021, 36.

⁵ Nyord 2018, 78-9.

avvicinarsi alle categorie antiche. La disamina del lessico della morte fornisce, credo, un buon punto di partenza per ricostruire la/le visione/i egiziana/e di questo fenomeno, nelle sue componenti fisiologiche e - avvalendosi appunto di un termine improprio ma comodo - spirituali. Una volta portata avanti la ricerca lessicografica, poi, si passa al livello interpretativo e, quello sì, si fa più incerto.

Eco affermava che «l'intera cultura dovrebbe essere studiata come un fenomeno di comunicazione fondato su sistemi di significazione»⁶ e in effetti le produzioni materiali dell'Egitto faraonico, le immagini, i testi scritti, sono intese a favorire una comunicazione, a stabilire connessioni e materializzare relazioni, siano esse tra esseri umani o altri elementi del cosmo.⁷

Nell'ambito funerario egiziano ogni cosa può essere segno: la tomba, il corpo morto, le immagini incise, le iscrizioni, i geroglifici che compongono quelle iscrizioni. Non solo il testo e il suo contenuto, ma anche ciò che lo circonda e lo costituisce ha una sua consistenza semiotica: esso è dunque condizionato da tutte le dinamiche culturali che lo hanno prodotto e che lo rendono elemento fluido e permeabile, pronto a riconvertirsi e modificarsi.⁸

La formalizzazione e la semiotizzazione del linguaggio iconografico - che si codificano tra Protodinastico e Antico Regno - costituiscono la trasposizione sul piano grafico di quello che a livello concettuale potremmo individuare come un costante tentativo di circoscrivere *ỉzft* e ristabilire *m3't*, implicando col primo termine la nozione di caos e disordine,⁹ e con il secondo il mantenimento della tradizione nelle istituzioni e nell'ordine cosmico¹⁰ che trova applicazione nelle azioni attuate dal sovrano, tanto quanto dal defunto nel microcosmo delimitato della propria tomba.

Ma, a livello figurativo, esiste una vistosa distinzione di fondo tra le rappresentazioni dei corpi mutilati di nemici e dannati (nelle evidenze regali predinastiche o in quelle funerarie di Nuovo Regno) e le grafie antropomorfe parziali dei Testi delle Piramidi; e non si tratta solo di una distinzione ontologica tra immagine e scrittura, che di per sé in antico Egitto può valere relativamente.

La prima differenza che salta all'occhio è, piuttosto, quantitativa: i corpi che abitano i paesaggi oltremondani o le scene di annientamento del nemico sono in gruppo, a volte sono intere folle, cataste più o meno ordinate. Essi, dunque, non si configurano più come 'corpo',

6 Eco 1975, 36.

7 Nyord 2017, 355.

8 Marrone 2018, 137-9.

9 Wb 1, 129.9-14; Muhlestein 2011.

10 Wb 2, 18-20.9; Assmann 1995.

ma come ‘massa di corpi’, che vale quanto una massa di mani, di teste o di falli, ma non quanto il singolo individuo.

Il segno antropomorfo è, invece, uno. Il trattamento del segno si esplica sulla figura umana che quello stesso, singolo, segno riproduce e sulla sua specifica funzione semantica. Non si evince quella volontà di soggiogamento del pericolo attraverso l’annullamento e la spersonalizzazione che traspare nelle scene su citate. Si procede, sì, attraverso l’omissione o la ‘parzializzazione’ della figura antropomorfa, ma senza mai negarne l’unicità e il valore.

La disamina delle fonti ha evidenziato come a ogni porzione del corpo umano siano riconosciute una o più funzioni fisiologiche e derivati valori culturali, tanto nella pratica rituale (si pensi alla tradizione dei modellini a forma di orecchie; all’attenzione nello spezzare o legare le gambe delle ‘figurine di esecrazione’), quanto nell’elaborazione scritta o iconografica (rappresentazione dell’avversario privo di testa; formule funerarie mirate alla preservazione di specifici organi).

La manipolazione delle grafie antropomorfe nei Testi delle Piramidi tende, in effetti, a concentrarsi su testa, braccia e gambe, probabilmente in quanto ricettacoli delle funzioni primarie (respirare, ascoltare, nutrirsi, muoversi), più immediate e sostanziali, di un corpo umano. Tuttavia, siamo qui in presenza di un tipo diverso di alterazione dell’immagine umana, che da disegno si fa segno;¹¹ un procedimento che rivela un approccio più puntuale ed, evidentemente, un differente intento.

D’altronde, il segno iconico, con cui possiamo identificare il determinativo antropomorfo, riproduce solo «alcune condizioni della percezione dell’oggetto, ma dopo averle selezionate in base a codici di riconoscimento e averle annotate in base a convenzioni grafiche»;¹² quei codici e quelle convenzioni sono dettate, nel nostro caso, da tre fattori: 1. Dalle regole non scritte del sistema geroglifico in uso nel III millennio; 2. Dalle selezioni formali e contenutistiche operate da un gruppo detentore di potere nel contesto menfita;¹³ 3. Dai principi che definiscono ciò che può e ciò che non può essere rappresentato in un dato contesto, ovvero il già citato *decorum*.¹⁴

Riguardo al primo punto, sembra che gli scriventi egiziani fosse-
ro ben consapevoli della malleabilità del proprio sistema scrittorio,

¹¹ Intendendo con ‘segno’ ciò che denota un oggetto non tanto in virtù di una somiglianza naturale, quando in virtù di convenzioni culturali e codici di riconoscimento dati (Eco 2008, 107-21). Si veda anche Goodman 1968, 34-9.

¹² Eco 2008, 114.

¹³ In altre parole, il ‘discorso monumentale’ di Assmann (2011, 149-154), mezzo attraverso cui lo stato rendeva visibile se stesso e il proprio ordine immutabile.

¹⁴ Baines 1990, 20; 2007, 15-17: un mezzo con cui le persone negoziano le relazioni tra loro, tra loro e il reale, e anche tra loro e il divino.

delle possibilità polisemiche offerte dall'iconicità del geroglifico e della plurivalenza di quei segni che noi chiamiamo 'determinativi'. I tre diversi impieghi dei segni geroglifici (ideogramma, fonogramma e determinativo) non costituiscono infatti uno modello inflessibile, ma piuttosto «orientamenti in un sistema scrittorio estremamente duttile».¹⁵ Anche laddove la gestione della gestione fosse particolarmente centralizzata, non si può escludere che gli scribi mantenessero una lieve possibilità di scelta, e dunque potessero manifestare una certa creatività, nell'elaborare la scrittura.¹⁶

Sulla questione relativa alle selezioni operate dall'alto, è stato suggerito che durante l'Antico Regno fosse disponibile una riserva di formule per l'aldilà, cui potevano attingere sia i sovrani che i privati, negando quindi una distinzione netta tra enunciati intellettuali ad appannaggio del sovrano e tutti gli altri.¹⁷ L'opinione più recente, dunque, è che i confini tra la sfera regale e quella non regale fossero in realtà tracciati molto meno rigidamente di quanto comunemente si immagini e che tra le due sussistesse, anzi, uno scambio regolare di idee, innovazioni e prestiti.¹⁸ Pur considerando che le formule iscritte nelle piramidi e quelle di offerta iscritte nelle tombe private riflettessero una stessa concezione oltremondana, non possiamo ignorare la prova fattuale che nelle tombe dei privati contemporanee ai Testi delle Piramidi, questi ultimi non sembrano essere attestati.¹⁹

Questo punto aprirebbe un discorso su corpora funerari e loro selezioni disponibili forse presso archivi e biblioteche e sulla loro accessibilità da parte di individui esterni alla cerchia regale (comunque a livello di funzionari o sacerdoti e scribi di alto rango) che costituirebbe una divagazione in questa sede ma che è già stato ampiamente trattato in lavori più mirati.²⁰

Se il complesso di selezioni e regole sottese alla realizzazione del corpus e alla sua monumentalizzazione possa aver o meno inciso anche sull'elaborazione di certe grafie, non è semplice da definire.

Recentemente è stato sostenuto che il fenomeno della manipolazione dei geroglifici abbia subito alla fine dell'Antico Regno una 'fuga di frammenti' dalla cultura ufficiale dell'alta teologia e che l'uso,

¹⁵ Ciampini 2018, 38.

¹⁶ Davis 2022, 70.

¹⁷ Smith 2017, 176-82.

¹⁸ Smith 2017, 172.

¹⁹ Alcune tombe o oggetti a esse pertinenti presentano formule di PT o CT, o combinazioni dei due, ma la loro datazione è incerta e potrebbe essere più tarda (Fischer 1997, 184; Russo 2012; Morales 2013, 31-3).

²⁰ A partire dal concetto di 'democratizzazione dell'Aldilà' elaborato da Breasted (1912) fino alla critica di Smith (2009), Hays (2011); al lavoro di Morales (2013) sulla trasmissione dei testi nel Medio Regno e quello di Smith (2017) su Osiride.

inizialmente escogitato per rendere riconoscibile il gruppo egemone, sia poi stato adattato e distorto negli strati inferiori fino a diventare obsoleto.²¹ In base alle fonti attualmente in nostro possesso, questa argomentazione è certamente logica, ma è altrettanto plausibile che il materiale testuale disponibile durante l'Antico Regno fosse ben più abbondante e variegato di quello che ci è pervenuto, consentendo dunque a sovrani e privati di prediligere formule diverse²² e, perché no, anche diverse grafie. Persino la stessa nozione di *decorum* applicata ai Testi e dunque alla scelta di esporli nelle piramidi regali ma di non farlo nelle tombe dei privati è stata oggetto di critica, in quanto categoria mai codificata dagli Egizi e dunque che sta a noi dedurre.²³ In ogni caso, pur tenendo conto di tutti questi fattori, la consapevolezza che effettivamente sussistesse una certa difficoltà per alcuni individui ad accedere ai luoghi di conservazione delle fonti cui attingere per decorare la propria residenza oltremontana – che fosse dovuta a interdizione o semplice distanza geografica dagli stessi – può spiegarci le differenze redazionali tra sepolture pubbliche e private.

Che sia per ragioni di decoro o di 'moda',²⁴ i privati non includono sulle pareti delle proprie tombe le stesse formule scelte nell'ambiente di corte e, di conseguenza, non presentano la stessa gamma di grafie né la stessa frequenza nell'eventuale trattamento delle stesse (alcuni casi sono stati precedentemente citati, ma riguardano la seconda metà della VI dinastia e di certo non rilevano la stessa sistematicità nell'alterazione del segno che si osserva nei Testi delle Piramidi).²⁵

Quando le manipolazioni si verificano anche in contesto privato, esse si rivolgono a una gamma più vasta di segni, comprendenti diversi animali, mentre le figure umane sono ridotte alla testa e le spalle solo a partire dalle tombe successive a Pepi I, che dunque sembrano seguire il trend riconoscibile nelle piramidi di Merenra e Neferkara.

21 Miniaci 2024, 334.

22 Morales (2021) ha mostrato che le tre piramidi iscritte per le mogli di Pepi II, Neith, Iput II e Wedjebteni, contengono formule che non si trovano in nessuna piramide di re.

23 Data la possibilità per le persone comuni di accedere alla letteratura funeraria, attestata già nell'Antico Regno, Smith (2017, 186-7) sostiene che l'assenza di Testi delle Piramidi nelle sepolture private non possa essere spiegata sulla base di un set di regole che ne limitasse l'uso, quanto piuttosto su una decisione autonoma dei proprietari delle tombe: «They were not consciously imitating or deviating from a pre-existing royal model, since no such model existed at the time when the first private burial chamber received its decoration» (187).

24 Hays (2011, 119) suggeriva che l'iscrizione dei testi nelle tombe fosse motivata dall'esercizio del gusto secondo un codice non scritto, «an *habitus* of self-constructed distinction», ponendo dunque l'accento su un possibile fattore di scelta personale.


25 Vedi capitolo 4. La comparsa del fenomeno in contesti privati è attestata per la prima volta nella seconda metà della VI dinastia (Jéquier 1929, tav. 7; Roth 2017, 303) nella necropoli menfita.

La disamina delle fonti mostra infatti che i primi Testi delle Piramidi rivelano una particolare attenzione all'eliminazione della testa, quale elemento centrale e identificativo dell'individuo, almeno fino a Teti: in Unis le uniche e rare attestazioni pertinenti la figura umana contemplan solo le braccia, mentre nel successore la riduzione è sempre attuata conservando la porzione inferiore del corpo. In Pepi I questa tensione non è più altrettanto evidente, anche se, laddove non sostanziale ai fini della definizione del campo semantico, la presenza della testa può essere evitata (ad esempio, per il lessema *hmsi* che può ben essere determinato dalla sola parte inferiore del corpo, ma anche in *twr* o *hsb* per i quali il braccio armato è sufficiente a sottolineare l'azione). Le variabili in Pepi sembrano, però, inesauribili e danno l'idea che il suo sia un momento liminale nell'elaborazione di un nuovo sistema grafico, non discordante in sostanza da quello dei predecessori, ma neanche più identico. Dopo Pepi I, l'introduzione della testa nella rappresentazione del tassogramma antropomorfo diviene regola e in Merenra e Neferkara sarà sempre più rara la presenza figure umane rappresentate nella metà inferiore del corpo,²⁶ contro la preponderanza lampante di quelle raffigurate nella metà superiore.

Le possibilità interpretative che si aprono sono sostanzialmente due: 1. che i testi dei due ultimi sovrani della VI dinastia costituiscono, a livello lessicografico, un 'travisamento' di quelli dei predecessori. 2. che nella seconda metà della VI dinastia il paradigma che regola la manipolazione delle grafie subisca un mutamento.

Seguendo la prima ipotesi dovremmo ammettere che quella di Pepi I sia stata presa come modello di riferimento per le successive piramidi, non certo per una impersonale copiatura, ma come suggerimento in un processo di ricezione aperta del testo. Nemmeno il formulario rimane sostanzialmente equivalente a livello contenutistico, ma la sua resa scritta, in particolare, varia nella forma attraverso l'aggiunta o la sostituzione di segni, creando soluzioni grafiche nuove che mostrano un'elevata attenzione formale.

Qui si inserisce la seconda possibilità: sul finire della VI dinastia il paradigma fondante i Testi delle Piramidi subisce un mutamento, non repentino ma piuttosto graduale e ben visibile nel passaggio da Teti a Pepi I e poi da quest'ultimo a Merenra. Oltre ai processi già citati di entestualizzazione e testualizzazione del formulario in cui confluiscono materiali eterogenei di origine più antica - dunque al cambiamento di contesto e di adattamento a nuove norme e a nuovi obiettivi(?) - potrebbe essere individuato un ulteriore adattamento, che coinvolge distintamente le caratteristiche grafiche dei determinativi, il cui inizio si può collocare all'epoca di Pepi I e i cui maggiori

²⁶ Pochi i casi attestati in Sethe, tra cui: *kfn* 'piegare'  (Pyr. 1213b, M610; N1214).

sviluppi sarebbero ascrivibili ai suoi successori. Le trasformazioni grafiche di nostro interesse concernono, ovviamente, la figura umana che in Pepi I ottiene, per la prima volta, la testa. Non saremmo semplicemente di fronte a una *variatio* interna al corpus ed etichettabile come mera alternativa alle forme totalmente prive di determinativo, come in Unis, o con lo stesso ridotto alle sole braccia, come in Teti; si tratterebbe, piuttosto, di un momento di passaggio concettuale che modifica, seppur gradualmente e fluidamente, le percezioni semantiche e le nozioni di manipolazione del corpo sottese alle grafie antropomorfe e che condurrà il sistema geroglifico verso quella formalizzazione tipica dell'epoca successiva.

Il fenomeno di parzializzazione dei segni antropomorfi nei Testi delle Piramidi non può, dunque, essere considerato come univoco, pur verificandosi nel contesto regale in un arco di tempo abbastanza circoscritto. Le difformità interne, infatti, appaiono sostanziali, forse frutto di una stessa tradizione ma con sviluppi interni diversificati che potrebbero così riassumersi: Unis mette in atto quella che, usando un termine improprio desunto dal gergo psicoanalitico, potremmo definire una 'strategia di evitamento',²⁷ in cui la figura umana è totalmente omessa, che sia per ragioni di prudenza, *decorum* o scelta individuale; Teti costituisce un primo approccio alla reintroduzione almeno di alcune specifiche porzioni del corpo (testa esclusa) utili a una più mirata definizione dei riferimenti semantici sottesi ai lessemi (il braccio armato, le gambe rovesciate); Pepi I opera la vera 'rivoluzione' nel sistema, rendendo più riconoscibili le figure umane, ma contestualmente più evidente anche la loro manipolazione. Se in Teti la presenza di gambe e braccia come determinativi quasi si mimetizza sulla parete, in Pepi I le nuove grafie antropomorfe esibiscono distintamente la propria parzialità, si riconoscono come figure mutili, come corpi incompleti. Infine, nella seconda metà della VI dinastia, si assiste a una normalizzazione della pratica, per cui le grafie parziali tendono man mano a conformarsi, prediligendo la versione del determinativo con testa e braccia che rimarrà in uso fino al tempo di Ibi.

Secondo Roth²⁸ nelle sepolture private le figure umane venivano omesse o mutilate per evitare che entrassero in competizione con il proprietario della tomba privandolo dell'offerta a lui rivolta.

²⁷ In psicologia il concetto di evitamento è definito come una strategia comportamentale adattiva che implica la messa in atto di comportamenti atti a sottrarsi a persone, situazioni e/o eventi temuti. In particolare, l'evitamento cognitivo è quello che comporta la messa in atto di strategie cognitive allo scopo di evitare, procrastinare o nascondere pensieri temuti (Dickson; Ciella; Reilly 2012). Secondo molti autori (da Lacau in poi) la scelta di omettere totalmente i determinativi antropomorfi nei testi di Unis risponderebbe a una precisa volontà di, appunto, evitare il potenziale dannoso e temuto degli stessi.

²⁸ Roth 2017, 307.

Parallelamente la camera funeraria del sovrano, in quanto spazio sacro, doveva essere vietata alle 'persone anonime' che i determinativi antropomorfi raffiguravano e sopprimerli avrebbe loro impedito di profanare i testi e invadere il regno divino.²⁹ Queste affermazioni suonano forse un po' azzardate se consideriamo che la pratica nelle sepolture private è piuttosto discontinua e che le rese parziali delle figure umane nelle stesse piramidi sono tanto diversificate. Non siamo certi si possa effettivamente parlare di 'paura' o superstizione nei confronti dei geroglifici antropomorfi e teriomorfi e probabilmente affermarlo contrasterebbe con quell'idea del 'prendere sul serio' gli antichi tanto dibattuta nell'egittologia dell'ultimo decennio.

Tuttavia, negare che sia stata prestata una particolare attenzione all'introduzione della figura umana nei primi testi funerari sarebbe incongruo.

Se non siamo riusciti a rispondere definitivamente a questo quesito, da dove dovremmo ripartire per tentare di formulare nuove ipotesi interpretative?

Probabilmente la soluzione, ammesso ce ne sia davvero una, è più fluida e si inserisce nel solco tracciabile tra la riflessione semiotica e quella antropologica.

Come su detto, gli antichi redattori egiziani erano probabilmente ben consapevoli delle possibilità offerte dal proprio sistema scritto, della sua manifesta integrazione con l'immagine e, soprattutto, ne riconoscevano le potenzialità creative (non può essere un caso che i geroglifici fossero definiti *ntrw*!). I geroglifici sono 'segni', «unità che debbono la loro esistenza a un atto di significazione, cioè di comunicazione intenzionale», ma talora sono anche 'simboli', «elementi che rappresentano un'altra cosa»;³⁰ e sono anche 'disegni', in quanto «procedimento visivo che riproduca gli oggetti concreti». ³¹ Potremmo dire, quindi, che i determinativi antropomorfi sono contemporaneamente segni in un sistema comunicativo, simboli che rappresentano un'azione o un concetto, disegni che riproducono esseri umani.

I punti di vista da considerare potrebbero essere quindi almeno due, quello relativo al segno e quello relativo al disegno.

Considerando il primo, non è del tutto esatto affermare che l'omissione o la rappresentazione parziale 'uccida semanticamente' i segni antropomorfi, come invece avveniva per le immagini dei nemici in Narmer o le figurine di esecrazione e come avverrà più avanti per quelle dei dannati nei libri oltremondani. Non c'è necessità di 'uccidere' un segno antropomorfo che si configura come elemento grammaticale di significazione dei testi al defunto dedicati. La necessità

²⁹ Roth 2017, 308.

³⁰ Eco 1984, 10-11.

³¹ Eco 1984, 5.

semantica vuole piuttosto che l'azione espressa nella formula – fosse essa del sedersi, del colpire, persino del morire – venga sottolineata da un determinativo e, semmai, ulteriormente enfatizzata attraverso la riduzione al minimo di esso, al suo nucleo semantico appunto. Dunque, pensando ai testi di Pepi I, che probabilmente sfruttano al meglio questo procedimento, bastano le gambe per esprimere la nozione del sedersi, il braccio col bastone per colpire, il rivolo di sangue dalla testa per morire; tutto il resto è superfluo. Riducendo il segno, l'azione si focalizza maggiormente sulla parte del corpo che doveva funzionare, e funzionare bene.

Considerando però i segni anche come disegni, cioè come riproduzioni di oggetti/entità concrete, si percepisce sullo sfondo una consapevolezza della loro potenzialità effettiva e una conseguente necessità di trattarli, che non significa annullarli, ma provare a controllarli. Del segno si tende a eliminare solo quel che non serve a definirne il campo di significazione, ciò che è superfluo, una prudenza che, dopotutto, non costa poi molto.

La gamma di soluzioni che ne deriva rivela: a livello semiotico, un uso sapiente del segno scritto, in grado di modellare il piano semantico del testo, così come il 'piano di realtà' del contesto; a livello antropologico, una consapevolezza del corpo come oggetto di riflessione e invenzione, attraverso le sue potenzialità attive e trasformative.

Si torna, infine, all'idea del 'fare umanità',³² nel senso qui di plasmare l'uomo come figura e come segno, di crearlo concettualmente e graficamente per renderlo protagonista di speculazioni intellettuali o teologiche e poi sfruttare le potenzialità offerte dalla duttilità e adattabilità di questa immagine a differenti contesti culturali.

Siamo, quindi, di fronte a una antropo-poiesi, una delle mille possibilità di costruzione della forma umana, o forse proprio a una antropo-trauesi, la 'costruzione di una decostruzione', in quanto deliberata fabbricazione della forma umana già parziale, scomposta, «un esplicito fare incompletezza»,³³ in altre parole, insomma, un corpo spezzato.

32 Cf. capitolo 1.

33 Remotti 2021, 111.

Il corpo spezzato

Costruire e decostruire la figura umana
nella tradizione funeraria egiziana

Francesca Iannarilli

Bibliografia

Abbreviazioni

BD = Budge, W.E.A. (1898). *The Book of the Dead*. London.

CT = De Buck, A.; Gardiner, A. (1935-61). *Egyptian Coffin Texts I-VIII* (OIP 34; 49; 64; 67; 73; 81; 87; 132). Chicago.

KRI = Kitchen, K.A. (1969-1990). *Ramesside Inscriptions, Historical and Biographical I-VII*. Oxford.

LÄ = Helck, W.; Otto, E.; Westendorf, W. (1972). *Lexikon der Ägyptologie 1-7*. Wiesbaden.

N = nome di persona (del sovrano, del defunto nei testi funerari).

PM = Porter, B.; Moss, R.L.B. (1927-). *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings I-VII*. Oxford.

PT = Sethe, K. (1908-22). *Die Altaegyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrucken und Photographien des Berliner Museums I-IV*. Leipzig.

Urk. IV = Sethe, K.; Helck, W. (1957). *Urkunden der 18 Dynastie*. Berlin.

Wb = Erman, A.; Grapow, H. (1912). *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache I-V*. Berlin.

Per altre abbreviazioni si rimanda a <https://www.egyptologyforum.org/EEFrefs.html>.

- Abd El-Sattar, I. (2021). «Remarks on the Orthography of Word *rmꜥ* in the Old Kingdom». *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 148(1), 1-11.
- Abdalla, M.A. (2005). «The Amputated Hands in Ancient Egypt». Daoud, K.; Bedier, S.; Abd el-Fattāh, S. (eds), *Studies in Honor of Ali Radwan*. Cairo: Conseil Suprême des Antiquités, 25-34. Cahiers suppléments aux Annales du Service des Antiquités de l'Égypte 34/2.
- Adams, B. (2001). «Locality 6 in 2000: Amazing Revelations». *Nekhen News*, 13(2), 4-7.
- Adams, B. (2004). «Excavations in the Elite Predynastic Cemetery at Hierakonpolis Locality HK6: 1999-2000». *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, 78, 47-52.
- Aldred, C. (1980). *Egyptian Art*. London.
- Allen, J.P. (1994). «Reading a Pyramid». Berger el-Naggar, C.; Clerc, G.; Grimal, N. (éds), *Hommages à Jean Leclant*. Vol. 1, *Études pharaoniques*. Cairo, 5-28.
- Allen, J.P. (2005). *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Atlanta. Writings from the Ancient World 23.
- Allen, J.P. (2014). *Middle Egyptian: An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*. Cambridge.
- Allen, J.P. (2017). *A Grammar of the Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Vol.1, *Unis*. Winona Lake. Languages of the Ancient Near East 7.
- Altenmüller, H. (2011). «Verstümmelte opferträger auf einem relief aus Abu-sir». Callender, V.G.; Bares, L.; Bárta, M.; Janák, J.; Krejci, J. (eds), *Times, Signs and Pyramids: Studies in Honour of Miroslav Verner on the Occasion of His Seventieth Birthday*. Prague, 1-23.
- Apostel, L. (2022a). *The Dead Sleep Below: The Universal, Embodied Experience of Sleep and Dreaming and Its Relation to Concepts of Death and the Netherworld before 1500 BC*. Bonn. Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie 372.
- Apostel, L. (2022b). «Death is Sleep: The Pervasiveness of a Material and Multimodal Conceptual Metaphor in Ancient Egypt». *Journal for Cognitive Historiography*, 6(1-2), 65-97.
- Arnold, D. (2003). *The Encyclopedia of Ancient Egyptian Architecture*. Princeton.
- Asher-Greve, J.; Sweeney, D. (2006). «On Nakedness, Nudity, and Gender in Egyptian and Mesopotamian Art». Schroer, S. (ed.), *Images of Gender: Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art*. Fribourg; Göttingen. *Orbis Biblicus et Orientalis* 220, 111-62.
- Assmann, J. (1977). «Die Verborgenheit des Mythos im Alten Ägypten». *Göttinger Miscellen*, 25, 7-43.
- Assmann, J. (1984). *Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*. Stuttgart.
- Assmann, J. (1990). «Egyptian Literature». Freedman, D.N. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 2. New York, 377-90.
- Assmann, J. (1991). *Stein und Zeit: Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*. München.
- Assmann, J. (1992). «When Justice Fails: Jurisdiction and Imprecation in Ancient Egypt and the Near East». *The Journal of Egyptian Archaeology*, 78(1), 149-62.
- Assmann, J. (1994). «Spruch 23 der Pyramidentexte und die Ächtung der Feinde Pharaohs». Berger el-Naggar, C.; Clerc, G.; Grimal, N. (éds), *Hommages à Jean*

- Leclant*. Vol. 1, *Études pharaoniques*. Cairo, 45-59. Bibliothèque d'Étude 106(1).
- Assmann, J. (1995). *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. München: Beck.
- Assmann, J. (1997a). *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*. Torino.
- Assmann, J. (1997b). «Magic and Theology in Ancient Egypt». Schäfer, P.; Kippenberg, H.G. (eds), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar & Symposium*. Leiden, 1-18. *Studies in the History of Religions* 75.
- Assmann, J. (2002a). *La morte come tema culturale*. Torino.
- Assmann, J. (2002b). *Altägyptische Totenliturgien*. Vol. 1, *Totenliturgien in den Sargtexten des Mittleren Reiches*. Heidelberg.
- Assmann, J. (2002c). *The Mind of Egypt: History and Meanings in the Time of the Pharaohs*. New York.
- Assmann, J. (2005). *Death and Salvation in Ancient Egypt*. Ithaca.
- Assmann, J. (2006). *Religion and Cultural Memory: Ten Studies*. Stanford.
- Assmann, J. (2011). *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge.
- Austin, J.L. (1962). *How to Do Things with Words: The William James Lectures Delivered in Harvard University in 1955*. Oxford.
- Baines, J. (1976). «Temple Symbolism». *Royal Anthropological Institute News*, 15, 10-15.
- Baines, J. (1983). «Literacy and Ancient Egyptian Society». *Man*, 18(3), 572-99.
- Baines, J. (1985). «Theories and Universals of Representation: Heinrich Schäfer and Egyptian Art». *Art History*, 8(1), 1-25.
- Baines, J. (1987). «Practical Religion and Piety». *The Journal of Egyptian Archaeology*, 73, 79-98.
- Baines, J. (1989). «Communication and Display: the Integration of Early Egyptian Art and Writing». *Antiquity*, 63, 471-82.
- Baines, J. (1990). «Restricted Knowledge, Hierarchy, and Decorum: Modern Perceptions and Ancient Institutions». *Journal of the American Research Center in Egypt*, 27, 1-23.
- Baines, J. (1991a). «Egyptian Myth and Discourse: Myth, Gods, and the Early Written and Iconographic Record». *Journal of Near Eastern Studies*, 50(2), 81-105.
- Baines, J. (1991b). «Society, Morality, and Religious Practice». Shafer, B.E. (ed.), *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths, and Personal Practice*. Ithaca, 123-200.
- Baines, J. (1994). «On the Status and Purposes of Ancient Egyptian Art». *Cambridge Archaeological Journal*, 4(1), 67-94.
- Baines, J. (1995). «Origins of Egyptian Kingship». O'Connor, D.; Silverman, D.P. (eds), *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden; New York; Köln, 95-156. *Probleme der Ägyptologie* 9.
- Baines, J. (1996). «Myth and Literature». Loprieno, A. (ed.), *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*. Leiden; New York; Köln, 361-77. *Probleme der Ägyptologie* 10.
- Baines, J. (1997). «Kingship before Literature: The World of the King in the Old Kingdom». Gundlach, R.; Raedler, C. (Hrsgg.), *Selbstverständnis und Realität: Akten des Symposiums zur ägyptischen Königsideologie* (Mainz 15.-17. 6. 1995). Wiesbaden, 125-74. *Ägypten und Alten Testament* 36(1).

- Baines, J. (1999). «Prehistories of Literature: Performance, Fiction, Myth». Moers, G. (ed.), *Definitely: Egyptian literature. Proceedings of the Symposium "Ancient Egyptian literature: History and Forms" (Los Angeles, March 24-26, 1995)*. Göttingen, 17-41. *Lingua Aegyptia. Studia Monographica* 2.
- Baines, J. (2004a). «Modelling Sources, Processes, and Locations of Early Mortuary Texts». Bickel, Mathieu 2004, 15-41.
- Baines, J. (2004b). «The Earliest Egyptian Writing: Development, Context, Purpose». Houston, H. (ed.), *The First Writing: Script Invention as History and Process*. Cambridge, 150-89.
- Baines, J. (2007). *Visual and Written Culture in Ancient Egypt*. Oxford.
- Bardinet, T. (1995). *Les Papyrus médicaux de l'Égypte ancienne*. Paris.
- Bareš, L.; Janák, J.; Landgráfová, R.; Smoláriková, K. (2010). «The Shaft Tomb of Menekhibnekau at Abusir - Season of 2008». *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 137(2), 91-7.
- Barta, M. (2011). *Journey to the West. The world of the Old Kingdom tombs in Ancient Egypt*. Prague.
- Baud, M.; Étienne, M. (2005). «Le vanneau et le couteau. Un rituel monarchique sacrificiel dans l'Égypte de la première dynastie». Albert, J.P.; Midant-Reynes, B. (éds), *Le sacrifice humain, en Égypte ancienne et ailleurs*. Paris, 96-121.
- Bauman, R.; Briggs, C.L. (1990). «Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life». *Annual Review of Anthropology*, 19, 59-88.
- Beaux, N. (2009). «Écriture égyptienne: l'image du signe». Beaux, N.; Pottier, B.; Grimal, N. (éds), *Image et conception du monde dans les écritures figuratives = Actes du colloque Collège de France-Académie des inscriptions et belles-lettres* (Paris, 24-25 janvier 2008). Paris, 242-97. *Études d'Égyptologie* 10.
- Behrens, P. (1982). s.v. «Nacktheit». *LÄ* 4, 292-4.
- Beinlich, H. (1984). *Die ‚Osirisreliquien‘: zum Motiv der Körperzergliederung in der altägyptischen Religion*. Wiesbaden.
- Bell, C. (1992). *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York; Oxford.
- Bestock, L. (2018). *Violence and Power in Ancient Egypt. Image and Ideology before the New Kingdom*. Routledge.
- Betrò, M. (2005). «Religione». Roccati, A. (a cura di), *Egittologia*. Roma, 93-138.
- Bickel, S. (1994). *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*. Fribourg; Göttingen. *Orbis Biblicus et Orientalis* 134.
- Bickel, S.; Mathieu, B. (eds) (2004). *D'un monde à l'autre: Textes des pyramides et textes des sarcophages*. Le Caire. Bibliothèque d'Étude 139.
- Bietak, M.; Math, N.; Müller, V. (2012-13). «Report on the Excavations of a Hyksos Palace at Tell el-Dab'a/Avaris». *Egypt and the Levant*, 22/23, 18-52.
- Billing, N. (2018). *The Performative Structure: Ritualizing the Pyramid of Pepy I*. Leiden; Boston. *Harvard Egyptological Studies* 4.
- Boaistuau, P. (1561). *Histoires prodigieuses*. Paris.
- Bolshakov, A. (1995). «New Observations on the Functions of the So-Called 'Reserve Heads'». Eyre, C. (ed.), *Abstracts of Papers/Seventh International Congress of Egyptologists* (Cambridge, 3-9 September 1995). Oxford, 21-23.
- Bonanno, M. (2018). «The Coffin Texts Spells 94-96 and 488-500 as Liturgy of Ontological Dissociation. The Meaning of 'šḥr b3r ḥ3t' and its Context». *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 168(2), 275-300.
- Borchardt, L. (1907). *Das Grabdenkmal des Königs Ne-User-Re'*. Leipzig. *Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orientgesellschaft* 7.

- Borgeaud, Ph. (1994). «Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d'un concept 'opérateur' en histoire des religions». *Revue de l'histoire des Religions*, 211(4), 387-418.
- Borghouts, J.F. (1987). «Akhu and Hekau: Two Basic Notions of Ancient Egyptian Magic, and the Concept of Divine Creative Word». Roccati, A.; Silotti, A. (a cura di), *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni = Atti del Convegno internazionale di studi* (Milano, 29-31 Ottobre 1985). Verona, 29-46.
- Borrmann, L. (2014). «Form Follows Function: der Zeichencharakter der altägyptischen Ächtungsfiguren». Neunert, G.; Verbovsek, A.; Gabler, K. (Hrsgg.), *Bild: Ästhetik – Medium – Kommunikation. Beiträge des dritten Münchner Arbeitskreises Junge Ägyptologie (MAJA 3)*. Wiesbaden, 103-17. Göttinger Orientforschungen IV. Reihe: Ägypten Ägypten 58.
- Breasted, J.H. (1901). «The Philosophy of a Memphite Priest». *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 39(1), 458-79.
- Breasted, J.H. (1912). *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt: Lectures Delivered on the Morse Foundation at Union Theological Seminary*. New York.
- Brelich, A. (1967). *Presupposti del sacrificio umano: anno accademico 1966-67*. Roma.
- Bresciani, E. (1969). *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*. Torino: Einaudi.
- Brier, B.; Wade, R.S. (1999). «Surgical Procedures during Ancient Egyptian Mummification». *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 126, 89-97.
- Brunner-Traut, E. (1992). *Frühformen des Erkennens: Am Beispiel Altägyptens*. Darmstadt.
- Budde, D. (2010). s.v. «Child Deities». *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz0025sr1m>.
- Buzi, P. (2020). *La letteratura egiziana antica: opere, generi, contesti*. Roma.
- Canci, A.; Minozzi, S. (2005). *Archeologia dei resti umani. Dallo scavo al laboratorio*. Roma.
- Capart, J. (1898). «Note sur la décapitation en Égypte». *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 36, 125-6.
- Cardona, G.R. (1976). *Introduzione all'etnolinguistica*. Bologna.
- Cardona, G.R. (1981). *Antropologia della scrittura*. Torino.
- Cardona, G.R. (1986). *Storia universale della scrittura*. Milano.
- Cardona, G.R. (2016). *I sei lati del mondo. Linguaggio ed esperienza*. Bari; Roma.
- Cariddi, I. (forthcoming). «On Deafness in Ancient Egyptian Literary and Paraliterary Texts». Morris, A.F.; Vogel, H. (eds), *All Our Yesterdays: Disability in Ancient Egypt and Egyptology*. London.
- Cariddi, I.; Iannarilli, F. (2020). «Di sangue e di vino: analisi della correlazione tra le figure oltremondane Shezmu e Medjed». Natale, A.; Basile, C. (a cura di), *Atti del XVIII Convegno di Egittologia e Papirologia dedicati a Sebastiano Tusa* (Siracusa 20-23 settembre 2018). Siracusa, 77-93. Quaderni del Museo del Papiro 17.
- Cartocci, A.; Rosati, G. (2008). *L'arte egizia*. Firenze; Milano.
- Cauville, S. (1997). *Le temple de Dendara. Les chapelles osiriennes*. Le Caire.
- Champollion, J.-F. (1836). *Grammaire égyptienne: ou Principes généraux de l'écriture sacrée égyptienne appliquée à la représentation de la langue parlée*. Paris.

- Chirassi Colombo, I. (2010). «Donum – il sacrificio dono tra mito rito e Marcel Mauss». *Lares*, 76(2), 273-84.
- Chomsky, N. (1967). «Recent Contributions to the Theory of Innate Ideas». *Synthese*, 17(1), 2-11.
- Ciampini, E.M. (2011-12). «Osservazioni sul linguaggio dell'icona nella cultura faraonica». *Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, 35-6, 99-170.
- Ciampini, E.M. (2012a). «La formazione dello stato egiziano e l'Antico Regno». Milano, L. (a cura di), *Il Vicino Oriente antico dalle origini ad Alessandro Magno*. Milano, 127-42.
- Ciampini, E.M. (2012b). «I colori del cosmo: una lettura culturale del reale in Egitto». Bongioanni, A.; Baldacci, T. (a cura di), *L'Egitto a Torino*. Torino, 84-94. Serekh 6.
- Ciampini, E. M. (2016). «The King's Food. A Note on the Royal Meal and Legitimation». Corò, P. et al. (a cura di), *Libiamo ne' lieti calici: Ancient Near Eastern Studies Presented to Lucio Milano on the Occasion of his 65th Birthday by Pupils, Colleagues and Friends*. Münster: 115-26.
- Ciampini, E.M. (2017). «La morte come motore di cultura in Egitto. Riflessioni circa un'interpretazione di modelli del post mortem». Dähnhardt, T. (a cura di), *Vita oltre la morte. Oriente*. Aprilia, 187-201.
- Ciampini, E.M. (2018). *La lingua dell'antico Egitto*. Milano.
- Ciampini, E.M. (2020). «Prassi e conoscenza: il corpo umano tra scienza e sacro in Egitto». Moreschini, C. (a cura di), *La Medicina allo specchio del Sacro. Incontri e confronti tra scienza e religione*. Brescia, 9-26.
- Ciampini, E.M.; Iannarilli, F. (forthcoming). «Textualization and Cultural Heritage in the Pyramid Texts: the Project *Ancient Egyptian / Italian Dictionary*». Iolai, A.; Gerliri, E. (eds), *'Scripta manent volant'. Defining Textual Heritage as a New Interdisciplinary Category*. New York; Oxford.
- College, S.L. (2015). *The Process of Cursing in Ancient Egypt* [PhD dissertation]. Liverpool.
- Collombert, Ph. (2011). «Découvertes récentes de la Mission archéologique française à Saqqâra (campagnes 2007-2011)». *Comptes-Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres II*, 921-38.
- Collombert, Ph. (2018). «Recent Discoveries of the Mission Archéologique Franco-Suisse De Saqqâra in the Funerary Complex of Queen Ankhnespepy II». *Saqqara Newsletter*, 16, 66-75.
- Colonna, A. (2013). «'Viva Ra, muoia la tartaruga': costruzione, percezione ed evoluzione di un'entità mostruosa nell'antico Egitto». Baglioni, I. (a cura di), *Monstra. Costruzione e Percezione delle Entità Ibride e Mostruose nel Mediterraneo Antico*. Roma, 43-56.
- Colonna, A. (2014). «La collina, l'acqua e l'albero ovvero immaginare la tomba di Osiride. Forma e struttura di uno spazio mitico». *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 80(1), 42-73.
- Colonna, A. (2018). «The Tomb of Osiris. Perception, Representation and Cultural Construction of a Sacred Space in the Egyptian Tradition». Priglinger, E. (ed.), *Tradition and Transformation in Ancient Egypt = Proceedings of the Fifth International Congress for Young Egyptologist* (Vienna, 15-19 September 2015). Vienna, 225-41. Contributions to the Archaeology of Egypt, Nubia and the Levant 6.
- Colonna, A. (2020). «La letteratura funeraria». Buzi, P., *La letteratura egiziana antica. Opere, generi, contesti*. Roma.

- Colonna, A. (2021). *Religious Practice and Cultural Construction of Animal Worship in Egypt from the early Dynastic to the New Kingdom: Ritual Forms, Material Display, Historical Development*. Oxford. Archaeopress Egyptology 36.
- Colonna, A. (2022). «Alcune osservazioni sulla statuaria arcaica di Copto». Buzi, P.; Montanari, D.; Nigro, L. (a cura di), *Onorare gli dèi, Rappresentare il potere regale, ammirare il monumento. Canoni, contesti, funzioni e fruizioni della statuaria divina e regale nell'Egitto, nel Vicino e Medio Oriente e nell'Asia Centrale*. Roma, 163-73. Quaderni di Vicino Oriente 17.
- Colonna, A.; Iannarilli, F. (2020). «Infanzie divine. Tradizioni e modelli mitici dell'Egitto faraonico». Capomacchia, A.M.G.; Zocca, E. (a cura di), *Antiche infanzie. Percezioni e gestione sacrale del bambino nelle culture del Mediterraneo e del Vicino Oriente*. Brescia, 58-66. Quaderni di Studi e Materiali di Storia delle Religioni 25.
- Colonna, A.; Iannarilli, F. (forthcoming a). «Dances with Kings: Movement and Dance-Related Lexemes in the Pyramid Texts». Quirke, S.; Lucarelli, R.; Rashwan, H. (eds), *Visual Aesthetics of Ancient Egyptian Writing*. Oxford.
- Colonna, A.; Iannarilli, F. (forthcoming b). «'Light my Fire': la semantica del fuoco nei Testi delle Piramidi». Natale, A.; Basile, C. (a cura di), *Atti del XXII Convegno di Egittologia e Papirologia* (Siracusa, 28 settembre-1 ottobre 2023). Quaderni del Museo del Papiro.
- Connor, S. (2018). «Mutiler, tuer, désactiver les images en Égypte pharaonique». *Perspective*, 2, 147-66.
- Contardi, F. (2017). «Papyri with the Ritual of the Opening of the Mouth in the Egyptian Museum in Turin». Rosati, G.; Guidotti, M.C. (eds), *Proceedings of the XI International Congress of Egyptologists* (Florence, 23-30 August 2015). Oxford, 120-3. Archaeopress Egyptology 19.
- Cooper, J. (2020). *Toponymy on the Periphery: Placenames of the Eastern Desert, Red Sea, and South Sinai in Egyptian Documents from the Early Dynastic until the End of the New Kingdom*. Leiden; Boston. *Probleme der Ägyptologie* 39.
- Coulon, L. (2004). «Rhétorique et stratégies du discours dans les formules funéraires». Bickel, Mathieu 2004, 119-42.
- Crippa, S. (a cura di) (2019). *Corpi e saperi: riflessioni sulla trasmissione della conoscenza*. Bologna.
- Crubézy, E.; Janin, T.; Midant-Reynes, B. (2002). *Adaïma 2. La nécropole prédynastique*. Le Caire. Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 47.
- Crubézy, E.; Mydant-Reines, B. (1998). «La nécropole d'Adaïma: una première synthèse». *Archéo-Nil*, 8, 43-68.
- Crubézy, E.; Mydant-Reines, B. (2000). «Les sacrifices humains à l'époque prédynastique: apport de l'étude de la nécropole d'Adaïma». *Archéo-Nil*, 10, 21-42.
- Darnell, J.C. (2004). *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity: Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI and Ramesses IX*. Fribourg; Göttingen. *Orbis Biblicus et Orientalis* 198.
- Darnell, J.C.; Manassa Darnell, C. (2018). *The Ancient Egyptian Netherworld Books*. Atlanta. *Writings from the Ancient World* 39.
- Dasen, V. (1993). *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*. Oxford.
- David, A. (2000). *De l'infériorité à la perturbation: l'oiseau du "mal" et la catégorisation en Egypte ancienne*. Wiesbaden. *Göttinger Orientforschungen IV. Reihe: Ägypten* 38(1).
- David, R. (2008). *Egyptian Mummies and Modern Science*. Cambridge.

- Davies, V.; Friedman, R. (2002). «The Narmer Palette: An Overlooked Detail». El-damaty, M.; Trad, M. (eds), *Egyptian Museum Collections around the World. Studies for the Centennial of the Egyptian Museum in Cairo*. Vol. 1. Cairo, 243-6.
- Davis, W. (1989). *The Canonical Tradition in Ancient Egyptian Art*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Davino, I. (2014). «Da un mondo all'altro. L'apertura della bocca' e il legame tra il defunto e il vivo». Baglioni, I. (a cura di), *Sulle rive dell'Acheronte. Costruzione e percezione della sfera del Post Mortem nel Mediterraneo Antico*. Vol. 1, *Egitto, Vicino Oriente Antico, Area Storico-Comparativa*. Roma, 49-60.
- Davis, K.E. (2022). «Silent Signs: Determinatives as Markers of Scribal Knowledge». Bryan, B.; Smith, M.; Di Cerbo, C.; Escolano-Poveda, M.; Waller, J.S. (eds), *One Who Loves Knowledge. Studies in Honor of Richard Jasnow*. Columbus, 55-70. Material and Visual Culture of Ancient Egypt 6. <https://doi.org/10.2307/j.ctv319wq3q>.
- Davis, W. (1976). «The Origins of Register Composition in Predynastic Egyptian Art». *Journal of the American Oriental Society*, 96(3), 404-18.
- Davis, W. (1986). «The Origin of Image Making». *Current Anthropology*, 27(3), 193-215.
- De Saussure, F. (1966). *Course in General Linguistics*. New York; Toronto; London.
- Derchain, P. (1989). «À propos de performativité: pensers anciens et articles récents». *Göttinger Miszellen*, 110, 13-18.
- Derricks, C. (2001). *Les miroirs cariatides égyptiens en bronze: Typologie, chronologie et symbolique*. Mayence. Münchner Ägyptologische Studien 51.
- Dickson, B. (2014). «Kingship as Racketeering: The Royal Tombs and Death Pits at Ur, Mesopotamia Reinterpreted from the Standpoint of Conflict Theory». Hill, J.A.; Jones, P.; Morales, A.J. (eds), *Experiencing Power, Generating Authority Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*. Philadelphia, 311-30.
- Dickson, K.S.; Ciesla, J.A.; Reilly, L.C. (2012). «Rumination, Worry, Cognitive Avoidance, and Behavioral Avoidance: Examination of Temporal Effects». *Behavior therapy*, 43(3), 629-40.
- Donadoni Roveri, A.M. (1969). *I sarcofagi egizi dalle origini alla fine dell'Antico Regno*. Roma.
- Donadoni, S. (1967). *La letteratura egizia*. Milano; Firenze.
- Donadoni, S. (1994). *L'arte dell'antico Egitto*. Milano.
- Dougherty, S.P.; Friedman, R.F. (2008). «Sacred or Mundane: Scalping and Decapitation at Predynastic Hierakonpolis». Midant-Reynes, B.; Tristant, Y. (eds), *Egypt at Its Origins 2 = Proceedings of the International Conference Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt* (Toulouse, 5-8th September 2005). Leuven, 311-38. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 172.
- Douglas, M. (1970). *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. New York.
- Douglas, M. (2001). *Purity and Danger*. London.
- Dreyer, G.; Hartung, U.; Pumpenmeier, F. (1998). *Umm el-Qaab 1, Das prädynastische Königsgrabes U-j und seine frühen Schriftzeugnisse*. Mainz.
- Drioton, E. (1952). «Une Mutilation d'image avec motif». *Archiv Orientalní*, 20, 351-5.
- Droux, X. (2005). «Une représentation de prisonniers décapités en provenance de Hiérakonpolis». *Bulletin de la Société d'égyptologie*, Genève, 27, 33-42.
- Duell, P. et al. (1938). *The Mastaba of Mereruka*, part 1. Chicago. Oriental Institute Publications 31.

- Duranti, A. (2001). *Culture e discorso. Un lessico per le scienze umane*. Roma.
- Duranti, A. (2005). *Antropologia del linguaggio*. Roma.
- Eaton-Krauss, M. (2015). «Usurpation». Jasnow, R.; Cooney, K.M. (eds), *Joyful in Thebes. Egyptological Studies in Honor of Betsy M. Bryan*. Atlanta, 97-104.
- Material and Visual Culture of Ancient Egypt 1.
- Eco, U. (1975). *Trattato di semiotica generale*. Milano.
- Eco, U. (1984). *Semiotica e filosofia del linguaggio*. Torino.
- Eco, U. (1990). *I limiti dell'interpretazione*. Milano.
- Eco, U. [1968] (2008). *La struttura assente. La ricerca semiotica e il metodo strutturale*. 7a ed. Bologna.
- Ehrenreich, B. (1997). *Riti di sangue: all'origine della passione della guerra*. Milano.
- El-Hawary, A. (2010). *Wortschöpfung. die Memphitische Theologie und die Siegesstele des Pije – zwei Zeugen kultureller Repräsentation in der 25. Dynastie*. Fribourg; Göttingen. *Orbis Biblicus et Orientalis* 243.
- Emery, W.B. (1961). *Archaic Egypt*. Harmondsworth.
- Engler, B. (2015). «Textualization». Sell, R.D. (ed.), *Literary Pragmatics*. London, 79-89.
- Enmarch, R. (2020). «Paratextual Signs in Egyptian Texts of the Old and Middle Kingdoms». Carlig, N. et al. (eds), *Signes dans les textes Continuités et ruptures des pratiques scribales en Égypte pharaonique, gréco-romaine et byzantine = Actes du colloque international de Liège (2-4 juin 2016)*. Liège, 41-56. *Collection Papyrologica Leodiensia* 9.
- Eyre, C.J. (2002). *The Cannibal Hymn. A Cultural and Literary Study*. Liverpool.
- Fabietti, U. (2014). *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*. Milano.
- Fabris, A. (2008). «Il Sacrificio». *Archivio di Filosofia*, 76(1-2), 221-30.
- Faulkner, R.O. (1969). *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Oxford.
- Faulkner, R.O. (1978). *The Ancient Egyptian Coffin Texts 3. Spells 788-1185*. Warminster: Aris & Phillips.
- Fischer, H.G. (1977). s.v. «Hieroglyphen». *LÄ* 2, 1189-99.
- Fischer, H.G. (1997). «Quelques particuliers à Saqqâra». Berger, C.; Mathieu, B. (eds), *Études sur l'Ancien Empire et la nécropole de Saqqâra dédiées à Jean-Philippe Lauer*. Montpellier, 177-89. *Orientalia Mompeliensia* 9.
- Fitzenreiter, M. (2019). «Schon wieder Stele Louvre C 14 des Irtisen». *Göttinger Miscellen*, 257, 49-61.
- Foucault, M. (1996). *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York.
- Frankfort, H. (1949). *Ancient Egyptian Religion: An Interpretation*. New York.
- Frankfurter, D. (1998). *Religion and Roman Egypt. Assimilation and Resistance*. Princeton.
- Frankfurter, D. (ed.) (2019). *Guide to the Study of Ancient Magic*. Leiden; Boston. *Religions in the Graeco-Roman World* 189.
- Friedman, F.D. (1996). «Notions of Cosmos in the Step Pyramid Complex». Der Manuelian, P. (ed.), *Studies in Honor of William Kelly Simpson*, vol. 1. Boston, 337-51.
- Friedman, R. (2002). «The Predynastic Cemetery at HK43: Excavations in 2002». *Nekhen News*, 14, 9-10.
- Friedman, R. (2008). «The Cemeteries of Hierakonpolis». *Archéo-Nil*, 18, 8-29.
- Gardiner, A. (1957). *Egyptian Grammar: Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*. 3rd ed. Oxford.

- Geertz, C. (1987). *Interpretazione di culture*. Bologna.
- Gell, A. (1993). *Wrapping in Images: Tattooing in Polynesia*. Oxford.
- Gell, A. (1998). *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford.
- Girard, R. (1980). *La violenza e il sacro*. Milano.
- Goebis, K. (2003a). «A Functional Approach to Egyptian Myth and Mythemes». *Journal of Near Eastern Studies*, 2(1), 27-59.
- Goebis, K. (2003b). «Zerstörung als Erneuerung in der Totenliteratur: Eine Kosmische Interpretation Des Kannibalenspruches». *Göttinger Miszellen*, 194, 29-50.
- Goebis, K. (2008). *Crowns in Egyptian Funerary Literature - Royalty, Rebirth, and Destruction*. Oxford.
- Goelet, O. (1993). «Nudity in Ancient Egypt», in «Essays on Nudity in Antiquity in Memory of Otto Brendel», monogr. no., *Notes in the History of Art*, 12(2), 20-31.
- Goldwasser, O. (1995). *From Icon to Metaphor. Studies in the Semiotics of the Hieroglyphs*. Fribourg; Göttingen. *Orbis Biblicus et Orientalis* 142.
- Goldwasser, O. (2002). *Prophets, Lovers and Giraffes - Wor[l]d Classification in Ancient Egypt*. Wiesbaden. *Göttinger Orientforschungen IV. Reihe: Ägypten* 38(2).
- Goldwasser, O. (2006). «On the New Definition of Classifier Languages and Scripts». *Lingua Aegyptia*, 14, 473-84.
- Goldwasser, O. (2009). «A Comparison between Classifier Language and Classifier Script: the Case of Ancient Egyptian». Goldenberg, G.; Shisha-Halevy, A. (eds), *Egyptian, Semitic and general Grammar: Studies in Memory of H.J. Polotsky*. Jerusalem, 16-39.
- Goodman, N. (1968). *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*. Indianapolis; New York; Kansas City.
- Grapow, H. (1931). «Die Welt vor der Schdpfung». *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 67, 34-8.
- Gresky, J.; Bietak, M.; Petiti, E.; Scheffler, C.; Schultz, M. (2023). «First Osteological Evidence of Severed Hands in Ancient Egypt». *Scientific Reports*, 13(1), 5239. <https://doi.org/10.1038/s41598-023-32165-8>.
- Griffith, F.L. (1898). *A Collection of Hieroglyphs: A Contribution to the Study of Egyptian Writing*. London.
- Grottanelli, C. (1991). «Do ut des». *Scienze dell'Antichità*, 3-4, 45-55.
- Grottanelli, C. (1999). *Il sacrificio*. Bari.
- Groupe μ (1992). *Traité du signe visuel. Pour une rhétorique de l'image*. Paris.
- Guegan, I. (2022). «The *hnrwt*: A Reassessment of Their Religious Roles». Ayad, M.F. (ed.), *Women in Ancient Egypt: Revisiting Power, Agency, and Autonomy*. Cairo, 205-26.
- Guilhou, N. (1997). «Les parties du corps dans les textes de la pyramide d'Ounas: pensée religieuse et pratiques funéraires». Berger, C.; Mathieu, B. (eds), *Études sur l'Ancien Empire et la nécropole de Saqqâra dédiées à Jean-Philippe Lauer*. Montpellier, 221-31. *Orientalia Monspeliensia* 9.
- Guilhou, N. (1998). «Les deux morts d'Osiris d'après les Textes des Pyramides». *Égypte*, 10, 19-26.
- Gundacker, R. (2010). «Königliche Pyramidentexte im Mittleren Reich? Zur Herkunft und zu einigen Besonderheiten der Pyramidentexte Sesostrisanchs». *Studien zur altägyptischen Kultur*, 39, 121-40.
- Gunn, J.B. (1934). «An Early Egyptian Door-Socket». *Museum Bulletin*, V(1), 9-13. <https://www.penn.museum/sites/bulletin/1315/>.

- Hanks, W.F. (1989). «Text and Textuality». *Annual Review of Anthropology*, 18, 95-127.
- Hannig, R. (2003). *Ägyptisches Wörterbuch I: Altes Reich und Erste Zwischenzeit*. Mainz.
- Hannig, R. (2006a). *Ägyptisches Wörterbuch II: Mittleres Reich und Zweite Zwischenzeit*. Mainz.
- Hannig, R. (2006b). *Grosses Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch: Die Sprache der Pharaonen (2800 - 950 v. Chr.)*. Mainz.
- Haring, B. (2023). *Hieroglyphs, Pseudo-Scripts and Alphabets. Their Use and Reception in Ancient Egypt and Neighbouring Regions*. Cambridge.
- Harrington, N. (2004). «Human Representation in the Predynastic Period: The Locality HK6 Statue in Context». Hendrickx, S. et al. (eds), *Egypt at its Origins. Studies in Memory of Barbara Adams*. Leuven, 26-43. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 138.
- Harrington, N. (2006). «MacGregor Man and the development of anthropomorphic figures in the Late Predynastic Period». Kroeper, K.; Chlodnicki, M.; Kobusiewicz, M. (eds), *The archaeology of Early Northeastern Africa, in Memory of Lech Krzyżaniak*. Poznań, 659-70. *Studies in African Archaeology* 9.
- Harris, R. (1986). *The Origin of Writing*. London.
- Hassan, S. (1929-53). *Excavations at Giza I-VII*. Cairo.
- Hassan, S. (1938). *Excavations at Saqqara 1937-1938*. Cairo.
- Hawass, Z. (1994). «A Fragmentary Monument of Djoser from Saqqara». *The Journal of Egyptian Archaeology*, 80, 45-56.
- Hays, H.M. (2009). «Unreading the Pyramids». *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 109, 195-220.
- Hays, H.M. (2011). «The Death of the Démocratisation of the Afterlife» Strudwick, N.; Strudwick, H. (eds), *Old Kingdom, New Perspectives Egyptian Art and Archaeology 2750-2150 BC*. Oxford, 115-30.
- Hays, H.M. (2012). *The Organization of the Pyramid Texts: Typology and Disposition*. Leiden; Boston. *Probleme der Ägyptologie* 31.
- Hendrickx, S. (2014). «The Emergence of the Egyptian State». Renfrew, C.; Bahn, P. (eds), *The Cambridge World Prehistory*, vol. 1. New York, 259-78.
- Hendrickx, S.; Förster, F. (2020). «Violence and the early Egyptian State». *Ägypten und Levante / Egypt and the Levant*, 30, 77-83.
- Hendrickx, S.; Friedman, R. (2014b). «A Re-Evaluation of 'Formal' and 'Preformal' Culture from a Predynastic Point of view». *Third Australasian Egyptology Conference, July 16-18, 2014. Macquarie University Sydney. Program & Abstracts*, 31-2.
- Hill, J.A.; Jones, P.; Morales, A.J. (2013). «Comparing Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia: Cosmos, Politics and Landscape». Hill, J.A.; Jones, P.; Morales, A.J. (eds), *Experiencing Power, Generating Authority Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*. Philadelphia, 3-32.
- Hoffman, M.A. (1982). *The Predynastic of Hierakonpolis. An Interim Report (ESAP 1)*. Giza: Cairo University Herbarium Faculty of Science; Macomb: Department of Sociology and Anthropology Western Illinois University.
- Hoffmeier, J.K. (1985). *Sacred in the Vocabulary of Ancient Egypt: The Term DSR, with Special Reference to Dynasties I-XX*. Fribourg; Göttingen. *Orbis Bibliicus et Orientalis* 59.
- Hornung, E. (1963). *Das Amduat: die Schrift des verborgeren Raumes herausgegeben nach texten aus den Grabern des Nauen Reiches*. Wiesbaden.

- Hornung, E. (1968). *Altägyptische Höllenvorstellungen*. Berlin. Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-Historische Klasse 59(3).
- Hornung, E. (1990). *The Valley of the Kings: Horizon of Eternity*. New York.
- Hornung, E. (1992a). *Texte zum Amduat*, Bd. 2. Genève.
- Hornung, E. (1992b). *Idea into Image: Essays on Ancient Egyptian Thought*. New York.
- Hornung, E. (1996). *Conception of God in Ancient Egypt*. Ithaca; New York.
- Hornung, E. (2002). *Spiritualità nell'antico Egitto*. Roma.
- Hornung, E. (2013). *The Egyptian Book of Gates*. Zürich.
- Hornung, E.; Krauss, R.; Warburton, D.A. (2006). *Ancient Egyptian Chronology*. Leiden; Boston. Handbook of Oriental Studies 83.
- Houlihan, P.F. (1986). *The Birds of Ancient Egypt*. Warminster.
- Hubert, H.; Mauss, M. (1899). *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*. Paris.
- Iannarilli, F. (2016). *Trattare l'immagine: elaborazione e manipolazione della figura umana nei Testi delle Piramidi* [Tesi di dottorato]. Venezia.
- Iannarilli, F. (2017a). «Image Processing. Elaboration and Manipulation of the Human Figure in the Pyramid Texts». Guidotti, M.C.; Rosati, G. (eds), *Proceedings of the XI International Congress of Egyptologists* (Florence, 23-30 August 2015). Oxford, 281-4. Archaeopress Egyptology 19.
- Iannarilli, F. (2017b). «Tra convenzione e realtà: la rappresentazione iconografica dell'infanzia in Egitto tra Antico e Nuovo Regno». Zocca, E.; Capomacchia, A.M. (a cura di), «Il corpo del bambino tra realtà e metafora nelle culture antiche», num. monogr., *Quaderni di Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 19, 51-62.
- Iannarilli, F. (2018a). «La lama che taglia teste e asporta cuori. Integrità e mutilazione nell'aldilà egiziano». Di Natale, A.; Basile, C. (a cura di), *Atti del XVI Convegno di Egittologia e Papirologia, Dedicati a Silvio Curto* (Siracusa, 29 settembre-2 ottobre 2016). Siracusa, 413-24. Quaderni del Museo del Papiro 15.
- Iannarilli, F. (2018b). «Write to Dominate Reality: Graphic Alteration of Anthropomorphic Signs in the Pyramid Texts». *Journal of Ancient Egyptian Interconnections*, 17, 37-46.
- Iannarilli, F. (2019). «Manipulating Image, Processing Script: Construction and Deconstruction of the Human Figure in the Pyramid Texts». *EDAL* 6(1), 296-303.
- Iannarilli, F. (2023). «Watchers, Slaughterers and Messengers. On Some Extra-Human Beings from the Pyramid Texts». El-Aboudy, O.; Kasparian, B. (eds), *ICE XII = Proceedings of the Twelfth International Congress of Egyptologists* (Cairo, 3rd - 8th November 2019). Cairo, 1085-92. Bibliothèque générale 71.
- Iannarilli, F. (2024). «Girls just want to have fun(?) Costruzione iconografica ed elaborazione formale del ruolo della fanciulla in antico Egitto». Zocca, E. (a cura di), *Eroiche Fanciulle Sante Bambine Cattive Ragazze*. Roma, 47-60.
- Iannarilli, F. (forthcoming). «Sit on Osiris's Chair: Uses, Meanings and Graphic Forms of Hmsi in the Pyramid Texts». Cervello Autuori, J.; Orriols-Llonch, M. (eds), *Signs, Language, and Culture. The Semograms of the Pyramid Texts between Iconicity and Referential Reality*. Harvard Egyptological Studies.
- Ikram, S. (2005). *Divine Creatures. Animal Mummies in Ancient Egypt*. Cairo; New York.
- Ikram, S.; Dodson, A. (1998). *The Mummy in Ancient Egypt: Equipping the Dead for Eternity*. London.

- Iversen, E. (1990). «The Cosmogony of the Shabaka Stone». Isrealit-Groll, S. (ed.), *Studies in Egyptology Presented to Miriam Lichtheim*. Vol. 1. Jerusalem, 485-93.
- Jaeschke, H. (2004). «The Stone Statue Fragments from HK6». Hendrickx, S et al. (eds), *Egypt at its Origins. Studies in Memory of Barbara Adams*. Leuven, 45-65. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 138.
- Jakobson, R. (1994). *Saggi di linguistica generale*. Milano.
- James, H.T.G. (1953). *The Mastaba of Khentika Called Ikhekhi*. London: Egypt Exploration Society.
- Janák, J. (2013). s.v. «Akh». *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz002gc1pn>.
- Janák, J. (2016). s.v. «Ba». *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz002k7g85>.
- Janák, J.; Landgráfová, R. (2014). «How to Make a Mummy: A Late Hieratic Guide from Abusir». Metcalfe, R.; Cockitt, J.; David, R. (eds), *Palaeopathology in Egypt and Nubia. A century in review*. Oxford. Archaeopress Egyptology 6.
- Jequier, G. (1928). *La Pyramide d'Oudjebten*. Le Caire.
- Jéquier, G. (1929). *Tombeaux de particuliers contemporains de Pépi II. Fouilles à Saqqarah*. Le Caire.
- Jequier, G. (1933). *Fouilles à Saqqarah: Les pyramides des reines Neit et Apouit*. Le Caire.
- Jequier, G. (1935). *Fouilles à Saqqarah: La pyramide d'Aba*. Le Caire.
- Jequier, G. (1936). *Fouilles à Saqqarah: Le monument funéraire de Pépi II*. Vol. 1, *Le tombeau royal*. Le Caire.
- Jequier, G. (1938). *Fouilles à Saqqarah: Le monument funéraire de Pépi II*. Vol. 2, *Le temple*. Le Caire.
- Jequier, G. (1940). *Fouilles à Saqqarah: le monument funéraire de Pépi II*. Vol. 3, *Les approches du temple*. Le Caire.
- Jones, J. et al. (2014a). «Evidence for Prehistoric Origins of Egyptian Mummification in Late Neolithic Burials». *PLoS One*, 9(8). <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0103608>.
- Jones, J. et al. (2014b). «Radiocarbon Dating and the Naqada Relative Chronology». *Journal of Archaeological Science*, 46, 319-23.
- Jones, J. et al. (2018). «A Prehistoric Egyptian Mummy: Evidence for an 'Embalming Recipe' and the Evolution of early Formative Funerary Treatments». *Journal of Archaeological Science*, 100, 191-200.
- Junge, F. (1995). «Hem-iunu, Anch-ha-ef und die sog. 'Ersatzköpfe'». Anonymous (ed.), *Kunst des Alten Reiches. Symposium im Deutschen Archäologischen Institut Kairo am 29 und 30. Oktober 1991*. Mainz: P. von Zabern, 103-9. SDAIK 28.
- Junker, H. (1929). *Giza I, Grabungen auf dem Friedhof des Alten Reiches bei den Pyramiden von Giza I*. Wien; Leipzig: Holder-Pichler-Tempsky.
- Junker, H. (1941). *Giza 5. Die Mastaba des Snb (Seneb) und die umliegenden Gräber. Bericht über die von der Akademie der Wissenschaften in Wien auf gemeinsame Kosten mit Dr. Wilhelm Pelizaeus unternommenen Grabungen auf dem Friedhof des Alten Reiches bei den Pyramiden von Giza*. Wien; Leipzig. Akademie der Wissenschaften in Wien Philosophisch-historische Klasse Denkschriften 71(2).
- Junker, H. (1947). *Giza 8, Der Ostabschnitt des Westfriedhofs Zweiter Teil. Bericht über die von der Akademie der Wissenschaften in Wien auf gemeinsame Kosten mit Dr. Wilhelm Pelizaeus unternommenen Grabungen auf dem Friedhof*

- des Alten Reiches bei den Pyramiden von Giza*. Wien. Akademie der Wissenschaften in Wien Philosophisch-historische Klasse Denkschriften 73(1).
- Kahl, J. (1994). *Das System der ägyptischen Hieroglyphenschrift in der 0.-3. Dynastie*. Wiesbaden. Göttinger Orientforschungen IV. Reihe: Ägypten 29.
- Kahl, J. (2001). «Hieroglyphic Writing During the Fourth Millennium BC: An Analysis of Systems». *Archéo-Nil*, 11, 101-34.
- Kammerzell, F. (1993). «Aristoteles, Derrida und ägyptische Phonologie: Zur systematischen Verschiedenheit von geschriebener und gesprochener Sprache». Leclant, J. (a cura di), *Sesto congresso internazionale di egiptologia. Atti*, vol. 2. Torino, 243-51.
- Kammerzell, F. (2000). «Das Verspeisen der Götter - Religiöse Vorstellung oder poetische Fiktion?». *Lingua Aegyptia*, 7, 183-218.
- Kammerzell, F. (2009). «Defining Non-Textual Marking Systems, Writing, and Other Systems of Graphic Information Processing». Andrásy, P.; Budka, J.; Kammerzell, F. (eds), *Non-Textual Marking Systems, Writing and Pseudoscript from Prehistory to Modern Times*. Göttingen, 277-308. *Lingua Aegyptia*. *Studia Monographica* 8.
- Kanawati, N. (2004). «Niankhpepy/ Sebekhetep/ Hepi: Unusual Tomb and Unusual Career». *Göttinger Miszellen*, 201, 49-61.
- Kanawati, N. (2010). *Decorated Burial Chambers of the Old Kingdom*. Cairo.
- Kanawati, N. et al. (2010). Mereruka and His Family. Part III, *The Tomb of Mereruka*. Oxford. The Australian Centre for Egyptology. Reports 29.
- Kanawati, N.; Abder-Raziq, M. (1998). *The Teti Cemetery at Saqqara III: The Tomb of Nefersehemre and Seankhuiptah*. Warminster.
- Kanawati, N.; Abder-Raziq, M. (2008). *Mereruka And His Family*. Part II, *The Tomb of Waatetkhetor*. Oxford. The Australian Centre for Egyptology. Reports 26.
- Kanawati, N.; Hassan, A. (1997). *The Teti Cemetery at Saqqara II: The Tomb of Ankhmahor*. Warminster.
- Kaplony, P. (1966). «Strukturprobleme der Hieroglyphenschrift». *Chronique d'Égypte*, 41, 60-99.
- Kemp, B.J. (2018). *Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization*. 3rd ed. London; New York.
- Kockelmann, H. (2008). *Untersuchungen zu den späten Totenbuch-Handschriften auf Mumienbinden. Bands I-II*. Wiesbaden. *Studien Zum Altaegyptischen Totenbuch* 12.
- Koemoth, P. (2015). «Écrits et écritures magiques dans les scènes de Psychostasie». De Haro Sanchez, M. (éd.), *Écrire la magie dans l'antiquité*. Liège, 137-49.
- Koenig, Y. (1994). *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*. Paris.
- Köhler, C. (2002). «History or Ideology? New Reflections on the Narmer Palette and the Nature of Foreign Relations in Pre- and Early Dynastic Egypt». Van den Brink, E.C.M.; Levy, T.E. (eds), *Egypt and the Levant: Interrelations from the 4th through the Early 3rd Millennium B.C.E*. London; New York, 499-513.
- König, O. (1990). *Nacktheit: Soziale Normierung und Moral*. Opladen.
- Laboury, D. (2022a). «Le signe comme image...». Polis, S. (éd.), *Guide des écritures de l'Égypte ancienne*. Le Caire, 144-50.
- Laboury, D. (2022b). «... ou l'image comme signe». Polis, S. (éd.), *Guide des écritures de l'Égypte ancienne*. Le Caire, 150-54.
- Labrousse, A.; Leclant, J. (2006). «Neue Entdeckungen der Mission Archéologique Française de Saqqâra (Kampagnen 2001-2005)». *Sokar*, 13, 36-7.

- Lacau, P. (1913). «Suppressions et modifications de signes dans les textes funéraires». *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 51, 1-64.
- Lacau, P. (1926). «Suppression des noms divins dans les textes de la chambre funéraire». *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, 26, 69-81.
- Lacau, P. (1970). *Les noms des parties du corps en égyptien et en sémitique*. Paris.
- Lacovara, P. (1997-98). «The Riddle of the Reserve Heads». *KMT* 8(4), 28-36.
- Lacovara, P. (2020). «Reserve Heads, Ritual Mutilation and Reality». Karmin, J. et al. (eds), *Guardian of Ancient Egypt: Studies in Honor of Zahi Hawass*, vol. 2. Prague, 885-93.
- Lauer, J.P. (1969). «Recherches et travaux à Saqqarah (Campagnes 1967-1968 et 1968-1969)». *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 113^e année*, 3, 460-79.
- Lauer, J.P. ; Leclant, J. (1969). «Découverte de statues de prisonniers au temple de la pyramide de Pépi I». *Revue d'égyptologie*, 21, 55-62.
- Le Breton, D. (2021). *Antropologia del corpo*. Milano.
- Leclant, J. et al. (2001). *Les textes de la pyramide de Pépy Ier*. Le Caire. Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 118.
- Leprohon, R. J (2013). *The Great Name: Ancient Egyptian Royal Titulary*. Atlanta. Writings from the Ancient World 29.
- Lévi-Strauss, C. (1970). *Primitivi e civilizzati. Conversazioni con Georges Charbonnier*. Milano.
- Lévi-Strauss, C. (2022). *Siamo tutti cannibali*. Bologna.
- Lichtheim, M. (1973). *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings*. Vol. 1, *The Old and Middle Kingdoms*. Berkeley.
- Lichtheim, M. (1976). *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings*. Vol. 2, *The New Kingdom*. Berkeley.
- Lichtheim, M. (1980). *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings*. Vol. 3, *The Late Period*. Berkeley.
- Lincke, E.S. (2011). *Die Prinzipien der Klassifizierung im Altägyptischen*. Wiesbaden. Göttinger Orientforschungen IV. Reihe: Ägypten 38.
- Lincke, E.S. (2015). «The 'Determinative' is Prescribed and Yet Chosen. A Systematic View on Egyptian Classifiers». Kousoulis, P.; Lazaridis, N. (eds), *Proceedings of the Tenth International Congress of Egyptologists*. Vol 2. Rhodes, 1425-34.
- Lincke, E.S.; Kammerzell, F. (2012). «Egyptian Classifiers at the Interface of Lexical Semantics and Pragmatics». Grossman, E.; Polis, S.; Winand, J. (eds), *Lexical Semantics in Ancient Egyptian*. Hamburg, 55-112. *Lingua Aegyptia. Studia Monographica* 9.
- Loktionov, A. (2017). «May My Nose and Ears be Cut Off: Practical and 'Supra-Practical' Aspects of Mutilation in the Egyptian New Kingdom». *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 60(3), 263-91.
- López, J. (1967). «Les inscriptions de l'Ancien Empire à Khor el-Aquiba». *Revue d'Égyptologie*, 19, 51-66.
- Loprieno, A. (1984). s.v. «Sprachtabu». *LÄ* 5, 1211-14.
- Loprieno, A. (1996). *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*. Leiden; New York, 361-77. *Probleme der Ägyptologie* 10.
- Loprieno, A. (2001). *La pensée et l'écriture: pour une analyse sémiotique de la culture égyptienne*. Paris.
- Loprieno, A. (2003). «Is the Egyptian Hieroglyphic Determinative Chosen or Prescribed?». Morra, L.; Bazzanella, P.C. (eds), *Philosophers and Hieroglyphs*. Turin, 237-50.

- Lucarelli, R. (2010). s.v. «Demons (Benevolent and Malevolent)». *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz0025fks3>.
- Lucarelli, R. (2013). «Towards a Comparative Approach to Demonology in Antiquity: The Case of Ancient Egypt and Mesopotamia». *Archiv für Religionsgeschichte*, 14(1), 11-26.
- Ludes, B.; Crubézy, E. (2000). «Le sacrifice humain en contexte funéraire: problèmes posés à l'anthropobiologie et à la médecine légale. L'exemple prédynastique». *Archéo-Nil*, 10, 43-53.
- Mahrán, H.; Mostafa Kamal, S. (2016). «Physical Disability in Old Kingdom Tomb Scenes». *Athens Journal of History*, 2(3), 169-92.
- Malinowski, B. (1922). *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London.
- Marrone, G. (2018). *Prima lezione di semiotica*. Bari; Roma.
- Martin, A. (2013). *Le Corps en Égypte ancienne. En quête lexicale et anthropologique*. *Archéologie et Préhistoire* [thèse de doctorat]. Montpellier.
- Martin, G.T. (2011). *Umm el-Qaab VII. Private Stelae of the Early Dynastic Period from the Royal Cemetery at Abydos*. Wiesbaden.
- Mathieu, B. (2009). «Les couleurs dans les Textes des Pyramides: approche des systèmes chromatiques». *Égypte Nilotique et Méditerranéenne*, 2, 25-52.
- Mathieu, B. (2012). «Et tout cela exactement selon sa volonté. La conception du corps humain (Esna 250, 6-12)» Gasse, A.; Servajean, F.; Thiers, C. (éds), *Et in Egypto et ad Ægyptum – Recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier*. Montpellier, 499-516. *Cahiers d'Égypte Nilotique et Méditerranéenne* 5/III.
- Mathieu, B. (2022). «L'écriture en contexte funéraire. La neutralisation des hiéroglyphes animés dans les Textes des Pyramides et les Textes des Sarcophages». Polis, S. (éd.), *Guide des écritures de l'Égypte ancienne*. Le Caire, 250-3.
- Matić, U. (2019). *Body and Frames of War in New Kingdom Egypt: Violent Treatment of Enemies and Prisoners*. Wiesbaden.
- Matić, U. (2021). «'He is Looking at Bowmen Like Women'. Gender as a Frame of War in New Kingdom Egypt (ca. 1539-1077 BC)». Stieldorf, A. et al. (eds), *Gender Power Sovereignty. Interdisciplinary Studies on Premodern Power*. Göttingen, 113-34. *Macht und Herrschaft* 15.
- Matić, U. (ed.) (2022). *Beautiful Bodies: Gender and Corporeal Aesthetics in the Past*. Oxford.
- Mauss, M. (2007). «Techniques of the Body». Lock, M.; Farquhar, J. (eds), *Beyond the Body Proper: Reading the Anthropology of Material Life*. Durham, 50-68.
- Mayer Modena, M.L. (1987). «Spunti di ricerca su magia e lingua nell'Antico Egitto». Roccati, A.; Silotti, A. (a cura di), *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni = Atti del Convegno internazionale di studi* (Milano, 29-31 Ottobre 1985). Verona, 99-110.
- McDowell, A.G. (2001). s.v. «Crime and Punishment». Redford, D.B. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Vol. 1. Oxford, 315-20.
- McDonald, A. (2006). «A Metaphor for Troubled Times: The Evolution of the Seth Deity Determinative in the First Intermediate Period». *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 134(1), 26-39.
- Medici, P. (2020). *An Interdisciplinary Analysis on the State Formation and Kingship in the Predynastic Egypt* [PhD Dissertation]. Berlin.

- Meeks, D. (1988). «Notion de 'dieu' et structure du panthéon dans l'Égypte ancienne». *Revue de l'Histoire des Religions*, 205(4), 425-46.
- Meeks, D. (1991). «Dieu masqué, dieu sans tête». *Archéo-Nil*, 1, 5-15.
- Menu, B. (2001). «Mise à mort cérémonielle et prélèvements royaux sous la Ière Dynastie (Nârmèr-Den)». *Archéo-Nil*, 11, 164-75.
- Mercer, S.A.B. (1956). *Literary Criticism of the Pyramid Texts*. London.
- Meskel, L. (1999). *Archaeologies of Social Life: Age, Sex, Class etcetera in Ancient Egypt*. Oxford.
- Meskel, L. (2001). «Archaeologies of Identity». Hodder, I. (ed.), *Archaeological Theory Today*. Cambridge, 187-213.
- Meskel, L. (2002). *Private Life in New Kingdom*. Princeton.
- Midant-Reynes, B. (2000). «Les sacrifices humains à l'époque prédynastique: L'apport de la nécropole d'Adâïma». *Archéo-Nil*, 10, 21-41.
- Miniaci, G. (2010). «The Incomplete Hieroglyphs System at the end of the Middle Kingdom». *Revue d'Égyptologie*, 61, 113-34.
- Miniaci, G. (2023a). «In the Footsteps of Auguste Rodin: Fragmentation is not and End». Miniaci, G. (ed.), *Breaking Images: Damage and Mutilation of Ancient Figurines*. Oxford; Philadelphia, 3-13.
- Miniaci, G. (2023b). «The Materiality of the Damage in the Faience Figurine Corpus from Late Middle Bronze Age Egypt (1800-1550 BC)». Miniaci, G. (ed.), *Breaking Images: Damage and Mutilation of Ancient Figurines*. Oxford; Philadelphia, 150-72.
- Miniaci, G. (2024). «Bakhtin, Gramsci, and the Materiality of the Egyptian Hieroglyphs: When the 'Official' Culture Leaks into the 'Folk' Domain». Betrò, M.; Friedrich, M.; Michel, C. (ed.), *The Ancient World Revisited: Material Dimensions of Written Artefacts*. Berlin, 307-43. *Studies in Manuscript Culture* 37.
- Minunno, G. (2008). «Pratiche di mutilazione dei nemici caduti nel Vicino Oriente antico». *Mesopotamia*, 43, 9-29.
- Montserrat, D. (1998). *Changing Bodies, Changing Meanings: Studies on the Human Body in Antiquity*. London; New York.
- Morales, A.J. (2013). *The Transmission of the Pyramid Texts into the Middle Kingdom: Philological Aspects of a Continuous Tradition in Egyptian Mortuary Literature* [PhD Dissertation]. Philadelphia.
- Morales, A.J. (2015). «Iteration, Innovation und Dekorom in Opferlisten des Alten Reichs. Zur Vorgeschichte der Pyramidentexte». *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 142(1), 55-69.
- Morales, A.J. (2016). «From Voice to Papyrus to Wall: Verschriftung and Verschriftlichung in the Old Kingdom Pyramid Texts». Hilgert, M. (ed.), *Understanding Material Cultures. A Multidisciplinary View*. Berlin, 57-126. *Materiale Textkulturen* 9.
- Morales, A.J. (2017). *The Transmission of the Pyramid Texts of Nut: Analysis of their Distribution and Role in the Old and Middle Kingdoms*. Hamburg. *Studien zur Altägyptischen Kultur Beihefte* 19.
- Morales, A.J. (2021). «Pyramid Texts as Ritual Icons: Mechanisms of Monumentalization and Adaptation in the Chambers of the Old Kingdom Queens». Quack, J.; Luft, D. (Hrsgg.), *Schrift und Material: Praktische Verwendung religiöser Text- und Bildträger als Artefakte im Alten Ägypten*. Tübingen, 125-52. *Orientalische Religionen in der Antike* 41.
- Morenz, L.D. (2004). *Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen. Die Herausbildung der Schrift in der hohen Kultur Altägyptens*. Fribourg; Göttingen. *Orbis Biblicus et Orientalis* 205.

- Morenz, L.D. (2008). *Sinn und Spiel der Zeichen: visuelle Poesie im Alten Ägypten*. Köln.
- Morenz, L.D. (2013). *Kultur- und medienarchäologische Essays zu einer Archäologie der Schrift. Von den frühneolithischen Zeichensystemen bis zu den frühen Schriftsystemen in Ägypten und dem Vorderen Orient*. Berlin. Beiträge zur historischen Epistemologie und Medienarchäologie 4.
- Morenz, L.D. (2014). *Anfänge der ägyptischen Kunst. Eine problemgeschichtliche Einführung in ägyptologische Bild-Anthropologie*. Freiburg; Göttingen. Orbis Biblicus et Orientalis 264.
- Morenz, L.D. (2020). «The Early Dynastic Period». Shaw, I.; Bloxam, E. (eds), *The Oxford Handbook of Egyptology*. New York, 596-618.
- Morris, E.F. (2007). «Sacrifice for the State: First Dynasty Royal Funerals and the Rites at Macramallah's Rectangle». Laneri, N. (ed.), *Performing Death: Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean*. Chicago. Oriental Institute Seminars 3.
- Morris, E.F. (2013). «Propaganda and Performance at the Dawn of the State». Hill, J.A.; Jones, P.; Morales, A.J. (eds), *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*. Philadelphia, 33-64.
- Morris, E.F. (2017). «Middle Kingdom Clappers, Dancers, Birth Magic, and the Reinvention of Ritual». Miniaci, G.; Betrò, M.; Quirke, S. (eds), *Company of Images: Modelling the Imaginary World of Middle Kingdom Egypt (2000-1500 BC) = Proceedings of the International Conference of the EPOCHs Project* (London, UCL, 18th-20th September 2014). Leuven, 285-335. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 262.
- Muhlestein, K. (2008). s.v. «Execration Ritual». *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz000s3mqr>.
- Muhlestein, K. (2011). *Violence in the Service of Order: The Religious Framework for Sanctioned Killing in Ancient Egypt*. Oxford. *BAR International Series* 2299.
- Müller, M. (2018). «Frauenfiguren ohne Beine: Eine neue ikonographische Herangehensweise». Blöbaum, A.I.; Eaton-Krauss, M.; Wüthrich, A. (Hrsgg.), *Pérégrinations avec Erhart Graefe: Zestschrift zu seinem 75. Geburtstag*. Münster, 387-404. *Ägypten und Alten Testament* 87.
- Müller, V. (2008). «Nilpferdjagd und geköpfte Feinde. Zu zwei Ikonen des Feindvernichtungsrituals». Engel, E.-M.; Müller, V.; Hartung, U. (Hrsgg.), *Zeichen aus dem Sand. Streiflichter aus Ägyptens Geschichte zu Ehren von Günter Dreyer*. Wiesbaden, 477-93. *MENES. Menes, Studien zur Kultur und Sprache der ägyptischen Frühzeit und des Alten Reiches* 5.
- Müller, W.A. (1906). *Nacktheit und Entblössung in der altorientalischen und älteren griechischen Kunst*. Leipzig.
- Newberry, P.E. (1957). *Funerary Statuettes and Model Sarcophagi*, vol. 3. Le Caire.
- Nicholson, P.T.; Shaw, I. (2020). *Ancient Egyptian Materials and Technology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nuzzolo, M. (2011). «The "Reserve Heads": Some Remarks on their Function and Meaning». Strudwick, N.; Strudwick, H. (eds), *Old Kingdom, New Perspectives: Egyptian Art and Archaeology 2750-2150 BC*. Oxford, 200-15.
- Nyord, R. (2007). «The Body in the Hymns to the Coffin Sides». *Chronique d'Égypte*, 82, 5-34.

- Nyord, R. (2009). *Breathing Flesh: Conceptions of the Body in the Ancient Egyptian Coffin Texts*. Copenhagen. Carsten Niebhur Publications 37.
- Nyord, R. (2013). «Vision and Conceptualization in Ancient Egyptian Art». Caballero, R.; Diaz-Vera, J.E. (eds), *Sensuous cognition: explorations into human sentience: imagination, (e)motion and perception*. Berlin; Boston, 135-68. Applications of Cognitive Linguistics 22.
- Nyord, R. (2017). «'An Image of the Owner as He Was on Earth': Representation and Ontology in Middle Kingdom Funerary Images». Miniaci, G.; Betrò, M.; Quirke, S. (eds), *Company of Images: Modelling the Imaginary World of Middle Kingdom Egypt (2000-1500 BC) = Proceedings of the International Conference of the EPOCHs Project* (London, UCL, 18th-20th September 2014). Leuven, 337-59. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 262.
- Nyord, R. (2018). «'Taking Ancient Egyptian Mortuary Religion Seriously': Why Would We, and How Could We?», *Journal of Ancient Egyptian Interconnections*, 17(1), 73-87.
- Nyord, R. (2020). *Seeing Perfection: Ancient Egyptian Images beyond Representation*. Cambridge.
- Nyord, R. (forthcoming). «Mutilated and Left for Dead? Revisiting the Ancient Egyptian Use of Incomplete Hieroglyphs of Living Beings». Quirke, S.; Lucarelli, R.; Rashwan, H. (eds), *Rethinking the Visual Aesthetics of Ancient Egyptian Writing*. Oxford.
- O'Connor, D. (2011). «The Narmer Palette: a New Interpretation». Teeter, E. (ed.), *Before the Pyramids. The Origins of Egyptian Civilization*. Chicago, 149-52. Oriental Institute Publications 33.
- Osing, J. (1973). «Ächtungstexte aus dem Alten Reich (I)». *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo*, 29, 97-133.
- Osing, J. (1976). «Ächtungstexte aus dem Alten Reich (II)». *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo*, 32, 133-86.
- Osing, J. (1986). «Zur Disposition der Pyramidentexte des Unas». *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo*, 42, 131-44.
- Otto, B.C.; Stausberg, M. (2013). *Defining Magic a Reader*. London.
- Otto, E. (1960). *Das Ägyptische Mundöffnungsritual*. Wiesbaden.
- Peet, T.E. (1914). *The Cemeteries of Abydos. Part II. 1911-1912*. London.
- Petrie, W.M.F. (1890). *Kahun, Gurob, and Hawara*. London.
- Petrie, W.M.F. (1900). *The Royal Tombs of the First Dynasty*. London.
- Petrie, W.M.F. (1912). *The Labyrinth, Gerzeh and Mazguneh*. London. British School of Archaeology in Egypt & Egypt Research Account 21.
- Petrie, W.M.F.; Quibell, J.E. (1896). *Naqada and Ballas*. London.
- Piankoff, A. (1930). *Le cœur dans les textes égyptiens depuis l'ancien jusqu'à la fin du nouvel Empire*. Paris.
- Piankoff, A. (1946). *Le Livre des Quererts*. Le Caire.
- Piankoff, A. (1954). *The Tomb of Ramesses VI*. New York.
- Piankoff, A. (1968). *The Pyramid of Unas*. Princeton.
- Picardo, N.S. (2007). «'Semantic Homicide' and the So-Called Reserve Heads: The Theme of Decapitation in Egyptian Funerary Religion and Some Implications for the Old Kingdom». *Journal of the American Research Center in Egypt*, 43, 221-52.
- Pierre, I. (1997). «Les signes relatifs à l'homme dans les Textes des Pyramides». Berger, C.; Mathieu, B. (éds), *Études sur l'Ancien Empire et la nécropole de Saqqâra dédiées à Jean-Philippe Lauer*. Montpellier, 355-62. *Orientalia Monspeliensia* 9.

- Pierre-Croisau, I. (2019). *Les textes de la pyramide de Merenrê*. Le Caire. Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 140.
- Pinch, G. (1993). *Votive Offerings to Hathor*. Oxford.
- Pinch, G. (2006). *Magic in Ancient Egypt*. London.
- Piquette, K.E. (2004). «Representing the Human Body on Late Predynastic and Early Dynastic Labels». Hendrickx, S. et al. (eds), *Egypt at its Origins. Studies in Memory of Barbara Adams*. Leuven, 923-47. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 138.
- Piquette, K.E. (2018). *An Archaeology of Art and Writing. Early Egyptian Labels in Context*. Cologne.
- Pluciennik, M. (2001a). «Bodies in/as Material Culture. Introduction». Hamilakis, Y.; Pluciennik, M.; Tarlow, S. (eds), *Thinking Through the Body: Archaeologies of Corporeality*. London, 173-7.
- Pluciennik, M. (2001b). «Art, Artefact, Metaphor». Hamilakis, Y.; Pluciennik, M.; Tarlow, S. (eds), *Thinking Through the Body: Archaeologies of Corporeality*. London, 217-32.
- Podemann Sørensen, J. (1989). «Divine Access: The So-Called Democratization of Egyptian Funerary Literature as a Socio-Cultural Process». Englund, G. (ed.), *The Religion of the Ancient Egyptians: Cognitive Structures and Popular Expressions = Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen 1987 and 1988*. Uppsala, 109-25. *Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations* 20.
- Pomian, K. (1984). *L'Ordre du temps*. Paris.
- Pomian, K. (1987). *Collectionneurs, amateurs et curieux. Paris, Venise, XVIe- XVIIIe siècles*. Paris.
- Preisendanz, K. (1928). *Papyri graecae magicae*, vol. 1. Leipzig.
- Quack, J.F. (2002). «Some Old Kingdom Execration Figurines from the Teti Cemetery». *The Bulletin of the Australian Centre for Egyptology*, 13, 149-60.
- Quibell, J.E.; Green, F.W. (1902). *Hierakonpolis*, vol. 2. London.
- Quirke, S. (2015). *Exploring Religion in Ancient Egypt*. Chichester.
- Rapisarda, V. (2023). «'Wearing' Tattoos in Ancient Egypt. Evidence from Middle Kingdom Mummies and Feminine Figurines». Gouy, A. (ed.), *Textiles in Motion: Dress for Dance in the Ancient World*. Oxford; Philadelphia, 157-71.
- Rashwan, H. (2019). «Ancient Egyptian Image-Writing: Between the Unspoken and Visual Poetics». *Journal of the American Research Center in Egypt*, 5, 137-60.
- Rautman, A. (ed.) (2000). *Reading the Body: Representations and Remains in the Archaeological Record*. Philadelphia.
- Reader, C. (2014). «The Netjerikhet Stela and the Early Dynastic Cult of Ra». *The Journal of Egyptian Archaeology*, 100, 421-35.
- Regulski, I. (2008). «The Origin of Writing in Relation to the Emergence of the Egyptian State». Midant-Reynes, B. et al. (eds), *Egypt at its Origins 2 = Proceedings of the International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt"* (Toulouse, France, 5th-8th September 2005). Leuven, 983-1008. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 172.
- Regulski, I. (2016). *The Origins and Early Development of Writing in Egypt*. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199935413.013.61>.
- Remotti, F. (1996). «Introduzione». Allovio, S.; Favole, A. (a cura di), *Le fucine rituali: temi di antropo-poiesi*. Torino.
- Remotti, F. (2014). *Cultura: dalla complessità all'impoverimento*. Roma-Bari.
- Remotti, F. (2021). *Fare umanità: I drammi dell'antropo-poiesi*. Roma-Bari.

- Riggs, C. (2010). s.v. «Body». *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz0025nqg2>.
- Riggs, C. (2014). *Unwrapping Ancient Egypt*. London.
- Ritner, R.K. (1993). *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. Chicago. Study of Ancient Cultures 54.
- Ritner, R.K. (2001). s.v. «Magic». Redford, D.B. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 2. Oxford, 321-36.
- Robins, G. (1986). *Egyptian Painting and Relief*. Aylesbury. Shire Egyptology 3.
- Robins, G. (1993). *Women in Ancient Egypt*. London.
- Robins, G. (1994a). *Proportion and Style in Ancient Egyptian Art*. Austin.
- Robins, G. (1994b). «Some Principles of Compositional Dominance and Gender Hierarchy in Egyptian Art». *Journal of the American Research Center in Egypt*, 31, 33-40.
- Robins, G. (1997). *The Art of Ancient Egypt*. London.
- Robins, G. (1999). «Hair and the Construction of Identity in Ancient Egypt». *Journal of the American Research Center in Egypt*, 36, 55-69.
- Robins, G. (2001). s.v. «Color Symbolism». Redford, D.B. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 1. Oxford, 291-4.
- Roccati, A. (1974). «Una tomba dimenticata da Asiut». *Oriens Antiquus*, XIII(1), 41-52.
- Roccati, A. (2005). «Lingue e scritture». Roccati, A. (a cura di), *Egittologia*. Roma, 69-90.
- Roccati, A. (2008). *Introduzione allo studio dell'egiziano*. Roma.
- Roccati, A.; Siliotti, A. (a cura di) (1987). *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni = Atti del Convegno internazionale di studi* (Milano, 29-31 ottobre 1985). Verona.
- Roehrig, C.H. (1999). «Reserve Heads: an Enigma of Old Kingdom Sculpture». Arnold, D.; Grzymiski, K.; Ziegler, C. (eds), *Egyptian Art in the Age of the Pyramids*. New York, 73-82, 233-41.
- Rosati, G. (2022). «La 'frangia' di Micerino». Di Natale, A.; Basile, C. (a cura di), *Atti del XIX Convegno di Egittologia e Papirologia dedicati a Edda Bresciani* (Siracusa, 1-4 ottobre 2020). Siracusa, 83-94. Quaderni del Museo del Papiro 18.
- Rosch, E. (1978). «Principles of Categorization». Rosch, E.; Lloyd, B.B. (eds), *Cognition and Categorization*. Hillsdale, 27-48.
- Roth, A.M. (1993). «Fingers, Stars and the 'Opening of the Mouth': The Nature and Function of the Ntrwy-Blades». *The Journal of Egyptian Archaeology*, 79, 57-79.
- Roth, A.M. (2017). «Fear of Hieroglyphs: Patterns of Suppression and Mutilation in Old Kingdom Period Burial Chambers». Ritner, R.K. (ed.), *Essays for the Library of Seshat: Studies Presented to Janet H. Johnson on the Occasion of Her 70th Birthday*. Chicago, 291-310. Study of Ancient Cultures 70.
- Roth, S. (2012). s.v. «Harem». *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz002gc1pn>.
- Russo, B. (2012). «Funerary Spells at Saqqara South: Some Considerations about the Inscriptions of Anu's Coffin (Sq20X) and their Date». *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 139, 84-89.
- Sauneron, S. (1952). *Rituel de l'embaumement: Pap. Boulaq III, Pap. Louvre 5.158*. Le Caire.

- Sauneron, S. (1966). «Le monde du magicien Egyptien». *Le monde du sorcier: Egypte, Babylone, Hittites, Israël, Asie Centrale, Inde, Népal, Cambodge, Vietnam, Japon*. Paris, 27-65. Sources Orientales 7.
- Sauneron, S. (1970). *Le papyrus magique illustré de Brooklyn*. New York.
- Scalf, F. (2015). «From the Beginning to the End: How to Generate and Transmit Funerary Texts in Ancient Egypt». *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 15, 202-23.
- Scarpi, P. (2014). «Delimitazioni del sacro». Carnevale, L.; Cremonesi, C. (a cura di), *Spazi e percorsi sacri: i santuari, le vie, i corpi*. Padova, 13-43.
- Schäfer, H. (1919). *Von ägyptischer Kunst besonders der Zeichenkunst: eine Einführung in die Betrachtung ägyptischer Kunstwerke*. Leipzig.
- Schäfer, H. (1986). *Principles of Egyptian Art*. Transl. and ed. by J. Baines. Oxford.
- Schenkel, W. (1976). «The Structure of Hieroglyphic Script». *Royal Anthropological Institute News*, 15, 4-7.
- Schneider, H.D. (1977). *Shabtis*. Leiden: Rijksmuseum van Oudheden.
- Schott, S. (1990). *Bücher und Bibliotheken im Alten Ägypten. Verzeichnis der Buch- und Spruchtitel und der Termini technici*. Wiesbaden.
- Schweitzer, S.D. (2005). *Schrift und Sprache der 4. Dynastie*. Wiesbaden. Menez, Studien zur Kultur und Sprache der ägyptischen Frühzeit und des Alten Reiches 3.
- Searle, J.R. (1969). *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge.
- Searle, J.R. (1989). «How Performatives Work». *Linguistics and Philosophy*, 12(5), 535-58.
- Sethe, K. (1908-22). *Die altaegyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrucken und Photographien des Berliner Museums*. 4 vols. Leipzig.
- Sethe, K. (1930). *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter*. Leipzig.
- Shalomi-Hen, R. (2000). *Classifying the Divine: Determinatives and Categorisation in CT 335 and BD 17*. Wiesbaden. Gottinger Orientforschungen, IV. Reihe: Ägypten 38(2).
- Shalomi-Hen, R. (2006). *The Writing of Gods. The Evolution of Divine Classifiers in the Old Kingdom*. Wiesbaden. Gottinger Orientforschungen, IV. Reihe: Ägypten 38(4).
- Shankar, S.; Cavanaugh, J.R. (2017). «Toward a Theory of Language Materiality: An Introduction». Cavanaugh, J.R.; Shankar, S. (eds), *Language and Materiality: Ethnographic and Theoretical Explorations*. New York, 1-28.
- Shmakov, T.T. (2012). *Critical Analysis of J.P. Allen's "The Ancient Egyptian Pyramid Texts". Preliminary Results*. Omsk; Tricht.
- Shmakov, T.T. (2015). *New Readings in the Pyramid Texts*. Omsk; Anapa; Moscow.
- Simpson, W.K. (1988). «Lepsius Pyramid LV at Dahschur: the Mastaba of Si-Ese, Vizier of Amenemhet II». Baines, J. (ed.), *Pyramid studies and other essays presented to I.E.S. Edwards*. London, 57-60.
- Simpson, W.K. et al. (2003). *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*. 3rd ed. New Haven; London.
- Smith, M. (2009). s.v. «Democratization of the Afterlife». *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz001nf62b>.
- Smith, M. (2014). «Osiris and the Deceased in Ancient Egypt: Perspectives from Four Millennia». *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, 121, 87-102.

- Smith, M. (2017). *Following Osiris. Perspectives on the Osirian Afterlife from Four Millennia*. Oxford.
- Soleiman, S. (2014). «The Hair-Shaving and Nail-Cutting Scenes in Ptahshepses' Tomb at Saqqara». *Journal of the American Research Center in Egypt*, 50, 31-40.
- Somaglino, C.; Tallet, P. (2015). «Gebel Sheikh Suleiman: A First Dynasty Relief after All». *Archéo-Nil*, 25, 122-34.
- Sørensen, M.L.S. (1997). «Reading Dress: The Construction of Social Categories and Identities in Bronze Age Europe». *Journal of European Archaeology*, 5(1), 93-114.
- Soukup, M.; Dvořáková, M. (2016). «Anthropology of Body: The Concept Illustrated on an Example of Eating Disorders». *Slovenský Národopis*, 64, 4, 513-29.
- Speleers, L. (1923-24). *Textes des Pyramides Égyptiennes*. Bruxelles.
- Speleers, L. (1946). *Textes des Cercueils du Moyen empire Égyptien*. Bruxelles.
- Stadelmann, R. (1996). «Origins and Development of the Funerary Complex of Djoser». Der Manuelian, P. (ed.), *Studies in Honor of William Kelly Simpson*. Vol. 1. Boston, 787-800.
- Stauder, A. (2022). «Origine et premiers développements de l'écriture hiéroglyphique égyptienne». Polis, S. (éd.), *Guide des écritures de l'Égypte ancienne*. Le Caire, 34-41.
- Stevenson Smith, W. (1998). *The Art and Architecture of ancient Egypt (revised with additions by William Kelly Simpson)*. New Haven; London.
- Stevenson, A. (2016). «The Egyptian Predynastic and State Formation». *Journal of Archaeological Research*, 24, 421-68.
- Stork, L. (1973). «Das Ohr in den altägyptischen Sexualvorstellungen». *Göttinger Miszellen*, 5, 33-8.
- Taylor, J.H. (2001). *Death and the Afterlife in Ancient Egypt*. London.
- Teeter, E. (2000). «The Body in Ancient Egyptian Texts and Representations». *Bulletin of the American Society of Papyrologists*, 37, 149-70.
- Tefnin, R. (1984). «Discours et iconicité dans l'art égyptien». *Göttinger Miszellen*, 79, 55-71.
- Tefnin, R. (1991a). *Art et magie au temps des pyramides: l'énigme des têtes dites de remplacement*. Bruxelles. Monumenta Aegyptiaca 5.
- Tefnin, R. (1991b). «Les têtes magiques de Gizeh». *Bulletin de la Société française d'Égyptologie*, 120, 25-37.
- Tefnin, R. (2001). s.v. «Reserve Heads». Redford, D.B. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Vol. 3. Oxford, 145-7.
- Testart, A. (2004). *Les morts d'accompagnement. La servitude volontaire I*. Paris.
- Theis, C. (2014). *Magie und Raum. Der magische Schutz ausgewählter Räume im Alten Ägypten nebst einem Vergleich zu angrenzenden Kulturbereichen*. Tübingen. Orientalische Religionen in der Antike 13.
- Theis, C. (2019). s.v. «Ächtungstexte». *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/12613/>.
- Thuault, S. (2020a). *La dissemblance graphémique à l'Ancien Empire: essai de grammatologie cognitive*. Hamburg. Lingua Aegyptia. Studia Monographica 23.
- Thuault, S. (2020b). «L'iconicité des hiéroglyphes égyptiens. La question de la mutilation». *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 147(1), 106-14.

- Topmann, D. (2002). *Die ‚Abscheu‘ Sprüche der altägyptischen Sargtexte*. Wiesbaden. Göttinger Orientforschungen 4. Reihe: Ägypten 39.
- Trigger, B.G. et al. (2000). *Storia sociale dell'antico Egitto*. Bari.
- Turner, B. (1984). *The Body and Society: Explorations in Social Theory*. Oxford; New York.
- Turner, T.S. (1980). «The Social Skin». Cherfas, J. (ed.), *Not Work Alone: a Cross-Cultural View of Activities Superfluous to Survival*. London, 112-40.
- Tyler, S. (1978). *The Said and the Unsaid: Mind, Meaning, and Culture*. New York.
- Valerio, M. (2023). s.v. «Prisioneros de Guerra (Reino Nuevo, Egipto)». *Enciclopedia Digital De Los Mundos Antiguos*. <https://mundosantiguos.web.uah.es/enciclopedia/prisioneros-guerra-reino-nuevo-egipto/>.
- Van der Molen, R. (2000). *A Hieroglyphic Dictionary of Egyptian Coffin Texts*. Leiden; Boston. Probleme der Ägyptologie 15.
- Vandersleyen, C. (1977). s.v. «Ersatzkopf». LÄ 2, 11-14.
- Vasiljević, V. (1995). *Untersuchungen zum Gefolge des Grabherrn in den Gräbern des Alten Reiches*. Belgrad. Zentrum für archäologische Untersuchungen 15.
- Verly, G.; Auenmüller, J.; Delvaux, L.; Rademakers, F.W. (2022). «Re-Membering Osiris: Late Period Casting Moulds and Osirian Ritual». *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 122, 541-71.
- Vernus, P. (1980). s.v. «Name». LÄ 4, 320-6.
- Vernus, P. (1990). «Les espaces de l'écrit dans l'Égypte pharaonique». *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie*, 119, 35-56.
- Vernus, P. (2011). «Naissance des hiéroglyphes et affirmation iconique du pouvoir: l'emblème du palais dans la genèse de l'écriture». Viers, R.; Vernus, P. (éds), *Les premières cités et la naissance de l'écriture = Actes du colloque du 26 septembre 2009 Musée archéologique de Nice-Cemenelum*. Arles, 27-58.
- Vernus, P. (2016). «La naissance de l'écriture dans l'Égypte pharaonique: une problématique revisitée». *Archéo-Nil*, 26, 105-34.
- Vernus, P.; Yoyotte, J. (2005). *Bestiaire des pharaons*. Paris: Agnès Viénot.
- Vinci, S. (2004). «I dieci 'tagliati' o della morte sacrificale al tempo di Narmer». *Ricerche di Egittologia e Antichità Copte*, 6, 9-22.
- Volokhine, Y. (2000). *La frontalité dans l'iconographie de l'Égypte ancienne*. Genève. Cahiers de la société d'Égyptologie 6.
- Vos, R.L. (1993). *The Apis Embalming Ritual: P. Vindob, 3873*. Leuven. Orientalia Lovaniensia Analecta 50.
- Wainwright, G.A. (1912a). «Evidences of the Mutilation of Bodies». Petrie, W.M.F.; Wainwright, G.A.; Mackey, E. (eds), *The Labyrinth, Gerzeh and Mazguneh*. London, 8-11. British School of Archaeology in Egypt & Egypt Research Account 21.
- Wainwright, G.A. (1912b). «The Ritual of Dismemberment». Petrie, W.M.F.; Wainwright, G.A.; Mackey, E. (eds), *The Labyrinth, Gerzeh and Mazguneh*. London, 11-15. British School of Archaeology in Egypt & Egypt Research Account 21.
- Walker, J.H. (1996). *Studies in Ancient Egyptian Anatomical Terminology*. Warminster. The Australian Center for Egyptology. Studies 4.
- Wengrow, D. (2001). «The Evolution of Simplicity: Aesthetic Labour and Social Change in the Neolithic Near East». *World Archaeology*, 33, 168-88.
- Wengrow, D. (2003). «Landscapes of Knowledge, Idioms of Power: The African Foundations of Ancient Egyptian Civilization Reconsidered». O'Connor, D.; Reid, A. (ed.), *Ancient Egypt in Africa*. London, 121-35. Encounters with Ancient Egypt 1.

- Wengrow, D. (2006). *The Archaeology of Early Egypt: Social Transformations in North-East Africa, 10.000 to 2.650 BC*. Cambridge.
- Wengrow, D.; Baines, J. (2004). «Images, Human Bodies and the Ritual Construction of Memory». Hendrickx, S. et al. (eds), *Egypt at its Origins. Studies in Memory of Barbara Adams*. Leuven, 1081-113. *Orientalia Lovanien-sia Analecta* 138.
- Werning, D. A. (2011). *Das Höhlenbuch : textkritische Edition und Textgrammatik 1-2*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Wierzbicka, A. (1984). «Apples are not “a kind of fruit”. The semantics of human categorization». *American Ethnologist*, 11(2), 313-28.
- Winand, J. (2020). «Quand le texte ne suffit plus Éléments de réflexion sur la notion de paratexte dans l'Égypte ancienne». Carlig, N. et al. (eds), *Signes dans les textes Continuités et ruptures des pratiques scribales en Égypte pharaonique, gréco-romaine et byzantine. Actes du colloque international de Liège (2-4 juin 2016)*. Liège, 11-40. *Collection Papyrologica Leodiensia* 9.
- Wörner, M. (1978). *Performative und sprachliches Handeln: Ein Beitrag zu J.L. Austins Theorie der Sprechakte*. Hamburg. *Forschungsberichte des Instituts für Kommunikationsforschung und Phonetik der Universität Bonn* 64(1).
- Xella, P. (2010). «Del 'buon uso' di Angelo Brelich: sacrifici umani e uccisioni rituali». Baglioni, I. (a cura di), *Storia delle Religioni e Archeologia. Discipline a confronto*. Roma, 303-9.
- Zago, S. (2022). *A Journey Through the Beyond: The Development of the Concept of Duat and Related Cosmological Notions in Egyptian Funerary Literature*. Columbus. *Material and Visual Culture of Ancient Egypt* 7.
- Zandee, J. (1960). *Death as an Enemy: According to Ancient Egyptian Conceptions*. Leiden.

Il corpo spezzato

Costruire e decostruire la figura umana
nella tradizione funeraria egiziana

Francesca Iannarilli

Indice

A

Abido 12n-13n, 27n, 36n, 40n, 92
Abusir 23, 43n, 54
Adäima 27, 32n
Agency 101, 108, 111-12, 115
Aha 34, 62n
akh/ꜥh 24, 25n, 47n, 68-9, 79, 82, 87n
aldilà 25, 33n, 44, 51, 53-4
Amduat 31, 52
Ankhesenpepi 62
Antico Regno 11 e n, 65, 78n, 93, 121, 122
antropomorfo/i 7, 15n, 44n, 49, 51, 66, 77n,
87, 89, 90 e n, 91, 94, 97-8, 108, 113, 115,
118, 120, 123, 124 e n, 125
antropo-poiesi 3-4, 8, 30, 126
antropo-trauesi 8, 126
Anubi 45, 49, 69n, 87n, 110
Apertura della Bocca 45
Atum 41, 45, 46n, 49, 51 e n, 52, 57 e n, 69,
70, 72, 87n

B

bꜣ 25 e n, 27, 75n, 79
bwt 55 e n, 98
Behenu 62
bocca 18, 22n-23n, 40-1, 44, 45 e n, 46 e n,
53n, 54, 76, 87-8, 94

braccia 15 e n, 27, 33n, 40, 46n, 49, 50 e n, 51
e n, 52, 54, 56, 87n, 91, 98n, 107, 120, 123-4

C

cadavere 6 e n, 24 e n, 25n, 26, 29-30, 40n,
44, 52, 67, 73, 75 e n, 87 e n, 88
cadere 67, 94
cannibalismo 27, 77, 79
classificatori 83, 84n, 85, 87, 89n, 91 e n, 92,
108
corpo/i 3 e n, 4 e n, 5, 6 e n, 7-9, 10 e n, 11, 12
e n, 13, 16, 18 e n, 19 e n, 21-2, 23 e n, 24 e n,
25 e n, 26 e n, 27-8, 29 e n, 30-1, 32 e n, 34n,
35, 37, 39, 40 e n, 42 e n, 43n, 44, 45 e n, 46,
48, 49 e n, 50 e n, 57 e n, 67, 68n, 69-70, 71
e n, 73-4, 75 e n, 76n, 79-80, 81n, 86, 87 e n,
88-91, 94, 109n, 117-20, 123-4, 126
corruzione 7, 45, 73
cuore/i 25n, 27, 30, 31n, 33n, 47n, 55, 71
e n-72 e n, 80n, 87n

D

dannato/i 7, 31 e n, 32, 33 e n, 41, 46, 52, 58,
119, 125
decadimento 5, 7, 29, 37, 45n, 46, 68, 73, 89
decapitazione 5, 27, 29, 31, 32 e n, 33 e n,
35, 37, 41, 43, 52, 58

- decomposizione** 52, 67, 73, 75
decorum 19, 29n, 101, 104 e n, 105 e n, 120, 122, 124
decostruire/decostruzione 3, 6, 8, 11, 40, 115, 117, 126
defunto/i 6 e n, 7, 22, 25-7, 31 e n 2, 32, 33n, 37, 40 e n, 41-2, 43n, 44, 45 e n, 47, 48 e n, 50 e n, 51 e n, 53 e n, 55, 56 e n, 57 e n, 58-9, 66, 68, 69 e n, 70, 72, 74, 76n, 79 e n, 80, 81 e n, 98 e n, 99, 107, 110, 112-13, 119, 125
demone/i 22 e n, 31 e n, 41
Den (n) 12n, 13, 16n, 32n-33n, 69n, 92 e n, 94n
Dendera 42 e n, 109n
determinativi 83
Djer 34
Djeser 48, 62 e n, 63 e n
Duat 45
- E**
Enneade 43
entestualizzazione 65-6, 123
escrementi 32, 51n, 55, 77
- F**
fallo 18n, 40, 54, 57 e n, 58 e n, 87 e n
- G**
gambe 5, 27, 33 e n, 40, 49, 51n, 54-5, 56 e n, 57n, 58n, 80n, 87 e n, 91, 94, 120, 124, 126
Geb 44, 47n, 52, 55n, 56, 75
geroglifico/i 7, 10, 12, 37, 53n, 68n, 83, 84, 92-4, 98n, 101-5, 106 e n, 108-9, 111, 112 e n, 119-21, 124-5
Gerzeh 27n, 28, 57n
Giza 21n, 29n, 36n, 43n, 80 e n, 98
- H**
Hathor 19n, 45
Hemiuu 20
Hierakonpolis 14n, 15-16, 27, 28n, 32n, 36, 48, 103n
Horo 18n, 42, 45, 46n-47n, 50 e n, 52, 53n, 56, 59, 72, 75, 76 e n, 82, 86n
- I**
ib 27, 71 e n, 72
izft 34, 119
- I**
lbi 62 e n, 91n, 124
- icona/e** 15 e n, 20n, 93, 102, 106, 111
iconicità 94, 121
iconografia 6, 11, 13-14, 20, 22n, 32n, 102, 106, 118
incinerazione 32
Inno Cannibale 78-80, 81 e n, 82
Iput II 62, 122n
Iside 42-3, 50n, 51 e n, 58 e n, 75 e n, 97
- K**
kg 25n, 27, 72-3
Kaaper 20 e n, 98n
Karnak 14n, 58n
Khasekhemwy 17
Khentiirty 45
Khonsu 80
- L**
letteratura 7n, 6, 22n, 25n, 32, 39n, 41, 47 e n, 65, 72, 106n, 107n, 77-8, 122n
letteratura funeraria 6, 22n, 25n, 32, 39, 41, 47, 72, 77, 106n, 122n
Libro dei Morti 6, 31n, 41, 42n, 44, 46n, 54, 81n
Libro delle Caverne 31n, 33 e n, 52n, 58n
Libro delle Porte 52 e n
- M**
mꜣt 34, 119
macellare/macellazione 7, 32n, 67, 71n-72n, 77, 78 e n, 80, 81n
MacGregor Man 49
Mafdet 32 e n, 41n, 51 e n
magia 37 e n, 78-80, 82 e n, 109 e n, 111, 101, 108
mani 10, 11n, 27, 31, 33n, 41n-42n, 49, 50 e n-53 e n, 54-5, 57n-58n, 59, 68, 77, 87-8, 94, 111n, 118, 120, 124
marcire/marciume 67, 73-4
Medio Regno 11n, 17, 36n, 62n, 66, 68n, 78n, 80n, 105, 106n-107n, 108, 110 e n, 121n
Menekhibnekau 23
Merenra 59n, 62, 76n, 90n, 91-2, 97, 122-3
Mereruka 17, 98n
Micerino 20 e n
morire/morte 5-7, 22 e n, 25, 26n, 30-1, 32n, 46, 52, 67, 68n, 70 e n, 71, 73-4, 77-8, 85, 117, 119, 126
mummificazione 23-5, 27, 29, 31, 32n, 75 e n, 117

mutilare/mutilazione 5, 7-8, 28-9, 35, 37, 40, 48n, 54, 58, 90, 94, 98 e n, 108, 115 e n

N

Naqada 13n, 24, 27 e n, 29, 40n, 49n, 92n, 103n

Narmer 13, 14 e n, 15n, 17, 32n, 33, 34 e n, 41, 49, 58, 93n, 125

naso 10, 40-1, 43n, 44-5, 46 e n, 47n, 48 e n, 72, 87n, 88, 94

Neferkara 62, 90 e n, 92, 97, 122-3

Nefti 43, 50n, 75 e n, 97

Neith 62 e n, 122n

Niankhpepi 54 e n

Nut 50

ntr/ntrw 26n, 31n, 104n, 125

O

occhio/i 10, 12, 44-5, 47n, 48, 59

offerta 47, 81, 86, 98

ombra 25n, 27, 31 e n

omissione 7, 16n, 27, 90, 97, 99, 108, 120, 125

orecchio/e 10, 41, 43 e n, 45, 46 e n, 47n, 48 e n, 86n, 120

organi 6, 40, 45, 48n, 57, 72, 87, 120

Osiride 7, 28, 30, 33n, 36n, 41, 42 e n, 47n, 48n, 50 e n, 52 e n, 53n, 57, 58n, 68, 69 e n, 70, 72-4, 75n, 77, 98, 110, 121n

P

parola 45-6, 68n, 84, 92, 109n, 101, 112-13, 114n

pene 33n, 57 e n, 87 e n, 88

Pepi 35, 47n, 50n, 52, 59n, 62 e n, 66n, 71, 74, 76 e n, 77n, 91-2, 122 e n, 123-4, 126

Pepi I 59n, 62, 66n, 91-2, 122-4, 126

Pepi II 35, 47n, 62 e n, 91, 122n

performatività 68, 101, 108, 112, 115

piede/i 11, 21n, 33n, 34, 42, 51 e n, 52 e n, 54, 55 e n, 56, 57 e n, 77n, 87-8

pigrizia 67, 70 e n

piramide/i 7n, 47n, 61-5, 68, 78n, 90, 91n, 92, 99, 101, 105, 110, 115n, 118, 121, 122n

pre-formal 11, 62, 101

putrefazione 7, 67, 73-5, 89

Q

Qubbet el-Hawa 42

R

Ra 42, 50, 68, 81, 96

Ramesse II 20

Ramesse III 14n, 16, 58n

Ra 32n, 41n, 47n, 50n-51n, 55n, 58n, 76n

Reheryshefnakht 62 e n

rn 22, 23n, 27, 74n

rovesciamento 32, 51n, 69, 77

S

sacralizzare 26

sacrificio 27, 28n, 34 e n, 78n, 80, 81n

sacro 26, 112n, 117

Saqqara 36n, 40n, 43n, 48n, 52 e n, 54, 62 e n, 70n, 80, 81n, 86n, 91, 98n, 110

segno/i 4, 7, 10, 15n, 17-18, 19n, 28n, 29, 34n, 37, 40n, 43, 46, 53n, 66, 68n, 83, 84 e n, 85, 86 e n, 88 e n, 89-90, 91n, 92 e n, 93 e n, 94, 96, 98-100, 101 e n, 102-3, 104 e n, 106 e n-107 e n, 108, 110-11, 113, 115 e n, 119, 120 e n, 121-6

semantico 7, 11, 14, 18, 37, 43, 51, 70, 83, 85, 92, 107, 113, 115, 120, 123, 126

Seneb 21

Shezmu 51 e n, 80

Shu 45 e n, 51, 57 e n, 87n

Sinuhe 17

soffio 30, 32, 45, 46 e n, 47n, 48

sonno 7, 67, 70 e n, 71

sordità 47 e n

spalle 5, 10-11, 49, 50 e n, 87n, 98n, 122

spezzare 32n, 37, 71n, 120

stanchezza 67, 70

suole 56

suole (n) 56

šwt 27, 31n

T

tagliare 41-2, 49n, 72, 77n, 80

tassogrammi 83, 93, 98

Tavolozza di Narmer 14

Tefnet 45 e n, 46n, 51, 57n, 87n

testa 21 e n, 28, 31n, 32, 33 e n, 35, 39-40, 41 e n-42 e n, 43n, 44-5, 47n, 49, 50 e n, 51n, 54, 56, 57n, 58, 72, 75, 76n-78n, 87-8, 91, 94, 96, 98n, 118, 120, 122-4, 126

Teste di Riserva 43

Testi dei Sarcofagi 6 e n, 25n, 39, 40n, 41, 46n, 47, 50, 55, 62n, 70n, 74n-76n, 81 e n, 91n

-
- Testi delle Piramidi** 6, 7 e n, 15n, 17, 25, 28 e n, 32n, 41, 44n, 45, 46n, 47, 56, 59n, 62n, 65, 67, 68 e n, 69, 71n, 72, 77, 87-90, 94, 97-100, 103n-104n, 105, 106n, 107-8, 110n, 111, 113, 115, 119-21, 122 e n, 123-4
- testualizzazione** 65-6, 106n, 123
- Teti** 62, 41n, 71n, 73, 78n, 80, 86n-87n, 91-3, 97, 100, 103n, 110, 123-4
- Thutmosi III** 14n
- U**
- uccidere/uccisione** 67, 77 e n, 125
- Udjebteni** 62
- unghie** 49, 52 e n, 53 e n
- Unis** 41n, 47n, 53n, 62 e n, 68-71, 76-7, 78n, 80, 81 e n, 87, 89-93, 97, 103n, 110, 123-4
- urina** 32, 55, 77
- ushabti** 42 e n, 114n
- V**
- V dinastia** 54, 62-3, 66, 69n, 93
- VI dinastia** 35, 43n, 54n, 62, 98, 108n, 110, 118, 122 e n, 123-4

Il corpo umano, per natura caratterizzato da caducità e impermanenza, è in continua trasformazione, indebolimento e consunzione. Proprio la sua indeterminatezza ha indotto e induce le società a modellare, 'fabbricare' l'individuo, spesso in maniera consapevole e culturalmente connotata. In antico Egitto, il corpo e la sua rappresentazione veicolano valori ben costruiti e tracciati per ogni specifico contesto di destinazione, in modo particolare quello funerario. Questo studio propone una riflessione sulla tematica del corpo in antico Egitto, con particolare riferimento alla tradizione funeraria e, più specificatamente, al corpus dei Testi delle Piramidi e alle sue grafie antropomorfe 'mutilate'.

Francesca Iannarilli è assegnista di ricerca in Egiptologia presso l'Università Ca' Foscari Venezia, dove ha conseguito il dottorato nel 2016 con una tesi sull'elaborazione e la manipolazione della figura umana nei Testi delle Piramidi. Attualmente è membro del progetto PRIN *Tradition Processing. Forms and patterns in the transmission and tradition of the Book of the Dead*. È *field director* della Missione Archeologica Italiana in Sudan al Jebel Barkal, ove lavora dal 2014. Le sue pubblicazioni vertono sia su aspetti lessicografici e religiosi relativi ai testi funerari egiziani, che su forme e sviluppi della cultura materiale e dell'architettura sudanese di età meroitica.



Università
Ca' Foscari
Venezia