

### 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 predinastiche<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> 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 no 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.<sup>3</sup>

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.<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup>

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.<sup>6</sup>

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.<sup>7</sup>

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 formale) di specifici organi.<sup>8</sup> 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.

<sup>3</sup> Meskell 1999, 115.

<sup>4</sup> Robins 1994a, 13-16.

<sup>5</sup> 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).

<sup>6</sup> Pluciennik 2001b, 225-9.

<sup>7</sup> 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).

<sup>8</sup> 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 babbuini minacciano di 'tagliare via, recidere le teste'<sup>9</sup> e dunque si augura al sovrano di poterli oltrepassare senza difficoltà, tenendo la testa 'legata, connessa'<sup>10</sup> al collo e a sua volta il collo nella 'posizione corretta'.<sup>11</sup> 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'<sup>12</sup> affinché egli possa essere giustificato, rinnovato e ringiovanito.<sup>13</sup>

Contemporaneamente la decapitazione può affliggere qualsiasi avversario si opponga al defunto, sia esso in forma animale, umana o extraumana.<sup>14</sup> talora ciò può avvenire anche semplicemente attraverso uno sguardo del re,<sup>15</sup> talaltra egli si avvale dell'aiuto di una divinità<sup>16</sup> o di uno strumento.<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup>

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

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 ushabtî mummiformi acefali di Nuovo Regno<sup>22</sup> siano da riconnettersi alla più tarda processione delle reliquie di Osiride da Dendera.<sup>23</sup> Un più recente studio relativo ad alcuni stampi per la fusione in bronzo dalla necropoli tarda di Qubbet el-Hawa<sup>24</sup> 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.<sup>25</sup> Oltre alla terminologia connessa alle azioni aggressive del tagliare e del recidere e all'idea del riallacciare il cranio al collo o alle ossa,<sup>26</sup> ricorre l'immagine dell'elevazione:<sup>27</sup> la testa del defunto viene sollevata<sup>28</sup> da Ra,<sup>29</sup>

**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 ushabtî 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,<sup>30</sup> da Iside e Nefti;<sup>31</sup> lo stesso defunto (o il dio Osiride con cui egli si identifica) è incitato a sollevare anche il proprio volto<sup>32</sup> per garantirsi la facoltà di vedere<sup>33</sup> o di muoversi come uno spirito trasfigurato.<sup>34</sup> 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,<sup>35</sup> l'albero-*nbs*,<sup>36</sup> il mare,<sup>37</sup> persino gli dèi.<sup>38</sup>

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',<sup>39</sup> caratterizzate da segni di danneggiamento presumibilmente non casuali ma mirati a specifici settori del cranio: nuca, base delle orecchie e base del collo,<sup>40</sup> una linea incisa alla quale le connetterebbe alla nozione semantica della decapitazione.<sup>41</sup> 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*,<sup>42</sup> 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, delle 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. Borchartd 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, Lacovara<sup>43</sup> 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.<sup>44</sup> 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 ciechi<sup>45</sup> del defunto, il quale a sua volta è chiamato a dichiarare: «Non diventerò cieco, non diventerò sordo».<sup>46</sup> Proprio a causa dell'angoscia di ritrovarsi privi della vista, è temuta anche la sabbia, frequentemente usata come arma contro i nemici<sup>47</sup> e dunque all'individuo deceduto viene augurato che la «sabbia non sia posta sul suo volto».<sup>48</sup>

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'),<sup>49</sup> 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.<sup>50</sup> In quest'ultima si fa esplicito riferimento al fatto che queste divinità siano imperiture,<sup>51</sup> come le stelle circumpolari, affinché gli organi a essi associati possano garantirsi una durabilità perpetua e non rischino la corruzione<sup>52</sup> o un'eventuale aggressione da parte di agenti esterni (fisiologici o sovrumani).<sup>53</sup>

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*),<sup>54</sup> 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.<sup>55</sup>

Per la bocca passa anche la saliva, attraverso la quale può manifestarsi il potere creativo delle divinità:<sup>56</sup> Shu e Tefnet,<sup>57</sup> 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.<sup>58</sup> Ne deriva che essa sia considerata il tramite per la trasmissione di formule di guarigione e benedizione,<sup>59</sup> e talora dello stesso soffio vitale;<sup>60</sup> 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.<sup>61</sup> La bocca è inoltre mezzo per il *tꜣw n 'nh*, il soffio vitale, atto creativo generalmente emesso dalla divinità all'uomo, su cui i testi funerari insistono diacronicamente;<sup>62</sup> si tratta di un concetto diametralmente opposto a quello del *hh*,<sup>63</sup> il respiro infuocato che invece attende i dannati, arrecando l'annientamento totale (non solo) del corpo.

‘Ciò che esce dalla bocca’,<sup>64</sup> 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).<sup>65</sup> Così come viene aperta la bocca altrettanto va fatto per naso e orecchie,<sup>66</sup> 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 (*nḥh*) 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'ascolto<sup>67</sup> e su quella della sordità<sup>68</sup> da rifuggire<sup>69</sup> o da infliggere ai nemici,<sup>70</sup> così come sull'importanza del respiro che «non deve essere interrotto».<sup>71</sup> 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,<sup>72</sup> 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».<sup>73</sup> Come la bocca, così il naso può essere tramite di atti creativi («Egli mi ha vomitato dalla bocca e mi ha starnutito dal naso»)<sup>74</sup> e contemporaneamente di atti distruttivi («Egli mi ha tolto il respiro dal naso prima che arrivassero i miei giorni»)<sup>75</sup>. Infine, come è ovvio, attraverso il naso transitano odori che possono talora assumere una dimensione simbolica ben definita, profumi relativi all'offerta,<sup>76</sup> a spazi della geografia oltremondana che il defunto è tenuto ad attraversare<sup>77</sup> o, più frequentemente, quello dell'incenso, che egli inala come fosse respiro divino.<sup>78</sup>

**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.<sup>79</sup>

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.<sup>80</sup>

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 Hierakonpolis<sup>81</sup> 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,<sup>82</sup> 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,<sup>83</sup> 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.<sup>84</sup> Questo tipo di rotture, per altro, risulterebbe comparabile a quelle riscontrate sul più noto MacGregor Man,<sup>85</sup> 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.<sup>86</sup> 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.<sup>87</sup>

### 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».<sup>88</sup>

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 Narmer<sup>89</sup> 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.

<sup>84</sup> Hoffman 1982, 148.

<sup>85</sup> Ash. 1922.70; Naqada IIIB. Harrington 2004; 2006.

<sup>86</sup> Harrington 2006, 665.

<sup>87</sup> 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».

<sup>88</sup> Pyr. 135a.

<sup>89</sup> Piquette 2004, 943.

Come è stato ben rilevato da diversi studi antropologici,<sup>90</sup> 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.<sup>91</sup>

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'<sup>92</sup> e gli è concesso di sedersi sulle spalle di Ra in persona<sup>93</sup> il quale, a sua volta, si appoggerà alla sua.<sup>94</sup> Nei Testi dei Sarcofagi, le spalle divine, alternativamente di Seth o di Osiride, possono sostenere il defunto;<sup>95</sup> 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.<sup>96</sup> Ben più frequenti sono le occorrenze del lessema ' ,<sup>97</sup> traducibile con braccio o mano in relazione al contesto: il defunto è, infatti, chiamato a circondare l'offerta con le sue due braccia,<sup>98</sup> o a stringere nelle sue mani lo scettro del potere;<sup>99</sup> contemporaneamente le braccia consentono un avvicinamento alla sfera divina,<sup>100</sup> nella misura in cui sono equiparate ai figli di Horo,<sup>101</sup> 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 ʕ,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,<sup>102</sup> Nut,<sup>103</sup> Ra,<sup>104</sup> Iside,<sup>105</sup> Shu, Tefnet e non solo.<sup>106</sup> 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),<sup>107</sup> talaltra sono strumento di saluto, giubilo, danza: «le braccia si uniranno per te, i piedi danzeranno per te, le mani ondeggeranno per te».<sup>108</sup> Molte di queste attività sono per altro contrassegnate dall’uso di un determinativo antropomorfo che ne avvalori graficamente il campo semantico (𓂏𓂏𓂏𓂏𓂏).

D’altra parte, anche le mani possono avere connotazioni aggressive nei confronti del defunto, da cui doversi guardare<sup>109</sup> oppure, meglio, da parte di quest’ultimo contro i propri avversari con il supporto di divinità feroci come Shezmu<sup>110</sup> o Mafdet.<sup>111</sup>

Tutte le azioni da compiere con braccia e mani nell’aldilà giustificano dunque la necessità di mantenerle forti,<sup>112</sup> pulite<sup>113</sup> e libere,<sup>114</sup> 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** 𓂏𓂏𓂏 n.k ‘w rww n.k rdwy 𓂏𓂏 n.k drwt (Pyr. 743d). O anche Pyr. 2014d. Il verbo potrebbe derivare dalla radice *hbi* (Wb 3, 250.14) ‘muoversi, danzare’; *𓂏𓂏* (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 𓂏𓂏 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,<sup>115</sup> 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!».<sup>116</sup>

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».<sup>117</sup> 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».<sup>118</sup> 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,<sup>119</sup> e pongono l'attenzione sul pericolo della tortura anche verso dita e unghie, minacciata da divinità o entità variamente definite.<sup>120</sup> Le unghie vanno, inoltre, 'rese salde',<sup>121</sup> eventualmente anche attraverso la fasciatura.<sup>122</sup> Talora identificate con i figli di Horo o Geb,<sup>123</sup> 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,<sup>124</sup> ferini,<sup>125</sup> diretti verso eventuali avversari «come le frecce di Sekhmet».<sup>126</sup> 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*)<sup>127</sup> e non con il suo dito piccolo (*ḏb' šrr*)» in riferimento all'importanza del lascito scritto («povero è l'erede se non ha scrittura»)<sup>128</sup>

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,<sup>129</sup> 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.<sup>130</sup>

**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 Saqqara<sup>131</sup> 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».<sup>132</sup> 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.<sup>133</sup>

Non dissimile è il caso di un rilievo di Abusir<sup>134</sup> 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.<sup>135</sup>

Se braccia e mani incarnano l'azione, anche quella aggressiva, gambe e piedi naturalmente consentono il movimento, talora potenzialmente nocivo. Anche il Libro dei Morti<sup>136</sup> 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.<sup>137</sup>

La preoccupazione che gli arti possano subire danni nell'aldilà è chiaramente espressa nelle fonti attraverso formule come: «il suo piede<sup>138</sup> non sarà intralciato»,<sup>139</sup> «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»,<sup>140</sup> «il suo braccio e la sua gamba non saranno ostacolati». <sup>141</sup> 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.<sup>142</sup>

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.<sup>143</sup> Camminare saldamente sulle proprie gambe implica anche l'impossibilità per il defunto di finire capovolto (*shd*),<sup>144</sup> 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*<sup>145</sup> del defunto, non dovrebbero essere sfiorate nemmeno dalle piante dei piedi,<sup>146</sup> 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»<sup>147</sup> o «sostengo il cielo con le mie corna e calpesto la terra con i miei piedi»,<sup>148</sup>

<sup>140</sup> Pyr. 622d.

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

<sup>142</sup> CT I, 67-8 [22].

<sup>143</sup> 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*).

<sup>144</sup> 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).

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

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

<sup>147</sup> *f3i.k pt m qrt.k w3h.k t3 m tbt.k* (Pyr. 2067a).

<sup>148</sup> *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 cosmica<sup>149</sup> 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 soles<sup>150</sup> nella lingua egiziana sono lessemi semanticamente sovrapponibili, che veicolano una forma concettuale simile,<sup>151</sup> così troveremo che Horo pone il nemico sotto le gambe/i piedi (*rdwy*) del re,<sup>152</sup> ma anche che Geb pone i propri sandali/piedi (*tbwt*) sulla testa dell'avversario.<sup>153</sup>

Parallelamente chi non ha gambe né braccia è relegato al regno del mostruoso, dell'indistinto, come per uno dei serpenti<sup>154</sup> 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».<sup>155</sup> 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,<sup>156</sup> ma anche dalle figurine di esecrazione rappresentate in ginocchio, legate o con tessuto avvolto attorno alle gambe per trattenerle.<sup>157</sup>

**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 Ḳ *zhnt* nell'ambacro 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,<sup>158</sup> sede del seme,<sup>159</sup> che gli consente di copulare<sup>160</sup> e dunque di procreare così come per la divinità.<sup>161</sup> 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»<sup>162</sup> 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».<sup>163</sup> Le associazioni corporee permeano anche la materialità, per cui tavole d'offerta con riferimenti sessuali<sup>164</sup> o modellini di organi riproduttivi sia maschili che femminili possono talora essere attestati come *ex voto*.<sup>165</sup>

Che quest'organo, come già altri precedentemente visti, sia ben saldato al corpo<sup>166</sup> è preoccupazione lecita, se si considera l'assimilazione archetipica con Osiride<sup>167</sup> 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 (sepolture 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'<sup>168</sup> o con colui che ingravida la sorella Iside.<sup>169</sup> La rinascita *post mortem* può essere in effetti espressa iconograficamente nei libri oltremondani attraverso figure itifalliche dai nomi eloquenti ('Quello che eiacula')<sup>170</sup> o dallo stesso Osiride,<sup>171</sup> mentre per i dannati, anche se nudi, non c'è una caratterizzazione sessuale evidente.<sup>172</sup>

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 testa<sup>173</sup> mentre gli altri, i nemici nudi su ambo i registri inferiori del monumento mostrano trattamenti diversi: uno su tre sembrerebbe evirato.<sup>174</sup> 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.<sup>175</sup> 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.<sup>176</sup>

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.<sup>177</sup> Non mancano però passaggi che richiamano più esplicitamente l'episodio mitico in cui «Horus si lamenta del suo occhio e Seth dei suoi testicoli»,<sup>178</sup> in cui «in cui Horus afferra i testicoli di Seth»<sup>179</sup> o in cui essi vengono asportati (*s3d*).<sup>180</sup> 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.<sup>181</sup> 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).

