

---

## 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 iscrizioni<sup>1</sup> 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».<sup>2</sup>

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

---

<sup>1</sup> Sethe 1908-22.

<sup>2</sup> 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,<sup>3</sup> Udjebteni, Iput II, Ankhnespepi II e Behenu (VI dinastia).<sup>4</sup> A queste si aggiungono il più tardo monumento funerario di Ibi (VIII dinastia) e quello di Reheryshefnakht<sup>5</sup> (XI-XII dinastia).

Quella di Sethe resta, ancora oggi, l'opera di riferimento nello studio sinottico dei testi di Unis,<sup>6</sup> Teti, Pepi I, Merenra e Neferkara; tuttavia, nell'ultimo ventennio la missione archeologica franco svizzera che lavora a Saqqara<sup>7</sup> ha realizzato le pubblicazioni dei singoli contesti funerari di Pepi I<sup>8</sup> e Merenra<sup>9</sup> e sta attualmente portando avanti lo studio di Ibi.<sup>10</sup>

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,<sup>11</sup> 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/mafs>.

**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.<sup>12</sup> 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».<sup>13</sup> 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:<sup>14</sup> 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 Hays<sup>15</sup> 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:<sup>16</sup> dalla voce, al foglio, alla parete.<sup>17</sup>

**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

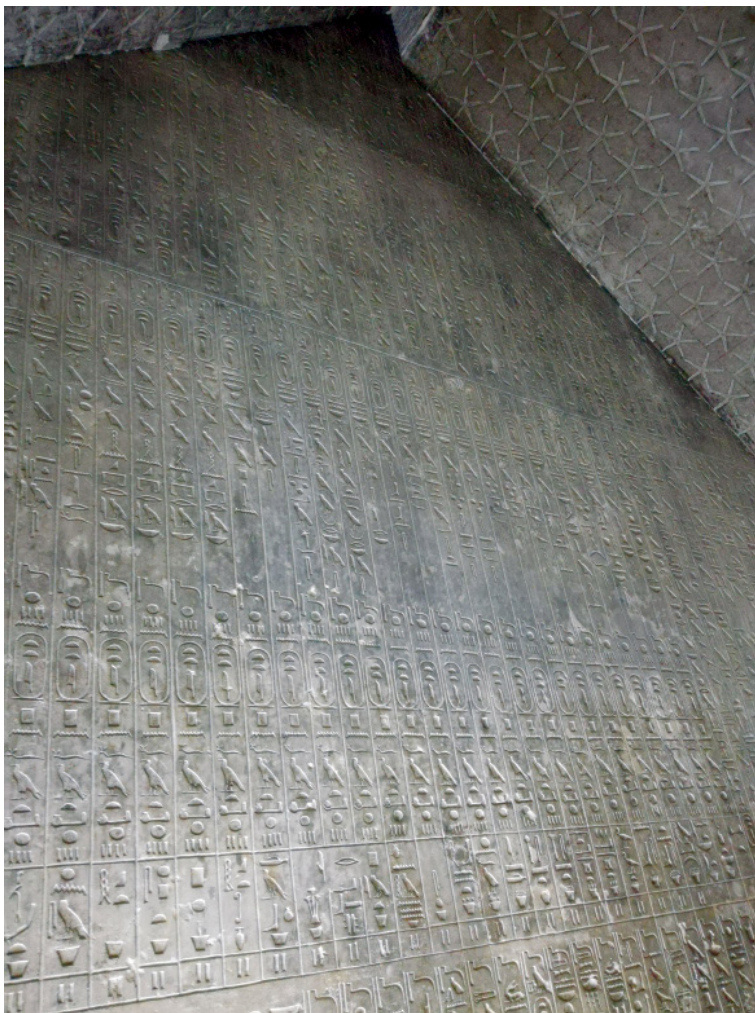


Figura 4 Camera funeraria di Teti (foto Iannarilli)

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'.<sup>18</sup>

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»,<sup>19</sup> 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».<sup>20</sup> Alla testualizzazione si sarebbe accompagnato il processo di 'entestualizzazione',<sup>21</sup> inteso come trasformazione del discorso orale in forma testuale scritta coerente con la cultura di riferimento, come le iscrizioni monumentali funerarie egiziane.<sup>22</sup>

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) rituale<sup>23</sup> alla monumentalizzazione sulle

<sup>18</sup> Hanks 1989, 96.

<sup>19</sup> Engler 2015, 182.

<sup>20</sup> Hays 2012, 261-2.

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

<sup>22</sup> 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.

<sup>23</sup> 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;<sup>24</sup> 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.<sup>25</sup>

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,<sup>26</sup> 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.<sup>27</sup> Siedi sul trono di Osiride, con il tuo bastone in mano, e governa i vivi!».<sup>28</sup>

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.<sup>29</sup> L'esistenza *post mortem* si basa su tre aspetti: 1) il monumento funerario distintivo, qui la piramide;<sup>30</sup> 2) il supporto delle formule, dunque la pietra, potenzialmente eterna e infrangibile («nella tradizione arcaica il discorso riportato su pietra è forza creativa»);<sup>31</sup> 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.<sup>32</sup>

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 scrittoria 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.<sup>33</sup>

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.<sup>34</sup>

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». <sup>35</sup> 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.<sup>36</sup>

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»,<sup>37</sup> 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».<sup>38</sup>

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

#### 4.2.1 Sonno e risveglio, pigrizia e stanchezza

Il facile parallelismo tra sonno e morte<sup>43</sup> è espresso non soltanto attraverso la radice *nhp* ma anche da *kd*, *kdd* (sonno, dormire)<sup>44</sup> e *b3gī* (pigrizia, stanchezza),<sup>45</sup> e, in opposizione, dalle azioni *rs* (svegliarsi)<sup>46</sup> e *nhz* (risvegliarsi).<sup>47</sup> 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». <sup>48</sup> 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

<sup>38</sup> Pyr. 492c-d.

<sup>39</sup> Wb 2, 283.7.

<sup>40</sup> Wb 2, 283.8.

<sup>41</sup> 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*).

<sup>42</sup> Wb 2, 284.9-12.

<sup>43</sup> 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.

<sup>44</sup> Wb 5, 78-79.4.

<sup>45</sup> Wb 1, 431.2-11.

<sup>46</sup> Wb 2, 449.8-451.12

<sup>47</sup> Wb 2, 287.3-9.

<sup>48</sup> 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*)». <sup>49</sup>

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». <sup>50</sup>

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. <sup>51</sup>

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*)', <sup>52</sup> che stabilisce chi vive e chi muore, <sup>53</sup> 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* <sup>54</sup> e *h3ty*, <sup>55</sup> 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. <sup>56</sup> 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, <sup>57</sup> 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

<sup>49</sup> Pyr. 2092a-2093a.

<sup>50</sup> Pyr. 308c-d.

<sup>51</sup> 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 *srwd* 'rinforzare' al posto di *sd*.

<sup>52</sup> Pyr. 157c. Anche in CT VIII, 161b.

<sup>53</sup> Pyr. 157d.

<sup>54</sup> Wb 1, 59.10-60.11.

<sup>55</sup> Wb 3, 26-27.19.

<sup>56</sup> 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.

<sup>57</sup> 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*,<sup>58</sup> *tr(w)*,<sup>59</sup> *znf*,<sup>60</sup> *dšrw*;<sup>61</sup> la testa *tp*<sup>62</sup> o *ḏḏḏ*;<sup>63</sup> il naso è *fnd*<sup>64</sup> o *šrt*;<sup>65</sup> la lingua *nt*<sup>66</sup> o *ššw*.<sup>67</sup>

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 *hḏty* 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-*hḏty*»,<sup>68</sup> perché «il suo cuore non può essere ostacolato» (*n ḥsf ib.f*)<sup>69</sup> o 'portato via' (*n itw ib.k n nḥmm hḏty.f*);<sup>70</sup> affinché la divinità lo supporti: «il cuore di Horo è davanti a te (è lieto)» (*hnt ib ḥrw ḥr.k*);<sup>71</sup> perché non gli manchi un sostegno «il (mio) cuore non si stancherà di inviarti la voce ogni giorno» (*n wrd ib(.i) r prt n.k ḥrw r' nb*).<sup>72</sup> Ma i cuori possono essere anche quelli dei nemici, di coloro che si oppongono al re (*hḏtyw nw ḏḏt.sn sn m ppy nfr-k3-r'*)<sup>73</sup> da tagliare, da estrarre (*šdi.k hḏty.sn*)<sup>74</sup> e del cui sangue bagnarci (*b'b'.k m znf.sn*).<sup>75</sup>

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 *hḏty* 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».<sup>76</sup>

#### 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*)<sup>77</sup> - ed è per questo chiamato a mangiare pane assieme al suo proprietario per l'eternità (*hms k3.k wnm.ft hn'.k*)<sup>78</sup> - 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'):<sup>79</sup> «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».<sup>80</sup>

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)<sup>81</sup> 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:

<sup>76</sup> Fabietti 2014, 95.

<sup>77</sup> Pyr. 149d.

<sup>78</sup> Pyr. 789b-c.

<sup>79</sup> Pyr. 721a-c. Sull'argomento, cf. Colonna 2014.

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

<sup>81</sup> Canci, Minozzi 2005, 55-8.

«Tu non hai marciume (*imk*),<sup>82</sup> Pepi; tu non hai sudore (*fdt*),<sup>83</sup> Pepi; tu non hai effluvi (*rdw*),<sup>84</sup> Pepi; non hai polvere/putrefazione (*hmw*),<sup>85</sup> Pepi». <sup>86</sup> 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*),<sup>87</sup> 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'.<sup>88</sup>

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*)<sup>89</sup> che arriva da Osiride». <sup>90</sup> 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.<sup>91</sup>

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

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

<sup>83</sup> Wb 1, 582.6-11.

<sup>84</sup> Wb 1, 469.6.

<sup>85</sup> Wb 3, 277.15-278.2.

<sup>86</sup> Pyr. 1283a-b.

<sup>87</sup> 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 (*ʿ*). Pyr. 747b).

<sup>88</sup> 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*.

<sup>89</sup> Wb 3, 51.1-5.

<sup>90</sup> Pyr. 788a-b.

<sup>91</sup> 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*)’,<sup>92</sup> ‘trasudi (*z3b*)’<sup>93</sup> al suo ‘lo’ e che diventi cattivo l’odore del suo ‘cadavere’ (*š3t/h3t*).<sup>94</sup> Il lessema *h3t* indicherebbe, nello specifico, il prodotto della mummificazione, dunque sì il corpo morto ma già ritualizzato, non sottoponibile a ulteriori alterazioni.<sup>95</sup>

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 (*dmḡ*)<sup>96</sup> e riunire (*inḡ*)<sup>97</sup> ossa (*ḡsw*),<sup>98</sup> testa e membra del sovrano, affinché egli «non marcisca, non abbia fine, non abbia deflusso o fuoriuscita di odore».<sup>99</sup> In altre formule sono Iside e/o Nefti a ‘racogliere’<sup>100</sup> le spoglie del re, ma anche Horo, che si occupa di radunare le membra<sup>101</sup> e le ossa e di riunire insieme ‘le parti molli e le parti smembrate’;<sup>102</sup> 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 *ḡt* appartengono già all’universo *nṯry*: *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.k ḡrw ‘wt.k* (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'),<sup>103</sup> o Thoth ('ti ha riassembleato'),<sup>104</sup> in un caso addirittura Tait,<sup>105</sup> 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),<sup>106</sup> oltre che naturalmente a coprirne e vestirne il corpo (hbs),<sup>107</sup> nel suo ruolo di addetta ai lini del bendaggio.<sup>108</sup> In alternativa le ossa possono essere 'saldate, intrecciate' (tʒ/tʒz),<sup>109</sup> le membra 'rimesse insieme' (sʒk),<sup>110</sup> la testa 'recuperata' (šzp),<sup>111</sup> senza dimenticare di scuotere la terra e la polvere via dal corpo.<sup>112</sup>

Allo stesso apparato formulare si ascrivono forse quei passaggi in cui si conferma la 'sanità, la salute' del re, meglio, il suo wdʒ 'essere intatto'.<sup>113</sup> La bocca di Unis resta illesa persino nella brace<sup>114</sup> e Pepi è 'integro insieme alle sue membra',<sup>115</sup> così come sono integri sia gli dèi<sup>116</sup> che, naturalmente, l'archetipo della ferita risanata, cioè l'occhio di Horo.<sup>117</sup>

**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** whʒ n.k tʒ ʾr i(w)fk (Pyr. 654d). L'uso di tʒ 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»<sup>118</sup> e la sua mano colpisce il muso del serpente che lo aggredisce, affinché quello «cada nelle sue feci e scivoli nella sua urina». <sup>119</sup> Ancor più temuto e dunque esecrato è il rischio di nutrirsi di quelle deiezioni («il re non mangia il suo stesso disgusto»),<sup>120</sup> giacché, come sarà reso più chiaro nella letteratura funeraria successiva,<sup>121</sup> il binomio fagocitazione-scatofagia costituisce una combinazione pericolosa legata al rovesciamento<sup>122</sup> e al rischio di una distruzione oltremondana definitiva.<sup>123</sup> La stessa azione del mangiare assume una connotazione minacciosa, poiché divorare equivale ad annientare e distruggere ciò che viene ingoiato,<sup>124</sup> 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*,<sup>125</sup> determinato con il coltello (𓂏)<sup>126</sup> o con l'uomo che brandisce un coltello (𓂏),<sup>127</sup> spesso in associazione alla vicenda osiriaca.<sup>128</sup> 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»)<sup>129</sup>

**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»).<sup>130</sup> Tuttavia, *sm3* è anche il termine con cui si identifica il toro selvaggio, furioso,<sup>131</sup> accompagnato a volte dal determinativo dello stesso animale,<sup>132</sup> altre solo da un coltello.<sup>133</sup> 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». <sup>134</sup> Altrove<sup>135</sup> ricorrono anche le azioni *hwî* ('colpire'),<sup>136</sup> e *k3s* ('legare').<sup>137</sup>

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'.<sup>138</sup> Attraverso un vocabolario preciso e dettagliato, connesso all'ambito della macellazione animale, le formule 393-414<sup>139</sup> 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. Nyord<sup>140</sup> 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.<sup>141</sup> A questa si aggiunge *siʒ*,<sup>142</sup> la conoscenza, nonché i *bʒ* e gli *ʒh*<sup>143</sup> di coloro che vengono inghiottiti. Come ha notato Goebis,<sup>144</sup> 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.<sup>145</sup> Un cannibalismo simbolico, dunque, ove divinità e antenati del re vengono «stylised as his enemies»<sup>146</sup> 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.<sup>147</sup> Si tratta di un endocannibalismo sentito come dovere religioso e rituale, atto ad assimilare magicamente le virtù dei defunti.<sup>148</sup> 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.<sup>149</sup>

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.<sup>150</sup> 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»),<sup>151</sup> 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»),<sup>152</sup> e infine del consumo («È Unis che mangia la loro magia e divora la loro potenza»).<sup>153</sup>

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:<sup>154</sup> «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».<sup>155</sup>

Tutto questo elaborato procedimento che, come nota Eyre<sup>156</sup> 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 Teti<sup>157</sup> 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*)<sup>158</sup> degli Antichi»: catturare al lazo (*sph*),<sup>159</sup> trattenere (*z3i*),<sup>160</sup> legare (*k3s*),<sup>161</sup> tagliare la gola (*d3d*),<sup>162</sup> estrarre le viscere (*šdī*).<sup>163</sup> 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.<sup>164</sup>

**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,<sup>165</sup> 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»,<sup>166</sup> 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,<sup>167</sup> 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,<sup>168</sup> si nutre delle loro viscere,<sup>169</sup> che mangia (*wnm*) e ingoia (*'m*) il loro potere<sup>170</sup> e la loro conoscenza.<sup>171</sup> Sembra che le azioni si alternino, come fossero sinonimi: *wnm* è frequente anche nell'offerta, il sovrano e/o il suo ka mangiano pane,<sup>172</sup> cosce e costole di manzo,<sup>173</sup> d'altronde fame e sete sono il suo abominio;<sup>174</sup> *'m*<sup>175</sup> 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 nhsw 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  $\mathfrak{z}hw$  (il potere divino)<sup>176</sup> e  $si\mathfrak{z}$  (la conoscenza),<sup>177</sup> ma anche per qualcosa di più concreto, quali l'occhio e le membra del dio Horo.<sup>178</sup>

A questi esempi si unisce il passaggio in cui si legge che 'la Bianca' avrebbe ingoiato 'la Grande',<sup>179</sup> secondo Sethe<sup>180</sup> 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,<sup>181</sup> 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.<sup>182</sup>

Tra le azioni relative al nutrirsi dell'Inno Cannibale ricorre anche *wšb*:<sup>183</sup> il re «si nutre delle sue madri» (*wšb m mwt*),<sup>184</sup> e «dei polmoni del Saggio» (*zmṣw sṣṣw*),<sup>185</sup> ma altrove lo stesso verbo è usato in connessione con pasti - zampe, costole e cibo<sup>186</sup> in abbondanza - consumati dal sovrano assiso in trono al cospetto degli dei,<sup>187</sup> 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,  $hk\mathfrak{z}w$  e  $\mathfrak{z}hw$ : 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 *hdt*, 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’,<sup>188</sup> sinonimo di ‘tassogramma’ e ‘classificatore’, designa una categoria di segni privi di valore fonetico che, pertanto, esigono un legame con fonogrammi e logogrammi.<sup>189</sup> Esso può accompagnare sostantivi o azioni, dei quali va a precisare il campo semantico.

I ‘sogeannte Determinative’<sup>190</sup> 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 sezione<sup>191</sup> 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.<sup>192</sup>

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

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

<sup>189</sup> 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.

<sup>190</sup> Kammerzell 1993, 248.

<sup>191</sup> Champollion 1836, 70-161.

<sup>192</sup> 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.<sup>193</sup>

Nel 1976 Wolfgang Schenkel discusse le diverse funzioni dei segni del sistema grammaticale egiziano, ridefinendo 'taxograms'<sup>194</sup> 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*,<sup>195</sup> 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,<sup>196</sup> 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.<sup>197</sup>

L'autrice esamina il ruolo del determinativo e le sue modalità di connessione con il vocabolo cui fa riferimento,<sup>198</sup> sottolineando l'esistenza di categorie sovraordinate<sup>199</sup> 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,<sup>200</sup> 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).<sup>201</sup>

Date queste condizioni, i classificatori si distinguerebbero dai cosiddetti ‘ripetitori’, anch’essi collocati alla fine di un lessema<sup>202</sup> ma al solo scopo di ripetere («pictorial tautology»)<sup>203</sup> 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:<sup>204</sup> 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’<sup>205</sup> può essere determinato sia dall’uomo rovesciato () che da una barca rovesciata ()<sup>206</sup> poiché a essere impiegato è il prototipo<sup>207</sup> 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 classificatore<sup>208</sup> e sulle differenze ortografiche riscontrabili nel lessico di III millennio;<sup>209</sup> queste analisi hanno evidenziato come la categorizzazione egiziana prediliga la concretezza e la funzionalità come valori primari, eventualmente integrati anche da aspetti simbolici.<sup>210</sup> 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,<sup>211</sup> 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;<sup>212</sup> il ventre *ht*, sede di appetiti non dissimili da quelli ferini,<sup>213</sup> sempre determinato dallo stomaco di mammifero con mammelle e coda (F32); la spina dorsale, identificata, almeno in un caso, dalle le vertebre bovine (F139)<sup>214</sup> e in fonti più tarde da F51.<sup>215</sup> La carne *iwf*, regolarmente associata all'offerta di cibo nelle tombe private<sup>216</sup> 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 (𓆔).

**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).

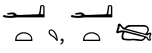








**214** Pyr. 409b, sicuramente in T328, più dubbio in W517. Cf. Piankoff 1968, tav. 29.

**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,<sup>217</sup> ricorre sempre con il generico F51.<sup>218</sup> 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»,<sup>219</sup> regali («il suo scettro è nella sua mano»),<sup>220</sup> o divine («Tu sollevierai il cielo con la tua mano e stenderai la terra con il tuo piede»),<sup>221</sup> Il cadavere può, invece, essere definito attraverso vari classificatori (non sempre immediatamente intellegibili),<sup>222</sup> tra i quali il più diffuso è quello del liquido che indica l'effluvio corporeo [tab. 2].<sup>223</sup>

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

	't	Parte del corpo
	<i>iwf</i>	Carne
	<i>wzmw</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 *wzmw* in T321, e i polmoni *zm3w* in T328.




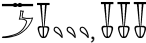

**219** Pyr. 510b. Anche: «L'aria è nel mio naso, il seme nel mio fallo» (Pyr. 1061b).

**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.<sup>224</sup> Così naturalmente non è: dal punto di vista della classificazione, spesso un elemento può rappresentare la collettività in relazione sineddotta<sup>225</sup> 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.<sup>226</sup>

Se dal punto di vista cognitivo è possibile individuare tre livelli di classificazione (sovraordinato, di base e subordinato),<sup>227</sup> considereremo il corpo una 'superentità', la testa una 'entità-base', il naso o la bocca una 'sottoentità'.<sup>228</sup> 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 corpo<sup>229</sup> che, nella sua interezza, non è mai rappresentato. Esso resta un insieme coerente

<sup>224</sup> Nyord 2013, 159.

<sup>225</sup> 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).

<sup>226</sup> Thuault 2020a, 317-18.

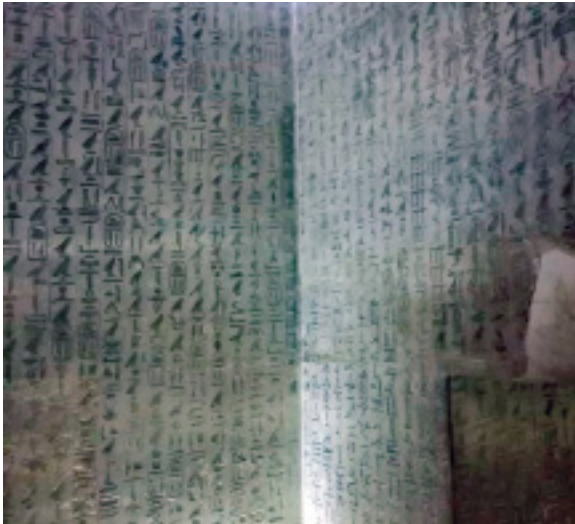
<sup>227</sup> In base al modello classificatorio verticale di Rosch (1978, 4-5), caratterizzato da elementi rappresentativi di ogni gruppo, i cosiddetti 'prototipi'.

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

<sup>229</sup> «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.<sup>230</sup>

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*<sup>231</sup> si deve a Lacau, il quale spiega come i determinativi fossero 'eliminati', 'mutilati' e 'sostituiti' nei testi da Unis

<sup>230</sup> 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.

<sup>231</sup> 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.<sup>232</sup>

In particolare, l'autore sottolineava la prevalenza di 'omissioni' nella piramide di Unis e di 'mutilazioni' nei monumenti dei sovrani successivi.<sup>233</sup> 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,<sup>234</sup> 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.<sup>235</sup>

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,<sup>236</sup> non figurativi (ad es. tratti verticali/obliqui)<sup>237</sup> 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

<sup>232</sup> Lacau 1913, 5.

<sup>233</sup> Lacau 1913, 1-35.

<sup>234</sup> Lacau 1913, 4; 31-4.

<sup>235</sup> Thuault 2020b, 111.

<sup>236</sup> 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 (.

<sup>237</sup> Ad es. Pyr. 601b:  (P678) vs  (N1293).



siano mutilati come a seguito di un errore,<sup>238</sup> 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 standard ().<sup>239</sup>

<sup>238</sup> 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.

<sup>239</sup> Nelle piramidi di Oudjebten e Ibi, l'uso del segno diventa sempre più frequente, a volte affiancato dal falco sullo standard; 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 semantiche<sup>240</sup> - 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.<sup>241</sup>

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.

Kahl<sup>242</sup> ha evidenziato che il materiale rinvenuto nella tomba U-j di Abido<sup>243</sup> 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;<sup>244</sup> a detta

<sup>240</sup> Goldwasser 2002, 15.

<sup>241</sup> 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.

<sup>242</sup> Kahl 1994, 156-8.

<sup>243</sup> Dreyer, Hartung, Pumpenmeier 1998.

<sup>244</sup> 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».<sup>245</sup>

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.<sup>246</sup>

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.<sup>247</sup>

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.<sup>248</sup> 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.<sup>249</sup> Una rapida disamina di materiale scrittorio precedente la V dinastia prova, dunque, l'inesattezza dell'osservazione di Lacau - naturalmente

<sup>245</sup> 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.

<sup>246</sup> Kemp 2018, 138.

<sup>247</sup> 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.

<sup>248</sup> Beaux 2009, 261.

<sup>249</sup> 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.<sup>250</sup>

A1 (𓆎), ad esempio, ricorre frequentemente nelle stele funerarie di Umm el-Qa'ab<sup>251</sup> 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;<sup>252</sup> 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'<sup>253</sup> 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,<sup>254</sup> quella la cui funzione è evidente, di cui è impossibile fare a meno. Meglio ancora parlare di 'partonimia',<sup>255</sup> un sistema di parti (distinto dalla tassonomia, un sistema di tipi), come il naso parte del viso e la testa parte del corpo.<sup>256</sup>

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,<sup>257</sup> durante il quale ogni parte del corpo selezionata gioca un ruolo importante per configurare l'insieme [figg. 6-7].

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

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

<sup>252</sup> Shalomi-Hen 2006, 16.

<sup>253</sup> Goldwasser 2002, 32-5.

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

<sup>255</sup> Tyler 1978, 268-71.

<sup>256</sup> Wierzbicka 1984, 320.

<sup>257</sup> 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' ( $\text{𓂏}$ ) o *hꜣrp zh*<sup>258</sup> *n r* 'il responsabile del padiglione di Ra' ( $\text{𓂏}$ ) [tab. 4].<sup>259</sup>

<sup>258</sup> Wb 3, 464.3-21.

<sup>259</sup> 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 <sup>i</sup>	Unis/Teti	Merenra/Neferkara	Traslitterazione	Traduzione
Pyr. 56c			<i>irwt</i>	Coloro (f.) che fanno
Pyr. 369a; 601b			<i>hmt</i>	Donna, moglie <sup>ii</sup>
Pyr. 371a			<i>p't</i>	Popolo <sup>iii</sup>
Pyr. 551e			<i>zt</i>	Donna <sup>iv</sup>
Pyr. 495a; 474b			<i>rmt</i>	Umanità, persone <sup>v</sup>
Pyr. 1563a			<i>msw</i>	Figli, prole <sup>vi</sup>
Pyr. 655b; 1837c			<i>rhyt</i>	Gente comune <sup>vii</sup>
Pyr. 794c			<i>mnit</i>	Palo di ormeggio <sup>viii</sup>

<sup>i</sup> 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.

<sup>ii</sup> Wb 3, 76.16-77.19.

<sup>iii</sup> Wb 1, 503.2-11.

<sup>iv</sup> Wb 3, 406.13-407.8.

<sup>v</sup> Wb 2, 421.9-424.14.

<sup>vi</sup> Wb 2, 139.2-140.6.

<sup>vii</sup> Wb 2, 447.9-448.2.


<sup>viii</sup> 'Landepflock' in Wb 2, 72.12-73.11. Secondo Speleers (1946, 271) un appellativo di Iside, 'dona 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 (*mnit*), 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.<sup>260</sup>

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

<sup>260</sup> Barta 2011, 53.

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

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.<sup>262</sup> Tra gli altri, il sarcofago di Idu II a Giza,<sup>263</sup> 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.<sup>264</sup>

Il fenomeno può essere discusso anche considerando la mutilazione dei segni teriomorfi: Ann Macy Roth<sup>265</sup> 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.<sup>266</sup> Questa soppressione è sistematica nei Testi delle Piramidi<sup>267</sup> e, proprio come per le figure umane, meno regolare nelle tombe private. Un evitamento<sup>268</sup> probabilmente connesso all'impurità dell'animale, considerato nemico di Osiride per eccellenza.<sup>269</sup>

**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'autrice<sup>270</sup> 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		

<sup>270</sup> 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.