
6 Conclusioni (o ripartenze)

Una religione ha «sempre bisogno di fare riferimento alla violenza: non solo per stigmatizzarla, ma per costruire quel mondo 'altro', trascendente, in cui gli esseri umani possono sperare di vivere un giorno al termine della propria esistenza terrena».¹

Il 'sacro' costituisce lo spazio di quella violenza, non indeterminata e caotica, bensì istituzionalizzata e addomesticata tramite il rito e il mito; queste componenti consentono di ordinare e conferire significato, delimitando un'area di «sospensione dell'ordinario e del senso».²

Ciò si applica alla morte, al fisiologico disfacimento del corpo, all'ignoto.

Potremmo, dunque, dire che in antico Egitto si ordina, istituzionalizza e conferisce un senso attraverso i rituali (la mummificazione, la recitazione di formule), cui si attribuisce un fondamento mitico, atemporale e illimitato (i riferimenti osiriaci, il concetto della *zpt* 'prima volta').

Anche la scomposizione (fattuale o virtuale) del corpo (concreto o rappresentato) può inserirsi in questo panorama rituale che mira alla decodifica, all'ordinamento e alla gestione del cosmo.

Costruire e decostruire sottendono dunque allo stesso scopo.

1 Fabietti 2014, 95.

2 Fabietti 2014, 107.

L'uccisione o lo smembramento sono talora stati interpretati³ come l'eco dell'esperienza primordiale in cui gli esseri umani erano preda, che permane nella memoria genetica della specie sotto forma di istinto a rovesciare quella condizione, versando sangue e sacralizzando l'atto.

Il complesso sistema di riti, miti e formule che caratterizzano il panorama cerimoniale e culturale dell'antico Egitto non può certo risolvere le questioni concrete del decesso, della violenza, del 'male', ma può provare a contenerne le conseguenze negative o almeno a far credere che si è in grado di controllarle.

I risultati di queste azioni sono contestuali e mutevoli, certo la tradizione si configura sempre come elemento fondante, eppure le innovazioni e i cambiamenti che intervengono a livello storico, sociale e culturale possono essere anche piuttosto incisivi.

L'iconografia del sovrano trionfante che abbatte il nemico e ne recide testa, mani e falli può aver avuto fortuna nello sviluppo diacronico del concetto di regalità egiziana (anche se con una certa discontinuità), mentre le grafie parziali dei determinativi antropomorfi, che tanto hanno successo nelle piramidi di VI dinastia, subiranno un percorso più intermittente e diversificato nei successivi momenti storici e contesti geografici.

Tuttavia, resta un minimo comune denominatore in queste forme diverse di manifestazione epistemologica, che sta in una certa volontà sottesa di garantire il controllo sull'esistente, di modellare e manipolare il reale attraverso le forme offerte dalla riflessione culturale: immagine, lingua, scrittura.

Minare l'integrità attraverso pratiche di manipolazione del corpo umano o della sua rappresentazione resta un'operazione particolarmente delicata e rischiosa che, dunque, va sanzionata e strutturata secondo norme specifiche e costanti (ma non immutabili). D'altronde il corpo «è una materia dei sensi, non un fatto»⁴ e in quanto tale viene poi filtrato e costruito come elaborazione culturale.

È stato correttamente osservato come alcune nozioni connesse alla religiosità egiziana e in particolare alle elaborazioni funerarie meriterebbero un ripensamento rispetto alle idee convenzionali sviluppatesi nell'ultimo secolo; come sia necessario provare a comprendere i quadri concettuali indigeni piuttosto che basare le proprie analisi su idee anacronistiche e spesso mutate dagli studi biblici quali 'aldilà' o 'ricerca dell'immortalità'.⁵ Tuttavia, un corretto approccio alle fonti scritte e iconografiche dovrebbe in parte sollevare da questi rischi e, se non fornire delle risposte, quanto meno consentire di

³ Ehrenreich 1997, 28-9; 75.

⁴ Le Breton 2021, 36.

⁵ Nyord 2018, 78-9.

avvicinarsi alle categorie antiche. La disamina del lessico della morte fornisce, credo, un buon punto di partenza per ricostruire la/le visione/i egiziana/e di questo fenomeno, nelle sue componenti fisiologiche e - avvalendosi appunto di un termine improprio ma comodo - spirituali. Una volta portata avanti la ricerca lessicografica, poi, si passa al livello interpretativo e, quello sì, si fa più incerto.

Eco affermava che «l'intera cultura dovrebbe essere studiata come un fenomeno di comunicazione fondato su sistemi di significazione»⁶ e in effetti le produzioni materiali dell'Egitto faraonico, le immagini, i testi scritti, sono intese a favorire una comunicazione, a stabilire connessioni e materializzare relazioni, siano esse tra esseri umani o altri elementi del cosmo.⁷

Nell'ambito funerario egiziano ogni cosa può essere segno: la tomba, il corpo morto, le immagini incise, le iscrizioni, i geroglifici che compongono quelle iscrizioni. Non solo il testo e il suo contenuto, ma anche ciò che lo circonda e lo costituisce ha una sua consistenza semiotica: esso è dunque condizionato da tutte le dinamiche culturali che lo hanno prodotto e che lo rendono elemento fluido e permeabile, pronto a riconvertirsi e modificarsi.⁸

La formalizzazione e la semiotizzazione del linguaggio iconografico - che si codificano tra Protodinastico e Antico Regno - costituiscono la trasposizione sul piano grafico di quello che a livello concettuale potremmo individuare come un costante tentativo di circoscrivere *ỉzft* e ristabilire *m3't*, implicando col primo termine la nozione di caos e disordine,⁹ e con il secondo il mantenimento della tradizione nelle istituzioni e nell'ordine cosmico¹⁰ che trova applicazione nelle azioni attuate dal sovrano, tanto quanto dal defunto nel microcosmo delimitato della propria tomba.

Ma, a livello figurativo, esiste una vistosa distinzione di fondo tra le rappresentazioni dei corpi mutilati di nemici e dannati (nelle evidenze regali predinastiche o in quelle funerarie di Nuovo Regno) e le grafie antropomorfe parziali dei Testi delle Piramidi; e non si tratta solo di una distinzione ontologica tra immagine e scrittura, che di per sé in antico Egitto può valere relativamente.

La prima differenza che salta all'occhio è, piuttosto, quantitativa: i corpi che abitano i paesaggi oltremondani o le scene di annientamento del nemico sono in gruppo, a volte sono intere folle, cataste più o meno ordinate. Essi, dunque, non si configurano più come 'corpo',

6 Eco 1975, 36.

7 Nyord 2017, 355.

8 Marrone 2018, 137-9.

9 Wb 1, 129.9-14; Muhlestein 2011.

10 Wb 2, 18-20.9; Assmann 1995.

ma come ‘massa di corpi’, che vale quanto una massa di mani, di teste o di falli, ma non quanto il singolo individuo.

Il segno antropomorfo è, invece, uno. Il trattamento del segno si esplica sulla figura umana che quello stesso, singolo, segno riproduce e sulla sua specifica funzione semantica. Non si evince quella volontà di soggiogamento del pericolo attraverso l’annullamento e la spersonalizzazione che traspare nelle scene su citate. Si procede, sì, attraverso l’omissione o la ‘parzializzazione’ della figura antropomorfa, ma senza mai negarne l’unicità e il valore.

La disamina delle fonti ha evidenziato come a ogni porzione del corpo umano siano riconosciute una o più funzioni fisiologiche e derivati valori culturali, tanto nella pratica rituale (si pensi alla tradizione dei modellini a forma di orecchie; all’attenzione nello spezzare o legare le gambe delle ‘figurine di esecrazione’), quanto nell’elaborazione scritta o iconografica (rappresentazione dell’avversario privo di testa; formule funerarie mirate alla preservazione di specifici organi).

La manipolazione delle grafie antropomorfe nei Testi delle Piramidi tende, in effetti, a concentrarsi su testa, braccia e gambe, probabilmente in quanto ricettacoli delle funzioni primarie (respirare, ascoltare, nutrirsi, muoversi), più immediate e sostanziali, di un corpo umano. Tuttavia, siamo qui in presenza di un tipo diverso di alterazione dell’immagine umana, che da disegno si fa segno;¹¹ un procedimento che rivela un approccio più puntuale ed, evidentemente, un differente intento.

D’altronde, il segno iconico, con cui possiamo identificare il determinativo antropomorfo, riproduce solo «alcune condizioni della percezione dell’oggetto, ma dopo averle selezionate in base a codici di riconoscimento e averle annotate in base a convenzioni grafiche»;¹² quei codici e quelle convenzioni sono dettate, nel nostro caso, da tre fattori: 1. Dalle regole non scritte del sistema geroglifico in uso nel III millennio; 2. Dalle selezioni formali e contenutistiche operate da un gruppo detentore di potere nel contesto menfita;¹³ 3. Dai principi che definiscono ciò che può e ciò che non può essere rappresentato in un dato contesto, ovvero il già citato *decorum*.¹⁴

Riguardo al primo punto, sembra che gli scriventi egiziani fosse-
ro ben consapevoli della malleabilità del proprio sistema scrittorio,

11 Intendendo con ‘segno’ ciò che denota un oggetto non tanto in virtù di una somiglianza naturale, quando in virtù di convenzioni culturali e codici di riconoscimento dati (Eco 2008, 107-21). Si veda anche Goodman 1968, 34-9.

12 Eco 2008, 114.

13 In altre parole, il ‘discorso monumentale’ di Assmann (2011, 149-154), mezzo attraverso cui lo stato rendeva visibile se stesso e il proprio ordine immutabile.

14 Baines 1990, 20; 2007, 15-17: un mezzo con cui le persone negoziano le relazioni tra loro, tra loro e il reale, e anche tra loro e il divino.

delle possibilità polisemiche offerte dall'iconicità del geroglifico e della plurivalenza di quei segni che noi chiamiamo 'determinativi'. I tre diversi impieghi dei segni geroglifici (ideogramma, fonogramma e determinativo) non costituiscono infatti uno modello inflessibile, ma piuttosto «orientamenti in un sistema scrittorio estremamente duttile». ¹⁵ Anche laddove la gestione della gestione della conoscenza fosse particolarmente centralizzata, non si può escludere che gli scribi mantenesero una lieve possibilità di scelta, e dunque potessero manifestare una certa creatività, nell'elaborare la scrittura. ¹⁶

Sulla questione relativa alle selezioni operate dall'alto, è stato suggerito che durante l'Antico Regno fosse disponibile una riserva di formule per l'aldilà, cui potevano attingere sia i sovrani che i privati, negando quindi una distinzione netta tra enunciati intellettuali ad appannaggio del sovrano e tutti gli altri. ¹⁷ L'opinione più recente, dunque, è che i confini tra la sfera regale e quella non regale fossero in realtà tracciati molto meno rigidamente di quanto comunemente si immagini e che tra le due sussistesse, anzi, uno scambio regolare di idee, innovazioni e prestiti. ¹⁸ Pur considerando che le formule iscritte nelle piramidi e quelle di offerta iscritte nelle tombe private riflettessero una stessa concezione oltremondana, non possiamo ignorare la prova fattuale che nelle tombe dei privati contemporanee ai Testi delle Piramidi, questi ultimi non sembrano essere attestati. ¹⁹

Questo punto aprirebbe un discorso su corpora funerari e loro selezioni disponibili forse presso archivi e biblioteche e sulla loro accessibilità da parte di individui esterni alla cerchia regale (comunque a livello di funzionari o sacerdoti e scribi di alto rango) che costituirebbe una divagazione in questa sede ma che è già stato ampiamente trattato in lavori più mirati. ²⁰

Se il complesso di selezioni e regole sottese alla realizzazione del corpus e alla sua monumentalizzazione possa aver o meno inciso anche sull'elaborazione di certe grafie, non è semplice da definire.

Recentemente è stato sostenuto che il fenomeno della manipolazione dei geroglifici abbia subito alla fine dell'Antico Regno una 'fuga di frammenti' dalla cultura ufficiale dell'alta teologia e che l'uso,

¹⁵ Ciampini 2018, 38.

¹⁶ Davis 2022, 70.

¹⁷ Smith 2017, 176-82.

¹⁸ Smith 2017, 172.

¹⁹ Alcune tombe o oggetti a esse pertinenti presentano formule di PT o CT, o combinazioni dei due, ma la loro datazione è incerta e potrebbe essere più tarda (Fischer 1997, 184; Russo 2012; Morales 2013, 31-3).

²⁰ A partire dal concetto di 'democratizzazione dell'Aldilà' elaborato da Breasted (1912) fino alla critica di Smith (2009), Hays (2011); al lavoro di Morales (2013) sulla trasmissione dei testi nel Medio Regno e quello di Smith (2017) su Osiride.

inizialmente escogitato per rendere riconoscibile il gruppo egemone, sia poi stato adattato e distorto negli strati inferiori fino a diventare obsoleto.²¹ In base alle fonti attualmente in nostro possesso, questa argomentazione è certamente logica, ma è altrettanto plausibile che il materiale testuale disponibile durante l'Antico Regno fosse ben più abbondante e variegato di quello che ci è pervenuto, consentendo dunque a sovrani e privati di prediligere formule diverse²² e, perché no, anche diverse grafie. Persino la stessa nozione di *decorum* applicata ai Testi e dunque alla scelta di esporli nelle piramidi regali ma di non farlo nelle tombe dei privati è stata oggetto di critica, in quanto categoria mai codificata dagli Egizi e dunque che sta a noi dedurre.²³ In ogni caso, pur tenendo conto di tutti questi fattori, la consapevolezza che effettivamente sussistesse una certa difficoltà per alcuni individui ad accedere ai luoghi di conservazione delle fonti cui attingere per decorare la propria residenza oltremontana – che fosse dovuta a interdizione o semplice distanza geografica dagli stessi – può spiegarci le differenze redazionali tra sepolture pubbliche e private.

Che sia per ragioni di decoro o di 'moda',²⁴ i privati non includono sulle pareti delle proprie tombe le stesse formule scelte nell'ambiente di corte e, di conseguenza, non presentano la stessa gamma di grafie né la stessa frequenza nell'eventuale trattamento delle stesse (alcuni casi sono stati precedentemente citati, ma riguardano la seconda metà della VI dinastia e di certo non rilevano la stessa sistematicità nell'alterazione del segno che si osserva nei Testi delle Piramidi).²⁵

Quando le manipolazioni si verificano anche in contesto privato, esse si rivolgono a una gamma più vasta di segni, comprendenti diversi animali, mentre le figure umane sono ridotte alla testa e le spalle solo a partire dalle tombe successive a Pepi I, che dunque sembrano seguire il trend riconoscibile nelle piramidi di Merenra e Neferkara.

21 Miniaci 2024, 334.

22 Morales (2021) ha mostrato che le tre piramidi iscritte per le mogli di Pepi II, Neith, Iput II e Wedjebteni, contengono formule che non si trovano in nessuna piramide di re.

23 Data la possibilità per le persone comuni di accedere alla letteratura funeraria, attestata già nell'Antico Regno, Smith (2017, 186-7) sostiene che l'assenza di Testi delle Piramidi nelle sepolture private non possa essere spiegata sulla base di un set di regole che ne limitasse l'uso, quanto piuttosto su una decisione autonoma dei proprietari delle tombe: «They were not consciously imitating or deviating from a pre-existing royal model, since no such model existed at the time when the first private burial chamber received its decoration» (187).

24 Hays (2011, 119) suggeriva che l'iscrizione dei testi nelle tombe fosse motivata dall'esercizio del gusto secondo un codice non scritto, «an *habitus* of self-constructed distinction», ponendo dunque l'accento su un possibile fattore di scelta personale.


25 Vedi capitolo 4. La comparsa del fenomeno in contesti privati è attestata per la prima volta nella seconda metà della VI dinastia (Jéquier 1929, tav. 7; Roth 2017, 303) nella necropoli menfita.

La disamina delle fonti mostra infatti che i primi Testi delle Piramidi rivelano una particolare attenzione all'eliminazione della testa, quale elemento centrale e identificativo dell'individuo, almeno fino a Teti: in Unis le uniche e rare attestazioni pertinenti la figura umana contemplan solo le braccia, mentre nel successore la riduzione è sempre attuata conservando la porzione inferiore del corpo. In Pepi I questa tensione non è più altrettanto evidente, anche se, laddove non sostanziale ai fini della definizione del campo semantico, la presenza della testa può essere evitata (ad esempio, per il lessema *hmsi* che può ben essere determinato dalla sola parte inferiore del corpo, ma anche in *twr* o *hsb* per i quali il braccio armato è sufficiente a sottolineare l'azione). Le variabili in Pepi sembrano, però, inesauribili e danno l'idea che il suo sia un momento liminale nell'elaborazione di un nuovo sistema grafico, non discordante in sostanza da quello dei predecessori, ma neanche più identico. Dopo Pepi I, l'introduzione della testa nella rappresentazione del tassogramma antropomorfo diviene regola e in Merenra e Neferkara sarà sempre più rara la presenza figure umane rappresentate nella metà inferiore del corpo,²⁶ contro la preponderanza lampante di quelle raffigurate nella metà superiore.

Le possibilità interpretative che si aprono sono sostanzialmente due: 1. che i testi dei due ultimi sovrani della VI dinastia costituiscono, a livello lessicografico, un 'travisamento' di quelli dei predecessori. 2. che nella seconda metà della VI dinastia il paradigma che regola la manipolazione delle grafie subisca un mutamento.

Seguendo la prima ipotesi dovremmo ammettere che quella di Pepi I sia stata presa come modello di riferimento per le successive piramidi, non certo per una impersonale copiatura, ma come suggerimento in un processo di ricezione aperta del testo. Nemmeno il formulario rimane sostanzialmente equivalente a livello contenutistico, ma la sua resa scritta, in particolare, varia nella forma attraverso l'aggiunta o la sostituzione di segni, creando soluzioni grafiche nuove che mostrano un'elevata attenzione formale.

Qui si inserisce la seconda possibilità: sul finire della VI dinastia il paradigma fondante i Testi delle Piramidi subisce un mutamento, non repentino ma piuttosto graduale e ben visibile nel passaggio da Teti a Pepi I e poi da quest'ultimo a Merenra. Oltre ai processi già citati di entestualizzazione e testualizzazione del formulario in cui confluiscono materiali eterogenei di origine più antica - dunque al cambiamento di contesto e di adattamento a nuove norme e a nuovi obiettivi(?) - potrebbe essere individuato un ulteriore adattamento, che coinvolge distintamente le caratteristiche grafiche dei determinativi, il cui inizio si può collocare all'epoca di Pepi I e i cui maggiori

²⁶ Pochi i casi attestati in Sethe, tra cui: *kfn* 'piegare'  (Pyr. 1213b, M610; N1214).

sviluppi sarebbero ascrivibili ai suoi successori. Le trasformazioni grafiche di nostro interesse concernono, ovviamente, la figura umana che in Pepi I ottiene, per la prima volta, la testa. Non saremmo semplicemente di fronte a una *variatio* interna al corpus ed etichettabile come mera alternativa alle forme totalmente prive di determinativo, come in Unis, o con lo stesso ridotto alle sole braccia, come in Teti; si tratterebbe, piuttosto, di un momento di passaggio concettuale che modifica, seppur gradualmente e fluidamente, le percezioni semantiche e le nozioni di manipolazione del corpo sottese alle grafie antropomorfe e che condurrà il sistema geroglifico verso quella formalizzazione tipica dell'epoca successiva.

Il fenomeno di parzializzazione dei segni antropomorfi nei Testi delle Piramidi non può, dunque, essere considerato come univoco, pur verificandosi nel contesto regale in un arco di tempo abbastanza circoscritto. Le difformità interne, infatti, appaiono sostanziali, forse frutto di una stessa tradizione ma con sviluppi interni diversificati che potrebbero così riassumersi: Unis mette in atto quella che, usando un termine improprio desunto dal gergo psicoanalitico, potremmo definire una 'strategia di evitamento',²⁷ in cui la figura umana è totalmente omessa, che sia per ragioni di prudenza, *decorum* o scelta individuale; Teti costituisce un primo approccio alla reintroduzione almeno di alcune specifiche porzioni del corpo (testa esclusa) utili a una più mirata definizione dei riferimenti semantici sottesi ai lessemi (il braccio armato, le gambe rovesciate); Pepi I opera la vera 'rivoluzione' nel sistema, rendendo più riconoscibili le figure umane, ma contestualmente più evidente anche la loro manipolazione. Se in Teti la presenza di gambe e braccia come determinativi quasi si mimetizza sulla parete, in Pepi I le nuove grafie antropomorfe esibiscono distintamente la propria parzialità, si riconoscono come figure mutili, come corpi incompleti. Infine, nella seconda metà della VI dinastia, si assiste a una normalizzazione della pratica, per cui le grafie parziali tendono man mano a conformarsi, prediligendo la versione del determinativo con testa e braccia che rimarrà in uso fino al tempo di Ibi.

Secondo Roth²⁸ nelle sepolture private le figure umane venivano omesse o mutilate per evitare che entrassero in competizione con il proprietario della tomba privandolo dell'offerta a lui rivolta.

²⁷ In psicologia il concetto di evitamento è definito come una strategia comportamentale adattiva che implica la messa in atto di comportamenti atti a sottrarsi a persone, situazioni e/o eventi temuti. In particolare, l'evitamento cognitivo è quello che comporta la messa in atto di strategie cognitive allo scopo di evitare, procrastinare o nascondere pensieri temuti (Dickson; Ciella; Reilly 2012). Secondo molti autori (da Lacau in poi) la scelta di omettere totalmente i determinativi antropomorfi nei testi di Unis risponderebbe a una precisa volontà di, appunto, evitare il potenziale dannoso e temuto degli stessi.

²⁸ Roth 2017, 307.

Parallelamente la camera funeraria del sovrano, in quanto spazio sacro, doveva essere vietata alle 'persone anonime' che i determinativi antropomorfi raffiguravano e sopprimerli avrebbe loro impedito di profanare i testi e invadere il regno divino.²⁹ Queste affermazioni suonano forse un po' azzardate se consideriamo che la pratica nelle sepolture private è piuttosto discontinua e che le rese parziali delle figure umane nelle stesse piramidi sono tanto diversificate. Non siamo certi si possa effettivamente parlare di 'paura' o superstizione nei confronti dei geroglifici antropomorfi e teriomorfi e probabilmente affermarlo contrasterebbe con quell'idea del 'prendere sul serio' gli antichi tanto dibattuta nell'egittologia dell'ultimo decennio.

Tuttavia, negare che sia stata prestata una particolare attenzione all'introduzione della figura umana nei primi testi funerari sarebbe incongruo.

Se non siamo riusciti a rispondere definitivamente a questo quesito, da dove dovremmo ripartire per tentare di formulare nuove ipotesi interpretative?

Probabilmente la soluzione, ammesso ce ne sia davvero una, è più fluida e si inserisce nel solco tracciabile tra la riflessione semiotica e quella antropologica.

Come su detto, gli antichi redattori egiziani erano probabilmente ben consapevoli delle possibilità offerte dal proprio sistema scritto, della sua manifesta integrazione con l'immagine e, soprattutto, ne riconoscevano le potenzialità creative (non può essere un caso che i geroglifici fossero definiti *ntrw!*). I geroglifici sono 'segni', «unità che debbono la loro esistenza a un atto di significazione, cioè di comunicazione intenzionale», ma talora sono anche 'simboli', «elementi che rappresentano un'altra cosa»;³⁰ e sono anche 'disegni', in quanto «procedimento visivo che riproduca gli oggetti concreti».³¹ Potremmo dire, quindi, che i determinativi antropomorfi sono contemporaneamente segni in un sistema comunicativo, simboli che rappresentano un'azione o un concetto, disegni che riproducono esseri umani.

I punti di vista da considerare potrebbero essere quindi almeno due, quello relativo al segno e quello relativo al disegno.

Considerando il primo, non è del tutto esatto affermare che l'omissione o la rappresentazione parziale 'uccida semanticamente' i segni antropomorfi, come invece avveniva per le immagini dei nemici in Narmer o le figurine di esecrazione e come avverrà più avanti per quelle dei dannati nei libri oltremondani. Non c'è necessità di 'uccidere' un segno antropomorfo che si configura come elemento grammaticale di significazione dei testi al defunto dedicati. La necessità

²⁹ Roth 2017, 308.

³⁰ Eco 1984, 10-11.

³¹ Eco 1984, 5.

semantica vuole piuttosto che l'azione espressa nella formula – fosse essa del sedersi, del colpire, persino del morire – venga sottolineata da un determinativo e, semmai, ulteriormente enfatizzata attraverso la riduzione al minimo di esso, al suo nucleo semantico appunto. Dunque, pensando ai testi di Pepi I, che probabilmente sfruttano al meglio questo procedimento, bastano le gambe per esprimere la nozione del sedersi, il braccio col bastone per colpire, il rivolo di sangue dalla testa per morire; tutto il resto è superfluo. Riducendo il segno, l'azione si focalizza maggiormente sulla parte del corpo che doveva funzionare, e funzionare bene.

Considerando però i segni anche come disegni, cioè come riproduzioni di oggetti/entità concrete, si percepisce sullo sfondo una consapevolezza della loro potenzialità effettiva e una conseguente necessità di trattarli, che non significa annullarli, ma provare a controllarli. Del segno si tende a eliminare solo quel che non serve a definirne il campo di significazione, ciò che è superfluo, una prudenza che, dopotutto, non costa poi molto.

La gamma di soluzioni che ne deriva rivela: a livello semiotico, un uso sapiente del segno scritto, in grado di modellare il piano semantico del testo, così come il 'piano di realtà' del contesto; a livello antropologico, una consapevolezza del corpo come oggetto di riflessione e invenzione, attraverso le sue potenzialità attive e trasformative.

Si torna, infine, all'idea del 'fare umanità',³² nel senso qui di plasmare l'uomo come figura e come segno, di crearlo concettualmente e graficamente per renderlo protagonista di speculazioni intellettuali o teologiche e poi sfruttare le potenzialità offerte dalla duttilità e adattabilità di questa immagine a differenti contesti culturali.

Siamo, quindi, di fronte a una antropo-poiesi, una delle mille possibilità di costruzione della forma umana, o forse proprio a una antropotrauesi, la 'costruzione di una decostruzione', in quanto deliberata fabbricazione della forma umana già parziale, scomposta, «un esplicito fare incompletezza»,³³ in altre parole, insomma, un corpo spezzato.

32 Cf. capitolo 1.

33 Remotti 2021, 111.