



Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale
in Scienze dell'Antichità:
letterature, storia e archeologia

Tesi di Laurea Magistrale

I rituali della regalità in Egitto e nel Levante tra il IV e il III millennio a.C.

Analisi storico religiosa delle strategie
culturali legate al potere regale nel Vicino
Oriente Antico

Relatrice

Prof.ssa Sabina Crippa

Correlatori

Prof. Lucio Milano

Prof. Emanuele Marcello Ciampini

Laureando

Emmanuele Lazzarato

Matricola 987055

Anno Accademico

2018 / 2019

Indice

Introduzione	5
1. La “Nave Culturale”	8
1.1. Il controllo culturale del mondo naturale in prospettiva storicista	8
1.2. La “strutturazione dell’imbarcazione culturale”	11
1.3. “Solidità dello scafo”	13
1.4. “Pericolo di affondamento”	16
1.5. La “Rete Rituale”: tecniche e problematiche della “pesca”	19
1.6. “Ufficiali” e “Sottufficiali”: rapporti gerarchici e ruoli simbolici nella “nave”	26
1.7. L’illusione del tempo: tattiche culturali ordinatrici, relatività, vie di fuga.....	29
1.8. Oltre il “bordo”: il rapporto con le altre “navi”	32
1.9. Oltre il l’orizzonte	37
2. I riti della regalità	40
2.1. Il potere regale e la caducità umana	40
2.1.a. Il problema della morte	40
2.1.b. Il deperimento del corpo, la morte del re e la corruzione della regalità	47
2.2. L’esigenza e la struttura dei rituali di rinnovamento della regalità	48
2.2.a. La festa: tratti essenziali di una strategia di controllo	48
2.2.b. La ritualità regale	50
3. Festa Sed: ritualità regale egiziana nel IV-III millennio a.C.	57
3.1. La morte e la caducità divina nella religione egiziana	57
3.1.a. La morte di Osiride	57
3.1.b. L’indebolimento di Ra	60
3.2. Il ruolo simbolico dello sciacallo e del toro	61
3.2.a. Il toro	62
3.2.b. Lo Sciacallo Sed - Upuaut	63
3.2.c. La figura di Api.....	66
3.3. Caratteri essenziali della festa Sed	67
3.3.a. L’importanza della fase funeraria, liminare e di passaggio del rituale	67

3.3.b. L'organizzazione della festa	70
3.3.c. Il palazzo e il trono	71
3.3.d. Il tempio e le cappelle	74
3.3.e. Alcune delle azioni rituali più significative	76
3.3.f. Problematiche legate alla ricostruzione della festa	77
3.4. La frequenza della festa e la questione dei 30 anni	86
3.5. Il re deve morire! Oppure no?	89
4. Tracce rituali e analisi storico religiosa della festa Sed nel IV-III millennio a.C.	93
4.1. Predinastico: le tavolozze e le teste di mazza di Scorpione e Narmer	93
4.1.a. La mazza di Scorpione	93
4.1.b. La tavolozza e la mazza di Narmer	95
4.2. Protodinastico (I-II dinastia): i manufatti di Den, le "fortezze degli déi" e i "recinti funerari"	97
4.2.a. La tavoletta in legno e la placchetta in avorio di Den	97
4.2.b. I "recinti funerari" e le "fortezze degli déi"	99
4.3. III dinastia: il complesso funerario di Djoser	104
4.3.a. Caratteristiche planimetriche del complesso	104
4.3.b. La pedana del trono	110
4.3.c. Le cappelle degli déi	112
4.3.d. Il Tempio T e i Padiglioni del Nord e del Sud	113
4.3.e. Il cortile della corsa rituale	114
4.3.f. La Tomba Sud	114
4.3.g. Orientamenti simbolici	115
4.3.h. Strutture simboliche	116
4.4. IV-V-VI dinastia: la "solarizzazione" del culto e i templi solari.....	121
4.4.a. IV dinastia: tracce della festa Sed nei complessi piramidali	121
4.4.b. V dinastia: il tempio solare di Niuserra e le raffigurazioni della festa Sed	125
4.4.b.1. La corsa rituale del re	128
4.4.b.2. Purificazione e lavaggio dei piedi	129
4.4.b.3. Intronizzazione e processione degli standardi	129
4.4.b.4. Processione e incontro con gli déi	130
4.4.b.5. Riscossione delle tasse e doni	131

4.3.c. VI dinastia: indizi rituali al tempo di Pepi II	132
4.5. Considerazioni storico religiose sulla festa Sed durante la prima Età del Bronzo	133
5. La festa della regalità nel Levante del III millennio a.C.: i rituali di Ebla	140
5.1. I testi di Ebla	140
5.2. Problematiche relative all'interpretazione e allo studio storico religioso dei dati	143
5.3. I rituali della regalità eblaiti: ricostruzione della festa	147
5.3.a. Fase I – I riti iniziali ad Ebla	148
5.3.b. Fase II – Il viaggio e i riti nel “mausoleo”	149
5.3.c. Fase III – I riti conclusivi ad Ebla	151
6. Analisi storico religiosa dei rituali eblaiti relativi alla legittimazione e rinnovamento del potere	153
6.1. Simbologia storico religiosa dello spazio vicino-orientale	153
6.1.a. La città	153
6.1.b. L'urbanizzazione	155
6.1.c. Il tempio e il palazzo	157
6.1.d. La città di Ebla	158
6.2. Divinità, regalità e caducità nel contesto religioso eblaita	162
6.3. La struttura della festa	163
6.4. L'interpretazione storico religiosa della festa di Ebla	165
5.4.a. Fase I – Analisi dei rituali iniziali ad Ebla	166
1) Riti fuori dalla città	166
2) Entrata in città	167
3) Entrata nel tempio di Kura	169
5.4.b. Fase II – Analisi del viaggio e dei rituali nel “mausoleo”	171
4) Viaggio di andata (discesa)	171
5) Riti nel “mausoleo” a Binaš/Naneš	173
6) Viaggio di ritorno (risalita)	176
5.4.c. Fase III – Analisi dei rituali finali ad Ebla	177
7) Riti finali nel tempio di Kura	177
6.5. Ipotesi sul possibile simbolismo astronomico della festa: uno schema	178
6.6. Alcune considerazioni aggiuntive: l'importanza della complessità e del confronto	183

7. Analisi comparative con metodo storicista dei rituali regali egiziani e levantini ..	186
7.1. L'analisi comparativa, interdisciplinare e storicista dei fenomeni storico religiosi del mondo antico: rischi ed errori da evitare	186
7.2. Punti di contatto, differenze ed influssi reciproci tra culture vicine	189
7.3. Il problema dell'identità delle figure divine: i casi di Kura e Utu	192
7.4. Il problema del ruolo della donna nei rituali della regalità.....	196
Conclusioni	198
Tabelle	202
Bibliografia	206

Introduzione

Quella delle feste della regalità è una tematica di grande importanza per lo studio del potere regale nel Vicino Oriente Antico, che tuttavia si presenta al contempo anche molto lacunosa, dato che il materiale che si ha a disposizione è molto scarso se paragonato al quantitativo di dati che si possiedono per altre feste o riti, particolarità che rende di fatto molto difficoltosa la sua trattazione. Si è pertanto di fronte ad un impasse: è un tema di elevata rilevanza storica, che deve essere obbligatoriamente trattato in virtù della suo fondamentale ruolo culturale, ma che allo stesso tempo non può essere studiato nel dettaglio a causa dei suoi tratti evanescenti ed in alcuni casi addirittura a causa dell'impossibilità di comprendere a fondo alcuni suoi aspetti basilari, come ad esempio la durata, la frequenza, la sequenza delle azioni rituali, ecc.

Per provare a risolvere questo problema la maggior parte degli studiosi opta sovente per una delle seguenti opzioni: o affronta la festa in modo generico, mettendo assieme tutti i dati disponibili nella storia della cultura presa in esame, finendo inevitabilmente per cadere in ricostruzioni anacronistiche, oppure l'affronta in modo puntuale, concentrandosi sulla festa di un re specifico o su un aspetto, rito o simbolo particolare, finendo per offrire una visione e un'analisi solo parziale o lacunosa di una strategia culturale complessa.

Questo studio cercherà di evitare entrambi questi approcci e il suo obiettivo sarà di quello di approfondire, per quanto possibile, la festa Sed egiziana durante il IV e il III millennio a.C. e la contemporanea festa levantina di Ebla, individuando le loro principali componenti rituali, cercando dove necessario di fare una distinzione tra i riti presenti in questo periodo e quelli che compariranno solo in un secondo momento, ricostruendo per quanto possibile la sequenza rituale, provando a comprendere se nel corso di questo periodo ci sono stati anche degli sviluppi e dei mutamenti nell'organizzazione e nelle componenti dei riti, studiando l'ossatura di significati, simbolismi, strumenti e strategie che sta alla base di queste feste, ed infine provando a smontare alcuni preconcetti, generalizzazioni, e analisi errate che hanno caratterizzato gli studi di questa particolare tematica.

Il lavoro verrà organizzato in sette sezioni: due dedicate all'analisi delle strategie culturali, due alla festa egiziana, due alla festa eblaita e l'ultima ad una analisi comparativa.

Il primo capitolo affronterà il rapporto dell'uomo con il mondo naturale ed il conseguente tentativo di controllo culturale di quest'ultimo. Verranno trattate, con un approccio metodologico di tipo storicista, delle tematiche specifiche come la costruzione dell'assetto culturale umano, le sue componenti fondamentali, le strategie rituali messe in gioco per garantire all'uomo l'illusione di un controllo sul mondo che lo circonda, i rapporti tra culture diverse e le potenzialità insite nello sforzo creativo e culturale umano.

Il secondo capitolo affronterà il tema specifico dei rituali della regalità, che altro non sono se non una componente particolare degli strumenti propri dell'assetto culturale trattato nel capitolo precedente. Verrà analizzato il problema della morte per una società e di conseguenza anche il dramma del deperimento del corpo del re, del suo decesso e della potenziale corruzione del potere che detiene, sul quale poggia la stabilità della stessa cultura. Infine, verrà spiegata l'esigenza umana di elaborare strategie specifiche per fare fronte a queste problematiche, con conseguente disamina dei tratti essenziali della festa e della struttura rituale che sta alla base della ritualità regale.

Nei due capitoli dedicati ai rituali della regalità in Egitto, cioè la festa Sed, si tenterà di affrontare nel terzo capitolo i tratti essenziali e peculiari di questa festa, analizzando il dramma della morte nella cultura e mitologia egiziana, il ruolo di particolari esseri e animali nei riti, l'organizzazione della festa e alcune sue componenti più significative, per poi affrontare i problemi della sua ricostruzione, della periodicità e delle sue origini. Nel quarto capitolo si entrerà nel vivo della questione, cercando le tracce rituali della festa Sed nel IV e III millennio a.C. sulla base dei dati archeologici, provando a fare una ricostruzione e uno studio storico religioso della festa in questo periodo. La suddivisione delle sezioni dell'analisi sarà su base cronologica, pertanto si partirà dal Protodinastico per arrivare alla fine dell'Antico Regno, cioè alla VI dinastia, ponendo un occhio di riguardo anche alle trasformazioni che ha avuto la festa nel corso del tempo.

Nei due capitoli successivi, il quinto e il sesto, verrà trattata la festa della regalità di Ebla. Nel quinto capitolo saranno descritti i testi eblaiti, verranno affrontate le problematiche inerenti allo studio e alla interpretazione dei dati ed infine verrà proposta una ricostruzione del rituale sulla base dei dati forniti dalle fonti. Il sesto capitolo sarà

interamente dedicato all'analisi storico religiosa dei rituali. Verranno dapprima trattate le simbologie spaziali vicino orientali, per poi spostare l'analisi sul rapporto tra ambito divino e regale nel contesto eblaita e sul problema della caducità connesso alla regalità. La seconda parte del capitolo sarà infine incentrata sull'interpretazione storico religiosa della festa di Ebla, che verrà analizzata in tutte le sue parti.

Nel capitolo finale si tenterà invece di fare una breve analisi comparativa, eseguita con le dovute cautele metodologiche, per capire quali sono i punti di contatto e le differenze tra le due feste prese in esame e se l'analisi incrociata delle due festività può rivelarsi funzionale ad una maggiore comprensione di entrambe. Verranno pertanto presentati e affrontati alcuni problemi particolari e alcuni aspetti specifici ancora dibattuti, tentando di fornire, per quanto possibile, delle soluzioni o spiegazioni plausibili sulla base dei dati a disposizione.

1. La “Nave Culturale”

Al fine analizzare in modo chiaro ed esaustivo la questione del rapporto tra l'uomo e il mondo naturale, si è scelto di fare ampio uso nelle sezioni che seguiranno dell'immagine metaforica della “nave”, per indicare quell'assetto o “mondo culturale” che l'uomo tende a costruire sulla base di questo rapporto. Sulla simbologia navale si fonderà pertanto il parallelismo tra il binomio “nave-mare” ed il binomio “cultura-natura”, attraverso il quale si tenterà di approfondirne le dinamiche intrinseche di tale relazione, la struttura e le componenti dell'ordine culturale, nonché le sue strategie, potenzialità e punti nevralgici.

1.1. Il controllo culturale del mondo naturale in prospettiva storicista

Lo storico delle religioni Angelo Brelich, nella sua introduzione alla disciplina trattata con un approccio storicista, illustra in modo semplice ed esaustivo il rapporto che si instaura tra l'uomo, o una comunità, e l'ambiente circostante (BRELICH A. 2006). Il mondo da lui definito “*extra-umano*” - ma che potrebbe anche essere definito “naturale” - è del tutto indifferente alle esigenze dell'uomo, dato che ha delle leggi proprie alle quali è difficile adattarsi, in quanto non conformi ai criteri umani. Il mondo sfugge al controllo dell'umanità e pertanto essa è spinta a sforzarsi per proteggersi da ciò che non è in grado di dominare, portando la ragione a plasmare strategie elaborate di percezione, codificazione e sopravvivenza.

A tal fine l'uomo si crea una “*piattaforma umanamente ordinata*”, quindi culturale, per porre su di essa la propria stessa vita, la cui struttura, che assume sfumature differenti a seconda della società e che può mutare nel corso del tempo in quanto prodotto storico, è formata da articolati componenti interconnessi tra loro:

- I miti, finalizzati a dare un senso alla realtà, fondarla, renderla intellegibile e accettabile ed offrire modelli e stabilità alla società;
- I simboli, che a loro volta conferiscono valore e spessore a semplici azioni, segni, oggetti, esseri, o situazioni;

- I culti rivolti ad esseri extraumani immaginari, al fine di creare una interazione dai tratti familiari con ciò che altrimenti sfuggirebbe a qualsiasi approccio, in quanto “non suscettibile di rapporto umano”;
- I riti, utilizzati per sottrarre e controllare tutto ciò che si ritiene importante e necessario monitorare nel mondo naturale;
- Un corpus di norme, regole, leggi, divieti e valori, sul quale consolidare la società, che viene inevitabilmente proiettato anche sul mondo da “domesticare”, ovvero da ordinare e regolare.

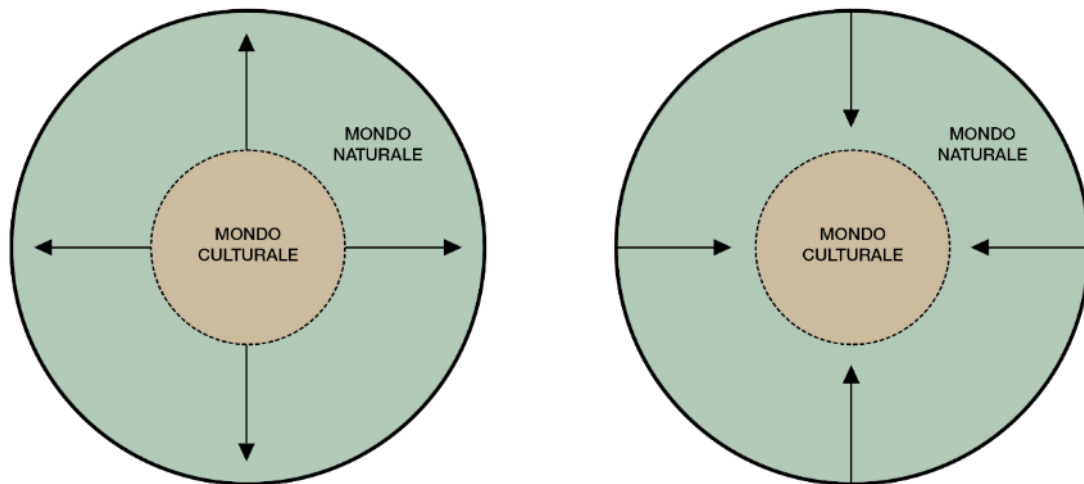
Al fine di salvaguardare, preservare, attuare e rafforzare tale maglia di strumenti e strategie culturali, la società si struttura e organizza conferendo potere e ruoli specifici al gruppo, nella sua totalità o ad una élite o minoranza specifica, oppure a singoli membri della comunità, come i capi o gli officianti religiosi o esperti rituali, che fungono di fatto da garanti delle tecniche ordinatrici di controllo messe in gioco, da cardini portanti della società e della sua compattezza e resistenza dalle quali dipende la sopravvivenza dello stesso assetto culturale, e al contempo da tramite fra la sfera umana e l’oggetto a cui l’azione codificatrice da essa elaborata è rivolta, ovvero la sfera naturale.

In altre parole “... *le singole società umane cercano di regolare e di tutelare la propria posizione in un mondo inteso come essenzialmente non-umano, sottraendone, investendo di valori e includendo in rapporti umani quanto ad esse appare d’importanza esistenziale*” (BRELIICH A. 2006: 65-66).

Tali elaborazioni culturali nascono quindi dall’istinto di sopravvivenza dell’uomo, dalla necessità di dare un senso, ordinare, domesticare e pertanto controllare, o illudersi di farlo, il mondo che lo ospita. È una strategia “attiva” che scaturisce in risposta ad un rapporto “passivo” con la natura arrivando a contrapporsi ad esso. Nel mondo “naturale non-umano” viene creato un altro mondo “culturale e umano” con il quale l’uomo tenta di rivestire e inglobare il primo, dandogli fondamento e sottraendo di fatto i fenomeni che ritiene importanti alla sfera naturale, per portarli nella sfera umana e poterli dominare dopo averli trasformati in fenomeni culturali.

Si tratta di un processo complesso fondato su un paradosso e reso efficace dalla volontà e capacità umana di conferirgli potere. In altri termini, poiché il mondo culturale è all’interno del mondo naturale, dato che è un suo prodotto e una sua componente, è

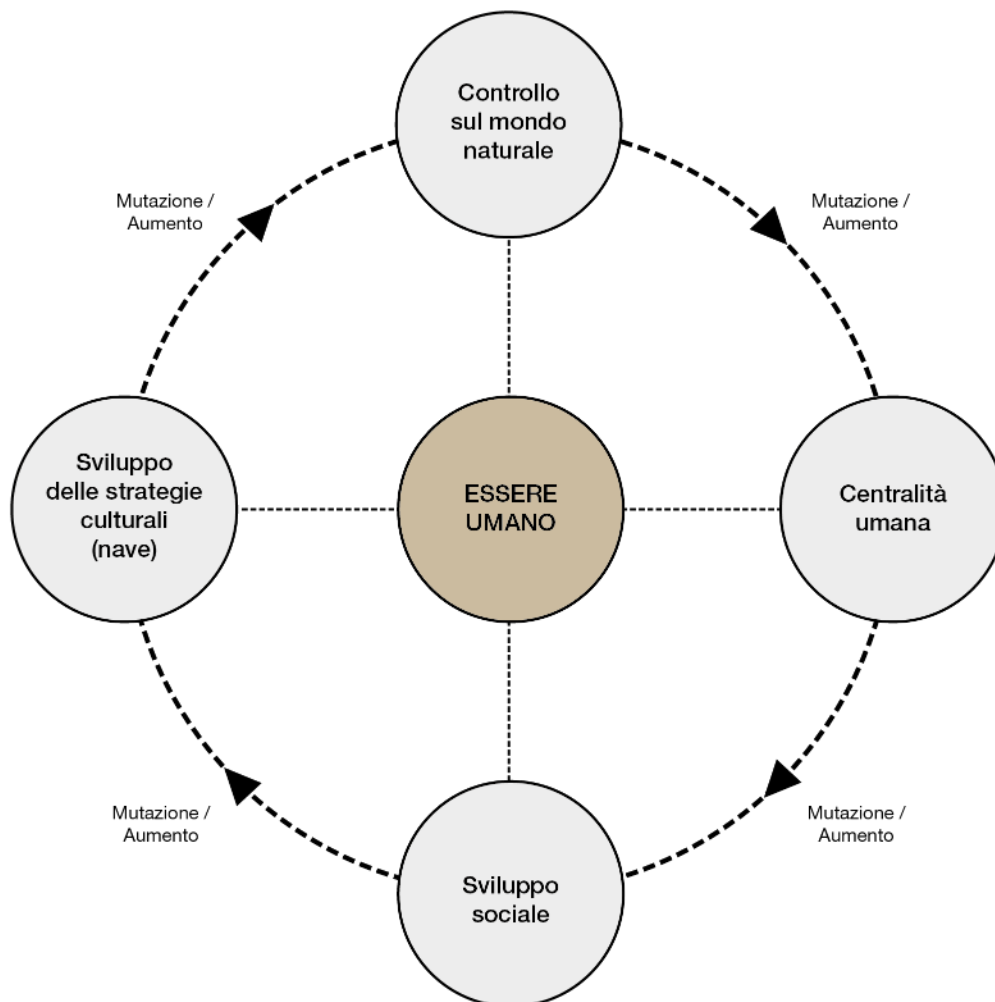
necessario attuare una doppia azione apparentemente paradossale di compressione, della sfera naturale in quella culturale, e di estensione, della sfera culturale su quella naturale, dando di pari passo corpo alla convinzione di poter tenere sotto controllo l'incontrollabile, resa reale e concreta dalla credenza stessa dell'uomo nella sua attuabilità, nelle proprie capacità e potenzialità e nell'efficacia del suo "piano di conquista" (Schema 1).



Schema 1

Questo sistema sta alla base della progressiva e implacabile traslazione dell'animale uomo, iniziata nel Pleistocene, verso una posizione centrale e dominante nel mondo naturale. Poiché l'uomo è il perno e il creatore della "piattaforma culturale" – che in quanto prodotto storico varia da cultura a cultura ed è sempre in mutamento –, è consequenziale che l'estensione efficace di tale piattaforma sul mondo naturale abbia gradualmente portato il suo ideatore a ricoprire un ruolo centrale anche in quest'ultimo, permettendogli di svolgervi un ruolo attivo e di esercitare su di esso un certo livello di controllo e manipolazione, che rientra negli stessi fattori motivazionali all'origine di tutto il processo descritto. Con l'aumento del controllo attraverso queste strategie culturali messe in campo, l'uomo è riuscito ad imporsi sul mondo e a sviluppare la propria società in forme complesse, che hanno inevitabilmente portato anche ad una mutazione dello stesso assetto culturale e dei suoi codici, fattore che ha permesso di guadagnare sempre più terreno e presa sul mondo naturale. Ha sostanzialmente elaborato, diventando egli stesso parte strutturale e principale beneficiario della propria creazione, un meccanismo ordinatore, un "motore culturale" che ha la capacità di innescare un processo ciclico che

trae energia da esso e lo alimenta a sua volta, sempre a patto però che alla base vi sia una struttura sociale in grado di reggere le redini di questo motore immaginato, di supportarlo e di credere fermamente in esso e nella sua efficacia (Schema 2).



Schema 2

1.2. La “strutturazione dell’imbarcazione culturale”

Sotto certi aspetti si potrebbe parlare di una “illusione strutturata”, funzionale all’autoconvincimento di dominare il mare cosmico in cui l’umanità è inserita e di sopravvivere ad esso costruendo una nave nella quale sentirsi sicuri, illudendosi di averne

il controllo mentre in realtà si è semplicemente dei passeggeri nella propria stessa creazione.

Una nave alla cui guida sono messi per necessità dei capitani o ufficiali-timonieri, a volte dai tratti evanescenti o non intelleggibili, ai quali soventemente vengono assegnati tratti antropomorfi o familiari, aspetto che sottolinea la già citata volontà di interagire con ciò che altrimenti non sarebbe soggetto ad approcci umani e allo stesso tempo una consapevolezza celata dell'uomo di essere parte attiva e centrale nella creazione e nel funzionamento della nave nella quale è ospite. Nave e ufficiali sono in sostanza delle creazioni umane, forgiate dalla ragione per sopravvivere, per vincere ed imbrigliare il sentimento più antico ed arcano di tutti, la paura dell'ignoto, per poter dare all'uomo l'illusione di capire e avere il controllo, per non farlo impazzire, per evitare di minare il suo equilibrio e farlo sprofondare di nuovo in una situazione passiva, in balia delle onde di un mondo naturale che, se contrapposto al mondo umano e sottratto alla sua azione ordinatrice, assumerebbe di fatto anche tratti caotici e pericolosi.

Ma tale "illusione di controllo" è sufficiente all'uomo per dargli la forza di sfuggire alla tempesta degli eventi, provando a resisterle e a soggiogarla anche ritualmente. Si tratta a tutti gli effetti di una "*finzione creatrice*", alla quale la comunità deve necessariamente credere per renderla effettivamente attiva e funzionale alle proprie esigenze (BRELLICH A. 2006: 38-39). Se infatti l'uomo non facesse ciò e se non credesse in questo ordine culturale da lui costituito perderebbe le fondamenta che gli consentono di galleggiare nel mondo e assumere in esso un ruolo dominante; verrebbe a mancare la base che gli permette di effettuare degli slanci creativi attivi sul mondo stesso: in altri termini, colerebbe a picco la nave.

Non è un caso che questa azione attiva di domesticazione si rifletta anche nell'azione creativa e ordinatrice divina – sia all'interno del mondo creato, contro le forze in esso ostili, sia contro il caos dal quale è stato tratto –, che a sua volta conferisce valore simbolico alle stesse azioni creative e ordinatrici effettuate dall'uomo. L'azione di domesticazione del mondo naturale, ovvero la costruzione della stessa nave culturale, ha quindi un parallelismo simbolico nell'azione creatrice divina dal caos primordiale e allo stesso tempo l'inquadramento umano all'interno del nuovo ordine culturale di particolari aspetti del mondo naturale, o non-umano, ha un parallelismo simbolico nell'azione ordinatrice ed equilibrante divina tra le componenti apparentemente antitetiche all'interno

del mondo creato. Gli stessi esseri extra-umani messi a capo della nave culturale, con i quali l'uomo instaura uno stretto legame simbolico, sono per certi versi un catalizzatore e un traino, usato dall'uomo per rafforzare e legittimare ulteriormente il proprio ruolo e superare i propri limiti, al fine di riuscire meglio a sopravvivere nella tempesta e preservarsi.

Già solo questi aspetti basterebbero a far comprendere che si è in presenza di un complesso assetto culturale in grado di autoalimentarsi e rafforzarsi – una nave culturale umana che possiede in sé gli strumenti per calafatare il proprio fasciame –, in cui anche ciò che è ostile o apparentemente caotico viene inserito in uno schema ordinato e soventemente rapportato con un principio contrapposto che lo equilibra, ne argina o elimina gli aspetti nefasti, o gli conferisce un senso più ampio, elevato e articolato.

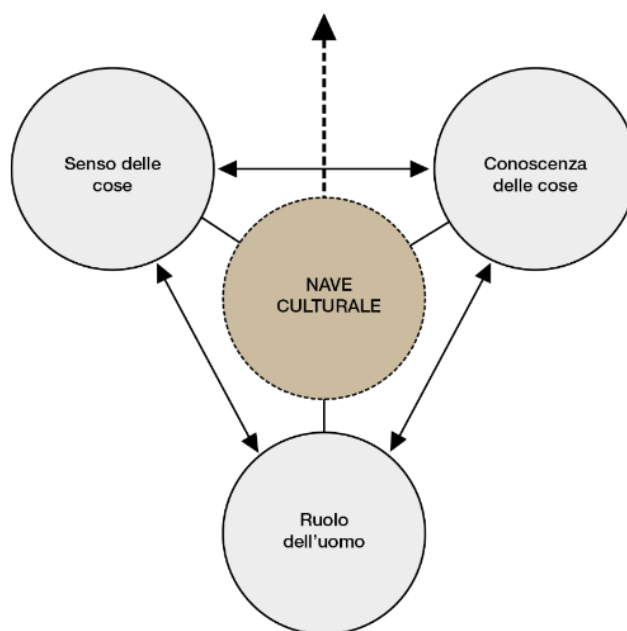
1.3. “Solidità dello scafo”

La complessità, il potenziale e l'efficacia della “nave culturale”, ma allo stesso tempo anche l'instabilità e i pericoli ad essa legati, possono essere brevemente e in parte riassunti come segue.

La necessità di conoscere ciò che lo circonda, trovando risposte alla domanda “come?” e “cosa?”, unitamente al bisogno di conferirgli un senso, trovando soluzioni alla domanda “perché?”, e all'esigenza di comprendere e modellare il proprio ruolo nel mondo, risolvendo il drammatico quesito “chi?”, sono tre spinte interconnesse fondamentali situate alla base della costruzione e organizzazione della nave da parte dell'uomo. Questi tre fattori si influenzano e alimentano a vicenda, tanto che la conoscenza della realtà e la capacità di conferirle senso portano l'uomo a comprendere anche il proprio ruolo nel mondo e addirittura a ridisegnarlo progressivamente, stimolando ad appagare ulteriormente la propria sete di conoscenza e significato (Schema 3). L'uomo viene spinto oltre i propri limiti, mettendosi nelle condizioni di passare da una posizione marginale, sulla riva di un'isola, ad una posizione dominante, salpando con la sua nave alla conquista delle acque.

La “nave culturale” è il trampolino che gli dona la possibilità di elevarsi, il suo passepartout verso l'infinito, il suo mezzo, il suo rifugio, la sua lente, la sua arma in

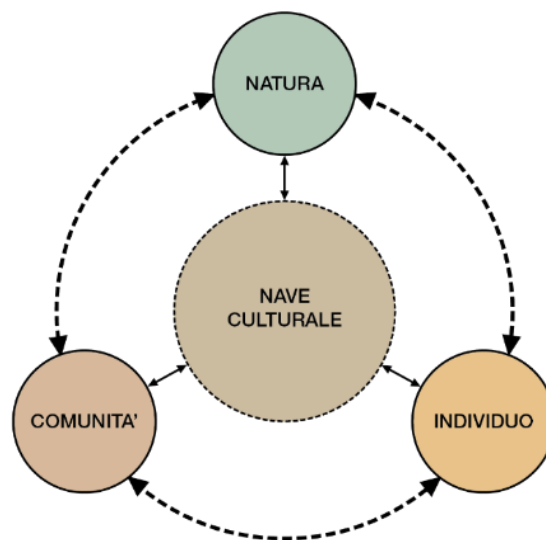
continuo caricamento. Per poter esprimere al massimo il suo potenziale la nave deve necessariamente rapportarsi e intrecciarsi con più fronti, che stanno anch'essi alla base della sua stessa progettazione e costruzione, fungendo da pilastri portanti: il mondo naturale, la comunità umana e il singolo individuo. Il dialogo, il condizionamento reciproco e l'equilibrio tra ambiente, comunità e singolo, oltre a creare la nave la alimenta e la rafforza, permettendole di svolgere la sua mansione nonché consolidare a sua volta il legame tra i tre fronti citati e di quest'ultimi con lei stessa (Schema 4). Il perfetto funzionamento ed equilibrio di questo insieme di rapporti, descritti negli schemi 3 e 4, costituisce la struttura principale di quel "motore culturale" che ha la capacità di innescare il processo ciclico citato alla fine del primo paragrafo, nello schema 2. Quando si parla di "nave culturale" pertanto è fondamentale pensare sempre ad un sistema articolato che comprende tutte le dinamiche descritte (Schema 5).



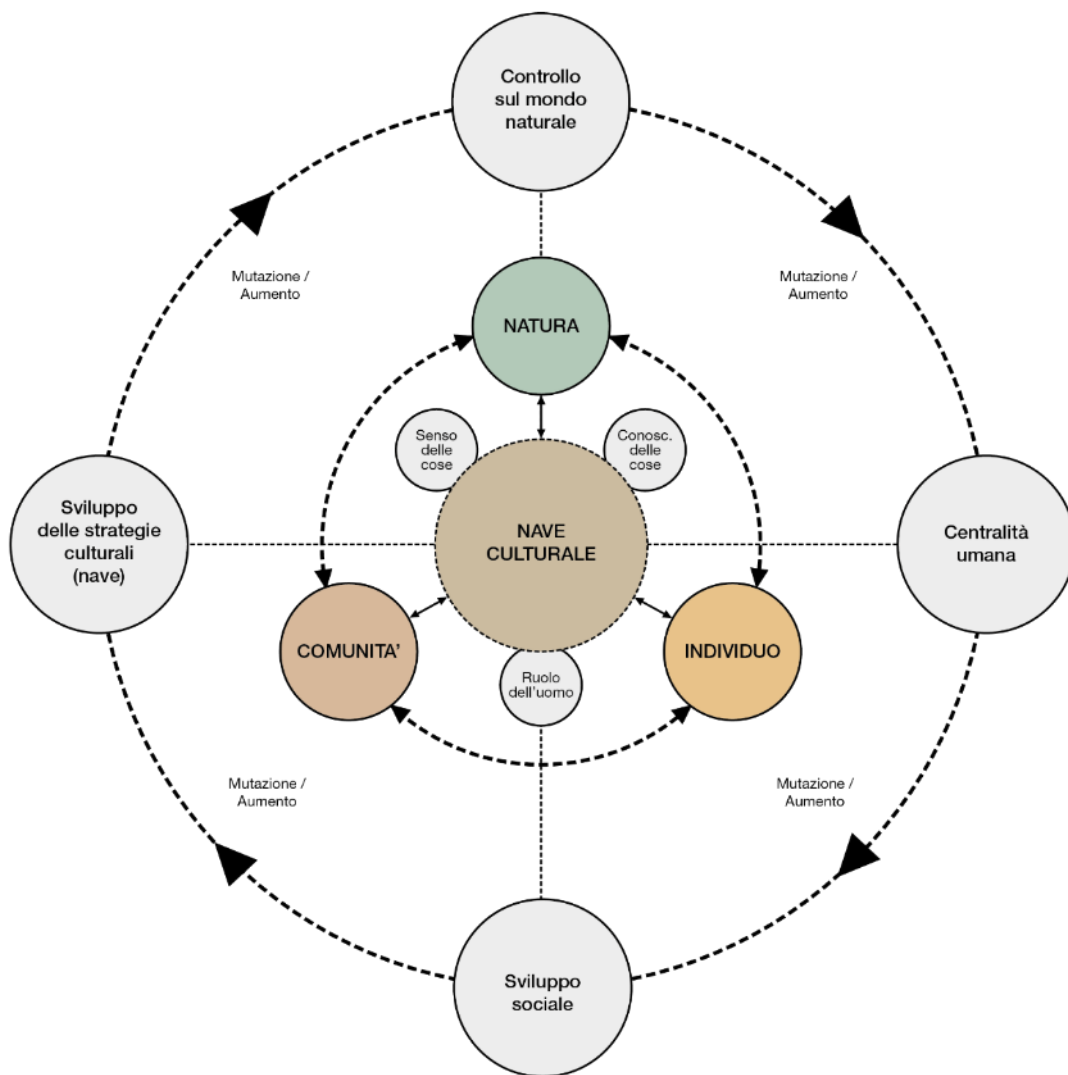
Schema 3

La nave culturale deve interfacciarsi con il mare, cioè con il mondo naturale, e lo fa attraverso il suo scafo e il resto delle sue componenti, la cui solidità è conferita da un elaborato lavoro progettuale e da una intelaiatura lignea costituita da miti, simboli e un corpus di regole e valori ben pianificato. Senza queste peculiarità e in assenza di continue operazioni di "manutenzione" e "carenatura" dello scafo ovviamente la nave non

potrebbe nemmeno navigare, galleggiare o addirittura esistere. Ma per poter rendere possibile tutto ciò è fondamentale il ruolo della ciurma e di ciascun singolo passeggero nella nave, che diviene quindi anche un importante mezzo di aggregazione e cooperazione di un numero elevato di persone. Ci deve essere una organizzazione interna nella quale il singolo rafforza il gruppo e il gruppo sostiene il singolo e nella quale vige, oltre ad un insieme di regole o leggi precise, una struttura gerarchica, dove ciascuno ha il proprio ruolo, dagli ufficiali ai sottufficiali fino ai marinai comuni. Esseri extraumani, capi o élite, officianti religiosi, comuni individui, sono tutti inseriti in un preciso schema funzionale al buon andamento della nave. La “ciurma” svolge un ruolo attivo, governando l’imbarcazione e dominando con i mezzi a disposizione l’ambiente circostante, attraverso azioni del singolo membro dell’equipaggio o azioni coordinate del gruppo. La forza dell’acqua e del vento, che possono mostrare anche un aspetto nefasto e distruttivo, vengono piegate dalla struttura della nave e dalle azioni della ciurma, che per sopravvivere, difendersi e consentire alla nave di proseguire il suo corso, deve anche essere in grado, oltre a svolgere le azioni utili per navigare e prendersi cura della nave, di trarre dall’ambiente circostante il materiale necessario a tali scopi, ovvero deve avere la capacità di “pescare”, impadronirsi di materie prime, ecc. In altre parole affinché il sistema funzioni è fondamentale che sia messa in campo anche un’altra componente fondamentale, ovvero i riti.



Schema 4



Schema 5

1.4. “Pericolo di affondamento”

La nave però è una costruzione umana e un prodotto storico, quindi inevitabilmente oltre ad avere un grande potenziale – “...*tutto diventa passibile d'intervento umano, persino la morte...*” – è anche soggetta ad instabilità, difetti, pericoli e fragilità. L'incertezza e l'inquietudine derivano dal fatto che “...*niente è dato una volta per sempre, non c'è stabilità, ma tutto può essere corrotto dall'intervento umano o comunque dal divenire storico*” (SABBATUCCI D. 1978: 269).



Img. I – Nave nella tempesta. Dipinto del 1680 circa di Willem van de Velde the Younger (1633-1707), intitolato *“A Ship on the High Seas Caught by a Squall, Known as ‘The Gust’”*

Riprendendo per un attimo lo schema che pone alla base della nave l'intreccio natura-comunità-individuo, risulta evidente che se viene a mancare la sinergia delle sue parti, si corrompe il rapporto attivo del singolo uomo o dell'equipaggio, cioè della comunità, con la nave e viene a ledersi il legame di quest'ultima con il mondo naturale: la struttura rischia di collassare e di affondare. Il cedimento di ciascuno di questi fronti è un evento destabilizzante dell'intero sistema e va a condizionare l'efficacia degli altri.

Se parte della struttura si corrompe o cede, minando il rapporto nave-mare, oppure il singolo individuo, tutta la ciurma o una sua parte, diserta, abbandona la sua postazione, o viola le leggi, cioè crolla la sua fede nella nave, nelle sue regole, nel lavoro al suo interno, nei capi, o nella "spedizione", si indebolisce il sistema e ne risentono tutti: l'imbarcazione, la ciurma, il rapporto con il mondo circostante e quindi la navigazione stessa. In altre parole, quando la struttura della nave composta da una fitta trama di miti, simboli e leggi, unitamente alla sua organizzazione interna – caratterizzata da esseri extraumani, capi e officianti religiosi, riti – perde vigore e si corrompe, perdendo la sua presa nella realtà circostante, lo scafo si rompe, la struttura crolla ed inizia ad allagarsi la nave, cioè a venire riassorbita da quel mare naturale dal quale è stata tratta e che solo illusoriamente conteneva e controllava.

A differenza del mondo naturale, che è caratterizzato da una stabilità regolata da precise leggi, il mondo culturale per quanto efficace e potente è inevitabilmente anche instabile e rischia di crollare, in quanto regolato anch'esso da leggi ma forgiate dall'uomo. Si tratta di un *"ordine immaginato [che] è sempre in pericolo di collassare, perché poggia sui miti e i miti svaniscono una volta che non ci si crede più"* (HARARI Y. N. 2017: 141-142). Quando una componente del "sistema nave" cede, le altre sue componenti si attivano per ripristinare l'ordine, a volte adottando semplici azioni da protocollo – rafforzando la struttura del mezzo e quindi la sua interazione con il mare, rivedendo le leggi e le mansioni/azioni, riordinando, istruendo e disciplinando la ciurma – altre volte intervenendo in modo più pesante, se non addirittura drastico o violento, perché la paura dell'ignoto abisso e della discesa nel caos, il terrore delle fauci selvagge del mare, il pensiero umiliante di essere detronizzati dallo scranno naturale, perdendo il controllo e lo slancio per primeggiare e dominare, è talmente forte da portare l'animale uomo a difendere la propria "conchiglia galleggiante", a costo anche di arrivare a soluzioni estreme, sia verso l'esterno sia verso l'interno della nave, che possono portare anche alla

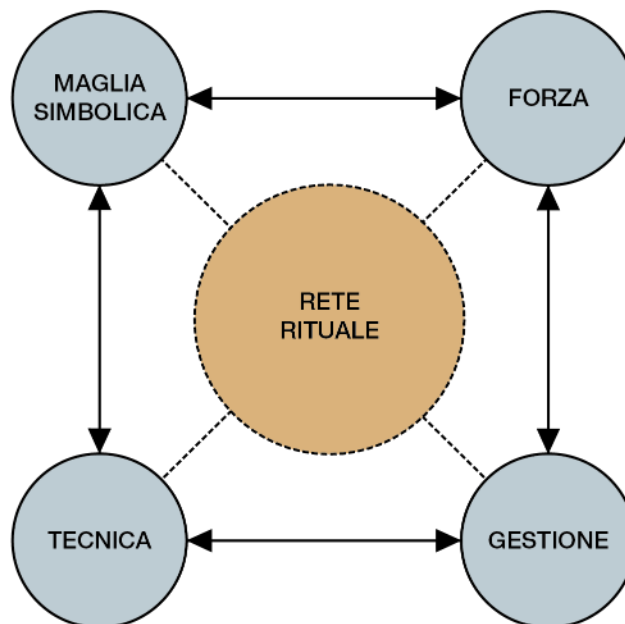
decisione di schiacciare, emarginare, imprigionare, perseguitare, finanche uccidere il proprio simile.

1.5. La “Rete Rituale”: tecniche e problematiche della “pesca”

Uno degli espedienti più efficaci di controllo è senza dubbio il rito. Volendo generalizzare, si potrebbe dire che tutte le azioni codificate all'interno della nave sono azioni rituali: vi possono essere dei rituali profani, ovviamente, ma anche e soprattutto dei rituali non profani, legati maggiormente agli ufficiali/esseri extraumani, quindi “culturali”, oppure rivolti a tutto il resto senza intermediari divini, quindi “autonomi magici o non magici” (ovviamente il confine tra le due tipologie è molto sottile e non bisogna leggere questa classificazione come una codifica a scomparti stagni). Le azioni della ciurma possono inoltre essere rivolte all'interno della nave, alla stessa struttura dell'imbarcazione, oppure all'esterno, quindi al mare. Si ha pertanto a che fare con un quantitativo e una varietà sconfinata di possibili rituali, che variano a seconda dell'esigenza e dell'obiettivo: possono esserci ad esempio azioni finalizzate ad aiutare, proteggere o attaccare qualcuno, azioni rivolte alla salute o all'igiene di un individuo, azioni di gruppo o individuali, azioni semplici e isolate o azioni elaborate e collettive, azioni rivolte agli spazi della nave, azioni di costruzione e distruzione, azioni di consolidamento della nave stessa – che chiamano in causa simboli, miti, leggi e valori – oppure azioni finalizzate a dominare il mare e chi lo popola, azioni che sottraggono alle acque ciò che è fondamentale, azioni di “pesca”, che possono essere semplici e compiute dal singolo marinaio, oppure molto complesse, tanto da richiedere strategie ben studiate, strumenti sofisticati, spazi particolari, il coinvolgimento degli ufficiali e dei sottufficiali, se non addirittura l'impiego della stessa forza della nave.

Quest'ultimi rituali citati sono quelli più complessi, cruciali e rischiosi, imprese titaniche impossibili se non funzionasse a dovere la macchina culturale descritto finora. Volendo fare un parallelismo letterario si potrebbero citare le spedizioni dei balenieri, in particolare quelli protagonisti del famoso racconto di Herman Melville, dove è ben descritta la bramosia di dominare il mare, il desiderio di impossessarsi per i propri scopi dei suoi più grandi e temibili abitanti, il pericolo rappresentato da questa impresa, le forze

e le persone coinvolte e messe in gioco, gli sforzi per raggiungere l'obiettivo e la spinta propulsiva data da quest'ultimo all'uomo per superare i propri limiti, ecc. Una Moby Dick delle acque naturali è senza ombra di dubbio la morte, qualcosa che l'uomo non può evitare o sconfiggere, ma che può arginare, controllare ed irretire culturalmente, attraverso quella struttura elaborata da lui stesso creata. È una illusione, ovviamente, ma la convinzione della sua efficacia produce effetti reali nella vita dell'uomo, consentendogli di navigare sicuro con la sua imbarcazione e aggirare gli ostacoli della traversata, o per dirla con Sabbatucci *“superare le crisi che gli impediscono di agire nella storia”* (SABBATUCCI D. 1978: 342).



Schema 6

Questa “pesca” nel mare naturale, apparentemente caotico se contrapposto al sistema ordinato umano, è ovviamente possibile solo grazie ad appositi mezzi e strumenti, che potrebbero essere riassunti nel concetto di “rete rituale”. La rete è il mezzo con il quale si riesce a portare nella nave le “prede”, la “trappola”, l'elemento di connessione tra la nave con la sua ciurma e il mare. Affinché la pesca rituale abbia successo è necessaria la compresenza sinergica dei seguenti aspetti: “Maglia”, “Forza”, “Tecnica” e “Gestione” (Schema 6). Quattro componenti fondamentali, valide per tutte le azioni della ciurma, che

coesistono e agiscono simultaneamente, contribuendo a rafforzare lo stesso “sistema culturale” rappresentato dalla nave e favorendo la navigazione.

1. *Maglia*: con questo termine si vuole indicare la struttura stessa della rete, ovvero la sua trama, dalla quale dipende la connessione tra l'uomo e il mondo naturale e l'efficacia della rete stessa. Se quest'ultima è forte e fitta c'è la possibilità di catturare molti “pesci”, se al contrario è debole e larga si rischia di lasciarseli sfuggire. La “maglia” pertanto è l'ossatura, formata da simboli e miti, leggi e valori, non dissimile sotto certi aspetti dalla struttura della stessa nave, che se non viene ben lavorata, intrecciata e saldata, rischia di sfaldarsi facilmente, mandando a monte la pesca.

Poiché sono stati citati i miti in relazione ad una azione rituale è necessario fare una precisazione sul rapporto rito-mito, sul quale è stato versato molto inchiostro e del quale non è possibile parlare ampiamente in questa sede. Il rito è realmente efficace quando riesce a ridurre l'evento ad un passaggio, cambiamento, o rinnovamento, e dove non è possibile ciò viene chiamato in causa il mito, che riduce l'evento ad un effetto attuale consequenziale ad un cambiamento avvenuto una volta per sempre nel lontano tempo delle origini. *“Non è dunque azzardato dire che ogni mito (delle origini) è il ‘racconto’ di un passaggio (dal precosmico al cosmico); e ogni rito (di passaggio) è una ‘azione’ cosmicizzante che dà origine ad un nuovo assetto del mondo”* (SABBATUCCI D. 1978: 342-343). Nell'affermare questo però bisogna fare molta attenzione a non cadere nell'errore di affermare che il rito “ripete” il mito, o viceversa, come fanno gli studiosi della corrente fenomenologica. La presenza del mito in un rituale, di azioni similari a quelle compiute in eventi mitici da esseri extraumani, di scenari simbolicamente connessi a quelli descritti nelle vicende mitiche, è simbolica e non ha come fine la “riattualizzazione” del mito o la sua “ripetizione rituale”. Semplicemente vengono inseriti degli elementi del tessuto culturale all'interno di azioni rituali che agiscono sul presente al fine di rafforzarle, potenziarle, inspessirle sul piano simbolico, legittimarle, ecc. *“Di fatto non c'è mai ridondanza, nel senso di ripetizione rituale di una concezione mitica o di una ripetizione mitica di una concezione rituale, ma deve essere considerata di volta in volta significativa sia*

la scelta di un discorso mitico e sia la scelta di un comportamento rituale”
(SABBATUCCI D. 1978: 343; LÉVI-STRAUSS C. 2015).

2. *Forza*: si intende lo sforzo del marinaio e/o della ciurma, quindi del singolo e del gruppo, impiegato per reggere e governare la rete. In altri termini la “fede” della comunità e del singolo individuo nell’impresa, nell’azione rituale e nelle leggi che la regolano, nell’efficacia e nella struttura della rete, negli ufficiali e sottufficiali, ecc.

È di fondamentale importanza che l’uomo creda nel sistema e nelle azioni che lo caratterizzano, in particolare chi sta ai vertici della società e detiene le redini/chiavi del “recinto culturale”, fungendo da garante della sua struttura e coordinatore delle azioni al suo interno. Il rito di fatto è una “finzione creatrice” attraverso la quale l’uomo sottrae i fenomeni esistenzialmente importanti alla sfera naturale per ordinarli, controllarli e dominarli, ma affinché questo meccanismo abbia effetto è fondamentale che il gruppo umano non sia “cosciente” di questo e che ci creda, ovvero abbia fede nella reale efficacia delle azioni rituali e nella veridicità insita nei miti, nei simboli e nelle leggi del linguaggio da lui stesso creato. Se infatti *“la società fosse consapevole del fatto che i riti sono creazioni sue, questi o non potrebbero esistere più, o scadrebbero in vuota formalità”* (BRELIICH A. 2006: 38-39). Tornando alla metafora navale, se l’uomo si rendesse consapevole di questa “finzione”, la forza che regge la rete verrebbe meno e quest’ultima si perderebbe nelle onde. Allargando il discorso, riprendendo quanto detto nei capitoli precedenti, in assenza di fede e in caso di “caduta del velo”, cioè di consapevolezza che la nave è un escamotage creato dalla ragione umana, la barca culturale non galleggerebbe più e l’uomo rischierebbe di sprofondare di nuovo nel mare naturale, in balia delle onde che prima tentava di dominare. La stessa società crollerebbe, verrebbero meno i suoi valori e si ritornerebbe alle “leggi di natura”, che sono granitiche a differenza di quelle “umane” che possono sfaldarsi.

Se il singolo individuo o una parte del gruppo si indebolisce, non impiega tutta la propria forza, quest’ultima viene a mancare, o l’individuo decide di non impegnarsi più nell’azione, c’è il rischio che la pesca venga compromessa,

pertanto si interviene in vari modi: o il gruppo corre in aiuto della parte debole, mettendo in campo azioni e sforzi congiunti per sopperire al problema e far riacquistare la forza e la spinta che è venuta a mancare (recupero della fede), oppure, specialmente in caso di alto rischio di compromissione, situazione drammatica e apparentemente irrisolvibile, o ferrea volontà alla base dell'atto di indebolimento da parte di uno o più individui (ammutinamento), il gruppo interviene in modo aggressivo se non addirittura violento e drastico, riversando sull'individuo (a volte incolpevole, volutamente selezionato, o usato deliberatamente come bersaglio a causa della sua diversità, vulnerabilità, ecc.) o sul piccolo gruppo i mali e le cause del problema (creazione di un "catalizzatore di mali"), riportandolo all'ordine (punizione esemplare e riequilibrante), perseguendolo o allontanandolo (persecuzione o esilio – punti di contatto con il "capro espiatorio"), buttandolo in mare (uccisione e distruzione). Chi rischia di compromettere la nave, la vita nell'equipaggio, la pesca, o la navigazione, viene sostanzialmente visto e trasformato, cioè classificato culturalmente, come un elemento destabilizzante, un bug del sistema, un elemento caotico interno al mondo culturale che è legato simbolicamente al caos naturale esterno, rischiando per questo motivo di far ripiombare in quel caos tutta la nave. Da qui l'esigenza di "domesticarlo culturalmente", di nuovo, utilizzando strategie analoghe a quelle impiegate nella lotta contro il caos esterno, naturale/marino. Questa "neutralizzazione di Giona" ha un effetto tale nella nave che, anche in caso di sfolgimento del gruppo, quest'ultimo rimane comunque forte e attivo, riuscendo nell'impresa illusoria di poter "pescare l'impossibile", proprio per il fatto che la stessa illusione di scongiurare il fallimento dell'impresa, neutralizzando o eliminando gli elementi ritenuti nocivi, ha la capacità di rafforzare la convinzione di potercela fare.

3. *Tecnica*: nel caso del rito è altrettanto importante sottolineare che per la "pesca di livello" è necessaria la collaborazione di tutti, un aspetto funzionale anche a favorire e consolidare i legami all'interno della comunità. Ognuno ha la propria mansione da svolgere e se viene meno ai suoi doveri rischia di mandare a monte l'intera operazione, minandone l'efficacia. Tutto è scandito da precise regole e

protocolli, utili a far funzionare la nave e le singole operazioni al suo interno. La pesca deve essere organizzata e pianificata in ogni sua parte, le operazioni e strategie rituali devono essere imparate, comprese e applicate, sia dal gruppo che dal singolo individuo.

Inoltre deve essere studiato anche lo spazio. La nave è una metafora del mondo culturale contrapposto e rapportato al mare, che rappresenta il mondo naturale, ma potrebbe essere intesa simbolicamente anche come il vero e proprio spazio fisico che racchiude la cultura, inserito nello spazio naturale. In quest'ottica è più facile comprendere l'organizzazione spaziale della nave, con luoghi dove parlare con gli ufficiali (cabina-cella-tempio), altri dove radunarsi (ponte-piazza-tempio), altri dai quali o nei quali parlare e interagire con il gruppo, ecc. E non per ultimi, spazi dai quali si riesce meglio a pescare, come le scialuppe, particolari aree del ponte, ecc. Nell'azione rituale quindi non è sufficiente solo uno studio delle azioni e l'imposizione di precise regole e norme, ma anche una pianificazione accorta degli spazi e dei simbolismi ad essi connessi.

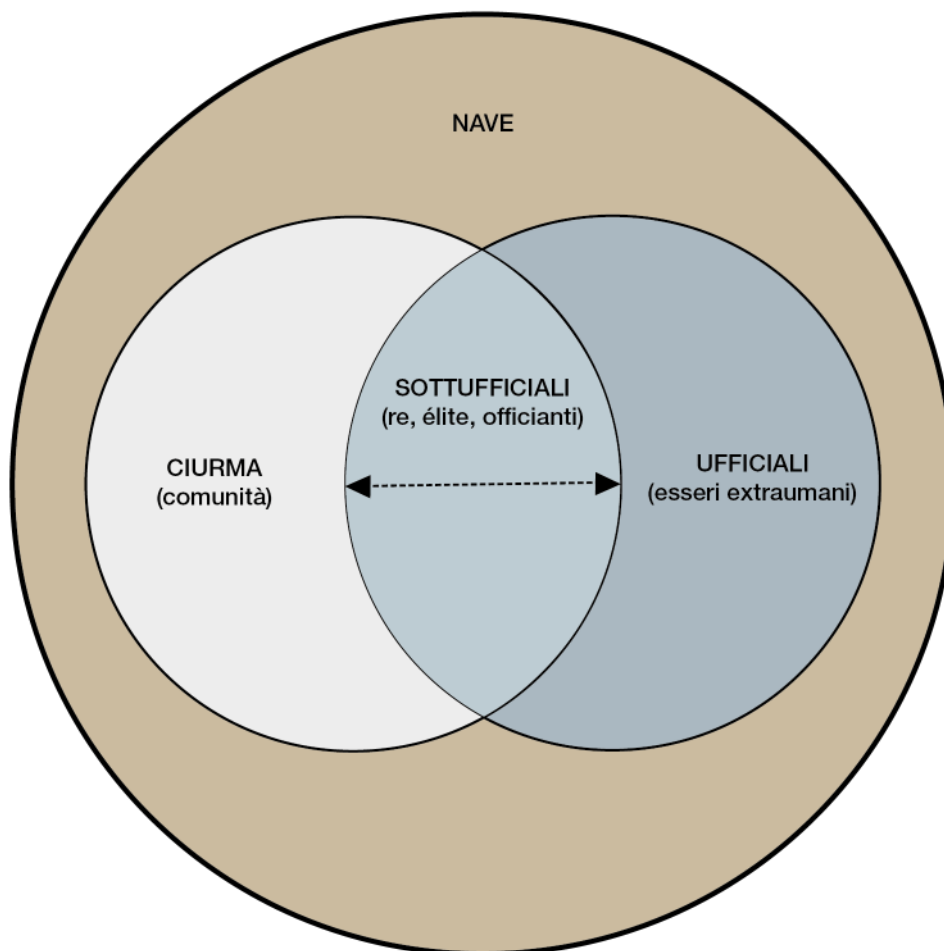
4. *Gestione*: un ruolo decisivo ce l'anno infine i coordinatori delle operazioni, ovvero gli ufficiali e i sottufficiali. I capi della nave tessono i rapporti tra il personale, gestiscono la struttura della nave e scelgono quali sue parti possono essere funzionali alla buona riuscita dell'impresa, impartiscono ordini e coordinano le operazioni al fine di raggiungere l'obiettivo. Come già accennato è fondamentale che chi sta al vertice e regge le redini dei giochi sia il primo ad avere una forte fiducia e fede nel sistema, una approfondita conoscenza della nave, dei suoi punti di forza e di debolezza, nonché una elevata capacità di governare l'imbarcazione, pena il naufragio e la scomparsa del relitto tra i flutti. La stessa azione rituale può a volte andare a beneficio dei capi (es.: rituali della regalità), facendo magari leva sulla scusa che grazie a loro la nave è ben governata, riesce a solcare il mare superando gli ostacoli ed è salvaguardato il benessere dell'equipaggio.



Img. II – La cattura di Moby Dick, “*The final chase of Moby-Dick*”. Illustrazione del 1902 di Isaac Walton Taber (1857-1933)

1.6. “Ufficiali” e “Sottufficiali”: rapporti gerarchici e ruoli simbolici nella “nave”

A proposito del personale a capo della nave è necessario fare delle precisazioni. Si è scelto di adottare nella metafora della nave uno schema che prevede una suddivisione interna di questo tipo: ciurma (comunità degli uomini comuni), sottufficiali (capi della comunità e responsabili degli aspetti religiosi: re, élite, esperti rituali/officianti religiosi, ecc.) e ufficiali (esseri extraumani) (Schema 7a).



Schema 7a

Gli ufficiali comprendono anche il capitano, che in quest’ottica è il “capo” o “vertice” del gruppo degli esseri extraumani, che nei politeismi assume l’aspetto di un vero e

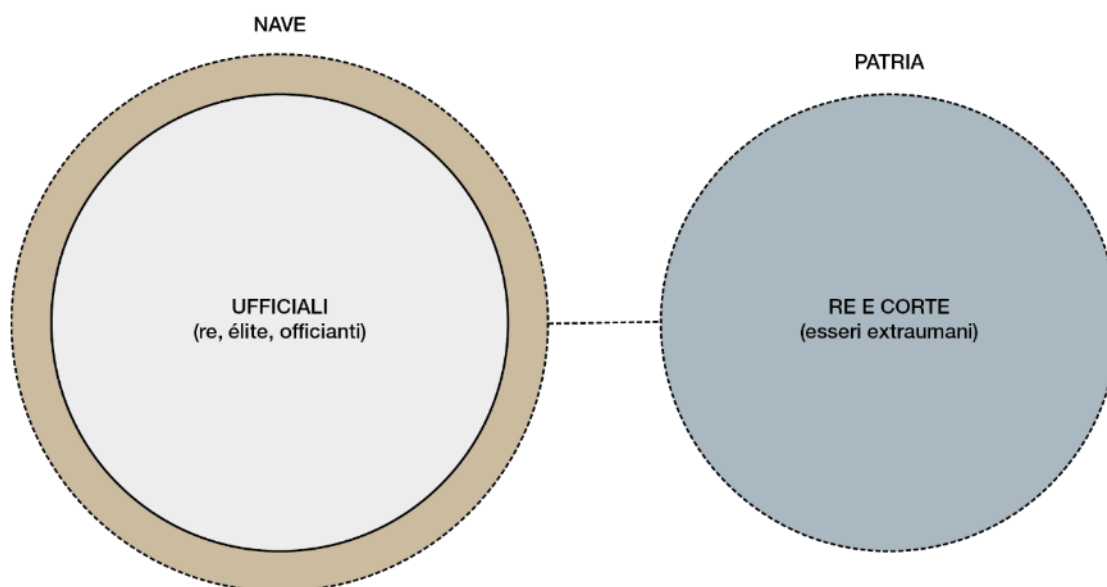
proprio pantheon divino. Gli ufficiali ovviamente possono mostrarsi alla ciurma oppure decidere di rimanere nelle loro stanze, nei loro spazi, e di comunicare con lei attraverso i sottufficiali.

I sottufficiali sono quindi i mediatori, gli intermediari tra gli ufficiali e la ciurma, tra la sfera extraumana e quella umana. Il sottufficiale più alto in carica ovviamente è il capo, cioè il re, mentre gli altri sottufficiali rappresentano gli alti vertici della comunità, ma ancora meglio gli officianti religiosi. Può accadere che arrivino a fare le veci degli stessi ufficiali e in questo caso il re, o il capo-sottufficiale, può assurgere al ruolo di vicecapitano, marcando un legame molto forte tra la sua figura e quella del capitano o degli ufficiali, cioè la dimensione divina, che ne legittima le scelte e il potere. Questo escamotage si può estendere e può essere sfruttato dal sottufficiale al punto di presentarsi egli stesso come un ufficiale, quindi legittimando le sue azioni sulla base di una sua presunta natura divina.

In questo sistema gli ufficiali, cioè gli esseri extraumani, e i sottufficiali si sostengono a vicenda e le figure divine spronano l'uomo a "salire di grado", ad andare oltre i propri limiti, elevarsi e porsi al centro, riuscendo nell'impresa di muovere la nave e vincere sulla natura avversa e apparentemente indomabile. È chiaro ovviamente che in realtà i capitani e gli ufficiali, cioè gli esseri extraumani o divini, sono delle creazioni umane plasmate per ottenere tale scopo, un "gancio interno" per consentire all'uomo di dare un senso al proprio ruolo e rafforzarlo, legittimare le proprie azioni e andare oltre i propri limiti, e che i veri ufficiali della nave, coloro che reggono veramente il timone, sono in realtà gli stessi sottufficiali, cioè il re o capo e l'élite, compresi gli officianti religiosi.

Questo schema è molto utile anche per comprendere un sistema che prevede una immanenza del divino, peculiarità dei politeismi, quindi anche le culture prese in esame in questo studio. Per comprendere invece un sistema monoteistico o che prevede una trascendenza del divino, peculiarità delle religioni abramitiche, potrebbe invece essere utile un altro schema che coinvolge l'immagine della "corte esterna". A tal fine è utile immaginare l'imbarcazione come una micronazione, riflesso della patria dove ha sede il vero governo. In quest'ottica la nave è una immagine della comunità umana, con il capitano e gli ufficiali che rappresentano rispettivamente il re o capo e l'élite, compresi gli officianti religiosi, mentre la corte in patria rappresenta la corte divina, con il re che ovviamente rappresenta l'essere divino che ne sta a capo (Schema 7b). Il capitano e gli

ufficiali sono legati al re e alla corte in patria, ne fanno le veci nella nave e li rappresentano, svolgendo sempre il ruolo di intermediari e di garanti delle leggi controfirmate dal re. La figura del capitano-capo/re quindi è legittimata ancora dal suo legame con il re-divino, che gli ha conferito tale potere sulla nave. Come si può notare le regole alla base dei suoi schemi sono simili, anche perché il monoteismo è di fatto un prodotto del politeismo (PETTAZZONI R. 1957), solo che in questo caso il divino è un “gancio esterno”, malgrado abbia gli stessi scopi di quello interno citato in precedenza.



Schema 7b

In entrambi i casi il divino o più in generale gli esseri extraumani sono, come già detto, delle creazioni umane, delle parti strutturali della nave culturale da lui costruita. Anche la “corte esterna” appena menzionata è di fatto “interna” alla nave, in quanto prodotto culturale dell’uomo, anche se viene da quest’ultimo proiettata illusoriamente all’esterno di essa. Che assuma il ruolo di “gancio esterno” o di “gancio interno”, la sfera divina o extraumana, oltre a rappresentare un espediente per interagire con ciò che non è suscettibile di emozioni umane, è un prodotto ingegnoso ed efficace della mente dell’uomo, funzionale a dare un senso al proprio ruolo, spingersi oltre le proprie forze e raggiungere traguardi altrimenti irraggiungibili, rafforzare le regole che reggono la società, legittimare il ruolo dei capi, o dei re, e degli officianti religiosi, e non per ultimo mantenere compatta la società e consentire alla nave di fare la sua traversata.



Img. III – “Washington crossing the Delaware”. Dipinto del 1851 circa di Emanuel Leutze (1816-1868)

1.7. L’illusione del tempo: tattiche culturali ordnatrici, vie di fuga, relatività

Le azioni all’interno della nave e le stesse scelte di navigazione sono regolate dal tempo. Vi possono essere dei giorni o periodi particolarmente favorevoli per la pesca, oppure alcuni eventi e momenti possono essere considerati così importanti o nefasti da portare l’equipaggio ad imparare a prevederli per poterli fronteggiare, esercitando su di essi un controllo finalizzato a proteggere la nave e la sua stessa esistenza. L’uomo si fa quindi “creatore del tempo” e dà forma ad un “calendario di bordo”, organizzato attorno a questi “nodi” particolarmente significativi, ma poiché quest’ultimi variano da nave a nave, possono esistere calendari differenti a seconda dell’equipaggio.

Viene sostanzialmente creato un “tempo culturale”, che è una componente del mondo culturale umanamente ordinato e che, proprio alla pari di quest’ultimo, tenta di inglobare, ordinare, dare senso e controllare il mondo e il tempo naturale nel quale è contenuto. Alla base della “creazione del tempo” c’è la necessità umana di regolare la propria vita, scandendo il ritmo delle proprie azioni e abitudini, ma allo stesso tempo l’esigenza di

fissare, rendendoli prevedibili, determinati momenti o aspetti particolarmente importanti del mondo naturale. Sapere quando arriverà il periodo più propizio per la caccia, ad esempio, è sotto certi aspetti un modo per prevedere il momento più favorevole per esercitare il proprio dominio sulla natura, al pari del sapere di preciso quando è il momento di seminare e raccogliere, ecc. L'esigenza di rendere prevedibili determinati momenti importanti o aspetti significativi del mondo naturale scaturisce anche dalla necessità di sottrarli alla natura – in virtù della loro rilevanza, pericolosità, positività e funzionalità – per irretirli e controllarli culturalmente, conferendo loro senso e valore.

Non è un caso che nei periodi o momenti descritti, proprio a causa del grande interesse che ha l'uomo per essi e del fatto che attraverso essi stessi si manifesta con più forza l'esigenza umana di controllare il naturale, vengano concentrati e coinvolti tutti o in parte gli strumenti dell'armamentario culturale umano: riti, miti, simboli, regole, esseri extraumani, esperti rituali e capi, il singolo e la comunità, ecc. Sono momenti molto importanti per la "pesca" e ovviamente devono essere resi "prevedibili" dall'uomo, per permettergli di prepararsi, di essere pronto quando arriverà il momento per trarne il massimo beneficio e portare a compimento i suoi obiettivi. La routine della nave scandita dal calendario viene pertanto interrotta in prossimità di questi eventi o nodi cruciali, durante i quali si esce dalla quotidianità con un organigramma e delle attività differenti. A seconda dell'importanza può essere impiegato un esiguo numero di uomini e strumenti, oppure essere coinvolta l'intera ciurma, gli ufficiali e i sottufficiali, la nave e le scialuppe, e ovviamente anche le reti e il materiale utile per la pesca, che deve come sempre essere scandita da regole precise e coordinata da personale esperto. A tal fine, il "tempo culturale" viene organizzato in un calendario, che è quindi di fatto una creazione consequenziale all'esigenza di stabilire il tempo esatto per la celebrazione delle ricorrenze e delle ritualità periodiche, che costituiscono i nodi e i pilastri portanti del calendario stesso.

Generalmente questo calcolo è basato sulla osservazione accorta dei fenomeni, mutamenti, moti e cicli naturali, terrestri e astronomici. Ci può essere una periodizzazione scandita prendendo come riferimento gli effetti stagionali sulla vegetazione, il periodo di piena di un fiume, ed altri eventi terrestri, oppure e soprattutto usando come riferimento gli eventi astronomici. Può inoltre tranquillamente accadere che si decida deliberatamente

di sovrapporre più eventi, in modo da inspessire la maglia simbolica legata ad un particolare nodo, cioè ricorrenza o ritualità importante, del calendario.

È doveroso sottolineare, come dimostra anche quanto è stato detto finora, che il calendario e la creazione di un “tempo culturale” non è un espediente unicamente finalizzato a capire quando avviene un fenomeno astronomico (o terrestre) e che non ha come scopo centrale lo studio del cielo (o della natura in generale), la trasmissione di conoscenze astronomiche, ecc. Spiegare il corpus culturale di una società, con i suoi miti, simboli, riti, calendari, usando esclusivamente una chiave di lettura astronomica (come prevede l’approccio desantillaniano, ad esempio) o simili, è sbagliato, fuorviante, scientificamente e metodologicamente non corretto, gravemente semplificativo. Lo stesso vale per l’approccio del “naturismo”, che prevede una identificazione degli esseri extraumani con un particolare astro o aspetto naturale ad essi legato, dato che in realtà lo scopo degli aspetti ed elementi naturali, come gli astri ad esempio, è quello di servire, “*in modo naturale, da simbolo [...] per rappresentare, concretare, obbiettivare ciò che era importante*” (BRELIICH A. 2002: 18). Gli eventi e aspetti naturali vengono ordinati e fagocitati dalla macchina culturale, diventando degli elementi ed eventi ricchi di significato e allo stesso tempo degli strumenti funzionali a far funzionare la macchina stessa. Vengono usati come riferimento per strutturare il calendario, che ha lo scopo a sua volta di imbrigliarli nel “tempo culturale” e controllarli dando loro un senso. Ma allo stesso tempo fungono anche da elementi simbolici, che vengono inseriti in una fitta rete e stratigrafia culturale caratterizzata da miti, simboli, riti e leggi, diventando di fatto una semplice parte di un linguaggio complesso elaborato dalla mente umana.

Il calendario può basarsi anche su cicli, eventi o aspetti, non legati a quelli naturali, intesi qui come cicli vegetali, fluviali, astronomici, e simili. Un esempio sono le ricorrenze basate sulla figura umana – corpo, azioni, creazioni, eventi – come gli anni di regno, la costruzione di un edificio, o sugli effetti che ha il “tempo naturale” sull’uomo, come la vecchiaia o la morte. Ovviamente, considerata l’importanza e la crucialità dei nodi del calendario, nonché la complessa stratigrafia simbolica che li caratterizza, è normale che anche in questi casi ci sia una sovrapposizione di eventi o aspetti simbolici e che vengano inseriti anche eventi o aspetti ciclici e simbolicamente rilevanti del mondo naturale, terrestre e astronomico. Il “tempo culturale” strutturato sul calendario è pertanto funzionale all’uomo per fronteggiare, sottrarre e controllare anche problematiche proprie

del “tempo naturale” che hanno effetti negativi, se non addirittura nefasti, su di lui e quindi sulla sopravvivenza del “tempo culturale” stesso, che è nient’altro che una bolla nel “tempo naturale”. Il “tempo culturale” diviene quindi, tra le altre cose, uno strumento della nave culturale per “fuggire” o uscire dal “tempo naturale” per mettere l’uomo nelle condizioni di manipolarlo culturalmente, una “scialuppa” che consente di navigare e pescare, reggendo e attutendo l’urto delle onde.

La questione si complica ulteriormente se si considera, come accennato all’inizio, che il calendario e quindi il “tempo culturale” varia da cultura a cultura. Il “tempo culturale” è relativo, dato che ciascuna società sceglie, sulla base delle proprie esigenze, strategie culturali e visione del mondo differenti, quali sono gli eventi o aspetti del mondo naturale importanti a tal punto da essere sottratti alla natura e diventare i nodi del proprio calendario, nonché quali aspetti o eventi ciclici prendere in considerazione per strutturarlo. Ogni nave ha le proprie scialuppe, la propria struttura, le proprie regole, diverse da tutte le altre, anche quando in apparenza vi sono delle similarità.

Sulla linea di quest’ultimo ragionamento ci si potrebbe spingere addirittura oltre, sottolineando il fatto che lo stesso “tempo naturale” è in realtà relativo, dato che è basato sulle regole del nostro pianeta e sulla sua posizione nel sistema solare, fattori che variano da pianeta a pianeta, da sistema a sistema, da galassia a galassia. Il “tempo culturale” pertanto potrebbe essere descritto anche come una illusione umana mutevole, scaturita da una esigenza di controllare e dare senso ad un “tempo naturale” che è a sua volta una illusione, dato che dipende dalle caratteristiche e dalla posizione di un pianeta e dagli effetti della gravità su un determinato punto dell’universo.

1.8. Oltre il “bordo”: il rapporto con le altre “navi”

Se si studiano le imprese intellettuali dell’uomo, *“...il comune denominatore è sempre il tentativo di introdurre una qualche specie di ordine. Se ciò indica che la mente umana ha un fondamentale bisogno di ordine, e poiché dopotutto la mente umana non è che una parte dell’universo, probabilmente questo bisogno esiste perché nell’universo vi è un certo ordine, perché l’universo non è un caos”* (LÉVI-STRAUSS C. 2011: 145).



Img. IV – Scontro tra navi. Dipinto del 1680 circa di Willem van de Velde the Younger (1633-1707), intitolato “*The cannon shot*”

L'universo però può assumere la forma di caos se è l'uomo stesso ad attribuirgliela proprio attraverso la sua azione ordinatrice. Nella formazione del "mondo culturale" infatti è chiaro che l'uomo fa una operazione di ordinamento su una base naturale apparentemente caotica e priva di ordine (ovviamente umano). Ciò che è legato al "mondo culturale" sarà caratterizzato dall'ordine, mentre ciò che è legato al "mondo naturale" sarà caratterizzato dal caos, da un disordine da vincere e imbrigliare per portarlo nel recinto umanamente ordinato. Se quest'ultimo è rappresentato dalla "nave", è chiaro che il "mare" che si estende tutto intorno a lei, oltre il bordo, sul quale naviga e dal quale può essere inghiottita, abbia come corrispettivo la natura e per certi versi anche il caos.

Le altre imbarcazioni che si trovano nel mare devono essere pertanto analizzate considerando questi simbolismi, al pari delle relazioni che la "nave culturale" di riferimento può instaurare con esse (che possono essere viste schematicamente come degli scontri/interazioni tra più sistemi strutturati come riportato nello schema 5). Principalmente gli scenari che si possono verificare possono essere riassunti in tre macro insiemi, chiamando A1 la "nave culturale" di riferimento e A2 un'altra nave:

- *Eliminazione*: la nave A1 ritiene di essere l'unica degna di solcare le acque del mare, ovvero l'unico nucleo culturale detentore della "verità". Ritenendosi l'unica nave "degn" e "giusta", A1 classificherà A2 in modo non dissimile da come considera per certi aspetti il mare stesso, ovvero un elemento associato al caos, quindi anche un potenziale pericolo per l'ordine, da neutralizzare e dominare. Tale approccio può essere comprensibile in presenza di navi realmente ostili, dedite alla pirateria, ma è assolutamente ingiustificato – se non grazie all'escamotage simbolico appena descritto – per tutte le altre navi, che cadono di fatto vittima di una "guerra navale" che affonda le proprie radici in un desiderio di dominazione egemonica, insicurezza, necessità di difesa/controllo e assolutismo da parte di A1.
- *Assorbimento*: la nave A1 non abbatte l'altra nave, ma la ingloba in toto o in parte, riconoscendo la validità ed utilità di alcune sue parti, tattiche, elementi funzionali alla navigazione, personale, ecc. Questo processo di "furto" in caso di nave depredata e lasciata affondare, o di "assimilazione" in caso di nave messa al servizio e sottomessa alla prima al pari di tutte le sue parti, non è altro che un

espediente con il quale A1, oltre ad imporre la propria superiorità sul nucleo culturale A2, può usufruire, per i propri fini e per arricchire e migliorare sé stessa e la propria navigazione, del quantitativo di elementi di A2 che ritiene utili facendoli propri, inserendoli nel proprio recinto culturale, sfruttando le loro peculiarità o destinandoli a mansioni differenti a seconda delle esigenze del nuovo proprietario.

- *Contatto/Scambio*: la nave A1 “accetta” la presenza di altre navi ed instaura con A2 una rete di rapporti, che possono andare dagli scambi all’aiuto o rafforzamento reciproco. Lo “scambio culturale” porta inevitabilmente ad una reciproca influenza e ad un arricchimento attraverso l’assimilazione di “strumenti culturali alloctoni”, che vengono assorbiti da ciascuna delle due navi entrando a far parte del proprio ordine interno. Il tema dei rituali della regalità trattato in questo studio, ad esempio, rientra proprio in questo terzo caso.

La “nave culturale” pertanto non è un organismo statico, ma in continuo sviluppo e mutamento, tanto che può diventare addirittura molto diversa dall’inizio a causa delle varie trasformazioni subite durante la traversata, autonome o per i diversi rapporti con ciò che c’è “oltre il bordo”. Analizzando gli scambi con l’esterno però sorge spontanea la domanda “come si può uscire dalla nave”? Anche in questo caso gli scenari possibili potrebbero essere raggruppati in tre differenti situazioni:

- a) *L’individuo viene gettato fuori bordo (“Giona”)*: l’equipaggio individua un catalizzatore di problemi e di caos interno alla nave, che viene neutralizzato facendolo tornare nel caos esterno, ovvero il “mare naturale”, azione che può tradursi in esilio, eliminazione fisica, ecc.
- b) *L’individuo esce dalla nave (“ammutinamento”)*: l’uscita volontaria di un individuo dalla nave umanamente ordinata, a differenza di quanto possa sembrare, non è così semplice come può sembrare. Al desiderio di uscita infatti si contrappongono diversi sbarramenti problematici legati alla complessità e forza del sistema. Il “mondo culturale” umanamente ordinato infatti è strettamente

intrecciato con il “mondo naturale”, l’individuo è un tutt’uno con esso e spesso ci convive dalla nascita – tanto che anche quando riesce ad uscire si porta inevitabilmente con sé un “bacino simbolico” che può riemergere e influenzarlo –, inoltre la comunità, che rimane forte anche se un suo membro si distacca, resta ancorata al sistema e oltre ad alimentarlo ha in sé la forza per tentare di bloccare e riassorbire chi tenta di uscirne.

- c) *La nave affonda (“sprofondamento”)*: tutto l’equipaggio si trova in mare a causa dell’inabissamento della nave, cioè della perdita del proprio “nucleo culturale”.

Quando l’uomo è in balia delle onde, cioè in una situazione di caos dettata dalla perdita del proprio “filtro e piedistallo” e dal ritorno del naturale, inevitabilmente per istinto tende a riattivare quei sistemi descritti attraverso gli schemi 1 e 2 all’inizio di questa sezione. Per poter galleggiare, salvarsi la vita e poi riuscire a dominare e solcare le acque di nuovo, la mente umana crea nuovi sistemi ordinati, ex novo oppure facendo leva su “rottami” della nave affondata, che vanno dalla trave di legno alla scialuppa o nuova imbarcazione, ovvero da sistemi semplici, ma sufficienti allo scopo, a sistemi decisamente più complessi ed intricati.

Può avvenire anche che il “naufrago” venga ripescato da un’altra nave ed entri a far parte del suo equipaggio, a volte in via permanente. Può accadere che questa nuova nave sia più piccola o delle stesse dimensioni della precedente, oppure addirittura più grossa.

In altre parole, *“non c’è modo di uscire dall’Ordine Immaginato. Quando noi abbattiamo le mura della nostra prigione e corriamo verso la libertà, di fatto corriamo verso il cortile di ricreazione più ampio di una prigione più grande”* (HARARI Y. N. 2017: 150).

Alcune navi possono addirittura essere ingannevoli: un caso è quello delle “grosse navi di confine”, se così si possono definire, ovvero quelle navi mastodontiche che accolgono i naufraghi con la promessa di essere in grado di “inglobare” tutte le altre navi e di essere superiori ad esse, oppure di avere in sé gli strumenti per comprenderne le strategie. Un esempio in tal senso può essere dato dai sistemi culturali di stampo esoterico, strutturati su un linguaggio simbolico creato sulla base dei simbolismi degli altri sistemi culturali, dovutamente selezionati, mischiati e ricuciti, dando l’impressione illusoria che il nuovo

sistema sia alla base di tutti gli altri, mentre in realtà è vero il contrario. Un altro esempio può essere un approccio metodologico non storicista, quindi fenomenologico, che si presenta come una chiave di lettura e interpretazione degli altri sistemi culturali celando, volutamente o meno, il fatto che in realtà è un sistema culturale esso stesso, strutturato in modo analogo a quello del primo esempio: non si tratta pertanto di un approccio metodologico scientifico, oggettivo, scevro da pregiudizi e rispettoso delle distanze spazio-temporali delle culture.

1.9. Oltre l'orizzonte

La capacità dell'uomo di creare “navi” e “mondi” culturali, sulla base dell'esigenza di riuscire ad imporsi sulla natura, lo ha portato anche a guadagnarsi una posizione dominante dalla quale è stato in grado di darsi la spinta necessaria per andare “oltre”, non solo ai limiti della sua persona ma anche a quelli della natura stessa, dando avvio ad un lungo periodo di supremazia e di mutamenti ecologici su scala globale, che potrebbe essere definito anche “Antropocene” (LEWIS S., MASLIN M. A. 2015), un termine accettabile se usato in questo modo ma decisamente controverso se utilizzato per indicare una definita era geologica. Poggiando sulla sua “piattaforma umanamente ordinata”, l'uomo è riuscito ad alzarsi in punta di piedi per scrutare e comprendere il mondo che lo circonda e le leggi che lo regolano, arrivando a sfruttarle per i propri scopi, che vanno dai semplici utensili e complessi monumentali fino alle invenzioni tecnologiche, i viaggi spaziali e l'intelligenza artificiale. Traguardi che lo hanno posto nella posizione reale di “creatore”, un ruolo che a onore del vero ha ricoperto in modo incauto se non addirittura dannoso per la natura che lo ospita.

La scoperta e l'esplorazione di ciò che si trova “oltre” l'orizzonte, ovvero le esplorazioni spaziali, hanno di fatto posto l'uomo di nuovo “nell'angolo della natura”, a seguito della constatazione di essere un semplice abitante di un pianeta in un universo sconfinato. Tanto che si potrebbe vedere la stessa Terra come una “nave” che fluttua nel “mare naturale cosmico”.

Questa situazione inevitabilmente ha spinto l'uomo ad alimentare maggiormente il meccanismo riassunto nello schema 3 di questa sezione, alimentato da un desiderio e

bisogno di trovare un senso alle cose, sfamare la propria sete di conoscenza e allo stesso tempo trovare e ridefinire il proprio ruolo e la propria posizione nel cosmo. La progressiva scoperta dello spazio cosmico quindi è stata sfruttata dall'uomo come catalizzatore e base per ideare e creare nuove strategie più raffinate ed efficaci di ricerca di senso e ordine. Tale situazione sta tuttora dando origine a sistemi culturali e ordini immaginati nuovi, finalizzati ad adattarsi alle nuove frontiere ed esigenze umane, caratterizzati da versioni più elaborate e astratte del concetto di "divino" o al contrario dalla completa assenza di quest'ultimo e di esseri extraumani, comprendenti nuovi esseri immaginari con i quali sperare di interagire, nuovi riti, nuove paure e nuove risposte, nuove speranze e nuovi traguardi, nuovi trampolini grazie ai quali poter andare sempre più in là con le scoperte.

Così l'animale uomo è in grado di sentirsi "sicuro", di galleggiare e primeggiare, riuscendo nell'impresa titanica di estendere i tentacoli del proprio dominio oltre i confini più remoti, riuscendo a vincere e domesticare, per lo meno apparentemente, anche lo smarrimento inevitabile derivante dal fatto di essere semplicemente materia che ragiona su sé stessa e un ospite temporaneo di un granello in un deserto cosmico infinito.

Per citare un personaggio di una nota serie tv della HBO incentrata sulla creazione umana dell'intelligenza artificiale¹, si potrebbe concludere dicendo che *"l'intelletto umano è come le piume di un pavone. Non è altro che una ostentazione di stravaganza finalizzata ad attrarre a sé un compagno. In quest'ottica tutte le grandi opere, da Mozart a William Shakespeare, da Michelangelo fino all'Empire State Building, non sono altro che delle componenti di un complesso rituale di accoppiamento. Può sembrare strano che l'uomo abbia speso e sacrificato così tanto per la più basilare delle esigenze e motivazioni, ma d'altro canto il pavone riesce a malapena a volare, vive a terra, costretto a mangiare vermi dal fango, avendo come unico mezzo di consolazione la sua grande bellezza, conferitagli dalle sue piume, cioè dal proprio intelletto"*. Verrebbe spontaneo pensare che l'oggetto di tale "rituale di accoppiamento" sia un essere extraumano, ma come già detto tali esseri sono una costruzione umana facente parte di un sistema culturale umanamente ordinato. Si potrebbe quindi spostare l'attenzione al "mondo naturale" con

¹ La serie tv citata si intitola Westworld e il testo riportato è recitato dall'attore Anthony Hopkins. Si tratta di una serie fantascientifica prodotta dalla HBO e creata da Jonathan Nolan e Lisa Joy. I film e i libri incentrati sulla Intelligenza Artificiale, che pongono l'uomo come "creatore effettivo" mettendone a nudo i difetti, le ambizioni, le paure e gli scenari consequenziali alle sue scelte e azioni, sono molto utili per chi vuole ampliare le analisi sui sistemi culturali umanamente ordinati, estendendole anche nel futuro.

il quale l'uomo si rapporta attraverso questa sua creazione, ma anche in questo caso, alla luce di quanto detto, siamo di fronte solo ad un altro tassello, ad un altro trampolino, ad un altro strumento, piegato dall'uomo per soddisfare il vero destinatario del "rituale d'accoppiamento", ovvero sé stesso.



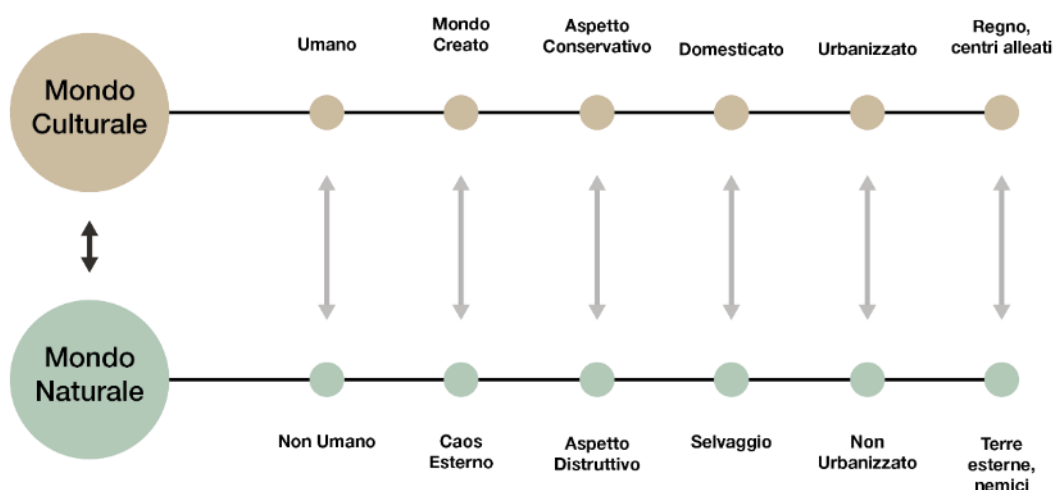
Img. V – *“Sailing ship on the horizon”*. Dipinto del 1880 circa di Henry Pember Smith (1854-1907)

2. I riti della regalità

2.1. Il potere regale e la caducità umana

2.1.a. Il problema della morte

Come si è tentato di spiegare e dimostrare, il “controllo culturale” della natura, unitamente al conseguente dialogo in continuo mutamento tra il “mondo culturale” e il “mondo naturale” (Schema 8), è stato un enorme passo avanti nello sviluppo del rapporto tra l’uomo e il mondo che lo ospita, che gli ha permesso di togliersi da una condizione di passività iniziando a ricoprire un ruolo centrale e attivo, per non dire “creativo”, nei confronti di ciò che lo circonda. Nel passaggio dalla natura alla cultura, come giustamente afferma Sabbatucci, “l’uomo si distacca dalla condizione naturale e si pone la natura come oggetto: la classifica, le dà un ordine, se ne appropria organizzandone gli elementi”, creando in sostanza una “natura a misura della sua mente” (SABBATUCCI D. 1998: 394).



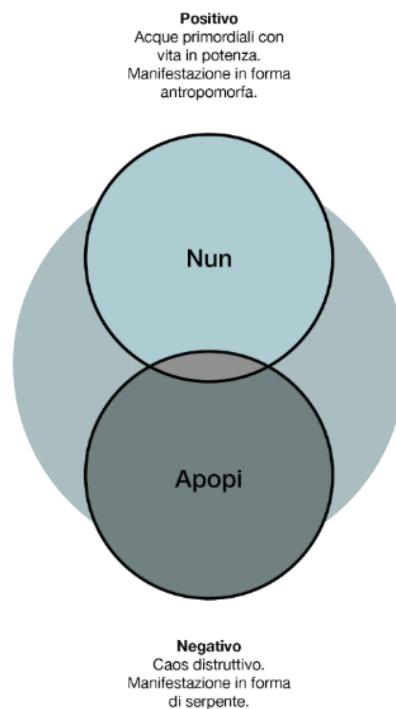
Schema 8

Uno dei fenomeni più critici che ha interessato l'uomo fin dal Pleistocene è senza dubbio la morte, dato che si tratta di un evento inspiegabile e doloroso, una fine e una sottrazione di un essere vivente all'esistenza, un dramma che va ben oltre le possibilità umane di comprensione e di controllo. Proprio per questo motivo è stato uno dei primi obiettivi dell'azione di domesticazione da parte dell'uomo, che ha elaborato sofisticate strategie culturali per irretire ed imbarcare nella propria "nave culturale" anche un evento così evanescente e di rottura. La morte e la consapevolezza di essere mortali sono a tutti gli effetti dei veri e propri "catalizzatori di cultura" e delle spinte che hanno condotto l'uomo ad elaborare miti, simbologie e azioni rituali per controllarla e trasformarla, rendendola un momento di passaggio e uno strumento di difesa all'interno del mondo culturalmente ordinato.

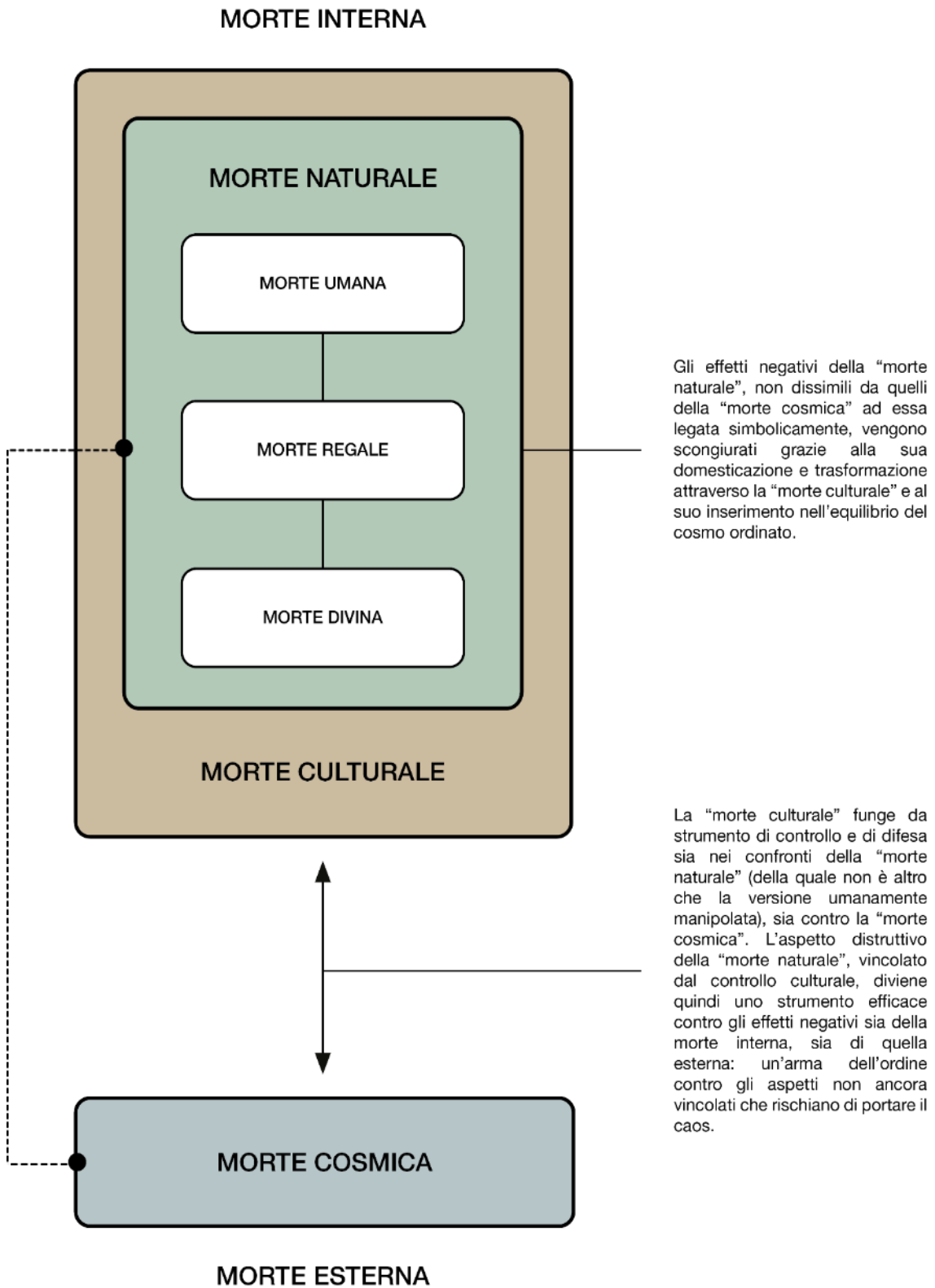
Per usare le parole di Jean-Pierre Vernant, si va a delineare una vera e propria *"ideologia funeraria"* che *"definisce il processo che l'immaginario sociale mette in moto per elaborare un'acculturazione della morte, per assimilarla civilizzandola, per assicurarne la «gestione» sul piano istituzionale seguendo una strategia che risponda alle esigenze della vita collettiva"* (VERNANT J.-P. 2000: 99).

Si potrebbe anche dire che l'uomo sia portato a *"prolungare le linee del suo operare"* dando un senso alla sua esistenza anche attraverso l'idea di una continuità oltre gli stretti limiti della sua stessa vita (ASSMANN J. 2002: 5-6). Questo processo ha contribuito a creare una sorta di contrasto tra una morte intesa come nemica della vita, quindi essenzialmente distruttiva, e una morte che viene invece vista più come un passaggio obbligatorio per un'altra esistenza e per la vita eterna (ZANDEE J. 1960: 1). Quest'ultima citata è ovviamente la "morte domesticata" nel mondo ordinato culturalmente. La prima visione della morte, cioè la "morte distruttiva", è invece la morte nel suo aspetto "naturale", nefasto e caotico, tanto da essere generalmente associata anche a ciò che è "al di fuori del recinto culturale", come il caos, le acque – quindi anche il "mare" sul quale naviga la "nave culturale" – la natura selvaggia, le terre e le popolazioni ostili, ecc. Ma la si può intravedere anche nel timore dell'ignoto, nella morte cosmica o distruzione totale, oppure nell'altra faccia della stessa "morte domesticata" all'interno del mondo ordinato, l'eco di quando era svincolata dal giogo e dalle briglie dell'uomo, ovvero l'aspetto distruttivo del mondo nel suo ruolo di disordine, rottura e fine.

Si può fare inoltre una distinzione tra una morte all'interno del cosmo culturalmente ordinato – o “nave culturale” – che è la morte “naturale” trasformata culturalmente in un passaggio da un luogo all'altro di quest'ultimo e che partecipa alla ciclicità che lo caratterizza, e una morte esterna al cosmo ordinato, che sottintende un ritorno nelle acque del caos potenziale esterno. Quest'ultima in particolare era intesa dagli Egiziani come una “seconda morte” per coloro che non avevano contribuito al mantenimento dell'ordine, personificato dalla dea Maat, e dovevano pertanto venire espulsi da esso (GRIMAL N. 2008: 197-200; ZANDEE J. 1960: 14-19), a dimostrazione che anche questo aspetto estremamente nefasto è stato col tempo rimaneggiato per mezzo delle strategie culturali e inserito in un ordine umano divenendo uno strumento di punizione. In Egitto sono addirittura arrivati ad elaborare piani di controllo culturale complessi, attribuendo a questo caos esterno, personificato nella figura liminare e letale del serpente Apopi, anche la caratteristica di “serbatoio dei germi della vita”, o di “vita in potenza”, collegabile alla figura di Nun, ovvero una fase di gestazione che è strettamente legata alla fine dell'esistenza ma che ha in sé il potenziale per permetterle di scaturire di nuovo (Schema 9). Si potrebbe dire che si intravede in questo una speranza di ciclicità anche per la cosiddetta morte cosmica.



Schema 9

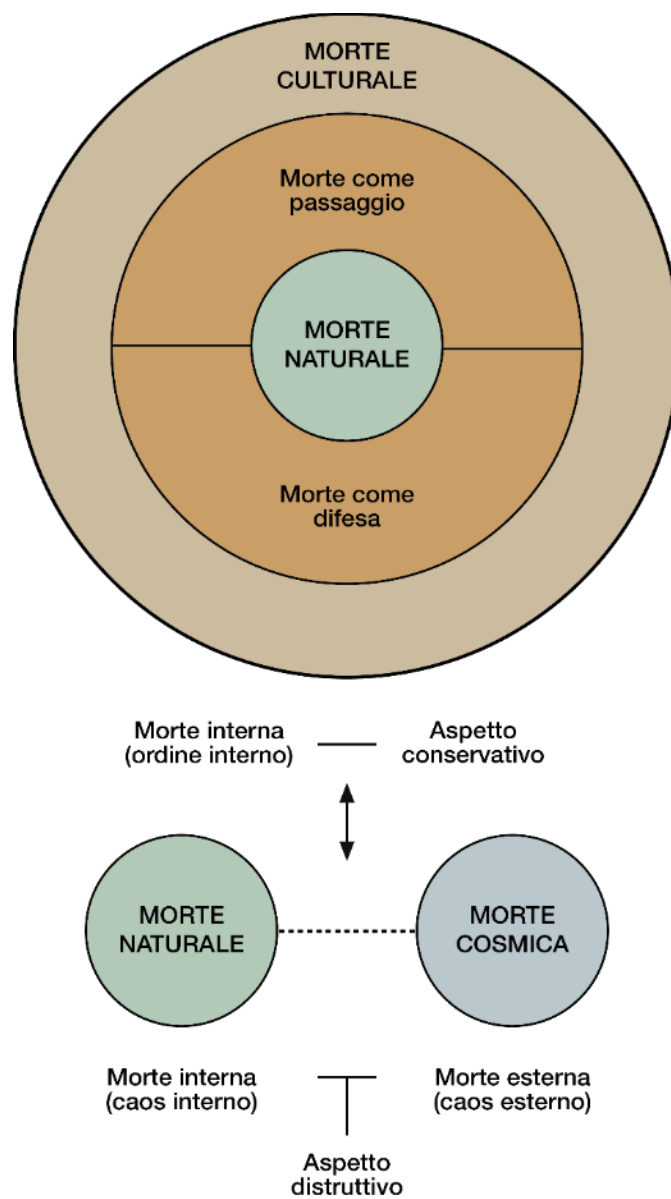


Schema 10

La “morte interna” al mondo ordinato culturalmente, soggetta alla ciclicità, può coinvolgere e colpire la sfera naturale, umana, regale e divina, ma rappresenta un evento drammatico e potenzialmente caotico (dato che se muore l’equipaggio c’è il rischio di compromettere la “navigazione” e la stessa “nave”) superato, ordinato, trasformato e pertanto tenuto sotto controllo, grazie agli strumenti culturali. La “morte esterna” invece, che è legata al caos, non solo è intesa come distruzione o ritorno alla non-esistenza di singole componenti del mondo, ma anche come morte cosmica. Poiché quest’ultimo tipo di morte si contrappone al mondo ordinato culturalmente, dato che minaccia la sua stessa esistenza, in caso di vittoria del caos si assisterebbe anche ad una fine della stessa cultura, quindi ad una “morte culturale” e ad un “affondamento della nave”. Pertanto la stessa “nave culturale” deve “difendersi” dal caos e lo fa “combattendo il fuoco con il fuoco”, usando lo strumento più potente che ha, ovvero la “morte domesticata”, cioè quell’aspetto distruttivo del mondo che, se viene equilibrato dall’aspetto conservativo e quindi controllato, può fungere da difesa al cosmo ordinato (ASSMANN J. 2005: 70). Volendo proseguire con la metafora della nave, quello descritto è un “rischio” non dissimile dall’utilizzare armi da fuoco, che imbrigliano il potere esplosivo per fini difensivi, all’interno di una imbarcazione composta prevalentemente da materiale infiammabile, come il legno, i tessuti, ecc.

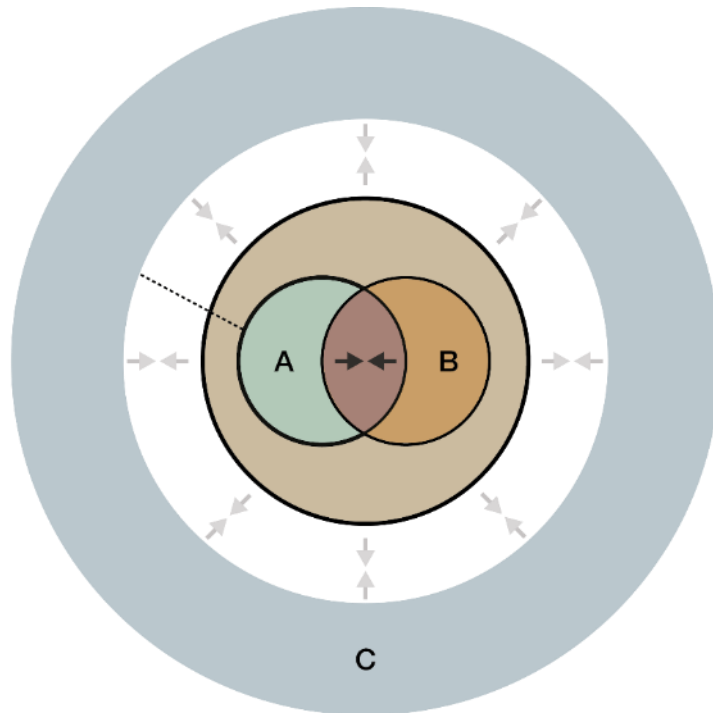
La “morte interna” pertanto presenta due facce: una faccia “domesticata”, legata ai concetti di “passaggio” e “trasformazione” ed utilizzabile per finalità apotropaiche a difesa dell’ordine culturale (contro minacce esterne e interne), ed una faccia “distruttiva interna”, rappresentante il pericolo della morte precedente alla sua dominazione culturale e legata simbolicamente alla stessa “morte esterna” (contrastabili entrambe mediante l’utilizzo difensivo della faccia “domesticata” appena citata). L’aspetto distruttivo nel mondo – che in Egitto è rappresentato dalla natura selvaggia, dai nemici, dalle rivolte, o dal dio Seth –, che si manifesta nel suo aspetto più terribile proprio attraverso la morte, anche se domesticato e controllato culturalmente può comunque rappresentare sempre un rischio e un potenziale danno per l’ordine e l’equilibrio, del quale dovrebbe essere garante in terra il re, unitamente all’élite e agli officianti, e causare un ritorno al caos (SABBATUCCI D. 1978: 270-271). Questo perché si tratta sempre di qualcosa che è stato “imbrigliato” dall’uomo, “pescato e portato con le reti nella nave”, ma che proprio in virtù delle sue “radici marine” può sempre ribellarsi, liberarsi o fuggire,

prevalentemente per inadeguatezza degli strumenti messi in gioco per trattenerlo, rischiando di portare la nave con sé nelle profondità degli abissi. Ciò significa che la stessa morte all'interno del cosmo, anche quando è domesticata, può portare ad una potenziale fine della cultura se non viene trattata, trasformata e controllata nel modo corretto, proprio come in una nave c'è il rischio che salti tutto in aria se il materiale esplosivo riutilizzato per la difesa della stessa imbarcazione, dalle armi agli elementi infiammabili, non viene “maneggiato” con cura, tecnica ed esperienza (Schemi 10, 11, 12).

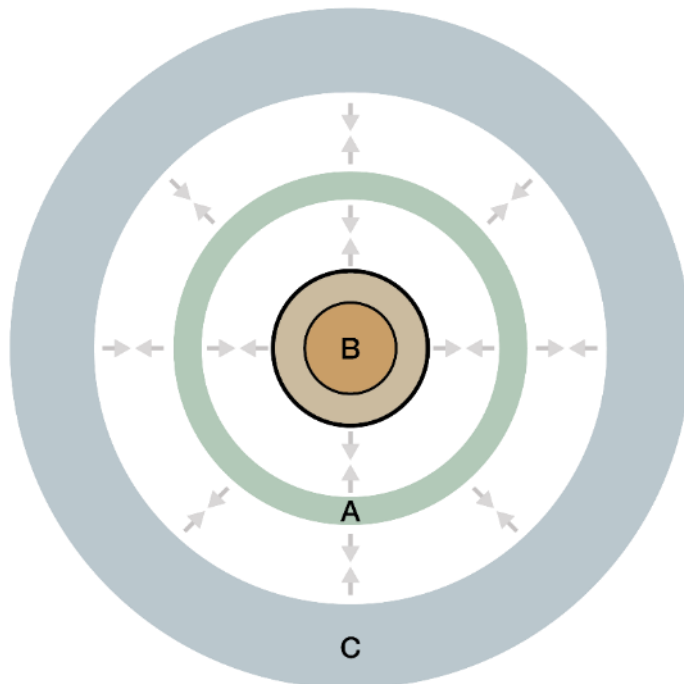


Schema 11

- Aspetto Distruttivo (o anche "morte naturale" o caos interno, legata simbolicamente al caos esterno o "morte cosmica o esterna")
- Aspetto Conservativo (o anche "morte naturale" mutata culturalmente in "passaggio" e "difesa")
- Equilibrio del mondo culturale ordinato che si contrappone al caos esterno (o anche lotta interna tra la "morte naturale" nel suo aspetto distruttivo e nel suo aspetto domesticato)
- "Morte culturale" o "morte interna" contrapposta alla "morte cosmica o esterna" (ma anche mondo culturale ordinato contrapposto al caos esterno)
- Caos esterno o "morte cosmica o esterna"
- Legame tra la "morte naturale" nel suo aspetto distruttivo o caos interno (A) e la "morte cosmica o esterna" o caos esterno (C)



- Aspetto Distruttivo (o anche "morte naturale" o caos interno, legata simbolicamente al caos esterno o "morte cosmica o esterna") --> Viene mostrata la sua posizione precaria e ambigua: può entrare nell'ordine ed equilibrio cosmico ed essere controllata e trasformata culturalmente, divenendo "morte culturale", o aspetto conservativo (B), e quindi essere usata come strumento contro la sua parte non ancora dominata ("morte naturale" o caos interno) e contro la "morte cosmica o esterna" o caos esterno (C); oppure può pendere verso quest'ultimo, al quale è legata simbolicamente, e porsi come avversario dell'ordine, contro il "mondo ordinato" e la "morte culturale" o "morte interna", quindi anche contro l'aspetto conservativo (B)
- Aspetto Conservativo (o anche "morte naturale" mutata culturalmente in "passaggio" e "difesa")
- "Morte culturale" o "morte interna" contrapposta alla "morte cosmica o esterna" (ma anche mondo culturale ordinato contrapposto al caos esterno)
- Caos esterno o "morte cosmica o esterna"



Schema 12

2.1.b. Il deperimento del corpo, la morte del re e la corruzione della regalità

Ogni cultura è legata al popolo che l'ha creata da un legame indissolubile, dato che dipende da esso e viene fatta sopravvivere grazie ai suoi sforzi costanti, concretizzati dagli strumenti culturali messi in gioco quotidianamente. La morte nel suo aspetto distruttivo e caotico, cioè priva delle redini culturali, può rappresentare un grave rischio per questo legame nel momento in cui minaccia la stessa esistenza di uno o di entrambi i componenti che lo caratterizzano e lo rendono possibile.

Lasciando per un attimo da parte il problema di quella che è stata definita “morte esterna”, cioè quella morte cosmica connessa al concetto di “caos primordiale”, per comprendere l'entità del problema basterebbe prendere come esempio la “morte interna” al mondo culturale nel suo aspetto distruttivo e caotico, quindi non ancora domesticata, ovvero la morte naturale che può colpire la natura, animale e vegetale, l'uomo e gli stessi esseri extraumani, in altre parole tutto l'equipaggio della “nave culturale”. Il legame con la “morte esterna”, cioè con le acque caotiche, rende inoltre la situazione ancora più complessa e pericolosa dato che, sottoponendo l'imbarcazione ad un pericolo sia interno che esterno, c'è il serio rischio che la nave venga abbandonata alla mercé delle onde, condannata ad affondare e scomparire.

Mentre la morte di uno o più membri dell'equipaggio, cioè della comunità, per quanto drammatica, può non rappresentare un problema considerevole, la morte di un sottufficiale o ufficiale è un rischio che la nave non si può permettere. La morte degli esseri extraumani, ovvero degli déi nel caso delle culture successive alla “Rivoluzione Urbana” del IV millennio, la morte degli officianti religiosi, dell'élite, ma soprattutto del vertice della piramide sociale, ovvero del re, rappresenta un dramma che è necessario scongiurare ad ogni costo e con ogni mezzo.

Se venisse a mancare il capo e il pilastro chiave della società, la stessa cultura rischierebbe di estinguersi e subentrerebbe il caos. Questo perché il re è il detentore del potere regale, la cui solidità e forza è garantita dalla legittimazione divina e anche dalla prosecuzione della stirpe, è il custode dell'unità e dell'equilibrio del regno e del cosmo, nonché delle sue leggi e dell'ordine. Svolgendo il ruolo di garante del potere umano e culturale sulla natura è di conseguenza anche colui che ha un ruolo nella lotta contro il caos, in qualità di difensore del regno e custode della conoscenza, ovvero della cultura e

dei suoi strumenti. Inoltre, proprio per tali motivi, è anche il “ponte” tra la gli uomini e gli déi – nonché loro manifestazione terrena e garante del loro potere regale in terra – e lo “snodo cardinale” tra le varie componenti della società che dirige. Ma si potrebbe forse continuare aggiungendo che il “*corpo del capo*” può anche detenere “*il potere di incarnare la possibilità stessa che un individuo e un gruppo hanno di pensarsi come un «noi» o, in altri termini, che la potenza (Macht) del potere (Herrschaft) sta nel fatto che esso detiene la forma concreta della pensabilità del «noi», cioè dell’identità del gruppo sociale*” (GROTTANELLI C. 1990: 20).

Le ripercussioni gravi e a catena che causerebbe la morte del re sulla regalità, sul regno, sulla cultura che lo caratterizza, e di conseguenza anche sul cosmo ordinato, dato che il caos prenderebbe il sopravvento, impongono che il re rimanga forte e in salute, mantenendo la propria potenza di controllo. Il rischio è tale che persino il decadimento del corpo e lo scorrere degli anni – che unitamente al sonno, all’inibizione dei sensi, al rallentamento del moto e della forza muscolare, sono legati simbolicamente alla morte (ZANDEE J. 1960: 10-13) – rappresentano una minaccia che deve essere “irretita” e vinta culturalmente, non solo attraverso strumenti come i miti, i simboli o codici di leggi, ma anche e soprattutto ritualmente tramite azioni mirate e codificate in festività specifiche.

2.2. L’esigenza e la struttura dei rituali di rinnovamento della regalità

2.2.a. La Festa: tratti essenziali di una strategia di controllo

Come già descritto in precedenza, il “tempo culturale” strutturato sul calendario è funzionale all’uomo per fronteggiare, sottrarre e controllare anche problematiche tipiche del “tempo naturale” che hanno effetti negativi, se non addirittura nefasti, su di lui e che possono avere delle ripercussioni sull’ordine culturale da lui creato: la morte, l’invecchiamento, il deperimento umano e il possibile indebolimento del potere regale, rientrano perfettamente in questa tipologia di problematiche. Una caratteristica del “tempo culturale” è quindi quella di essere uno strumento utile all’uomo per uscire dal “tempo naturale” e metterlo nelle condizioni di manipolarlo culturalmente, risolvendo e affrontando le problematiche o gli eventi rilevanti in particolari date, fissate come “nodi”

nel calendario, attraverso azioni rituali particolari, spesso organizzate in festività periodiche di una certa importanza, specialmente se riguardanti da vicino figure poste ai vertici della società.

La festa può essere generalmente descritta come un “insieme di riti”, caratterizzati da azioni semplici o da una sequenza di azioni articolate di carattere culturale o autonomo (che possono coinvolgere una figura divina oppure no), magico o non magico (come i riti di passaggio), che vengono svolti in un intervallo di tempo variabile a seconda dell’ambito o della cultura specifici (uno o più giorni, una o più settimane, ecc.). La stessa festa potrebbe essere vista come un unico rito, con la differenza che i singoli rituali che la compongono hanno una durata limitata e ovviamente inferiore rispetto a quest’ultima. Il suo scopo, come quello dei riti che la compongono del resto, è analogo a quello del “tempo culturale” che la contiene: sottrarre alle contingenze del “tempo naturale” degli specifici aspetti, fenomeni o momenti particolarmente importanti o critici, al fine di domesticarli e irretirli nel corpus culturale umanamente ordinato, per dare loro un senso e controllarli (BRELIICH A. 2006: 50-51).

Il tempo in cui si svolge la festa non è un tempo comune e questo aspetto si rispecchia in forme istituzionali, come ad esempio l’introduzione di norme di comportamento o di abbigliamento diverse rispetto a quelle quotidiane. Questo suo “staccarsi dal tempo comune”, cioè dal divenire e dalla diversificazione, la colloca “fuori dal tempo”, giustificando il suo presentarsi uguale o ripetersi con delle forme ben precise e fissate. Non è un caso che il tempo della festa sia simbolicamente legato a quello del mito e che al suo interno vi sia anche una commemorazione, o ripresa simbolica, degli stessi eventi mitici, o comunque fondativi ed essenziali per il “fasciame della nave culturale” (BRELIICH A. 2006: 50-51).

Già da queste caratteristiche si può scorgere il bisogno di incorruttibilità – a maggior ragione se l’obiettivo è quello di contrastare le problematiche legate all’azione corrosiva legata al tempo – che porta inevitabilmente alla necessità di uscire dal tempo ordinario e di mettere in campo delle procedure, delle azioni, delle simbologie, delle regole fondanti fissate, che devono per forza rimanere integre e slegate dalla corruzione temporale, altrimenti ne risentirebbe la loro stessa efficacia culturale sul mondo naturale e lo stesso senso della festività cesserebbe.

Di norma le feste sono periodiche e possono avere una ciclicità basata su eventi o aspetti legati maggiormente all'uomo (ciclicità autonoma), oppure una ciclicità connessa simbolicamente anche ai cicli naturali (cicli vegetali, moti astrali, fasi lunari, ecc.), come ad esempio la festa del Capodanno, che si basa anche sul "*tema o complesso tematico di rifondazione periodica del ciclo vitale*", trattata nel dettaglio da Antonio Lanernari nel suo studio "*La Grande Festa*" (LANTERNARI V. 1976: 525). Tuttavia capita sovente di riscontrare una sovrapposizione di più tipologie di ciclo, al fine di rafforzare e inspessire la stratigrafia simbolica dell'evento stesso, nonché l'efficacia delle azioni rituali che hanno luogo nel corso di quest'ultimo. La stessa ciclicità infatti, oltre ad essere funzionale alla ripetizione in tempi precisi della festa, racchiude in sé non solo il già citato concetto di incorruttibilità, ma anche quelli altrettanto importanti di rinnovamento, rinascita, ripristino e rafforzamento, anch'essi fondamentali nel contrasto culturale della corruttibilità naturale e temporale.

2.2.b. La ritualità regale

Agire ritualmente sul rischio di corruzione, sgretolamento e fine del potere regale, significa compiere un'azione riparatrice anche sull'indebolimento, sull'affievolimento della potenza procreatrice e sull'invecchiamento del re. Tutti questi aspetti sono simbolicamente legati alla morte, non solo del singolo re ma della stessa stirpe, intesa come interruzione della regalità stessa. Conseguenzialmente, se il potere del re è debole e se la forza non è dalla sua parte, ne risente anche la stessa amministrazione del regno, ovvero si corrompe la garanzia dell'unità, dell'equilibrio, della legge e dell'ordine dei quali il re dovrebbe essere garante, il che potrebbe inevitabilmente portare a scenari peggiori, come la perdita del controllo sulla natura, la vittoria del caos interno ed esterno (che va dalla vittoria dei nemici in battaglia ai conflitti interni, fino alla morte cosmica), lo sfaldamento della maglia sociale, l'interruzione del collegamento con la sfera divina, la perdita della conoscenza e di conseguenza anche la morte culturale. Le ripercussioni a catena sono gravissime e articolate e pertanto la festa della regalità e l'insieme di rituali che vengono messi in atto per scongiurarle devono essere altrettanto articolati, complessi

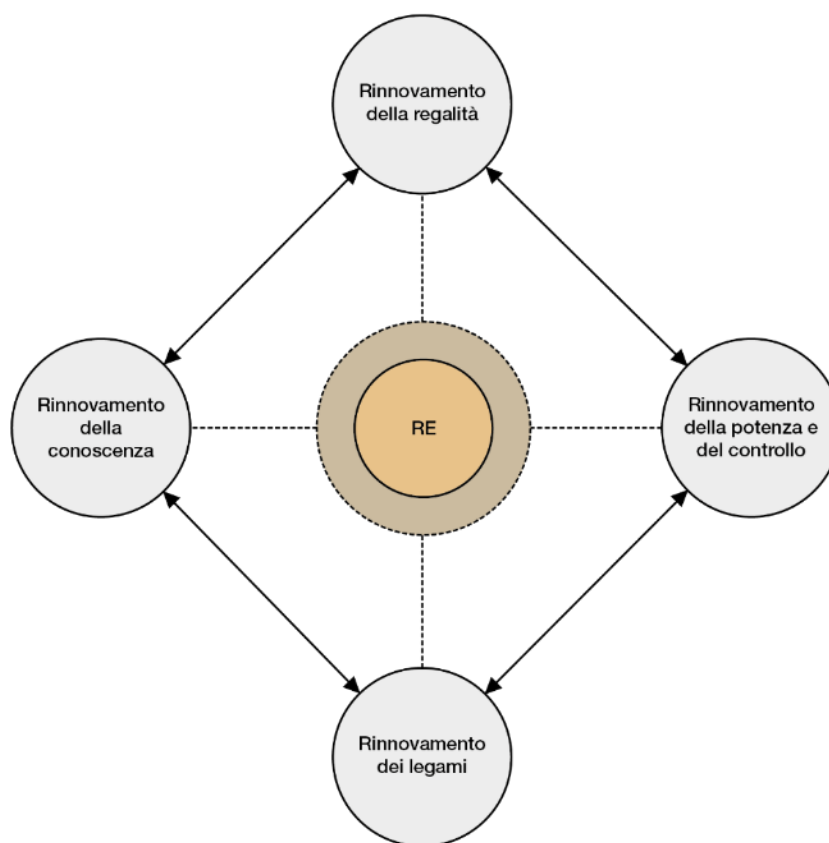
e polifunzionali. Qui di seguito si tenterà di offrire un quadro generale ma esaustivo delle componenti fondamentali di tale festività.

Innanzitutto è fondamentale comprendere che trattandosi di una ritualità rivolta a dei problemi cruciali, va inscritta in quella che precedentemente è stata definita “pesca di livello”, il cui esito positivo deve essere garantito da una efficace “rete rituale”, con le sue quattro componenti strutturali solide e ben organizzate.

- Ci deve essere una “*maglia*”, o ossatura, di simboli, miti, leggi e valori, di un certo livello e spessore, che può chiamare in causa anche esseri extraumani ed eventi mitici di una certa rilevanza e importanza, creando dei parallelismi simbolici tra quest’ultimi e le azioni, la situazione o la figura del re.
- La “*forza*”, ovvero la fede, la credenza nell’efficacia delle azioni rituali e della base culturale sulle quali vengono fatte poggiare, deve essere granitica. Pertanto il rituale deve coinvolgere tutta la comunità, dal re agli officianti, dall’élite fino alla stessa popolazione. Di sicuro vi saranno delle fasi della festa riservate solo al re, altre ad una cerchia ristretta, ed altre ancora che coinvolgono tutto il popolo, ma in ogni caso, qualsiasi sia l’organizzazione, l’aspetto fondamentale e imprescindibile è che vengano coinvolte tutte le componenti della “nave culturale” e che la loro fede sostenga e renda possibile l’efficacia del rituale, che, ricordiamolo, è una “finzione creativa” che non ha effetto se non ci si crede.
- La “*tecnica*”, che sta alla base delle azioni rituali, deve essere ben organizzata ed eseguita con precisione dai protagonisti. Tutto il processo rituale deve essere fissato e invariabile, scandito da precise regole e protocolli, che si rifanno simbolicamente anche alle stesse leggi culturali. Inoltre devono essere scelti, se non addirittura costruiti e organizzati simbolicamente, precisi spazi per lo svolgimento delle cerimonie, funzionali ad inspessire la coltre di significati delle azioni rituali e allo stesso tempo garantirne maggiormente l’efficacia. A tal fine è congeniale coinvolgere spazi pubblici o di particolare rilevanza, quali: piazze, complessi funerari o necropoli, palazzi, templi, ecc.

- L'efficacia della “*gestione*”, ovvero della coordinazione delle operazioni rituali, deve infine essere garantita dalla presenza e dal coinvolgimento in prima persona del re, da solo o con la famiglia reale (in compagnia della consorte oppure anche con tutta o una parte della progenie), coadiuvato ovviamente dagli officianti religiosi e dal coinvolgimento simbolico degli stessi esseri extraumani.

Su questa base o “rete” è necessario organizzare tutte le azioni rituali, scelte ed elaborate al fine di garantire il raggiungimento degli obiettivi prefissati, che possono essere riassunti nei seguenti macro insiemi (Schema 13):



Schema 13

- Rinnovamento della regalità*: il re deve dimostrare che il potere regale e la stirpe sono saldi e forti. A tal fine possono essere compiute azioni di rinnovamento e legittimazione di tale potere (incoronazioni, intronizzazioni, azioni di offerta e sottomissione al re, elargizioni di doni, ecc.), durante le quali possono venire

coinvolte divinità, antenati e/o successori, oppure particolari spazi (palazzo, tomba del re o dei predecessori, templi, ecc.), inoltre è probabile che venga ripristinata o manifestata, anche simbolicamente, la forza procreativa del re o della coppia reale, o più in generale la capacità di garantire la prosecuzione della stirpe.

- b) *Rinnovamento della potenza e del controllo*: il re deve dare prova non solo della propria forza e salute fisica o resistenza, che è comunque uno degli aspetti più “superficiali” della festa, ma anche del fatto che ha il dominio e il controllo del territorio, del regno e del cosmo, che riesce a mantenere l’unità, l’equilibrio e l’ordine fondato sulle leggi, che è in grado di compiere azioni conservative o creative/fondative e che quindi è anche in grado di arginare e dominare l’azione del caos e di offrire protezione da esso. A tal fine possono essere effettuate corse rituali, peregrinazioni sul territorio del regno, azioni di forza come la sottomissione o uccisione dei nemici oppure l’allontanamento o annientamento di forze ostili, azioni di purificazione, azioni di fondazione, azioni legate simbolicamente a particolari miti o figure divine connesse all’ordine e alla difesa, ecc.
- c) *Rinnovamento dei legami*: il re deve dimostrare anche che il suo legame con ogni strato o componente della società è saldo, al pari del suo legame con gli déi e la stirpe. A tal fine, come già detto, la festa può prevedere dei momenti comunitari e di contatto sia con le fasce alte della società sia con la gente comune (processioni, apparizioni in pubblico, banchetti, ecc.), inoltre il re può effettuare delle offerte in particolari spazi dedicati agli antenati, sottolineando anche il legame tra il mondo dei vivi e quello dei morti, oppure agli déi, marcando il legame tra la sfera umana/regale e divina. Quest’ultimi possono essere chiamati in causa per legittimare e rinnovare il loro favore e il potere regale stesso, oppure il legame del re con un particolare territorio qualora vengano coinvolti esseri divini appartenenti ad una regione o città specifica.
- d) *Rinnovamento della conoscenza*: il re deve dare prova di conoscere i pilastri fondanti del mondo culturale, di essere in possesso del sapere che gli consente di

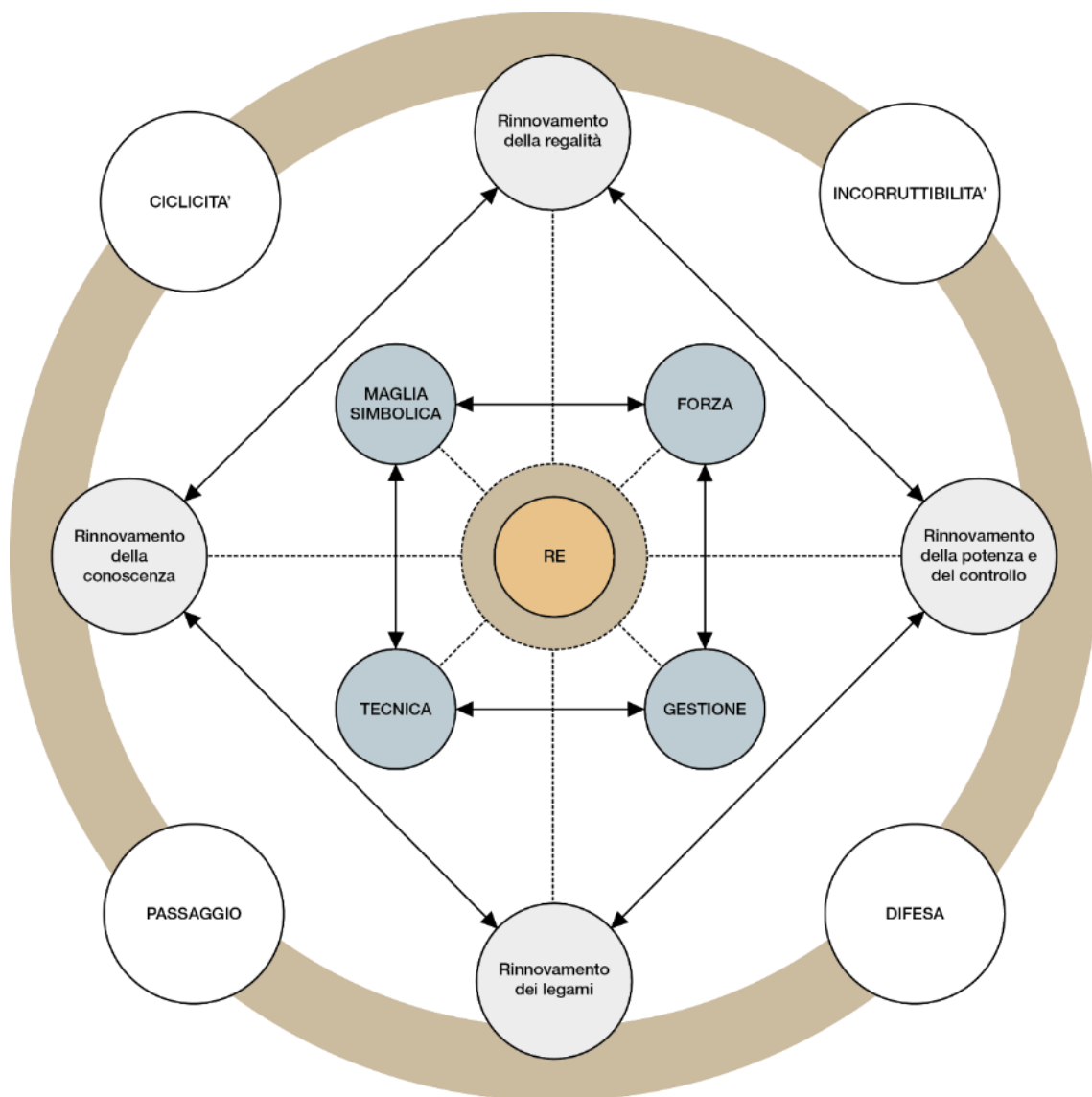
garantire la prosperità per sé stesso e di riflesso per il suo stesso regno, di avere accesso alle chiavi per rigenerarsi o per trasformarsi, al pari degli déi con i quali è connesso o si identifica.

A tal fine il re deve dimostrare di essere in grado di vincere e trasformare la morte stessa. La posta in gioco è alta e l'azione culturale è complessa, delicata e rischiosa, in quanto si prefigge il fine di fronteggiare la morte, o aspetti del mondo ad essa legati, mediante l'utilizzo della stessa "morte domesticata", legata ai concetti di difesa e passaggio, cioè di incorruttibilità e di ciclicità. La vittoria sulla morte attraverso la morte culturale è forse uno degli escamotage più sofisticati di una cultura e può essere attuato solo attraverso ritualità complesse, come appunto le feste della regalità.

Per fronteggiare un evento critico come la corruzione, l'invecchiamento, la morte di un re, o il deperimento e dissolvimento del potere regale, è pertanto normale ricorrere al simbolismo della ciclicità – e quindi anche dell'incorruttibilità – intesa come il passaggio da una situazione A, in cui l'individuo è nel pieno delle sue forze o presenta dei segni di indebolimento, ad una situazione B, in cui l'individuo va in contro a ciò che vuole superare ritualmente (morte, deperimento, ecc.), fino ad arrivare ad una situazione C, in cui avviene una "rinascita" intesa come superamento dell'ostacolo, della corruttibilità e della morte, e il ritorno alla vita.

Ovviamente questi tre passaggi si possono rapportare tra loro in vari modi, dato che non esiste un "protocollo standard" e le fasi della ritualità di passaggio possono assumere caratteri e rapporti diversi a seconda della cultura e della situazione particolare in cui vengono chiamati in causa. Per fare un esempio, A può essere una situazione di partenza, B la negazione di questa situazione (anche da intendersi come minaccia o ostacolo) e C un ritorno alla situazione iniziale (A=C). Oppure A può rappresentare una situazione iniziale o attuale, B la sua negazione, C un ritorno ad una situazione simile ad A ma diversa da essa (A1). Facendo degli esempi concreti, nel caso della morte A rappresenta la vita (compreso l'invecchiamento), B la morte e C la nuova vita. C è simile ad A in quanto nuova vita all'interno del mondo ordinato, tuttavia si presenta allo stesso tempo diversa da A. Ma la parte più interessante è B, cioè la morte: se infatti la morte non fosse trattata culturalmente non esisterebbe nemmeno C, ma nel momento in cui avviene la sua

domesticazione allora non diventa più una fine ma un passaggio attraverso il quale si può arrivare a C, se non addirittura una fase prenatale prima della rinascita. Nel caso dell'invecchiamento o della corruzione si ha una situazione analoga: A è la situazione iniziale che ad un certo punto, in seguito al passare del tempo, porta inevitabilmente ad un deperimento, cioè B, che però se viene trattato ritualmente, analogamente a quanto avviene con la morte, può portare a C, cioè ad un suo superamento e ad un ripristino della situazione iniziale, o addirittura ad una situazione caratterizzata da una perfezione e incorruttibilità maggiore.



Schema 14

Le azioni rituali descritte in precedenza, che caratterizzano la festa della regalità, possono pertanto essere inserite singolarmente, in parte, o nel loro insieme, in questo schema. Per questo motivo è possibile trovare nella maglia simbolica alla base dei riti anche simboli legati alla morte (vegetale, animale, umana, divina, ecc.) – o atti rituali come la discesa simbolica nel regno dei morti, la morte simbolica o apparente, ecc. –, oppure è plausibile che vengano utilizzati spazi funerari, o simbolicamente connessi all’aldilà, ai defunti, o ai predecessori. Ma è altrettanto possibile che assieme a queste vi siano anche simbologie connesse alla vita, al rinnovamento di quest’ultima, alla rinascita, alla procreazione, oppure che vengano anche in questo caso utilizzati spazi strettamente connessi a questi concetti, o caratterizzati da una ambiguità voluta (tomba che è sia luogo di morte che di rinascita, ecc.) (Schema 14).

Quanto detto inoltre conferma per il re quanto già esposto da Sabatucci nella sua analisi della figura e del ruolo del faraone, la cui funzione in parte non è dissimile da quella degli *“esseri divini, a cui l’uomo si rivolge ritualmente per superare le crisi che gli impediscono di agire nella storia. In tal senso è giustificabile il culto del [re]. Ma egli è anche l’operatore sacrale a cui l’uomo si rivolge per promuovere l’azione rituale. In tal senso è giustificabile il culto che il [re] preserva a sé stesso; e il fatto che ogni sacerdote, come del resto ogni funzionario, agisse per delega del [re]. Infine il [re] è addirittura identificabile con l’azione rituale, più che o oltre che con gli attori, siano essi gli déi o gli operatori sacrali. In tal senso lo strumento [regale] va considerato alla stregua di uno strumento o rito «magico» che tutti possono usare: una specie di «formula» a disposizione di [tutto il popolo]; e la validità della «formula» era data dalla sua invariabilità, donde tutti i [re] erano «simili» e ogni [re] aveva un ciclo vitale fortemente ritualizzato”* (SABBATUCCI D. 1978: 342).

3. Festa Sed: ritualità regale egiziana nel IV-III millennio a.C.

3.1. La morte e la caducità divina nella religione egiziana

3.1.a. La morte di Osiride

In Egitto il dramma della morte regale e divina è il cardine centrale del mito che tratta l'uccisione di Osiride per mano di Seth e la lotta di quest'ultimo con Horus. Non è possibile trattare in questa sede il mito, soprattutto considerando che è molto articolato e presenta vari livelli di lettura, ma ci si limiterà a fare qualche considerazione funzionale al presente studio. In questo frangente Seth personifica l'aspetto distruttivo del mondo non nel suo ruolo positivo e controllato, cioè di difensore dell'ordine, ma nel suo ruolo negativo e caotico, cioè di morte che lo mina dall'interno (TE VELDE H. 1967: 91-94). Sotto certi aspetti assume quindi il ruolo di "morte naturale" drammatica ancora svincolata dall'azione di domesticazione culturale – che si concretizzerà attraverso le vicende del mito –, malgrado tale azione sia in qualche modo preannunciata mitologicamente dall'inserimento funzionale di questa figura divina in una genealogia articolata che ha radice in Atum-Ra.

Osiride personifica il potere regale e la sua morte è un espediente funzionale a tendere un filo simbolico che unisca la morte divina, regale, umana e naturale. Ciascuno di questi quattro aspetti è presente, perché uno dei fini principali del mito è proprio quello di domesticare e vincere la morte nel mondo nelle sue varie manifestazioni, ponendola in uno schema umanamente ordinato per conferirle un senso e alimentare l'illusione di poter esercitare un controllo su id essa. La morte regale e umana è quindi connessa simbolicamente a quella divina (il re defunto è infatti un Osiride) e alla stessa morte naturale che è legata al concetto di ciclicità (fasi lunari, ciclo solare, cicli astrali, piena fluviale, ciclo naturale, ecc.).

Seth si presenta come una "alterità" al potere regale, il caos nel mondo che trama mentre il potere del re è lontano, debole, o distratto, e che prende il posto di quest'ultimo qualora venisse sconfitto, provocando un sovvertimento dell'ordine. La morte di Osiride non è solo la morte di un dio, ma anche la morte di un re, della successione dinastica – la sterilità

di Seth, che contrasta con la sua sessualità sfrenata, qui può essere intesa come “mancanza di successione al trono” –, la morte dell’ordine e della cultura di cui il potere regale è garante, e pertanto qui Seth, in qualità di “morte naturale” e nefasta, è veramente connesso al caos esterno, all’a-cosmico che si contrappone al cosmo, al “naturale” che si contrappone al “culturale”, al selvaggio che si contrappone all’ordine. Tuttavia in qualità di scintilla pre-cosmica nel mondo ha in sé anche la potenzialità di essere dominato, di essere superato culturalmente, e di essere domesticato diventando funzionale all’ordine stesso (SABBATUCCI D. 1978: 259).

In altre parole la morte, anziché diventare la fine, quando viene domesticata culturalmente diventa il presupposto fondamentale per il passaggio del potere dal padre al figlio, diventa un’arma contro sé stessa, ovvero un canale attraverso il quale la si può superare e vincere. La rinascita di Osiride e la sua partecipazione alla vita e allo stesso tempo alla morte è quindi l’atto fondante che segnerà la transizione dalla “morte come fine” alla “morte come passaggio”, consentendo ad ogni defunto la possibilità di trionfare su di essa, sconfiggere il nemico, e ottenere vendetta su di lui (ASSMANN J. 2005: 70).

Ma per vincere definitivamente la morte bisogna anche combatterla per spodestarla dal trono che ha usurpato e pertanto questa lotta, rappresentata dal conflitto tra Horus e Seth, diventa una vera lotta tra la potenza che rappresenta la vittoria sulla distruzione e la vendetta del defunto contro la potenza responsabile della sua morte, aspetto che viene descritto nella formula 149 dei Testi dei Sarcofagi con la cosiddetta “contesa del defunto” (ASSMANN J. 2005: 71; SABBATUCCI D. 1978: 260). Ma tale conflitto rappresenta allo stesso tempo anche la lotta dell’ordine contro il caos, del culturale contro il naturale, dell’aspetto conservativo contro quello distruttivo, della reggenza contro la fine della stirpe, ecc. Horus infatti rappresenta il successore e pretendente al trono, il nuovo re che succede al padre defunto (che è diventato appunto un Osiride), che con la sua vittoria contro Seth e la sua intronizzazione pone fine al momento di vuoto e crisi temporaneo, vincendo definitivamente la minaccia della morte e domesticando l’aspetto distruttivo del mondo – che nel mito ha un legame di parentela con lo stesso re defunto –, equilibrandolo con quello conservativo e usandolo come difesa dell’ordine culturale e quindi del regno.



Fig.1 – Ramses III tra Horus e Seth (XX dinastia). L’opposizione tra i due déi e le forze contrastanti che rappresentano è conciliata ed equilibrata nella figura del faraone (WILKINSON T. 2005: 224; WILKINSON R. H. 2003: 197)

Dal regno di Agib (I dinastia), ad esempio, il nome regale venne posto sotto il patrocinio dei “Due Signori”, cioè Horus e Seth, che rappresentano la riunione equilibrata del Basso e dell’Alto Egitto, nonché dell’aspetto conservativo e distruttivo, nella figura del re, che in quanto garante dell’ordine è in grado di usare il potere conservativo di Horus per mantenere l’equilibrio cosmico e l’ordine nel paese, ma allo stesso tempo anche il potere distruttivo di Seth per volgerlo contro i nemici esterni e difenderlo da essi (GRIMAL N. 2008: 66). Il nuovo equilibrio e il ruolo del re come vendicatore, restauratore e garante di quest’ultimo (SABBATUCCI D. 1978: 271), lo si può riscontrare nelle raffigurazioni del

re posto tra Horus e Seth, come ad esempio la statua di Ramses III esposta al Museo del Cairo (TURNER P. J. 2012: 91) (Fig.1).

Il re defunto rappresenta la continuità della vita e della regalità anche dopo la morte, attraverso la sua identificazione con Osiride e la sua trasformazione in un essere luminoso, mentre il suo successore, diventando un Horus vivente, rappresenta la continuità della regalità in terra dopo la morte del re. Grazie a questo escamotage culturale la regalità continua e l'ordine viene mantenuto, concetto che potrebbe essere riassunto nella frase “il re è morto, lunga vita al re” (ASSMANN J. 2005: 71).

3.1.b. L'indebolimento di Ra

Uno dei fini principali della festa Sed è di affrontare il problema del “deperimento” o “indebolimento” del re – e la conseguente esigenza di rigenerazione fisica per poter essere in grado di garantire e difendere l'ordine –, che come già detto deve essere però letto come una componente di un insieme articolato di obiettivi, aventi come denominatore comune la preservazione del potere regale. Sarebbe infatti riduttivo affermare che l'unico scopo della festa è quello di interrompere il processo di invecchiamento, perché si perderebbe tutto l'intreccio di significati che rendono questo evento così importante.

Per comprendere meglio la problematica della corruzione corporea legata al passare del tempo, con conseguente affievolimento della forza vitale del re, si potrebbe portare come esempio il mito che vede protagonisti Ra e Iside. Il dio Sole era diventato vecchio e debole, quindi facile preda di possibili attacchi da parte delle forze distruttive, o di piani autonomi orditi a suo discapito. Iside, in qualità di grande maga, tentò infatti di impadronirsi del suo potere e della sua essenza vitale facendolo mordere da un serpente, modellato mischiando dell'argilla con la saliva che il dio perdeva dalla bocca ogni mattino a causa della vecchiaia. Lo stratagemma della dea ebbe successo e Ra cadde vittima della sua stessa potenza, che gli era stata in parte sottratta a causa della sua debolezza, diventando di fatto ricattabile – Iside gli chiese il nome segreto dei suoi Ka in cambio dell'antidoto – e rischiando di perdere il potere in suo possesso (GAHLIN L. 2014: 74-75; GRIMAL N. 2008: 54; WILKINSON R. H. 2003: 147).

Un altro esempio rilevante, che illustra il pericolo di un ritorno al caos a seguito di una ribellione all'ordine derivante dall'indebolimento di chi detiene le redini del potere, può essere il mito della "Distruzione del genere umano", di età amarniana. In questo racconto si narra di un tempo in cui Ra regnava ancora sulla terra. A seguito di un indebolimento del dio, dovuto al fatto che *"Sua Maestà era diventata vecchia"*, gli uomini ne approfittarono e si ribellarono, un oltraggio che venne punito per mezzo dell'occhio del dio Sole. Alla fine l'ira divina cessò e parte del genere umano venne risparmiata, ma Ra decise di rinunciare al potere sulla terra e di abdicare per poi ritirarsi in cielo (HORNUNG E. 1990: 325-326).

3.2. Il ruolo simbolico dello sciacallo e del toro

Le origini del nome della festa Sed possono essere legate al nome della coda di toro che il re era solito portare dietro al suo cingi-lombi (Fig.2), oppure al dio Sed, uno sciacallo che è stato accostato ad altre divinità dai tratti canini come il dio Upuaut, "Apritore di strade", le cui competenze funerarie sono state in gran parte assorbite da Anubi (GRIMAL N. 2008: 66).



Fig.2 – Il re che indossa la coda di toro: Re Scorpione (sinistra) e Re Narmer (a destra) (Predinastico Tardo – seconda metà del IV millennio a.C.) (WILKINSON T. 1999: 195)

3.2.a. Il toro

La coda di toro sottolinea la connessione simbolica tra il re e questo animale, che rappresenta la forza distruttiva della natura selvaggia domesticata e usata contro i nemici dell'ordine, come si può vedere ad esempio nella "Tavolozza di Narmer" (Fig.3) o nella "Tavolozza dei Tori" (al pari di altri animali come il leone, nella "Tavolozza degli Avvoltoi"). Viene evidenziata la capacità del re di domare la natura selvaggia, di controllare le forze distruttive e di usarle per proteggere il suo regno contro le forze del caos, mantenendo saldo l'equilibrio cosmico di Maat nel mondo.



Fig.3 – Tavolozza di Narmer (Predinastico Tardo – seconda metà del IV millennio a.C.)

Ma il toro è anche un simbolo della forza vitale, o più nello specifico di fertilità e di potenza generativa, che è un altro aspetto fondamentale che deve caratterizzare la figura del re, dato che ha il compito di garantire la vita per il suo popolo, la rigogliosità della

sua terra e allo stesso tempo di mantenere forte e duratura la stirpe (WILKINSON T. 1999: 190-191).

Questo animale rappresenta quindi tutti quei tratti che verrebbero meno con il passare del tempo e qualora si presentasse un deperimento del fisico e della salute del re, che devono essere ripristinati ritualmente proprio attraverso la festa Sed, ma allo stesso tempo rappresenta anche le forze difensive contro la stessa corruzione che vengono chiamate in causa durante questo evento.

Non è un caso quindi, anche in virtù dell'importanza simbolica rivestita dal toro già nel Neolitico, trovare questo animale associato anche a dei contesti funerari fin dal periodo Protodinastico. Un esempio abbastanza famoso è la tomba a Saqqara del re Djed o Uadji, della I dinastia, che presenta circa 300 bucrani modellati con l'argilla, ma con vere corna di toro, disposti in fila lungo il perimetro della mastaba (EMERY W. B. 1984: 71; RICE M. 1991: 124).

3.2.b. *Lo sciacallo Sed – Upuaut*

Il dio sciacallo Sed invece lo si trova per la prima volta nella V dinastia sulla Pietra di Palermo (WILKINSON R. H. 2003: 190) ed è associato alla dea Maat, quindi all'ordine cosmico (TOSI M. 2011: 133; WILKINSON R. H. 2003: 191). Nel Medio Regno viene venerato assieme ad Upuaut, o Wepwawet (Fig.4), legato al 13° distretto dell'Alto Egitto. Si tratta di un altro dio sciacallo attestato già nel IV millennio a.C. – avente diversi tratti in comune con il dio Anubi –, che oltre ad essere coinvolto anch'esso nei rituali della regalità, finirà per rimpiazzare lo stesso dio Sed assorbendone i tratti (WILKINSON R. H. 2003: 190).

L'aspetto fondamentale da sottolineare in questo caso è che queste tre divinità (Sed, Upuaut e Anubi) sono legate alla morte e ai rituali funerari. Upuaut infatti aveva una importanza centrale nei Misteri di Osiride che si svolgevano ad Abido, assumendo il ruolo di Horus, in quanto figlio di Osiride, di Harendotes, cioè "Horo vendicatore di suo padre", e di sacerdote *sem*, che si occupava dei riti funerari sul corpo del padre, compresa anche l'apertura della bocca, tanto che lo stesso re poteva assumere il suo ruolo in qualità di Horus figlio di Osiride (TOSI M. 2011: 158). Upuaut è probabilmente il dio sciacallo più

antico, dato che di lui si hanno tracce già nel Predinastico e nel Protodinastico, sugli stendardi presenti sulla tavolozza e mazza di Narmer e su una placchetta in avorio di re Den della I dinastia (EMERY W. B. 1984), ed il suo nome è attestato già nella III dinastia. Come è stato detto il suo nome significa “Apritore di strade”, che può essere riferito al suo potere protettivo e di apripista, in ambito bellico, cosmico e funerario, fatto confermato ad esempio dall’uso dell’ascia di Upuaut/Wepwawet per il rituale dell’apertura della bocca del defunto. Egli è quindi il dio che “precede” tutti, re compreso, rendendo sicuro e percorribile il passaggio e difendendo chi lo percorre: il re contro i nemici, il re debole o defunto contro la corruzione o la morte e le insidie del viaggio, il dio Sole e gli déi o il cosmo stesso con i suoi cicli, ecc. La presenza del suo stendardo in prossimità delle tombe e la sua rappresentazione su quest’ultimo davanti all’emblema chiamato *shedshed*, forse rappresentante la placenta reale, testimonia maggiormente il suo ruolo di protettore nella fase di “regressun ad uterum”, sia essa intesa come morte reale o come morte rituale, cioè come fase intermedia di passaggio. In qualità di difensore e vendicatore viene anche associato al dio Horus e al dio Sole stesso e il suo legame con il contesto funerario lo connette anche a divinità come Anubi e Osiride (WILKINSON R. H. 2003: 191-192).

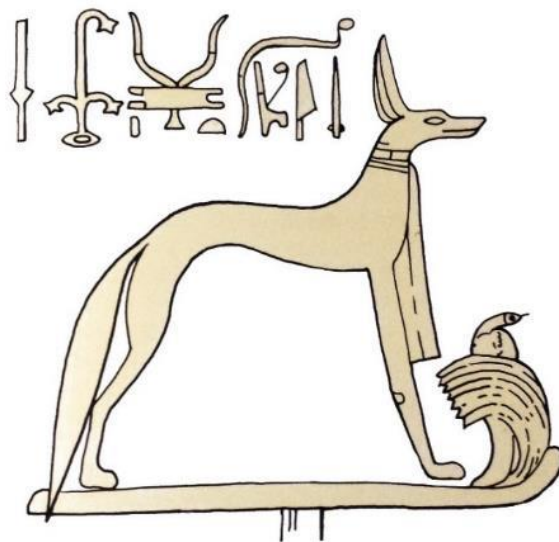


Fig.4a – Lo sciacallo Upuaut/Wepwawet in forma animale su uno stendardo da un rilievo di Ramses III (XX dinastia) (WILKINSON R. H. 2003: 191)



Fig.4b – Lo sciacallo Upuaut/Wepwawet in forma ibrida su una stele da Abydos (XIII dinastia)
(WILKINSON R. H. 2003: 191)

La presenza di questo dio sciacallo già nel periodo Predinastico, l'assorbimento nella sua figura del dio Sed e la sua presenza nei rituali della regalità anche durante il Nuovo Regno, come nella festa Sed di Amenhotep III nella XVIII dinastia rappresentata a Soleb (KOZLOFF A. P. 2012: 189), e in epoca tarda, come nella festa Sed di Osorkon II nella XXII dinastia rappresentata a Bubastis dove viene chiamato in causa anche Anubi (UPHILL E. 1965: 372-376; NAVILLE E. 1892), testimonia che il tema della difesa contro le forze distruttrici e allo stesso tempo del superamento della morte/corruzione e del rinnovamento, inteso come vittoria sulla morte e rinascita regale e divina, ha da sempre caratterizzato la festa Sed e i rituali della regalità fin dall'epoca arcaica.

3.2.c. La figura di Api

La vita e la fertilità, rappresentate dal toro, unitamente alla vittoria sulla morte e al contesto funerario, rappresentati dalle divinità canine menzionate, possono essere anche riassunte nella figura del dio toro Api, adorato e conosciuto già dalla I dinastia (GRIMAL N. 2008: 60; WILKINSON R. H. 2003: 171). Questo dio non solo era legato alla forza generatrice e alla fecondità, ma anche alla morte e al rinnovamento, quindi anche alla piena del Nilo, che lo legano ad Osiride e allo stesso tempo anche a Horus: come il re vivente anche l'Api vivente era associato ad Horus, mentre proprio come il re defunto anche l'Api morto era associato ad Osiride. Inoltre l'associazione con Atum ne fece una divinità complessa che riuniva le figure di Api, Osiride, Horus e Atum (TOSI M. 2011: 23-24).

Non è un caso che anche Api sia legato alla festa Sed fin dall'Antico Regno, tanto che durante la V dinastia il re Niuserra in occasione della sua festa Sed si recò proprio al santuario del dio toro (TOSI M. 2011: 22). Ma il legame tra il dio e i rituali della regalità è ancora più esplicito in raffigurazioni successive come quella della regina Hatshepsut (XVIII dinastia), che viene rappresentata nella Cappella Rossa a Karnak mentre compie il rituale della corsa, uno dei momenti centrali della festa, affiancata proprio dal toro Api (SHAW I., NICHOLSON P. 2008: 137; WILKINSON R. H. 2003: 170) (Fig.5).



Fig.5 – La regina Hatshepsut con la corona dell’Alto e del Basso Egitto mentre svolge il rituale della corsa della festa Sed con il toro Api al suo fianco (SHAW I., NICHOLSON P. 2008: 137; 287)

3.3. Caratteri essenziali della festa Sed

3.3.a. *L’importanza della fase funeraria, liminare e di passaggio del rituale*

Come già detto la forza vitale e la morte, intesa come nemico da vincere e come passaggio obbligatorio per la rinascita, sono entrambe due cardini fondamentali dei rituali della festa Sed. Affinché sia garantito il rinnovamento dei poteri regali deve necessariamente esserci un passaggio intermedio attraverso la morte, che è simbolicamente legata alla corruzione e negazione della vitalità, al fine di superarla e trasformarla culturalmente in un passaggio, fondato sul principio di ciclicità, e allo stesso tempo in una difesa, a garanzia dell’incorruttibilità. Questa parte importante della festa incentrata sulla morte rituale del re (SHAFER E. B. 2001: 27; ARNOLD D. 2001: 39; BELL L. 2001: 130; UPHILL E. 1965), che poteva coinvolgere quest’ultimo in prima persona e/o una statua del *ka* con le sue fattezze in sua vece (SHAFER E. B. 2001: 27;

HORNUNG E. 1990: 325), è attestata nel Nuovo Regno nel già citato rituale di Amenhotep III (KOZLOFF A. P. 2012: 190), nell'epoca tarda in quello di Osorkon II (UPHILL E. 1965: 377-380; NAVILLE E. 1892) e si protrae fino all'epoca tolemaica (DEGREEF J. D. 2009: 28-29; 32). Ma in virtù di quanto detto era sicuramente presente anche nell'Antico Regno e una delle varie conferme la si può trovare in una iscrizione situata sotto ad una rappresentazione di Pepi II della VI dinastia, intronizzato sotto il doppio padiglione (uno dei simboli della festa Sed), che recita *“la bocca (della sua statua) è stata aperta nell'Edificio d'Oro, la prima volta che ha celebrato la sua festa Sed”* (MORET A. 1972: 131). Risulta pertanto coerente e normale trovare indizi o riferimenti alla festa Sed e a questa fase rituale di passaggio anche nei complessi funerari, come ad esempio quelli piramidali (SILVERMAN D. P. 1997: 173; ARNOLD D. 2001). Inoltre, proprio in virtù delle peculiarità appena descritte, non deve sorprendere se fin dalle prime dinastie la festa Sed fosse funzionale non solo al re vivente ma anche al re defunto (ARNOLD D. 2001: 39).

La malattia, la corruzione del corpo, l'affievolimento delle forze, il deperimento in generale, e il conseguente smarrimento inquietante del potere regale, sono simbolicamente connessi alla morte e quindi per superarla culturalmente è necessario che avvenga, se non un vero e proprio rituale funebre, per lo meno una serie di azioni rituali legate alle cerimonie funerarie, come l'appena citata apertura della bocca, e che vi siano a farvi da scenario dei luoghi o costruzioni strettamente connesse a quest'ultime, come i complessi funerari.

Poiché il re non è ancora morto, è ancora un Horus, ma l'inscenare una ritualità funeraria lo porta a diventare temporaneamente un Osiride, destinato in virtù delle finalità del rito a diventare di nuovo un Horus vivente con le forze rinnovate. Tale operazione ha ovviamente l'aspetto di una nuova nascita successiva ad un periodo di gestazione: il re morendo ritualmente effettua un *“regressum ad uterum”* che lo porta in una fase di passaggio pre-natale, alla quale seguirà la rinascita come essere puro e rinnovato.

Non c'è da stupirsi quindi se questo viaggio intermedio sia caratterizzato anche dalla presenza di divinità guardiane e *“apritrici di strade”* come Upuaut, connesse anche alla placenta reale e alla cerimonia di apertura della bocca del defunto, che serve per ridonargli le funzioni vitali. Così come non deve sorprendere che nella celebrazione dei rituali siano coinvolte anche divinità come il toro Api, rappresentato a volte mentre trasporta sul dorso

il defunto (WILKINSON R. H. 2003: 170) (Fig.6), che è connesso, al pari di Upuaut, alla figura di Horus e soprattutto a quella di Osiride, al quale probabilmente è legata simbolicamente anche la stessa tunica indossata dal re durante una parte della festa.

Ma aspetti come la potenza, la forza virile e la fertilità, rappresentate simbolicamente dal toro, legati al concetto di incorruttibilità unitamente al potere protettivo contro il caos, rappresentato sia dal toro che dallo sciacallo Upuaut, in virtù della loro importanza devono essere presenti anche in altri momenti della festa Sed, precedenti o seguenti alla fase di morte rituale appena accennata, unitamente ai concetti di passaggio e ciclicità ai quali questa fase è maggiormente legata.



Fig.6 – Il toro Api che trasporta un defunto (XXV dinastia) (WILKINSON R. H. 2003: 170-171)

3.3.b. L'organizzazione della festa

Comprendere l'ordine delle varie azioni rituali è impresa ardua e probabilmente non si riuscirà mai a capire esattamente come era organizzata questa festa durante il IV-III millennio a.C., anche perché quasi sicuramente nel corso del Protodinastico alla fine dell'Antico Regno venne modificata e ampliata, proprio come avvenne successivamente nel Nuovo Regno con Amenhotep III, il faraone che più di tutti rivoluzionò la festa Sed e le sue fasi, pur mantenendo una coerenza di fondo rifacendosi a documenti passati (O'CONNOR D., CLINE E. H. 1998: 17; REDFORD D. B. 1995: 175). Tuttavia è possibile individuare delle fasi rituali chiave, una delle quali è stata appena analizzata, unitamente ad alcuni scenari sulla base delle testimonianze archeologiche, che verranno affrontate più nel dettaglio più avanti. Per il momento ci si limiterà a riportare alcuni aspetti che quasi sicuramente erano presenti già nell'arco di tempo preso in esame, cercando di spiegarne il significato, anche sulla base degli schemi riguardanti i riti della regalità elaborati e presentati nel precedente capitolo.

La gestione centralizzata, capeggiata dal re e dagli officianti religiosi, doveva coinvolgere già nelle prime versioni dei rituali della regalità non solo gli esseri divini, ma anche una sempre maggiore porzione della popolazione, dall'élite alle fasce più basse, al fine di supportare e rafforzare l'importanza, la solennità e l'efficacia dell'evento. La "maglia simbolica" alla base della festa, formata da leggi, miti e simboli (alcuni dei quali sono già stati citati), doveva inoltre intrecciarsi con una serie di fasi rituali codificate e ambientate in scenari differenti, cioè in degli spazi importanti per la loro coerenza con il fine delle diverse azioni e per la loro rilevanza simbolica.

La fase di passaggio, legata alla morte e al suo superamento, era preceduta e seguita da dei rituali e ambienti legati non solo alla vita ma soprattutto alla conferma e al rinnovamento del potere regale. Mentre la tomba, o più in generale il complesso funerario, poteva fare da sfondo alla fase intermedia, la fase iniziale/precedente e la fase successiva/conclusiva dovevano per forza essere connesse ad ambienti e spazi maggiormente legati sul piano simbolico alla regalità e alla vita: il palazzo (unitamente al trono), che poteva anche essere sostituito o arricchito da strutture create apposta per l'occasione (costruzioni in materiale deperibile, recinti, baldacchini, ecc.), e il tempio nelle sue varie forme, che potevano andare dal complesso templare vero e proprio alle

cappelle delle singole divinità, dalle strutture permanenti a quelle temporanee. Testimonianze dell'utilizzo di questi ambienti vanno dal IV-III millennio a.C. fino all'epoca tarda e si possono trovare ad esempio nelle raffigurazioni della festa nel tempio solare di Niuserra della V dinastia ad Abu Ghurub (NUZZOLO M. 2015), con conferme in quelle di Amenhotep III a Soleb (KOZLOFF A. P. 2012) e di Osorkon II a Bubastis (UPHILL E. 1965; NAVILLE E. 1892).

3.3.c. Il palazzo e il trono

Il palazzo è la sede del potere e il trono rappresenta il piedistallo sul quale il potere si regge e dal quale mantiene l'ordine nel regno, pertanto è fondamentale non solo che il re entri ed esca dal suo palazzo, o da un edificio che lo simboleggia (KEMP B. J. 1992: 216), atto che può rappresentare la presenza del potere regale nel suo centro, ma soprattutto che il re venga intronizzato e incoronato – in spazi fissi o appositamente creati per l'evento – , anche plurime volte durante la festa, per confermare che lui è il legittimo erede degli déi e della regalità divina in terra, che è meritevole di portare la corona e che ha la forza necessaria per mantenere l'equilibrio nel paese.

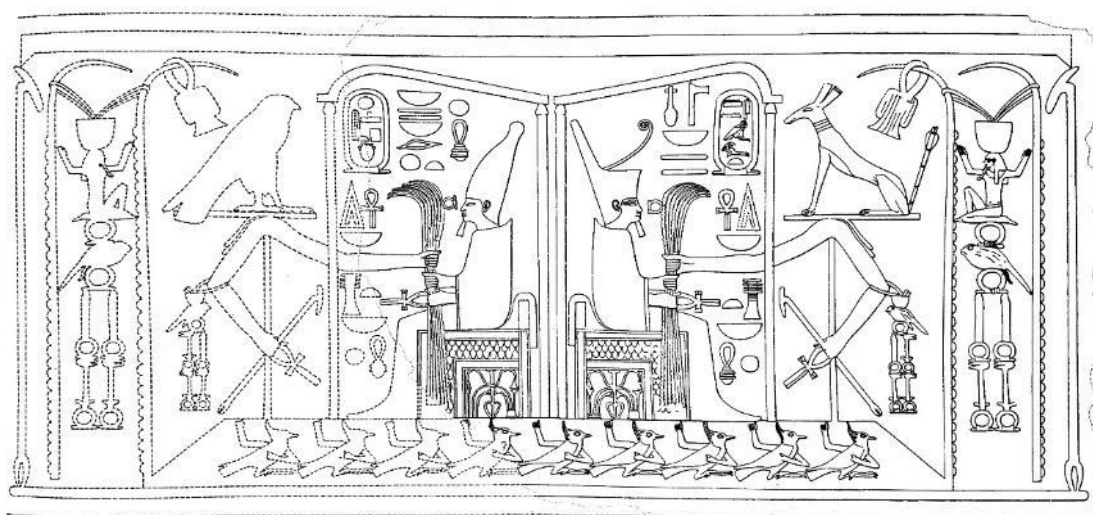


Fig.7 – Raffigurazione dell'intronizzazione durante la festa Sed di Amenemhat I (XII dinastia). Notare l'equilibrio reso mediante la simmetria, la presenza dei simboli e delle divinità dell'Alto e del Basso Egitto, uniti nella figura del re, la presenza del baldacchino e il fascio di rami di palma rappresentante i "milioni di anni" o "infiniti anni" donati al re dagli déi (ARNOLD D. 2001: 75-77)

Tale evento può avvenire sia su un trono singolo sia su due troni rappresentanti il Nord e il Sud. Non è un caso che l'immagine dei due troni speculari sui quali siede il re, in qualità di sovrano dell'Alto e del Basso Egitto e perno equilibrante tra il potere di Seth e Horus, sia diventata un simbolo distintivo della stessa festa Sed (WILKINSON T. 1999: 214-215), come si può vedere ad esempio nel rilievo nel tempio piramidale di el-Lisht che ha come protagonista Amenemhat I, il primo re della XII dinastia del Medio Regno (ARNOLD D. 2001: 77) (Fig.7). Questa immagine infatti riassume il senso finale della festa e il suo fine: l'equilibrio è stato ristabilito, la minaccia di sgretolamento di quest'ultimo e del potere regale a causa della corruzione dovuta allo scorrere del tempo² è stata vinta, l'Egitto è saldo e unito nell'ordine e nella legge di Maat garantita dal re (Fig.8-9), che superando il deperimento e la morte dimostra di possedere la forza e la conoscenza necessarie per garantire un legame solido con gli déi e al contempo controllare il potere conservativo e il potere distruttivo del mondo, usandoli a vantaggio del proprio popolo, del regno e del cosmo, contro il caos.



Fig.8 – Raffigurazione dell'intronizzazione durante la festa Sed di Sesostri III (XII dinastia)

² Più avanti il concetto dello scorrere del tempo verrà rappresentato dalla clessidra, i cui primi esemplari risalgono al Nuovo Regno e il reperto più antico risale all'epoca di Amenhotep III (GRIMAL N. 2008: 263). È presente sia con Amenhotep III sia con Osorkon II (KOZLOFF A. P. 2012; UPHILL E. 1965; NAVILLE E. 1892) e probabilmente rappresenta sia lo scorrere del tempo che provoca il deperimento, sul quale bisogna intervenire ritualmente, sia il tempo che viene donato al re, o dominato/controllato dal re, e che ha il potere di ridonargli vigore.

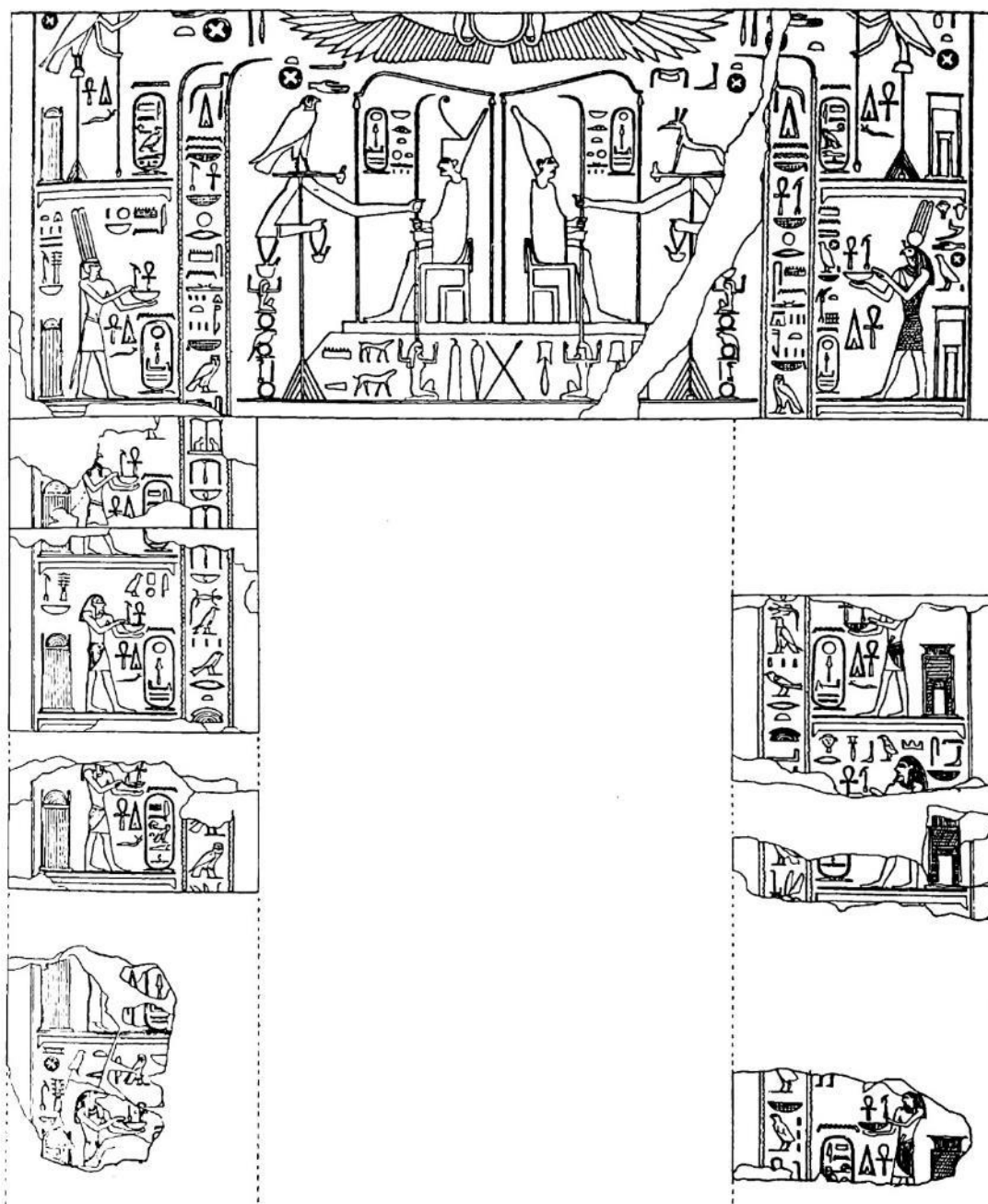


Fig.9 – Rappresentazione dell’intronizzazione durante la festa Sed di Amenemhat-Sobekhotep (XIII dinastia). Il re è sempre rappresentato mentre indossa la veste tipica della festa Sed e riceve “milioni o infiniti anni” dalle divinità dell’Alto e del Basso Egitto. Il rilievo (solitamente posto su un architrave), come è dimostrato dagli esempi precedenti, segue un canone ben preciso, il cui prototipo lo si può rintracciare nel tempio funerario di Montuhotep (XI dinastia). Questi temi decorativi legati alla festa Sed affondano le proprie radici nell’Antico Regno e sono stati ripresi anche nel Nuovo Regno e nei periodi successivi, rappresentando di fatto un filo conduttore capace di unire i periodi arcaici con quelli più tardi (ARNOLD D. 2001: 75; 82-83)

3.3.d. Il tempio e le cappelle

Il tempio e le cappelle per le divinità rappresentano un altro scenario fondamentale per il rituale, dato che l'intronizzazione deve essere autorizzata dagli déi e avere la loro benedizione e protezione. Il re deve necessariamente compiere delle offerte e rafforzare il proprio legame con le divinità (NUZZOLO M. 2015: 373; KOZLOFF A. P. 2012: 190; UPHILL E. 1965: 371-372) al fine di legittimare e rendere più solido il proprio potere sull'Egitto e confermare il proprio ruolo anche di mediatore e ponte tra gli uomini comuni e gli déi in qualità di loro manifestazione terrena.

Lo stesso concetto di rinascita del re e rinnovamento della sua forza può essere sottolineato ambientando parte dei riti nel tempio (NUZZOLO M. 2015; KOZLOFF A. P. 2012: 188; ARNOLD D. 2001), o in uno spazio rituale sostitutivo come ad esempio il recinto, al fine di legarlo al concetto di rinascita e rinnovamento del potere divino e creare una connessione simbolica tra gli déi e lo stesso re. Non è assolutamente fuori luogo in questi casi coinvolgere anche gli antenati regali (NUZZOLO M. 2015: 367) – che possono essere chiamati in causa anche nella fase intermedia di morte rituale –, direttamente o indirettamente, al fine di sottolineare la prosecuzione della linea di successione o dimostrare che il potere regale ha radici profonde nel passato e che perdura malgrado lo scorrere del tempo.

3.3.e. Alcune delle azioni rituali più significative

Il rinnovamento, come illustrato negli schemi presentati nel capitolo precedente, deve avvenire su più fronti simbolicamente intrecciati tra loro: ci deve essere un rinnovamento della regalità, della potenza e del controllo del re, ma anche della conoscenza e dei legami dei quali deve essere custode e garante. Il re deve dare prova della solidità e del ripristino di questi fronti, attraverso azioni rituali chiare e potenti sul piano comunicativo e simbolico, affinché il messaggio che si vuole trasmettere attraverso di esse sia recepito in tutto il regno.

La potenza del re ha molti modi per manifestarsi ed essere provata e uno di questi riguarda il controllo sul territorio, esprimibile attraverso l'imposizione ed estensione del

potere su quest'ultimo (presa di possesso e difesa di un territorio, sconfitta e sottomissione/uccisione dei nemici, caccia rituale, ecc.) e la fondazione di canali e strutture, che si legano simbolicamente all'opera creatrice divina e alla stessa lotta e vittoria contro le forze distruttive del caos. Non sorprende trovare raffigurazioni di rituali di fondazione, come si può vedere nel già citato tempio di Niuserra (DEGREEF J. D. 2009: 32), oppure rituali come quello della corsa, presente fin dal periodo arcaico, che come è già stato detto è un altro simbolo emblematico della festa Sed (WILKINSON T. 1999: 213-214; SHAFER E. B. 2001: 27), dato che da un lato rappresenta la forza, la vitalità e la potenza virile (quindi anche procreativa) riacquisita dal re e dall'altro l'estensione del suo potere su tutta la terra d'Egitto.



Fig.10 – Particolare della corsa sulla tavoletta di Den (I dinastia) e segni che indicano i confini o argini del cielo e della terra (WILKINSON R. H. 2003: 287; SPENCER A. J. 1978)

Come si può vedere sulla tavoletta di Den della I dinastia (Fig.10), che è la testimonianza più antica di questo rito, il re passa tra due segni a triplice D che indicano i confini della terra sulla quale si estende il suo dominio e potere ordinatore. Il segno geroglifico che prende la forma di questi simboli si riferisce proprio ai “margini” o “argini”, intesi come “confini” e utilizzati per indicare l'intera terra d'Egitto (margini o confini del Nord e del Sud simboleggianti le due terre unite sotto il potere del re). Questo segno si sposa bene anche con il geroglifico che indica i limiti del cielo, anch'esso usato

in riferimento alla festa Sed, e non è un caso che entrambi i simboli siano presenti assieme nei Testi delle Piramidi e dei Sarcofagi, per indicare l'estensione dello spazio sul quale il re deve ristabilire la sua autorità (SPENCER A. J. 1978). Molto probabilmente il rituale della corsa, che delimita simbolicamente i confini del regno, o del mondo ordinato, e allo stesso tempo afferma l'estensione del potere del re su quest'ultimo unitamente alla sua protezione, è strettamente connesso al rito della corsa attorno alle mura della città di Menfi, anch'esso conosciuto già dalle prime dinastie e legato alla cerimonia di incoronazione del re (DECKER W. 1992: 34; WILKINSON T. 1999: 214; UPHILL E. 1965: 374).

A questi riti si vanno ad aggiungere anche altre azioni simboliche come ad esempio i rituali di purificazione (NUZZOLO M. 2015: 371-372), finalizzati anche ad allontanare dal re l'impurità e gli influssi negativi del potere corruttivo del tempo. Si tratta di un'altra forma di lotta contro le forze caotiche, che va ad arricchire i simbolismi di rigenerazione del re e del potere regale riscontrabili anche in azioni come le processioni e le apparizioni in pubblico (NUZZOLO M. 2015; KOZLOFF A. P. 2012; UPHILL E. 1965), che non hanno solo la funzione di collegare i singoli momenti della festa ma anche di mostrare il suo andamento e l'esito positivo delle azioni rituali, sottolineare attraverso il movimento che la vita è presente e che il re sta prendendo parte ad un percorso, o meglio un viaggio, il cui fine è la rigenerazione del potere regale. Sono dei momenti comunitari, nei quali il re viene anche a contatto con il popolo, ripristinando o rinsaldando i legami con esso ma anche con gli déi e gli antenati, con i quali è chiamato ad interagire e a mediare attraverso delle preghiere e delle offerte. Lo spostamento solitamente avviene a piedi, su portantina o anche in barca (ARNOLD D. 2001; KEMP B. J. 1992: 213-214), creando una connessione simbolica tra il re, i defunti e gli stessi déi. La vitalità e i legami riacquisiti possono essere sottolineati anche tramite altri momenti comunitari, come ad esempio il banchetto (DEGREEF J. D. 2009: 30; 33), che oltre a simboleggiare la vittoria sul deperimento e l'immobilità, il ritorno tra i vivi del re ed il fatto che egli possiede la conoscenza e gli strumenti per rendere tutto ciò possibile, rappresenta anche la celebrazione della stessa riuscita del rituale.

Il rinnovamento della regalità si manifesta principalmente mediante incoronazioni, intronizzazioni, contatti con gli déi e gli antenati – con i quali si sottolinea anche la continuità della stirpe e viene legittimato il potere regale –, ma anche attraverso

ricevimenti e l'elargizione di doni da parte del re (KEMP B. J. 1992: 217), come ad esempio i vasetti commemorativi in pietra che venivano dati a coloro che presenziavano (GRIMAL N. 2008: 66), forse una cerchia ristretta di persone dell'élite (BAINES J. 1995: 134). Oppure, al contrario, tramite la presentazione al re di doni, offerte o sacrifici (NUZZOLO M. 2015: 374; WILKINSON T. 1999: 214), che rappresentano un atto di sottomissione e un riconoscimento del suo potere e del suo controllo sull'Egitto, tra i quali potevano figurare animali catturati e prigionieri nemici, finalizzati anche a rafforzare ulteriormente il concetto di vittoria sulle forze del caos e di ristabilimento dell'ordine ad opera del potere regale.

3.3.f. Problematiche legate alla ricostruzione della festa

Tutti questi rituali e azioni simboliche erano sicuramente presenti già nell'Antico Regno in modo più o meno costante, a cominciare dalla corsa rituale. Tuttavia vi sono anche riti ed esseri divini che sono più difficili da collocare cronologicamente nella time-line evolutiva della festa o che sono stati citati in ricostruzioni generiche e non storicamente precise di quest'ultima.

Esistono ad esempio rituali, coerenti con i simbolismi ed i temi menzionati, che sono attestati come "riti regali" già tra il IV e l'inizio del III millennio a.C. e che probabilmente vennero inseriti inizialmente tra i riti che caratterizzavano la festa Sed. Tuttavia è abbastanza plausibile che nel corso dell'Antico Regno non vennero più inclusi in queste celebrazioni, pur rimanendo comunque legati alla festa in forma simbolica, in particolare nelle raffigurazioni, o venendo sostituiti da rituali affini.

Un esempio in tal senso potrebbe essere la caccia rituale all'ippopotamo, simboleggiante la vittoria delle forze dell'ordine sul caos, attestata già nel Predinastico (SÄVE-SÖDERBERGH T. 1953). Alcune testimonianze di questo particolare rito, che prevedeva di catturare e arpionare un ippopotamo, sono presenti su un recipiente ceramico del periodo Naqada I, su un frammento di un dipinto rinvenuto in una tomba a Gebelein risalente al tardo Predinastico (Naqada II), sulla mazza di Re Scorpione, ed esiste anche una raffigurazione protodinastica di Den, della I dinastia, immortalato proprio nell'atto di

colpire l'animale dopo averlo soggiogato (WILKINSON T. 1999: 216-217; MILLET N. B. 1990: 58) (Fig.11).

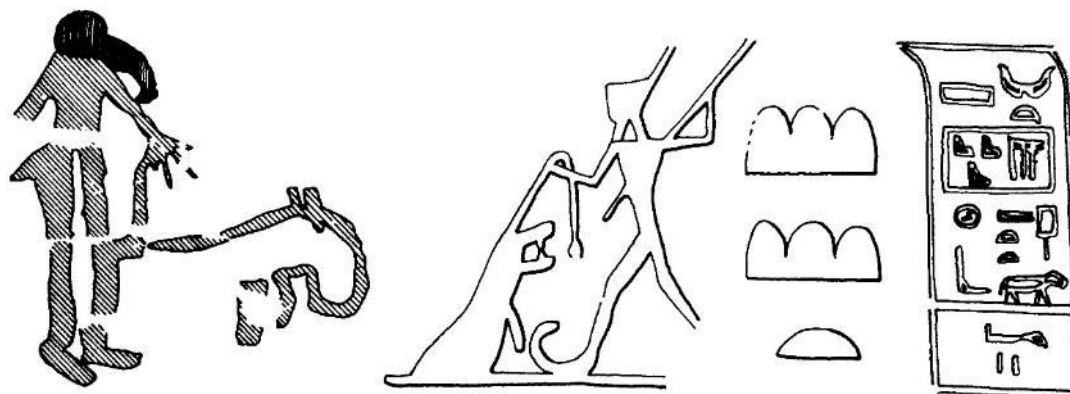


Fig.11 – Caccia rituale all'ippopotamo. A sinistra una raffigurazione della caccia da una tomba predinastica a Gebelein. Al centro Den intento ad arpionare l'animale in un'impronta di sigillo da Abydos. A destra un riferimento alla caccia all'ippopotamo durante il regno di Den nel terzo registro della Pietra di Palermo (WILKINSON T. 1999: 217)

Mentre in questi casi, pur rivestendo già un certo valore simbolico, questa azione di caccia aveva quasi sicuramente un effettivo riscontro nella realtà – in rituali regali, forse inseriti anche nella festa Sed, finalizzati a provare e consolidare l'efficacia del potere ordinatore del re sul mondo naturale e sul caos –, le scene di caccia all'ippopotamo rappresentate successivamente ebbero molto probabilmente solo un valore simbolico o allegorico, arrivando a rivestire anche un ruolo apotropaico e propiziatorio (al pari delle altre scene di caccia agli animali selvaggi), in particolare quando le si trova raffigurate in complessi funerari e templari, oppure in spazi connessi anche alla festa Sed. Un esempio in tal senso potrebbe essere la caccia all'ippopotamo rappresentata nelle tombe dell'Antico Regno, come la mastaba a Saqqara di Ti, “Capo Parrucchiere della Casa Reale” vissuto durante la V dinastia compiendo la sua carriera sotto Neferirkara Kakai (GRIMAL N. 2008: 99 e 180; SHAW I., NICHOLSON P. 2008: 147) (Fig.12), o il complesso funerario di Pepi II a Sahura (VI dinastia) (ARNOLD D. 2001: 73; SHAW I., NICHOLSON P. 2008: 153). Oppure, a dimostrazione anche del grande successo e della rilevanza simbolica che ebbe questa azione nel corso della storia d'Egitto, un altro esempio potrebbero essere anche i

rilievi del tempio di Horus a Edfu (SHAW I., NICHOLSON P. 2008: 153) (Fig.13), dove questo tipo di caccia è stato utilizzato per rappresentare un particolare aspetto e momento del mito della lotta tra Horus e Seth, cioè tra le forze conservative e distruttive/caotiche del cosmo (TE VELDE H. 1967: 59; TURNER P. J. 2012: 139).



Fig.12 – Rappresentazione della caccia all'ippopotamo in un rilievo della tomba di Ti (V dinastia)



Fig.13 – Horus che arpiona e sottomette Seth in forma di ippopotamo in un rilievo del tempio di Edfu

Alcuni dubbi e difficoltà emergono anche riguardo al possibile coinvolgimento di alcune particolari divinità nella festa Sed del IV-III millennio a.C., come ad esempio il dio Min (Menu) (McFARLANE A. 1995), legato alle regioni desertiche orientali e venerato nel 9° distretto dell'Alto Egitto, a Coptos e Akhmim (Panopolis), già nel Predinastico e nel Protodinastico. A testimonianza dell'antichità del suo culto vi sono raffigurazioni del suo emblema su manufatti Predinastici, come vasellame, tavolozze e teste di mazza, o sulle tre statue colossali, databili tra il IV e il III millennio a.C, rinvenute a Coptos da Petrie nel 1893 e ora conservate all'Ashmolean Museum di Oxford (WILKINSON R. H. 2003: 115; KEMP B. J. 1992: 81; SHAW I., NICHOLSON P. 2008: 209). Oltre a quest'ultime, la più antica rappresentazione del dio in forma antropomorfa e itifallica è una raffigurazione su una ciotola di pietra rinvenuta nel complesso funerario del re Khasekhemuy, della II dinastia, ad Abydos (SHAW I., NICHOLSON P. 2008: 209).



Fig.14 – Il dio Min con il copricapo piumato, il flagello e il fallo in erezione. A sinistra una rappresentazione da un tempio a Coptos, risalente al regno di Pepi I (VI dinastia), a destra una raffigurazione del dio presente nello stesso tempio ma risalente al regno di Sesostri I (XII dinastia) (KEMP B. J. 1992: 86)

Min era legato alla fertilità e alla procreazione, ovvero alla vitalità ciclica della natura e alla potenza sessuale generatrice, caratteristiche evidenziate dal fatto che veniva rappresentato in forma itifallica (Fig.14), a volte mummificato, con la pelle scura (forse legata alla terra nera fertile della valle de Nilo), piume sul capo e un flagello in mano, e che era associato anche ad animali simbolicamente complessi come il toro, bianco e adornato con il disco solare, o a vegetali legati alla sessualità, come la lattuga o *lactuca sativa* (forse più verosimilmente a droghe come il *silphium*) (TOSI M. 2011: 93-94; WILKINSON R. H. 2003: 115-116; KEMP B. J. 1992: 85-86). Ma era anche un dio connesso alla pioggia (“colui che apre le nubi”) e alla difesa contro i nemici (come protettore delle aree desertiche e minerarie ad Est), particolarità che lo legano anche alla potenza distruttiva domesticata impiegata come protezione contro il caos (KEMP B. J. 1992: 85-86; TOSI M. 2011: 93; SHAW I., NICHOLSON P. 2008: 209).



Fig.15 – Rilievo da Koptos raffigurante Sesostri I di fronte al dio Min durante la festa Sed (SHAW I., NICHOLSON P. 2008: 174)

In virtù di queste caratteristiche è normale comprendere il motivo per cui questa divinità sia stata coinvolta almeno dal Medio Regno in eventi come la festa Sed, o più in generale in rituali legati alla figura del re (WILKINSON R. H. 2003: 115), fatto comprovato dalla sua presenza nelle raffigurazioni della festa Sed di Sesostri I (XII dinastia) (GEISEN C. 2018: 254; SHAW I., NICHOLSON P. 2008: 174; 209) (Fig.15), citata anche nel “Papiro Drammatico del Ramessesio” (HORNUNG E. 1990: 325). Tuttavia quello appena menzionato è un rituale del Medio Regno e l'unica certezza che può dare è che questo dio sia stato sicuramente coinvolto nella festa Sed dalla XII dinastia in poi, mentre per i periodi precedenti è più difficoltoso affermarlo, malgrado vi sia una elevata probabilità. Il dato incontrovertibile è che Min è stato un essere divino connesso ai concetti di “regno” e di “regalità” fin dagli albori della civiltà egiziana. Oltre al flagello ad esso legato, che è un tipico simbolo regale – rafforzato dal fatto che nel Medio Regno questo dio è stato associato alla figura di Horus come “Min-Horus il Vittorioso”, diventando figlio di Iside e al contempo tempo padre dello stesso Horus, e nel Nuovo Regno anche a quella di Amon come Amon-Min, oltre ad essere legato simbolicamente anche ad Osiride –, nei Testi delle Piramidi, dove il dio è citato come “colui che alza il suo braccio ad Est” (WILKINSON R. H. 2003: 115; KEMP B. J. 1992: 85; SHAW I., NICHOLSON P. 2008: 209), si parla addirittura di “reame di Min”, collocabile nel periodo di formazione dello Stato Egiziano, e il suo nome compare, unitamente a Ra e a Horus, anche nell’onomastica dei principi della IV e V dinastia dell’Antico Regno (KEMP B. J. 1992: 85; TOSI M. 2011: 93).

A questo periodo risalgono peraltro delle testimonianze di una “processione di Min”, rinvenute in una tomba della V dinastia presso Giza (WILKINSON R. H. 2003: 115; SHAW I., NICHOLSON P. 2008: 209). Poiché era conosciuto anche come “colui che ha creato la vegetazione”, a lui era infatti dedicata la festa annuale del raccolto, che coinvolgeva anche il re. Durante questi riti, oltre alle offerte di grano che venivano fatte al dio, la statua di Min era portata in processione, accompagnata dagli operatori rituali, dal re, dalla regina e dal toro bianco, unitamente alle insegne divine e alle statue dei re defunti (TOSI M. 2011: 93; SHAFER E. B. 2001: 26). Questa festa però non deve essere confusa con un’altra cerimonia sempre legata alla regalità, la cosiddetta “arrampicata per Min”, che consisteva nell’erigere e nello scalare un albero, rappresentata anche nel tempio funerario di Pepi II (VI dinastia) (ARNOLD D. 2001: 67). Il fatto che quest’ultima

cerimonia fosse legata anche ad ambienti come i templi funerari non deve destare stupore, non solo in virtù della complessità simbolica della quale questo dio si fa portatore, ma anche perché le festività di Hathor e di Min includevano delle processioni fluviali, che prevedevano delle visite proprio ai complessi funerari dei re defunti (ARNOLD D. 2001: 51-52).

Sulla base di questi dati e delle caratteristiche proprie di questo essere divino – che lo legano ai concetti di rinascita e ciclicità, forza generativa e fecondità, continuità della stirpe, potenza difensiva, ecc. –, l'ipotesi che la sua figura fosse coinvolta nei rituali della regalità già nel IV e III millennio a.C. è molto probabile, tuttavia per correttezza è importante sottolineare che è impossibile affermarlo con certezza. Inoltre non si può sapere neanche che ruolo avesse di preciso – se figurava semplicemente tra le divinità che il re incontrava durante i riti o se aveva un ruolo più specifico, in una fase ben precisa della festa, legato ad azioni rituali particolari –, come non si può sapere con sicurezza e precisione neanche da quando è stato coinvolto nei riti.

Ma le incertezze non si esauriscono qui e coinvolgono anche altre azioni rituali. Si conoscono infatti dei riti che sono presenti nelle feste regali successive ma non si sa se sono stati praticati anche durante l'Antico Regno.

Un esempio potrebbe essere il rituale delle torce presente nella festa Sed di Amenhotp III, durante il quale il re con una torcia illuminava il trono e poi accendeva le torce degli altri partecipanti (WILSON J. 1936), il cui fine probabilmente era quello di simboleggiare la vittoria sull'oscurità o la morte e allo stesso tempo la diffusione della luce e del potere regale/divino nel regno e in tutto il cosmo.

Un altro esempio potrebbe essere il rito durante il quale il re scoccava le quattro frecce della vittoria, ricevute dagli déi, in direzione dei quattro punti cardinali, per allontanare i nemici e le forze del caos (SHAFER E. B. 2001: 27). Un rituale apotropaico legato alla festa Sed del quale però è decisamente difficoltoso comprendere quando entrò a far parte dell'insieme delle azioni rituali di quest'ultima, o anche solo se venne effettivamente praticato durante l'Antico Regno o nei periodi precedenti di formazione.

Infine vi sono dei riti che spesso vengono menzionati in descrizioni molto generiche della festa Sed – che quindi non tengono conto delle distanze spaziali e soprattutto

temporali dei dati –, ma che sono stati sicuramente aggiunti e praticati solo successivamente al III millennio a.C., quindi dal Medio Regno in poi, come ad esempio il rituale del sollevamento del pilastro Djed (Fig.16), che avveniva probabilmente nella parte conclusiva della festa, dopo la “rinascita” del re (KOZLOFF A. P. 2012: 225; KEMP B. J. 1992: 216).



Fig.16 – Sollevamento del pilastro Djed con l’aiuto di Iside, dal tempio di Sethi I ad Abydos (XVIII dinastia)

Il pilastro Djed infatti rappresenta non solo l’asse cosmico, ma anche l’albero e il pilastro, entrambi elementi presenti nel mito di Osiride, quindi anche il sarcofago e la spina dorsale del dio. Nel mito infatti Osiride, dopo essere stato rinchiuso nella cassa da Seth e affogato nelle acque del Nilo, venne trasportato fino a Biblo e lì divenne un tutt’uno con il tronco di un albero – simbolo anche di vitalità e rinnovamento naturale – che venne successivamente trasformato in pilastro (*Plutarco, 15*). La caduta del pilastro Djed ovviamente simboleggia l’orizzontalità, cioè la posizione del defunto e di Osiride nella cassa, o più in generale la fase di morte non solo umana ma anche cosmica, dato che la caduta dell’asse implica anche la fine dell’ordine e il ritorno del caos. Il suo

raddrizzamento simboleggia invece la postura del defunto quando viene alzato ed inizia il processo di rinascita attraverso i rituali funzionali a tale scopo, come quello dell'apertura della bocca (presente anch'esso nella festa Sed), ma allo stesso tempo anche Osiride nell'albero che muore e rinasce. In qualità di pilastro l'albero funge da sostegno al palazzo e al tempio, immagini simboliche dello stesso cosmo, proprio come la colonna vertebrale funge da sostegno per il corpo. Ne consegue che il raddrizzamento del pilastro Djed simboleggia perfettamente l'affermazione dell'ordine, dato che è anche un asse di simmetria che funge da elemento equilibrante tra le forze opposte, la conferma del potere regale che è garante della stabilità del regno e del mondo, il ripristino delle forze e della vitalità rappresentata anche dal passaggio da defunto a vivente, ovvero da Osiride ad Horus, il ristabilimento della connessione tra sfera umana e divina, e non per ultima la vittoria sul caos e il ritorno della stabilità, rappresentata dallo stesso re, che è di fatto il pilastro portante della terra d'Egitto³.

3.4. La frequenza della festa Sed e la questione dei 30 anni

Un altro problema non da poco conto è rappresentato dalla frequenza della festa Sed. La teoria generalmente condivisa è che si svolgesse dopo i primi 30 anni di regno e che poi venisse ripetuta in modo più frequente (GRIMAL N. 2008: 66; WILKINSON T. 1999: 213), tuttavia diversi dati sembrano contraddire questa ipotesi e confermare invece che la sua celebrazione fu molto irregolare (WILKINSON T. 1999: 213). Durante il III Periodo Intermedio, ad esempio, Osorkon II (XXII dinastia) celebrò una festa Sed nell'anno 22 del suo regno, dopo il quale venne associato al trono suo figlio Takelot (UPHILL E. 1965: 383). Nel Nuovo Regno vi sono molti casi simili: il più eclatante è sicuramente quello di Ramses II (XIX dinastia), che regnò per 67 anni e celebrò ben 14 feste Sed (GRIMAL N. 2008: 350). Amenhotep III (XVIII dinastia) invece ne celebrò solo tre, negli anni 30, 34

³ Il pilastro Djed e il suo sollevamento potrebbero avere un legame simbolico anche con l'albero/pilastro issato e scalato durante i riti dedicati a Min. L'idea che il rituale del raddrizzamento del pilastro Djed sia stato anticipato nel III millennio a. C. dall'analogo rituale di Min è suggestiva e possibile, anche in virtù delle assonanze simboliche, e merita di essere presa in considerazione. Tuttavia è fondamentale tenere presente che in assenza di dati certi si è destinati a rimanere nel congetturale, a maggior ragione se si considerano i dubbi sopracitati riguardo al possibile coinvolgimento di Min nella festa Sed.

e 37 del suo regno (O'CONNOR D., CLINE E. H. 1998: 16). Probabilmente la teoria dei 30 anni deriva dalla prima celebrazione della festa di quest'ultimo faraone, considerando anche che è una delle meglio documentate e che è stata presa da modello per le feste Sed dei faraoni successivi. Ma come si è visto già dai pochi esempi, non è questa la regola. Quasi sicuramente Amenhotep III ne celebrò tre a distanza così ravvicinata perché aveva davvero dei problemi di salute, considerando che morì nell'anno 38 del suo regno (O'CONNOR D., CLINE E. H. 1998: 16), pertanto non è assolutamente detto che quella dei 30 anni fosse una regola condivisa. Amenhotep IV (Akhenaton) ad esempio, figlio di Amenhotep III, festeggiò la sua prima festa Sed durante il suo secondo anno di regno, tanto che sorge spontaneo il dubbio che sia stata un prolungamento della "serie giubilare" del padre (REDFORD D. B. 1995: 180).

Addirittura vi sono raffigurazioni di feste Sed di re che hanno regnato per meno di 30 anni, che stando alla regola sopra citata non dovrebbero essere mai avvenute, come ad esempio quella di Djeser (III dinastia) o di Hatshepsut (XVIII dinastia). Questo si spiega col fatto che quando un re moriva senza essere riuscito a celebrare la propria festa Sed, generalmente gli si augurava ugualmente di beneficiare dei suoi effetti nell'aldilà, usando la formula "*Che tu possa ripetere un milione di feste Sed*" (SILVERMAN D. P. 1995: 84; O'CONNOR D., CLINE E. H. 1998: 16).

Si potrebbe pensare ad una connessione della festa con particolari ricorrenze del calendario astronomico, legate probabilmente al ciclo sothiaco, se non fosse che anche in questo caso si palesano delle problematiche non da poco conto. All'inizio infatti con molta probabilità gli Egiziani adottarono un calendario lunare, poi sostituito con un calendario basato sulla piena del Nilo, con una suddivisione dell'anno in tre stagioni di quattro mesi composti da 30 giorni ciascuno: Akhet, la stagione della piena, Peret, la stagione della crescita vegetale, e Shemu, la stagione del raccolto. L'inizio della piena a Menfi corrispondeva con la levata eliacca di Sirio, che andava a determinare l'inizio dell'anno (19 luglio). Tuttavia l'aumento di $\frac{1}{4}$ di giorno ogni anno fa sì che vi sia uno slittamento tra l'inizio della piena (fenomeno naturale) e il sorgere di Sirio (fenomeno astrale), determinando una coincidenza tra i due fenomeni solo alla fine di un ciclo di 1460 anni, detto appunto "periodo/ciclo sothiaco" (GRIMAL N. 2008: 63).



Fig.17 – Placchetta d’avorio di Ger con Sothis in alto a destra (I dinastia) (GRIMAL N. 2008: 64)

Considerando che si sa per certo che tale coincidenza è avvenuta nel 139 d.C., facendo dei calcoli andando a ritroso si è scoperto che le altre date devono per forza essere state il 1317, il 2773 e il 4323 a.C. Quest’ultima data non è supportata da dati archeologici, mentre il 2773 a.C. può essere presa come data di partenza per la creazione del calendario. Pertanto la discussa placchetta in avorio del re Ger (I dinastia), datata intorno al 3000 a.C., che presenta l’immagine della dea Sothis, cioè Sirio, nell’aspetto di vacca con un germoglio vegetale tra le corna che significa “anno” (Fig.17), non è una prova che il calendario fosse in uso o fosse stato creato già in quel periodo, ma solo che si era a conoscenza del fenomeno della levata eliac dell’astro. Probabilmente a quel tempo era ancora in vigore il calendario lunare e solo successivamente è stato introdotto quello solare-stellare, cioè dopo il 2773 a.C. (GRIMAL N. 2008: 63-64). Considerando che anche il primo re della I dinastia, cioè Aha, celebrò una festa Sed nel tempio di Neith, che fondò a Sais (GRIMAL N. 2008: 61), e che tale festa affonda le proprie radici nel

Predinastico, ne consegue che la sua celebrazione non dipendeva neanche dal ciclo sothiaco, almeno per le prime dinastie.

La problematica della periodicità della festa Sed quindi si estende anche alle possibili motivazioni che stanno alla base delle date di celebrazione. Molto probabilmente non si riuscirà mai a venire a capo di questo enigma, ma si possono comunque fare delle considerazioni. La festa Sed subì diversi mutamenti nel corso del tempo e delle dinastie, tanto che si potrebbe dire che ogni re, pur attenendosi ad una certa tradizione rituale, abbia fatto delle aggiunte e modifiche. Ne consegue che nel corso del tempo possono essere variate anche le motivazioni che ne determinavano la celebrazione. Il calendario solare basato sulla piena e il ciclo sothiaco, ad esempio, può non essere stato adottato inizialmente ma può essere stato considerato solo successivamente. Oppure è stata considerata solo la piena, usata in modo simbolico per arricchire il simbolismo dei rituali, unitamente ad altri fattori che non riguardano i cicli naturali o astronomici. Un re infatti poteva decidere di celebrare una o più feste Sed a seconda del proprio stato di salute, come sembrerebbe confermare il caso di Amenhotep III, oppure a seconda della situazione interna ed esterna all'Egitto, in base a fenomeni come guerre, epidemie, crisi temporanee, o momenti in cui il potere regale non era solido ed energetico. Potrebbe anche essere che a determinare il calendario fosse la costruzione del complesso funerario del re, dato che con molta probabilità anch'esso veniva utilizzato ritualmente durante la fase di morte rituale del re nel corso della festa (ARNOLD D. 2001: 70; HAWASS Z. 1995: 250). Ma non si esclude nemmeno che le motivazioni alla base della decisione di celebrare una festa Sed debbano essere valutate caso per caso, senza rincorrere una regola generale valida per tutta la storia dell'Egitto, oppure che vi siano delle motivazioni comunemente accettate, come gli effettivi problemi di salute del re o il desiderio di riconfermare, rafforzare e legittimare il proprio potere regale, uniti ad altri fattori variabili che dipendono dal re, da fenomeni naturali, o dalla situazione politica particolare.

3.5. Il re deve morire! Oppure no?

Un altro “mito” da sfatare è quello delle origini della festa Sed. Il primo a parlarne è stato Petrie (PETRIE W. M. F. 1906: 181-185), il quale ha teorizzato che la “morte

rituale” del re durante la festa derivasse da una “uccisione reale” del medesimo in epoca predinastica, rimpiazzata successivamente dall’uccisione di un sostituto del re e infine resa solo simbolica (PETRIE W. M. F. 1906: 185). Di solito per giustificare questa teoria, che incredibilmente è ancora abbastanza accettata nel mondo accademico, vengono portate come prove l’uccisione del Rex Nemorensis, quindi un rituale italico del I millennio a.C., e il fatto che vi siano delle culture tribali contemporanee che praticano l’uccisione del re quando diventa vecchio, ovvero quando non è più in grado di esercitare le sue funzioni regali.

Cominciamo dal Rex Nemorensis. Petrie nel teorizzare l’uccisione reale del re è stato sicuramente influenzato da Frazer (PETRIE W. M. F. 1906: 181-182), che a sua volta ha estrapolato un rituale localizzato, come quello del Rex Nemorensis, rendendolo universale e ponendolo alla base dell’istituto regale delle varie culture, seguendo un metodo di indagine e di analisi assolutamente aprioristico e non storicista. Destorificare il rito del sacerdozio nemorense, per creare una categoria atemporale se non addirittura universale di rito primitivo della regalità, per poi “ri-storificarlo” imponendolo come rituale alla base dell’istituto regale egiziano e dello stesso mito di Osiride, è metodologicamente sbagliato (SABBATUCCI D. 1978: 284-285). Il rituale è italico e non può essere decontestualizzato usandolo come elemento contaminante nell’analisi delle fasi originarie delle altre culture, per giunta più antiche di millenni. Semmai viene da chiedersi se non sia stata la regalità egiziana a diffondersi dall’Egitto al Lazio e che qui abbia subito delle modellazioni culturali locali arricchendosi di rituali come quello dell’uccisione del “rex”. Usando le parole di Sabbatucci, c’è *“la possibilità che il sacerdozio nemorense, invece di costituire il modello base per il pattern mitico-rituale della regalità, ne sia una ‘semplificazione’ o comunque l’adattamento ad un altro istituto, certamente diverso da quello faraonico”* (SABBATUCCI D. 1978: 285).

La questione delle culture tribali contemporanee che praticano il rituale dell’uccisione del re, va affrontata ponendo una domanda fondamentale, che vale anche nel caso in cui vengono presi in esame dei rari casi di culture tribali antiche dedite a questa pratica: “Perché vengono prese in considerazione le culture tribali che hanno questa usanza e non, al contrario, quelle che invece non la praticano affatto?”. La risposta è che le culture tribali che praticano il rito vengono citate perché sono una conferma della teoria che è stata già decisa in partenza in modo aprioristico, sulla base tra l’altro degli studi di Frazer, il cui

metodo di indagine è ormai superato. Ma l'errore non è solo questo. È infatti metodologicamente sbagliato prendere delle culture contemporanee come modello per studiare delle culture lontane millenni sulla linea temporale e sarebbe ancora più sbagliato prenderle anche distanti sul piano spaziale, cioè da un altro continente, ma non è questo il caso. In sostanza non si può creare un “minestrone tribale” formato da culture contemporanee, o distanti sul piano spaziale e temporale, ed usarlo per scegliere gli elementi che più sono funzionali a corroborare le nostre teorie sulle culture antiche, o per “tappare” le falle storiche delle fasi più arcaiche, magari facendo leva sull'ormai superato concetto di “primitivo” per fare voli pindarici dal giorno d'oggi fino al Neolitico o Calcolitico.

Ruler	No. of Subsidiary Graves	Probable Cases of <i>Sati</i>		Possible Cases of <i>Sati</i>		Max. Total of <i>Sati</i>	
		#	%	#	%	#	%
Narmer	34	0	0	0	0	0	0
Hor-aha	1?	0	0	0	0	0	0
Djer	317	63	19.87	99	31.23	162	51.10
Meryet-nit	41	33	80.49	0	0	33	80.49
Uadji	174	14	8.05	99	56.90	113	64.95
Udimu (Den)	133	40	30.07	83	62.41	123	92.48
Enezib	64	0	0	14	21.88	14	21.88
Semerkhet	68	68	100.00	0	0	68	100.00
Ka'a	26	26	100.00	0	0	26	100.00
Peribsen	0	*	100.00	0	0	*	100.00
Khasekhemui	0	2†	100.00	0	0	2†	100.00

KEY * A small but undeterminable number of individuals were all buried inside Peribsen's tomb.

† Between 10 and 15 individuals were probably buried inside Khasekhemui's tomb. Only 2 were found.

Tabella 1 – Sacrifici umani o *Sati* nel Predinastico e nel Protodinastico (HOFFMAN A. M. 1980: 275)

Gli unici sacrifici umani, o *sati*, di cui si ha testimonianza archeologica per il periodo arcaico sono quelli dei servi del re, uccisi per seguirlo nell'aldilà. Questa pratica era in

uso già nella I dinastia, infatti le tombe regali di quest'ultima, compresa quella del fondatore Aha, erano associate a delle sepolture di dimensioni più piccole di forma rettangolare che ospitavano proprio membri della corte, sia uomini che donne, probabilmente sacrificati durante i rituali funerari del re. Per Aha ad esempio, oltre alle sepolture di 33 giovani, furono rinvenute le tombe di 7 leoni. La tomba del secondo faraone della dinastia, cioè Djer, è caratterizzata da addirittura più di 300 tombe minori. Ma dopo di lui il numero dei sacrifici umani diminuì fino a scomparire definitivamente con la II dinastia (BARD K. A. 2013: 113-115; HOFFMAN A. M. 1980: 275-279; REISNER G. A. 1936).

Per concludere, la teoria proposta da Petrie non può essere accettata perché non supportata da dati concreti e perché formulata sulla base dei ragionamenti fallaci sul piano metodologico sopra esposti. Questo è uno di quei casi in cui lo studioso si trova costretto a dire che, a meno che non emergano delle prove consistenti o attendibili sull'argomento, al momento non è possibile esprimersi con certezza sulle "radici preistoriche" del rituale della regalità in Egitto e che l'unico metodo valido da applicare, anche per lo studio della festa Sed nel III millennio a.C., sia quello di elaborare considerazioni e analisi sulla base dei dati archeologici a disposizione, adottando un approccio scientifico e storicista.

4. Tracce rituali e analisi storico religiosa della festa Sed nel IV-III millennio a.C.

4.1. Predinastico: le tavolozze e le teste di mazza di Scorpione e Narmer

Considerando che già agli inizi della I dinastia era celebrata la festa Sed, è necessario volgere lo sguardo nel periodo Predinastico (IV millennio a.C.) per trovare delle tracce delle sue radici. In questo periodo lo stato era in formazione e l'unificazione dell'Alto e Basso Egitto avverrà per la prima volta solo alla fine del IV millennio con Narmer e definitivamente alla fine del Protodinastico, con il re Khasekhemui (II dinastia). Si tratta di un momento di transizione in cui si è sviluppata la figura del re e il concetto stesso di regalità ed è stato necessario, a maggior ragione dopo l'unificazione dell'Egitto sotto un'unica forza, mettere in atto delle strategie culturali per delineare e caratterizzare il potere regale, rafforzarlo e difenderlo tramite simbologie e rituali, legarlo ai concetti di equilibrio, ordine e legge, sottolineare la sua forza protettiva e punitiva nella lotta contro il caos, e legittimarlo attraverso cerimonie, gesti, simboli e immagini. Lo Stato si stava delineando e con lui anche la figura del re, quindi è in questo momento che devono essere stati codificati buona parte degli elementi che hanno caratterizzato i rituali della regalità.

4.1.a. La mazza di Scorpione

La mazza del re Scorpione (Fig.18) ad esempio ne mostra già diversi: è presente il re con la corona dell'Alto Egitto (l'espansione venne da Sud, dalla cultura Naqada) ed è intento a scavare un canale con un aratro (azione che rientra anche nei rituali di fondazione). La scena è caratterizzata in alto dalle insegne delle terre conquistate (non è certo se si tratta di terre del Sud, quindi di una battaglia tra terre del Sud, oppure di terre del Nord, quindi di una battaglia tra Sud e Nord) e in basso da dei personaggi che sembrano beneficiare degli effetti e dei prodotti della canalizzazione dell'acqua. Viene

quindi sottolineata la vittoria sui nemici, cioè il potere distruttivo e protettivo del re, e la riorganizzazione delle terre, ovvero il potere conservativo, fecondativo e creativo del re (EMERY W. B. 1984: 42-43).

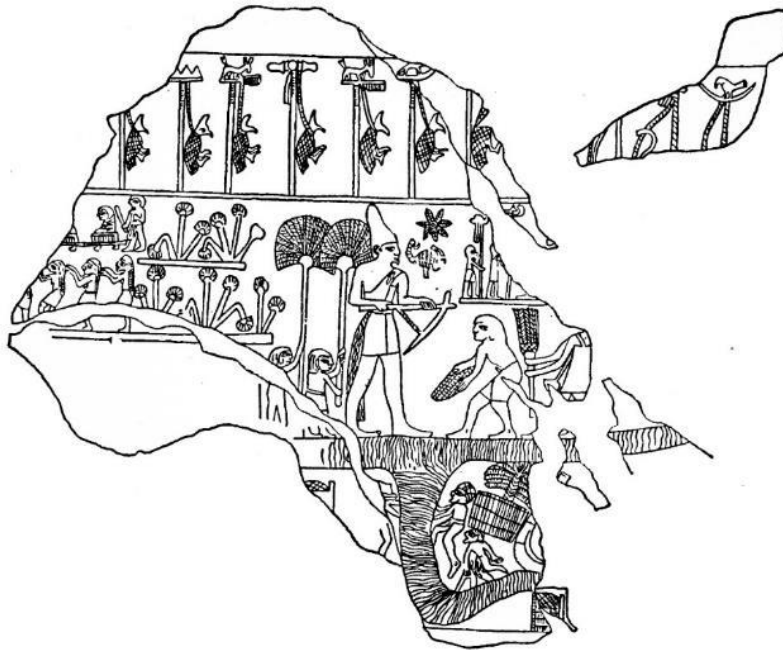


Fig.18 – Mazza di Re Scorpione (Predinastico Tardo – seconda metà del IV millennio a.C.) (EMERY W. B. 1984: 43)

Già qui si trovano quindi simbologie regali legate ai concetti di presa di possesso, difesa, controllo, fondazione e creazione, a loro volta connessi all'imposizione dell'ordine e della legge da parte del potere regale, resa possibile proprio dal rapporto equilibrato tra forza distruttiva (morte domesticata per proteggere il regno e vincere le forze caotiche e ostili) e forza conservativa (forza vitale e fecondativa, fondazione e organizzazione del regno, ecc.) incarnato dal re. I temi della morte e della vita vengono inseriti rispettivamente sul registro in alto, sotto forma di vittoria sulle forze ostili, e su quello in basso, sotto forma di fertilità e vitalità della terra e di prodotti agricoli – simboleggianti la capacità lavorarla, ordinarla e renderla feconda –, mentre il re è posto nel registro centrale, a simboleggiare l'equilibrio tra questi due principi e il fatto che lui, in virtù del suo ruolo di asse portante del regno, riesce a garantirlo unitamente all'ordine che ne deriva. Come si è visto questi sono concetti che riemergeranno nella festa Sed in forma simbolica (BAINES J. 1995:

119): affermazione e imposizione del potere regale, equilibrio tra le forze opposte nella figura del re, capacità fondativa e fecondativa, garanzia della vita e dell'ordine, difesa contro le forze del caos, ecc.

4.1.b. La tavolozza e la mazza di Narmer

La tavolozza di Narmer (Fig.19) presenta il re con la corona dell'Alto Egitto e quella del Basso Egitto, quindi come unificatore delle due terre (EMERY W. B. 1984: 43). Anche qui vengono considerati i due aspetti dei quali deve farsi perno equilibrante il re: la forza distruttiva o bellica, impiegata a difesa dell'ordine e scagliata contro i nemici, qui maggiormente associata alla corona bianca dell'Alto Egitto, e la forza conservativa garante dell'ordine, qui maggiormente associata alla corona rossa del Basso Egitto. Questi concetti sono sottolineati dal re e dal toro che affrontano il nemico, dalla processione vittoriosa degli standardi vicino ai corpi dei nemici uccisi, e dall'equilibrio simmetrico tra due ibridi dai tratti felini rappresentanti la natura selvaggia domesticata.

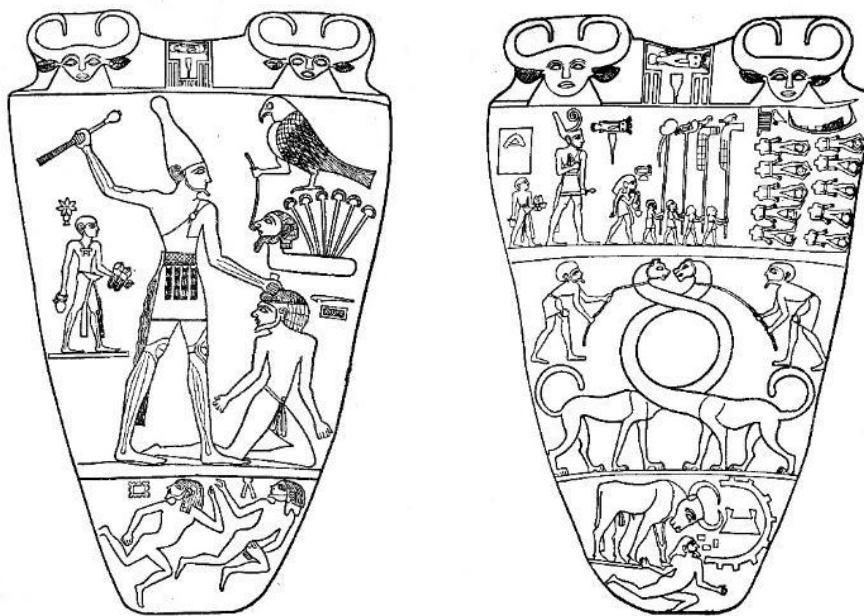


Fig.19 – Tavolozza di Narmer (Predinastico Tardo – seconda metà del IV millennio a.C.) (EMERY W. B. 1984: 44-45)

Ritornano i concetti esposti sopra, ma c'è anche dell'altro. Le due teste bovine, poste sul lato superiore della tavoletta, rappresentano la dea Bat o Hathor e simboleggiano il supporto divino al re (BAINES J. 1995: 120), tanto che lo stesso nome di Narmer è posto tra quest'ultime, quasi a voler sottolineare il legame tra il re e la sfera divina, unitamente alla protezione e benedizione da parte degli déi del potere regale (aspetto potenziato dalla rappresentazione degli stessi déi al fianco del re nella lotta contro le forze nemiche o caotiche). La legittimazione del potere del re, il suo legame e la sua stessa identificazione con il potere divino, il suo ruolo di mediatore tra gli déi e i sudditi, unitamente alla sua rappresentazione simbolica come toro, sono altri elementi tipici della festa Sed.

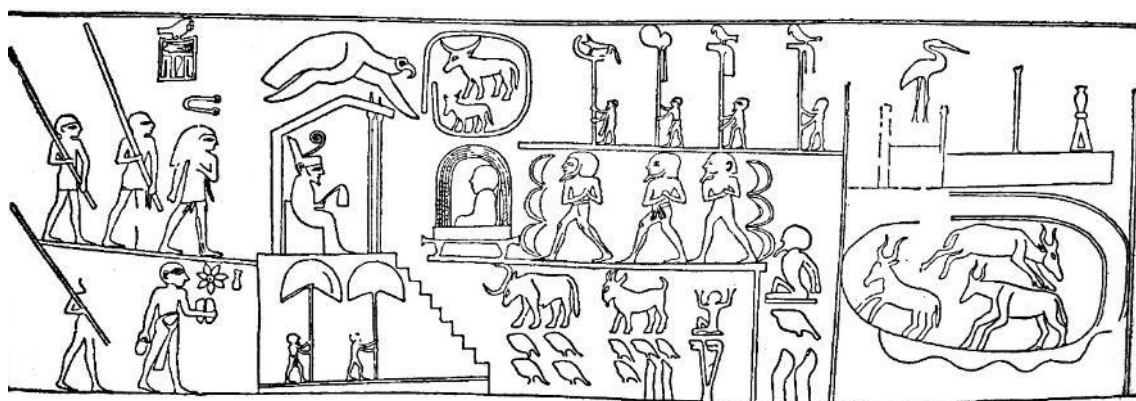


Fig.20 – Mazza di Narmer (Predinastico Tardo – seconda metà del IV millennio a.C.) (EMERY W. B. 1984: 46)

La testa di mazza di Narmer (Fig.20) presenta addirittura delle evidenze più marcate delle radici dei rituali della regalità in questo periodo: nella rappresentazione il re è seduto sul trono sotto un baldacchino e davanti a lui vi sono tre registri sovrapposti nei quali sono raffigurate delle processioni e delle offerte per lui (EMERY W. B. 1984: 44-47). Il registro superiore presenta una processione di stendardi, quello centrale un'altra processione forse di prigionieri (o performers rituali in corsa) con in testa una figura sopra ad una portantina, forse una statua di una divinità (BAINES J. 1995: 118; WILKINSON T. 1999: 269), intenta a passare tra due argini formati da tre semicerchi ciascuno (tripla D o U), già descritti in precedenza, che simboleggiano i limiti del regno, ed infine il

registro inferiore presenta delle offerte di animali. Il contesto, come è abbastanza evidente, è strettamente connesso a quello della festa Sed (BAINES J. 1995: 118). Vengono ripresi temi come l'intronizzazione sotto il baldacchino e l'apparizione del re, le processioni per le offerte e i doni in suo nome come segno di sottomissione e riconoscimenti del potere regale, sono presenti i segni a tripla D o U simboleggianti i confini o argini del regno, la vittoria sul caos naturale è rappresentata dalle offerte di animali e dai prigionieri (anche se potrebbero essere esperti rituali in corsa), compaiono ancora gli stendardi, tra i quali si può scorgere anche lo sciacallo analizzato nel capitolo precedente, e non per ultima è presente una statua di una divinità portata in processione su una portantina (presente anche nella già citata mazza di re Scorpione) a sottolineare il legame tra il re e gli déi e la legittimazione divina del potere regale.

4.2. Protodinastico (I-II dinastia): i manufatti di Den, le “fortezze degli déi” e i “recinti funerari”

4.2.a. La tavoletta in legno e la placchetta in avorio di Den

Questi temi molto probabilmente vennero codificati e inseriti all'interno di un rituale organizzato per il rinnovamento e la legittimazione del potere regale già nella I dinastia. Un esempio in tal senso può essere la già citata tavoletta del re Den (I dinastia) (EMERY W. B. 1984: 76) (Fig.21).

Den ebbe un lungo regno e probabilmente celebrò anche una seconda festa Sed, analogamente a Qaa. Stando ai reperti fu il primo re ad indossare la doppia corona dell'Alto e del Basso Egitto (WILKINSON T. 2005: 65; 1999: 212-213). Oltre alla tavoletta, esiste anche una placchetta in avorio sulla quale è rappresentato con una postura simile a quella di Narmer, mentre è intento a colpire un nemico con una mazza affiancato da uno stendardo sormontato da uno sciacallo, che sembra ricordare il già citato Upuaut (Fig.22). Vengono sottolineati ancora una volta il potere protettivo del re e la forza regale contro le forze nemiche, aspetti presenti anche in un altro rituale, testimoniato dal già citato sigillo di Den trovato ad Abydos, ovvero la caccia e l'uccisione dell'ippopotamo, noto simbolo della natura selvaggia pericolosa e quindi del caos (WILKINSON T. 1999:

216-217) (Fig.23), forse presente anche nelle prime celebrazioni dei rituali della festa Sed. Strettamente legata a quest'ultima è inoltre la corsa del toro Apis che aveva luogo a Menfi, attestata già in questo periodo in un sigillo datato sempre al regno di Den (WILKINSON T. 1999: 300).



Fig.21-22-23 – In alto: Tavoletta di Den (I dinastia) (WILKINSON R. H. 2003: 287). In basso a sinistra: placchetta in avorio di Den (I dinastia), con il re che “colpisce un orientale per la prima volta” (WILKINSON T. 2005: 64). In basso a destra: caccia rituale all’ippopotamo sul sigillo di Den rinvenuto ad Abydos (I dinastia) (WILKINSON T. 1999: 217); notare la postura standardizzata nelle scene di lotta

La tavoletta di Den è generalmente indicata come una delle prime testimonianze della festa Sed, dato che il re è intronizzato sotto il baldacchino, proprio come nella testa di mazza di Narmer, i costumi sono analoghi a quelli usati nella festa, e soprattutto è rappresentata anche la corsa del re attraverso i due argini a tripla D simboleggianti i confini della terra d'Egitto. Tuttavia è importante sottolineare che non è ancora presente la pedana con il doppio trono, che è un altro elemento emblematico della festa Sed (WILKINSON T. 1999: 212).

Negli annali della Pietra di Palermo (V dinastia) è riportato inoltre che durante la festa Sed di Den si è verificata una piena straordinaria del Nilo, a dimostrazione che già in questo periodo il rinnovamento del potere regale veniva arricchito simbolicamente associandolo anche al rinnovamento ciclico e alla forza vitale della natura (HORNUNG E. 1990: 326). Ovviamente non è detto che questo fenomeno naturale sia avvenuto realmente dato che, coerentemente con le regole che stanno alla base del controllo culturale sul mondo naturale, gli Egiziani sovente idealizzavano, riutilizzavano, o manipolavano e piegavano per i propri fini propagandistici e culturali particolari fenomeni, eventi, o aspetti della realtà, al fine di trasmettere il messaggio desiderato e potenziarlo dal punto di vista simbolico.

4.2.b. I “recinti funerari” e le “fortezze degli dèi”

Nel Protodinastico il modello di tomba in uso in siti predinastici come Naqada e Hierakonpolis subì dei forti rimaneggiamenti progettuali, passando ad una planimetria più articolata in scala monumentale e ad un simbolismo più complesso, coerentemente con l'incremento e lo sviluppo del potere regale e dell'organizzazione statale (KEMP B. J. 1992: 53). Durante questo periodo i re si fecero seppellire ad Abydos durante la I dinastia e successivamente a Saqqara durante la II dinastia (fatta accezione per Peribsen e Khasekhemuy), ma contemporaneamente tennero viva la tradizione di costruire anche un “recinto funerario” (*royal enclosure* o anche “recinto/palazzo”) ad Abydos (BARD K. A. 2013: 113; KEMP B. J. 1992: 53; 1966; O'CONNOR D. 1989). Un esempio è il cosiddetto Shunet ez-Zebib, ovvero il “recinto” del re Khasekhemui della II dinastia, caratterizzato da una pianta rettangolare (124x56 m) con due mura di cinta in mattoni alte

fino a 10-11 metri ed un alzato dinamico a nicchie, o “a facciata di palazzo”, che lo lega al palazzo reale, ripreso come simbolo di potere e regalità anche nei cartigli reali del periodo. La struttura ha l’entrata principale posta a Sud-Est, area in cui è ubicato anche un “palazzo” costruito al suo interno, mentre nella zona più a Nord, presso il centro della corte, è presente un tumulo coperto di mattoni (KEMP B. J. 1992: 53-55; 1966; BARD K. A. 2013: 113; 117-118; ARNOLD D. 2001: 32-34) (Fig.24).

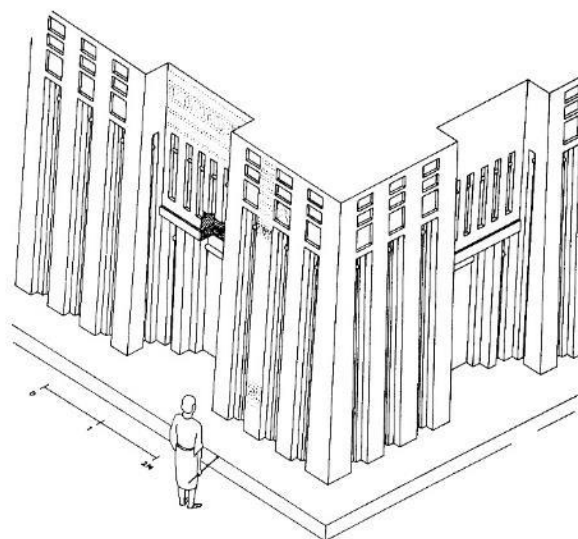
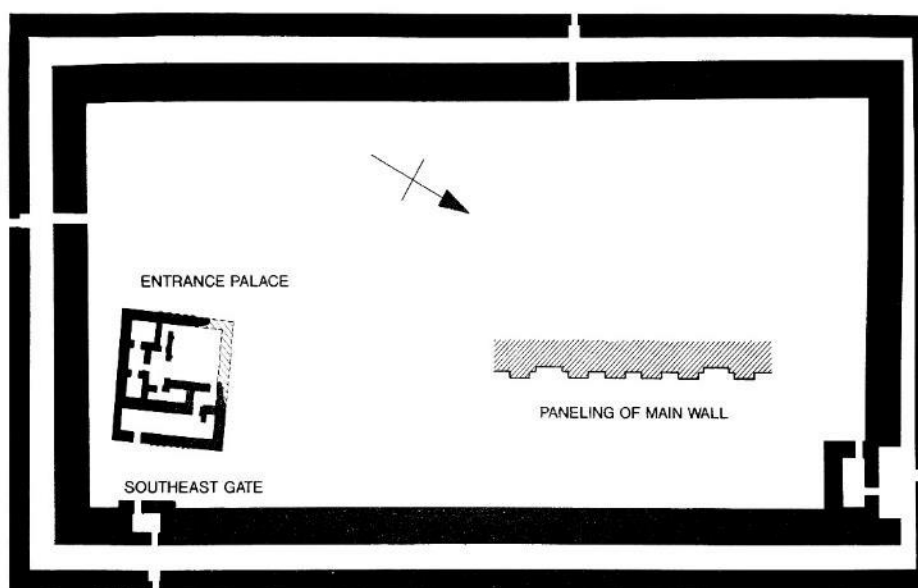


Fig.24 – In alto: “Recinto funerario” di Khasekhemuy (II dinastia), o Shunet ez-Zebib (ARNOLD D. 2001: 33). In basso: ricostruzione assonometrica delle mura esterne “a facciata di palazzo” delle strutture protodinastiche (KEMP B. J. 1992: 56-57)

Viene spontaneo chiedersi quale fosse la destinazione d'uso dei "recinti funerari" e la risposta più plausibile è che svolgessero la funzione di tempio funerario, similmente ai templi nei complessi piramidali, ovvero di uno spazio con finalità culturali e rituali separato dall'edificio ospitante la tomba vera e propria (LEHNER M. 1997: 77). Tale ipotesi sembra essere supportata anche dal deposito di 14 imbarcazioni in legno, lunghe dai 18 ai 21 metri, scoperto da David O'Connor a Nord del recinto di Khasekhemuy (O'CONNOR D. 1989). Si tratta infatti di sepolture di barche, bloccate da mattoni all'interno e all'esterno degli scafi, che non avevano nessuno scopo pratico ma semplicemente un valore simbolico legato al concetto di "viaggio" del defunto nell'aldilà (BARD K. A. 2013: 118; LEHNER M. 1997: 77). Considerando però che barche simili erano impiegate già durante il periodo Predinastico per portare delle effigi o statue di divinità, come si può vedere nelle raffigurazioni di Hierakonpolis (Fig.25), è probabile che si volesse anche creare un collegamento simbolico tra il re e gli stessi déi, al fine di sottolineare ulteriormente lo stretto legame tra la sfera regale e quella divina e legittimare un culto post mortem dei re antenati. Le tracce di attività culturali nei "recinti funerari" di Abydos, unitamente alla presenza di tombe-satellite attorno ad alcuni di essi, sembrerebbero proprio testimoniare la presenza di un culto funerario regale connesso a tali strutture, in particolare per re importanti come Khasekhemuy (BARCA N. 2006: 320-321).

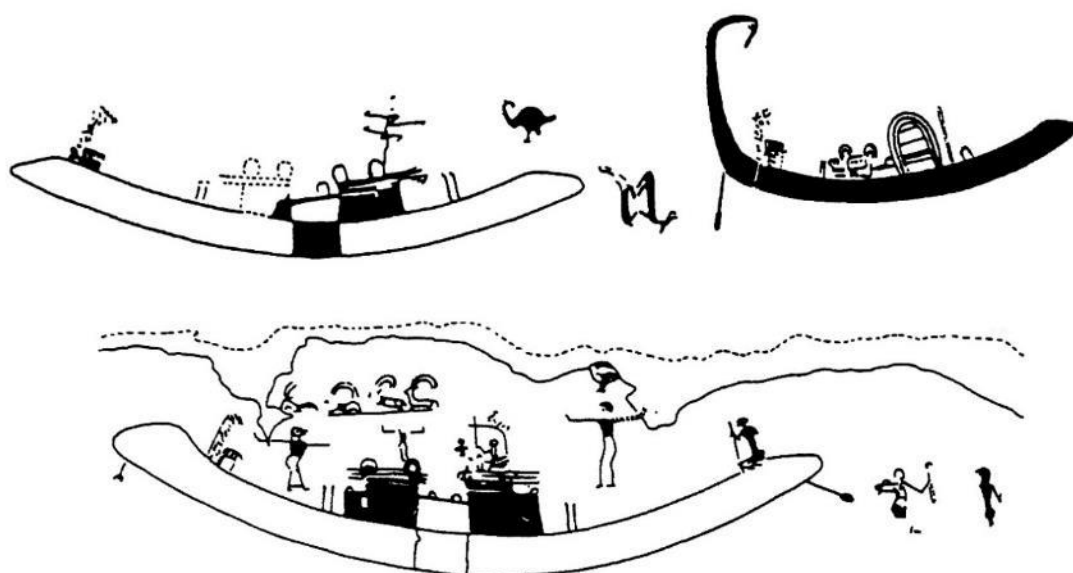


Fig.25 – Raffigurazioni predinastiche di barche da Hierakonpolis (ADAMS B. e CIAŁOWICZ K. M. 1997: 38-39)

Tuttavia, la monumentalità e la particolarità progettuale dei “recinti funerari” sembra suggerire una destinazione d’uso che va oltre il semplice culto funerario regale. Si potrebbe infatti avanzare l’ipotesi che queste strutture fossero anche funzionali al re defunto dopo la morte e racchiudessero un simbolismo più complesso, prendendo come modello strutture non funerarie delle quali non sono rimaste che pochissime tracce archeologiche. La Pietra di Palermo e alcune iscrizioni su dei vasi di pietra riportano a tal proposito l’esistenza di strutture conosciute come “fortezze degli déi”, caratterizzate anch’esse da una pianta rettangolare fortificata, delle quali potrebbero essere rimaste alcune tracce a Hierakonpolis, Eliopoli e forse anche ad Abydos. Erano dei luoghi nei quali si raggruppavano o convogliavano le potenze divine, o gruppi di divinità, conosciute come “Seguaci di Horus” (*šmsw-ḥr*), quindi strettamente legate anche al re in quanto manifestazione terrena del potere divino. In questo luogo erano presenti delle cappelle, santuari e particolari spazi finalizzati ad ospitare le divinità (statue o stendardi) che vi giungevano in barca, partendo dalle varie zone, distretti o città dell’Egitto in cui erano maggiormente venerate (ARNOLD D. 2001: 34-35) (Fig.26).

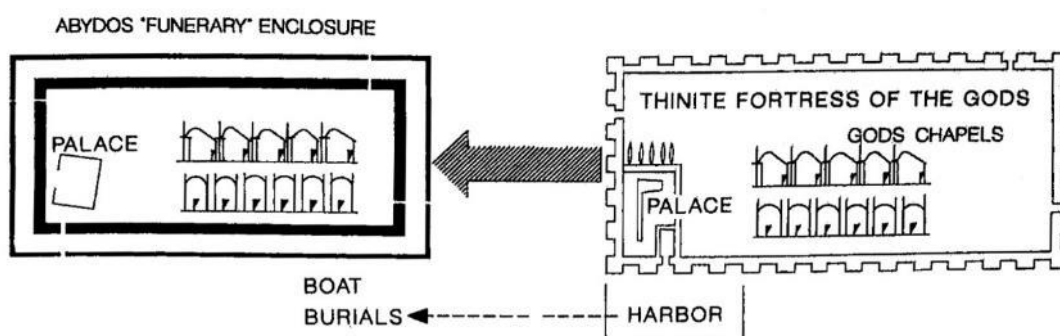


Fig.26 – Affinità tra le “fortezze degli déi” e i “recinti funerari”, da uno schema di Dieter Arnold (ARNOLD D. 2001: 35)

Molto probabilmente le “fortezze degli déi” erano situate sulla sponda occidentale del Nilo, al pari dei “recinti funerari”, e proprio come quest’ultimi avevano un attracco o luogo di convoglio per le barche, come è dimostrato dai già citati ritrovamenti di depositi di barche presso il “recinto” di Khasekhemuy, ripresi tra l’altro anche in complessi

funerari successivi come quelli di Cheope, Chefren, o Unas, a sostegno di una tradizione che assegna ai luoghi cultuali regali anche il ruolo di punti di attracco e fermata di barche reali, funerarie e divine, sottolineando ulteriormente una connessione simbolica tra questi tre ambiti. L'entrata delle "fortezze" era sempre situata nella parte Sud della facciata ad Est, rivolta verso il fiume e alle zone del cielo dove solitamente sorgono gli astri. Nei pressi dell'entrata, all'interno delle mura, doveva poi essere ubicato un edificio-palazzo, proprio come nei "recinti", utilizzato probabilmente dal re come residenza temporanea e ovviamente legato simbolicamente al vero palazzo reale. Inoltre, la presenza di un tumulo nei pressi della zona centrale del recinto, supportata da ritrovamenti analoghi non solo nei "recinti funerari" (es.: Khasekhemuy) ma anche in complessi templari a Hierakonpolis, Eliopoli e Abydos, sembrerebbe richiamare simbolicamente il concetto di "dominio sull'assemblea divina", assunto da Horus e quindi anche dallo stesso re (ARNOLD D. 2001: 36-37).

Con molta probabilità le "fortezze degli déi" erano dei luoghi finalizzati a consolidare, rafforzare e supportare il potere regale tramite cerimonie periodiche, sottolineando il forte legame tra la sfera regale e quella divina, tra il potere del re e quello degli déi, attraverso offerte e azioni cultuali da parte del re in cambio della legittimazione del suo potere da parte di quest'ultimi, che oltre ad essere "seguaci di Horus" sarebbero diventati di conseguenza anche "seguaci del re", in quanto sua manifestazione terrena. Ma la stessa struttura militare "a fortezza" dell'edificio è funzionale a sottolineare anche la potenza e la forza difensiva del potere regale, rimarcata probabilmente da azioni rituali che si svolgevano all'interno della cinta muraria e prevedevano l'uccisione di nemici e particolari animali, azioni che come è già stato detto erano finalizzate a sottolineare la capacità del re di garantire l'ordine e la protezione del suo regno e di sconfiggere le forze del caos (ARNOLD D. 2001: 36-37).

Queste azioni rituali legate alla regalità, già presenti fin dal predinastico come dimostrano i dati archeologici descritti precedentemente, sono state quasi sicuramente trasferite anche in ambito funerario, al fine di rendere efficaci i concetti espressi non solo in questo mondo ma anche nell'aldilà, per mezzo dei "recinti funerari", che non a caso riprendono a livello progettuale le caratteristiche delle "fortezze degli déi". Va inoltre considerato il fatto che i "Seguaci di Horus" avevano un ruolo importante anche nella festa Sed ed è molto probabile che i rituali di questa festa – che aveva già una sua struttura

rituale definita all'inizio del Protodinastico, basata su rituali già presenti nel Predinastico –, oltre a coinvolgere strutture temporanee costruite apposta per l'occasione, si svolgessero anche nelle “fortezze degli déi”, dove il potere regale veniva legittimato e rafforzato nelle modalità appena descritte. Considerando poi che questa festa prevedeva anche una fase di passaggio, caratterizzata dalla morte rituale e rinascita del re, risulta a maggior ragione perfettamente coerente la ripresa di simbolismi, rituali e particolari progettuali di queste strutture, anche nei “recinti funerari” (ARNOLD D. 2001: 37-39).

4.3. III dinastia: il complesso funerario di Djeser

4.3.a. Caratteristiche planimetriche del complesso

Dopo la II dinastia, che potrebbe essere definita anche “di transizione” considerando che iniziò lo spostamento verso Menfi e tornarono gli scontri tra Nord e Sud conclusi con il regno di Khasekhemui (GRIMAL N. 2008: 71), con la III dinastia ebbe fine il periodo cosiddetto “tinita” e si consolidò il modello menfita, con spostamento definitivo della capitale a Menfi e della necropoli reale a Saqqara. Durante il regno di Netjerikhet (2665-2645), meglio conosciuto come Djeser, avvenne un'importante riforma in ambito architettonico, specialmente funerario, caratterizzata dall'introduzione di innovazioni planimetriche e strutturali, frutto anche della combinazione di modelli preesistenti appartenenti alle tradizioni del Nord e del Sud (ARNOLD D. 2001: 43). Tale spinta rinnovatrice si attuò per mano dell'architetto del re, Imhotep, vissuto probabilmente fino alla fine della dinastia e destinato ad essere ricordato in eterno per la sua opera. Oltre a svolgere questa mansione, egli era anche gran sacerdote a Eliopoli e nel Nuovo Regno divenne l'incarnazione della saggezza, che lo portò col tempo ad essere associato ad attività come quella dello scriba, del consigliere e del medico, fino a venire considerato figlio di Ptah e diventare egli stesso un dio locale di Menfi (BARD K. A. 2013: 130-131; GRIMAL N. 2008: 83-84; LEHNER M. 1997: 84).

Due delle innovazioni più significative furono l'introduzione della pietra al posto del mattone, col preciso scopo di eternizzare non solo le strutture ma anche la memoria e la divina regalità di Djeser, e la piramide a gradoni, che servì da modello per tutte le altre

costruzioni piramidali fino alla fine del Medio Regno. Va sottolineato che questa struttura non fu pianificata fin dall'inizio e che fu invece il risultato di una serie di modifiche e aggiunte ad una tomba iniziale legata ai modelli precedenti. Inizialmente infatti Djeser fece costruire un pozzo di 28 metri che portava ad un ambiente funerario ipogeo, caratterizzato da stanze e gallerie con varie funzioni, tra cui anche quella di magazzino. La struttura rettangolare eretta sopra il pozzo, ovvero la mastaba, aveva un'altezza di 8 metri e un lato di 60 m, e venne successivamente ampliata per coprire i pozzi che vennero scavati per le sepolture dei membri della famiglia reale. Successivamente avvenne il cambiamento radicale: la mastaba venne inglobata in una struttura piramidale inizialmente di quattro gradoni e infine di sei, arrivando a raggiungere un'altezza complessiva di 60 metri e un perimetro di base di 121 x 109 metri (BARD K. A. 2013: 131; GRIMAL N. 2008: 141-143; LEHNER M. 1997: 84) (Fig.27).

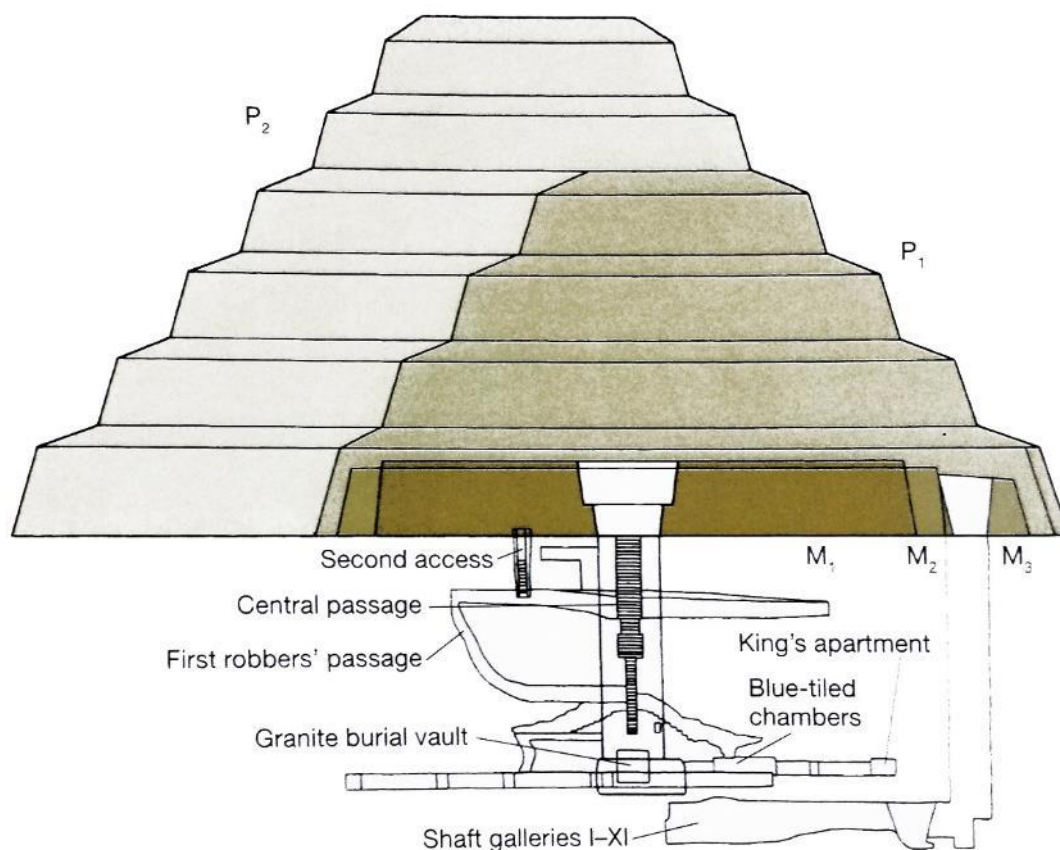


Fig.27 – Fasi costruttive della piramide a gradoni di Djeser (LEHNER M. 1997: 85-87)

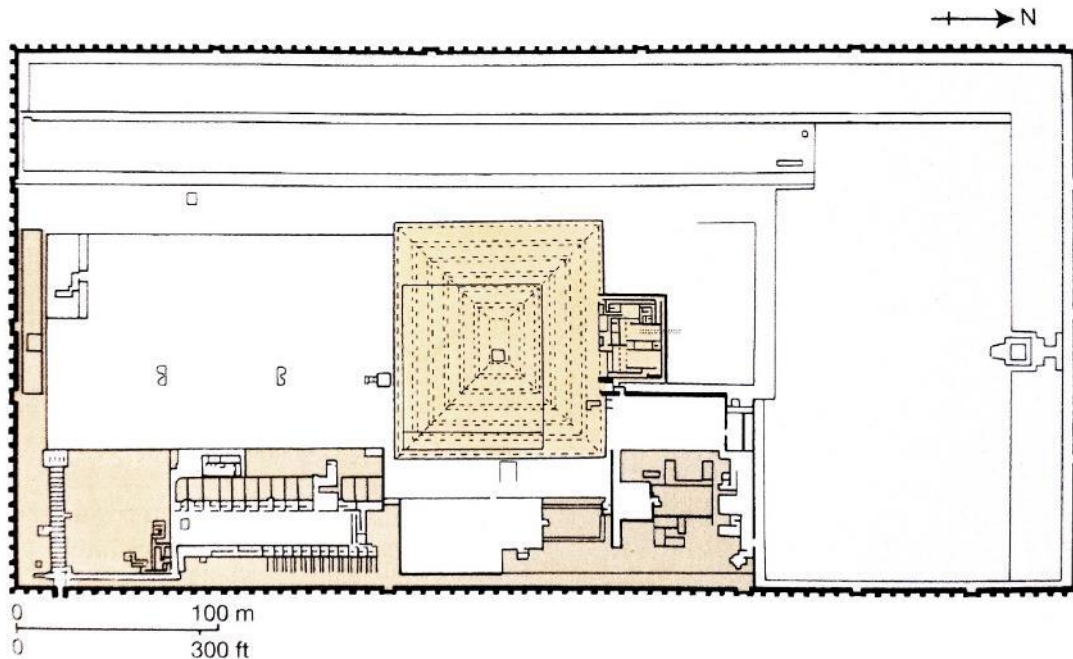
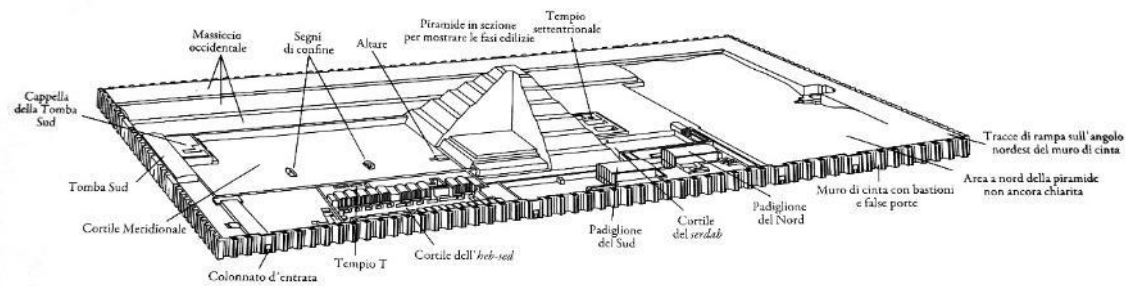


Fig.28 – Assonometria e pianta del complesso funerario di Djoser (BARD K. A. 2013: 132; LEHNER M. 1997: 85)

Ma quello che interessa maggiormente questo studio è il resto del complesso funerario (Fig.28). La pianta generale comprende un muro di cinta rettangolare “a facciata di palazzo” (Serekh) caratterizzato da un’alternanza di sporgenze e rientranze, con l’aggiunta di false porte e bastioni ed un fregio continuo di cobra con finalità apotropaiche, la cui unica entrata è situata vicino all’angolo Sud-Est. Al centro del recinto domina la piramide a gradoni appena descritta, affiancata a Nord dal tempio funerario posto vicino al cortile del serdab, ovvero la struttura dove è contenuta la statua del Ka del re, e a Sud dal cortile meridionale, che presenta i due segni di confine a D già visti nelle raffigurazioni della corsa rituale del re, effettivamente rappresentata nelle stanze sotto la

piramide con Djeser che indossa la corona dell'alto Egitto e tiene in mano il flagello
(Fig.29).



Fig.29 – Djeser che svolge la corsa rituale tra i due segni di confine durante la festa Sed (notare la presenza dello stendardo con lo sciacallo Upuaut/Wepwawet), in una stele situata negli ambienti sottostanti della Tomba Sud (LEHNER M. 1997: 92; KEMP B. J. 1992: 60)

Una delle peculiarità del complesso è infatti proprio quella di racchiudere anche le strutture utilizzate per la festa Sed: oltre al cortile meridionale appena menzionato, funzionale per la corsa tra i confini simbolici dell'Egitto (non a caso posti in direzione Nord-Sud) e arricchito a Sud/Sud-Ovest da una struttura addossata al muro di cinta denominata "Tomba Sud", sono presenti nell'area Sud-Est anche la pedana per il trono, unitamente a due file parallele di cappelle per le divinità dell'Alto e del Basso Egitto, che delimitano il cosiddetto "Cortile per l'Heb-Sed", e una struttura che fiancheggia il cortile meridionale denominata "Tempio T", mentre ad Est è presente un altro cortile e due edifici conosciuti con le denominazioni di "Padiglione del Sud" e "Padiglione del Nord" (Alto e Basso Egitto), posizionati in corrispondenza di questi due punti cardinali (BARD K. A. 2013: 131; LEHNER M. 1997: 84-85).

La particolarità di questi edifici menzionati è che sono tutti simbolici, dato che sono murati e non consentono l'accesso al loro interno. La loro funzione è quella di garantire al re defunto un rinnovamento eterno della propria regalità, garantito anche dalla durevolezza del materiale di costruzione, ovvero la pietra, e dalla monumentalità della struttura, che simboleggia la potenza difensiva contro le forze caotiche e corruttrici (ARNOLD D. 2001: 85). Tutto il complesso è studiato per la vita post mortem del re defunto, più precisamente del suo Ka (LEHNER M. 1997: 85), e per la ripetizione eterna dei rituali della festa Sed finalizzati al rinnovamento e consolidamento della sua persona, del legame tra lui e gli déi, e non per ultimo del potere regale che incarna. A conferma di ciò c'è la particolarità che la statua in calcare del Ka di Djeser, ora al museo del Cairo ma originariamente contenuta nel serdab e comunicante con l'esterno attraverso due fori per gli occhi praticati nel muro a Nord, è avvolta nel tipico "mantello" che il re indossava durante i riti della festa Sed (LEOSPO E. 1983: 20-21) (Fig.30). Forse Djeser non riuscì a festeggiare la sua festa Sed e così gli venne costruito un complesso funerario con il rituale eternizzato dalla pietra, al fine di concretizzare l'augurio già citato di "ripetere un milione di feste Sed". Il potere dell'architettura è quindi intensificato dai simboli racchiusi in essa, dagli elementi e dagli spazi, dalle decorazioni e dalle statue, che assumono di fatto anche un valore e un ruolo in ambito rituale, producendo un effetto reso eterno dal materiale e dalla monumentalità della stessa struttura (tutti aspetti che verranno tramandati e potenziati anche nelle dinastie e nei regni successivi) (ARNOLD D. 2001: 84-85).

Attraverso le strutture e porzioni planimetriche elencate è possibile comprendere alcune delle parti fondamentali dalle quali doveva essere composta la festa Sed durante questo periodo.

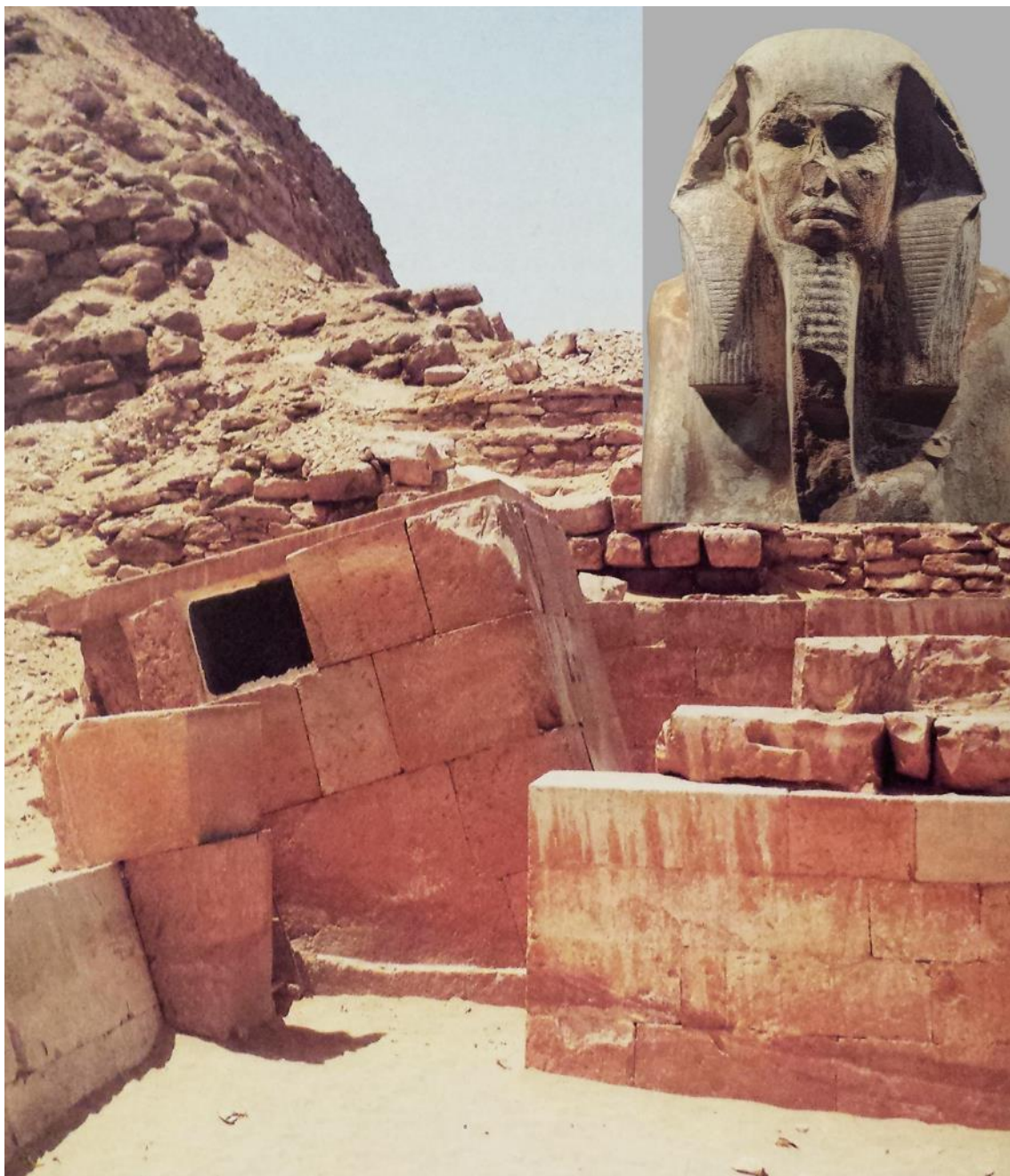


Fig.30 – Serdab nella zona settentrionale del complesso e statua del Ka di Djeser rinvenuta al suo interno con addosso la veste della festa Sed (LEOSPO E. 1983: 20-21)



Fig.31 – Pedana con doppia scalinata sulla quale aveva luogo la cerimonia dell'intronizzazione del re (KEMP B. J. 1992: 71)

4.3.b. La pedana del trono

La presenza di due rampe di scalini posti ai due margini destro e sinistro della pedana (Fig.31) indica che probabilmente su di essa erano collocati i due troni per la cerimonia di intronizzazione del re, coperti dai baldacchini simmetrici, come testimonia lo stesso grafema che rappresenta la festa Sed (TOSI M. 2006: 45; WILKINSON T. 1999: 214),

anche se a differenza di quanto riportato a livello simbolico, probabilmente nella realtà i due troni erano affiancati e non messi schienale contro schienale (KEMP B. J. 1992: 59).

Ma non è da scartare neppure l'ipotesi che vi fosse un solo baldacchino e un solo trono, come quello presente sia nella tavoletta di Den sia nella testa di mazza di Narmer, sul quale il re si sedeva dopo essere andato ad incontrare per due volte le divinità del Nord e del Sud, sui due lati del cortile, risalendo gli scalini di destra o di sinistra della pedana per poi essere incoronato con la relativa corona. Non si esclude infatti che il doppio trono fosse solo simbolico, utilizzato nelle raffigurazioni per esprimere l'equilibrio e l'ordine ristabilito, analogamente alle scene con Horus e Seth, e che sulla pedana vi fosse un solo trono, come sembrano dimostrare anche i dati archeologici visti finora.

La scena dell'intronizzazione probabilmente avveniva più volte durante la festa Sed, perché è un atto estremamente importante e la ripetizione dell'azione rituale ne consolida l'efficacia. Quasi sicuramente aveva luogo sia prima della fase di morte rituale del re sia dopo quest'ultima, per legittimare in ogni momento il suo diritto alla detenzione del potere regale.

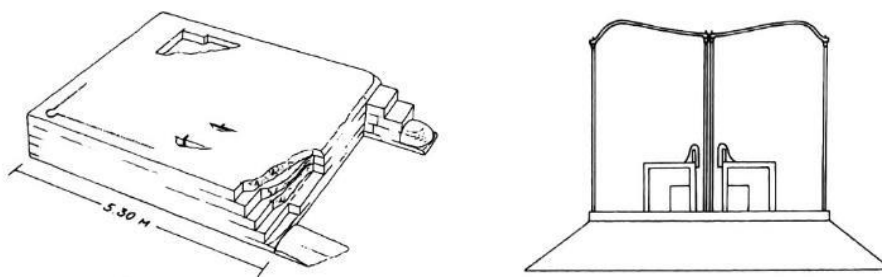


Fig.32 – Pedana con doppia scalinata e simbolo del doppio trono (KEMP B. J. 1992: 58)

Molto interessante è inoltre il fatto che le due piccole rampe di scalini della pedana siano rivolti ad Est, particolarità che potrebbe suggerire che gli stessi troni (o il singolo trono) fossero rivolti in quella direzione, cioè verso la regione dove sorgono il Sole e gli altri astri, aspetto che è perfettamente coerente con il concetto di rigenerazione e rinascita legato alla festa Sed. Se messi affiancati in questo modo, inoltre, i due troni sarebbero stati posizionati su un'asse Nord-Sud e quindi connessi rispettivamente alle terre del

Basse e dell'Alto Egitto, sottolineando maggiormente quanto è reso a livello grafico con il simbolo del doppio trono, ovvero l'equilibrio e l'unione del Nord e del Sud incarnati nella figura del re (Fig.32).

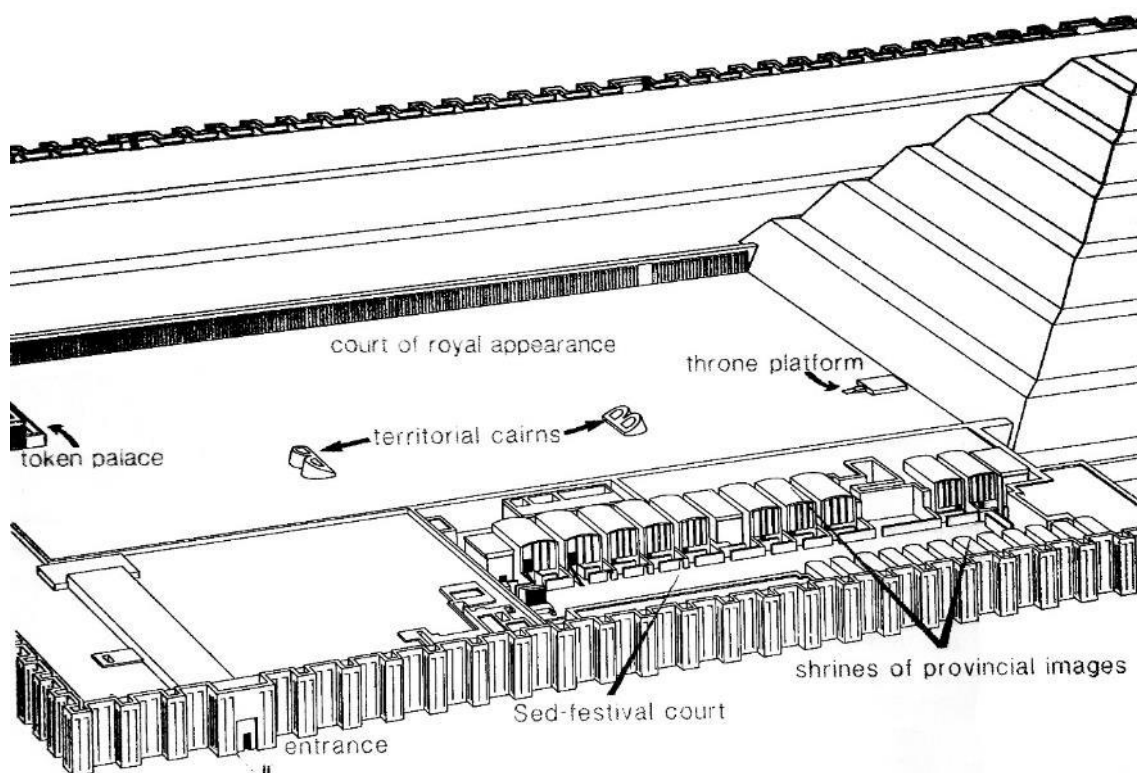


Fig.33 – Ricostruzione assonometrica della zona Sud-Est del complesso (KEMP B. J. 1992: 58)

4.3.c. Le cappelle degli déi

Al fine di legittimare il proprio potere, consolidarlo in tutto l'Egitto e rafforzare il proprio legame con gli déi, il re doveva effettuare offerte alle divinità del Nord e del Sud e ricevere la loro benevolenza (WILKINSON T. 1999: 213). Le cappelle qui presenti sono disposte su due file parallele e si affacciano su un cortile che presenta su uno dei lati corti proprio la già citata pedana per l'intronizzazione (Fig.33). Le due file di cappelle presentano rispettivamente i caratteri costruttivi tipici del Nord e del Sud, con gli elementi strutturali deperibili eternizzati mediante l'uso della pietra (BARD K. A. 2013: 133;

KEMP B. J. 1992: 59; 61), al fine di sottolineare l'appartenenza delle divinità ad una delle due parti del regno.

Non si conosce in quale momento del rituale fosse inserita l'offerta agli déi, ma trattandosi di una cerimonia di legittimazione del potere regale e di unione con la sfera divina, probabilmente avveniva a più riprese nel corso dell'intera festa, soprattutto nella fase successiva alla rinascita rituale.

Di sicuro era necessario un riconoscimento del re da parte delle divinità del Nord e del Sud, con relative offerte, come rafforzativo al rituale di intronizzazione e incoronazione, con la rispettiva corona, sostenuta e approvata dagli stessi déi. A dimostrazione di ciò si potrebbero citare i rilievi presenti nelle gallerie sotterranee che raffigurano il re, con la corona dell'Alto Egitto, mentre compie i rituali di offerta alle divinità presso le loro cappelle (KEMP B. J. 1992: 58; 62).

4.3.d. Il Tempio T e i Padiglioni del Nord e del Sud

Il Tempio T rappresenta una traduzione in pietra di un santuario a tenda con recinto e tetto piatto, tanto che le travature del soffitto sono scolpite a imitazione di quelle in legno e materiale deperibile, al pari di altre parti del complesso (LEHNER M. 1997: 85; KEMP B. J. 1992: 59; 61). Probabilmente era una struttura utilizzata per il cambio d'abito del re o comunque di transizione, ma non si esclude nemmeno un suo utilizzo come "palazzo temporaneo".

I due Padiglioni o Case presentano tratti e simboli tipici delle terre del Nord e del Sud, come gli emblemi del papiro o del loto (BARD K. A. 2013: 133), e sono conosciuti solo nel complesso di Djoser. Il loro significato è ambiguo, ma molto probabilmente è sempre connesso all'idea di unificazione del Nord e del Sud e di legame tra il re e queste due regioni del suo regno, fatto abbastanza plausibile considerando che non molto tempo prima, durante la II dinastia, erano riemersi degli attriti tra l'Alto e il Basso Egitto. Forse erano degli edifici nei quali il re teneva le udienze o riceveva i doni dei dignitari in visita (WILKINSON T. 1999: 215). Una interpretazione alternativa vede invece queste due strutture anche come delle repliche in pietra degli *iterti*, i santuari delle dee delle corone dell'Alto e del Basso Egitto, Nekhbet e Wadjit (ARNOLD D. 2001: 42).

4.3.e. Il cortile della corsa

Il cortile è un elemento tipico del palazzo reale che funge da scenario per le “apparizioni del re”, per prendere parte a cerimonie, ricevere tributi, ecc. (WILKINSON T. 1999: 249), funzioni che possono riguardare sia il cortile a Est sia quello più grande a Sud della piramide. La presenza delle pietre che delimitano i confini è un indizio evidente del fatto che il rito della corsa fosse ormai ben consolidato. Il simbolismo dei limiti territoriali era già presente nel Predinastico, con la differenza che nei reperti visionati sono tripartiti mentre nel cortile di Djeser sono bipartiti (WILKINSON T. 1999: 214), e la corsa rituale era già conosciuta dalla I dinastia. Probabilmente questa parte della festa avveniva dopo la fase di morte rituale del re, al fine di dare prova dell’efficacia del rito, dimostrando la riacquisizione delle forze (salute, virilità, forza vitale e generativa, ecc.) e il controllo del potere regale sul territorio. Non è un caso che tale corsa sia raffigurata negli ambienti maggiormente connessi alla morte: in una camera della Tomba Sud, ad esempio, ci sono tre nicchie con dei bassorilievi del re intento ad eseguire il rito della corsa, al pari dei sotterranei della piramide a gradoni (BARD K. A. 2013: 133).

4.3.f. La Tomba Sud

Il collegamento tra la festa Sed e l’ambito funerario è sottolineato dallo stesso complesso, tuttavia rimane l’incognita su quali strutture venissero utilizzate per i rituali della fase intermedia di morte rituale del re e quali fossero i rituali che la caratterizzavano. Dal punto di vista simbolico la stessa piramide e la Tomba Sud sembrano le strutture più indicate, non a caso in una delle camere di quest’ultima sono presenti dei riferimenti proprio alla festa Sed. Tuttavia nel caso della Tomba Sud la camera sepolcrale è troppo piccola per la sepoltura del re (Fig.34) e quindi si è supposto che avesse altre destinazioni d’uso, sulle quali sono state avanzate varie teorie: che venisse usata per le viscere mummificate del re (BARD K. A. 2013: 133), per la placenta reale, per le corone, o più verosimilmente per il Ka del re (WILKINSON T. 1999: 248; LEHNER M. 1997: 92-93). Ma nulla vieta che la camera avesse un valore puramente simbolico, al pari della stessa tomba in questione, che venisse utilizzata per il rituale di morte rituale durante la festa

Sed e che fosse una anticipazione delle piramidi satellite nelle dinastie successive (LEHNER M. 1997: 92-93). È molto probabile infatti che le dimensioni ridotte della camera fossero funzionali proprio alla statua del re durante la fase di passaggio di morte rituale della festa. Non si può invece sapere, causa assenza di dati, se durante questa fase fosse solo la statua del re a subire le azioni rituali necessarie alla rinascita oppure se, parallelamente e contemporaneamente, lo stesso re prendesse parte alle stesse usufruendo però della sua tomba vera e propria, o di altre strutture erette a tale scopo.

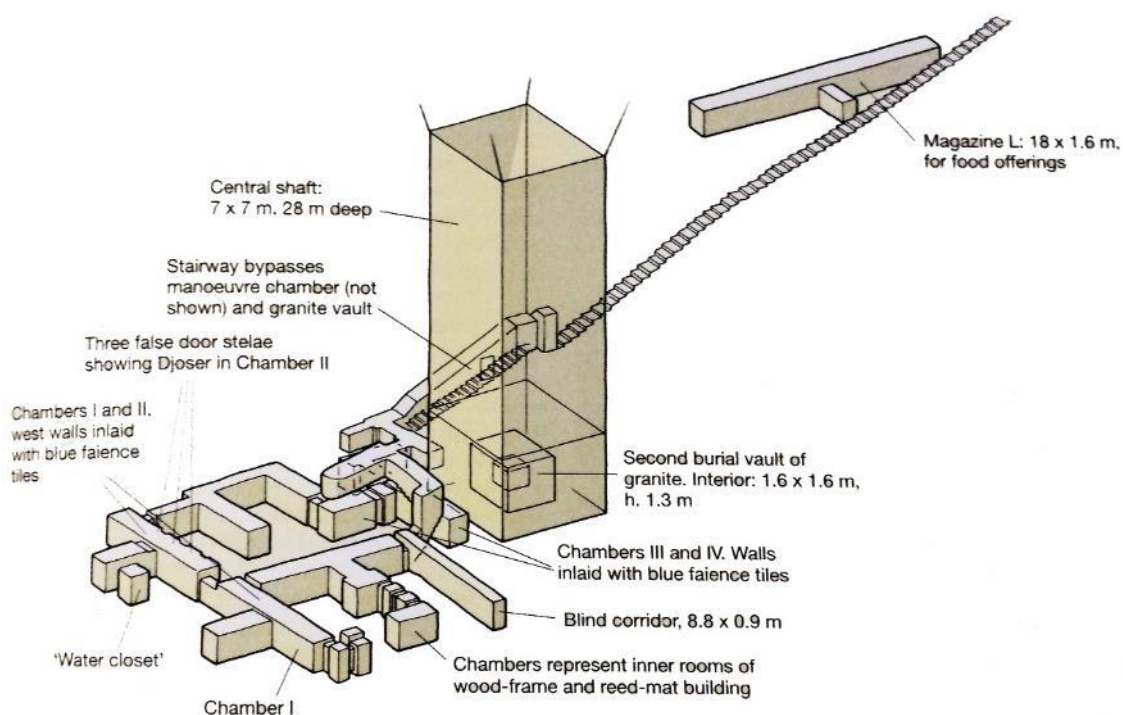


Fig.34 – Spaccato assonometrico degli ambienti interrati della Tomba Sud del complesso funerario di Djoser (LEHNER M. 1997: 93)

4.3.g. Orientamenti simbolici

La disposizione delle strutture per la festa Sed nel complesso non è casuale ma ha anch'essa un preciso significato simbolico, coerente con il fine stesso del rituale. La collocazione sul lato Est delle strutture sembra infatti collegarle simbolicamente al concetto di rinascita, rappresentato dal sorgere del Sole in questa direzione. Tuttavia

questa simbologia solare si farà più marcata solo con la IV dinastia, mentre qui era ancora molto forte l'attenzione per i moti stellari. Il fatto che il cortile della festa Sed sia posto nell'angolo Sud-Est pertanto potrebbe assumere significato se si considera che in quella direzione all'orizzonte sorgono degli astri e costellazioni importanti come Sirio e Orione. Quest'ultimo in particolare è identificato con Osiride e pertanto simboleggia con il suo sorgere la rinascita stessa del dio, analogamente a quanto avviene nella festa Sed. La Tomba Sud invece è collocata più in direzione Sud/Sud-Ovest, cioè maggiormente verso il lato occidentale dell'orizzonte dove gli astri tramontano, ed è allo stesso tempo connessa simbolicamente con la necropoli reale di Abydos.

Questo collegamento simbolico tra la necropoli reale di Abydos o il tramonto astrale ed uno spazio legato alla morte (Tomba Sud) e tra il sorgere di costellazioni come Orione-Osiride ed uno spazio legato alla rinascita, è perfettamente coerente con il concetto di rinnovamento proprio della festa Sed. A questo si va a sommare anche il concetto di eternità, che non viene sottolineato solo dalla pietra impiegata per gli edifici, ma anche dall'allineamento con il Nord e più nello specifico con il Polo Nord Celeste, dove sono collocate le Stelle Imperiture, verso il quale è destinato ad andare lo spirito trasfigurato del re, cioè l'Akh, per riunirsi con gli altri Akhu o "venerabili compagni" che si trovano in cielo (BONGIOANNI A., TOSI M. 2002: 70). Questo è il motivo per cui il tempio funerario è collocato sul lato settentrionale della piramide al pari del serdab con la statua del Ka di Djeser. Anche la piramide, unitamente ai tumuli, ovviamente partecipa a questo simbolismo arricchendolo in quanto rappresentazione simbolica non solo di una scala per salire o ascendere al cielo, ma anche della collina primordiale che emerse dalle acque del caos all'inizio dei tempi (TOSI M. 2006: 40; WILKINSON R. H. 2000: 19), accostamento che sviluppa ulteriormente il simbolismi descritti di unione ed equilibrio (vita e morte, Nord e Sud, ecc.), di rinnovamento e ciclicità, di eternità e incorruttibilità.

4.3.h. Strutture simboliche

L'unione tra Nord e Sud avviene anche a livello planimetrico. Il complesso funerario di Djeser infatti sembra derivare dalla fusione della pianta svuotata delle mastabe di Abydos e Saqqara (EMERY W. B. 1984: 145-146) con la pianta dei "recinti funerari" di Abydos,

in particolare quello di Khasekhemuy della II dinastia (BARD K. A. 2013: 130; LEHNER M. 1997: 84) (Fig.35-36). Molto probabilmente Djoser nel progetto della sua tomba decise di unire le due tradizioni del Nord e del Sud e allo stesso tempo fondere in un unico progetto lo spazio di sepoltura e lo spazio cerimoniale. Questo è il motivo per cui ad esempio il tempio funerario è collocato a Nord, analogamente ad una struttura analoga in mattoni adiacente alla mastaba 3505 di re Qa'a a Saqqara (ARNOLD D. 2001: 42), oppure l'entrata del complesso è situata nell'angolo Sud-Est, al pari dell'edificio tempio/palazzo, e la piramide – riprendente simbolicamente il tumulo – è collocata verso il centro della pianta, proprio come nel recinto funerario di Khasekhemuy (BARD K. A. 2013: 117-118).

Considerando inoltre che l'unione della struttura della mastaba con quella del “recinto funerario” ha portato alla pianificazione di un complesso architettonico con spazi interamente dedicati alla festa Sed, non è da escludere la possibilità che gli stessi “recinti funerari” venissero utilizzati come spazi rituali anche durante questa festa, non solo per il re defunto – come nel caso di Djoser – ma anche per il re vivo, in particolare per la fase di morte, purificazione e rinascita rituale del re. Si va a creare quindi un forte legame tra le “fortezze degli déi”, i “recinti funerari” e il complesso di Djoser, rafforzato da un fil rouge che è la festa Sed. A dimostrazione di ciò si possono citare come esempio le cappelle divine, incarnanti una tradizione che affonda le proprie radici proprio nelle “fortezze degli déi” (ARNOLD D. 2001: 42-43) (Fig.37).

Ma forse un altro degli scopi principali di Djoser non fu solo quello di riallacciarsi con il proprio complesso ad una tradizione costruttiva innovandola, ma anche quello di sottolineare una continuità e creare un legame con i re passati per rafforzare e legittimare maggiormente il proprio potere regale. Questo concetto nel corso del tempo si deve essere sviluppato al punto da spingere i re a promuovere lavori di restauro ad Abydos durante il Medio Regno, trasformando ad esempio la tomba di Djer della I dinastia in cenotafio di Osiride (BARD K. A. 2013: 113), che nel frattempo assorbì nella sua figura il dio sciacallo della necropoli di Abydos, Khentimentiu (TOSI M. 2011: 76), e trasformando di fatto questa regione da luogo di sepoltura di re a luogo simbolico della sepoltura del dio, che incarna le radici della regalità sul piano mitico e con il quale il re si identifica una volta deceduto, anche negli stessi rituali della regalità durante la fase di morte rituale.

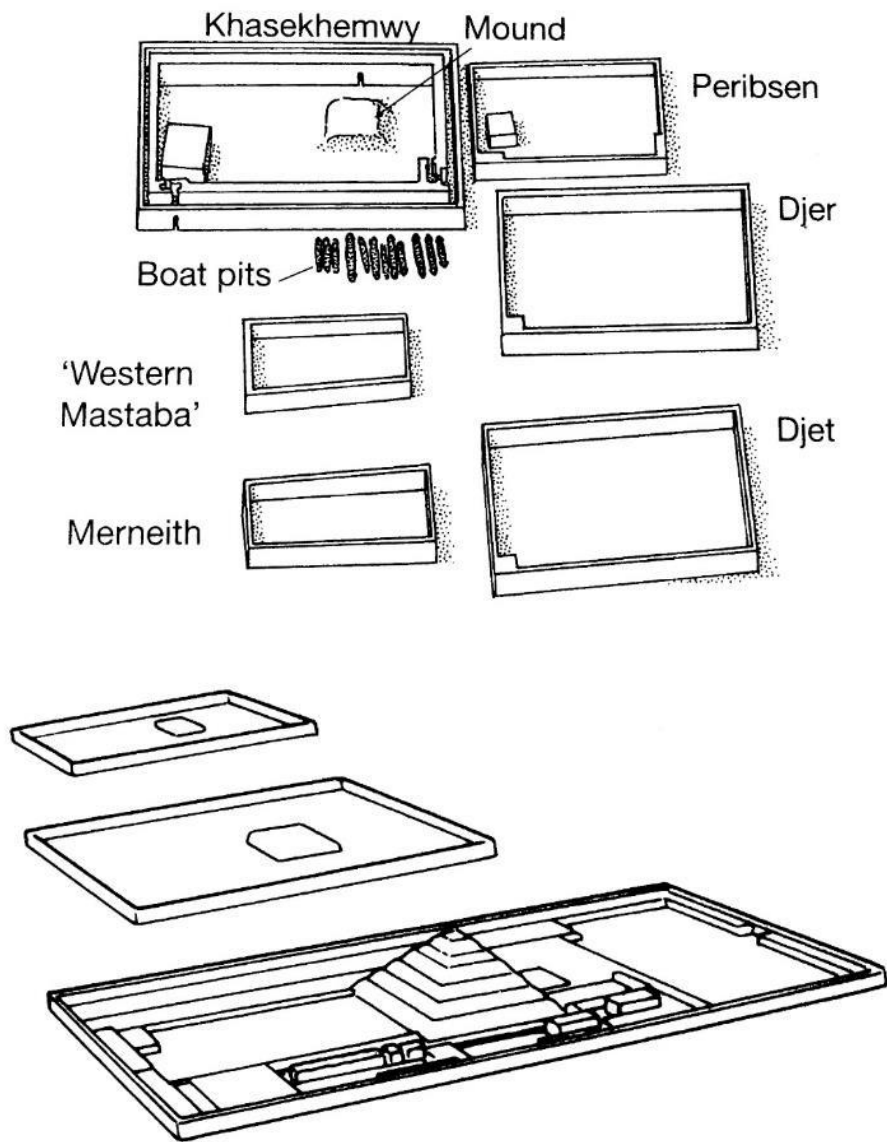


Fig.35 – *Sopra*: I “recinti funerari” ad Abydos (LEHNER M. 1997: 76-77). *Sotto*: Dalla struttura funeraria di Khasekhemuy ad Abydos (II dinastia) al complesso funerario di Djeser a Saqqara (III dinastia) (LEHNER M. 1997: 84)

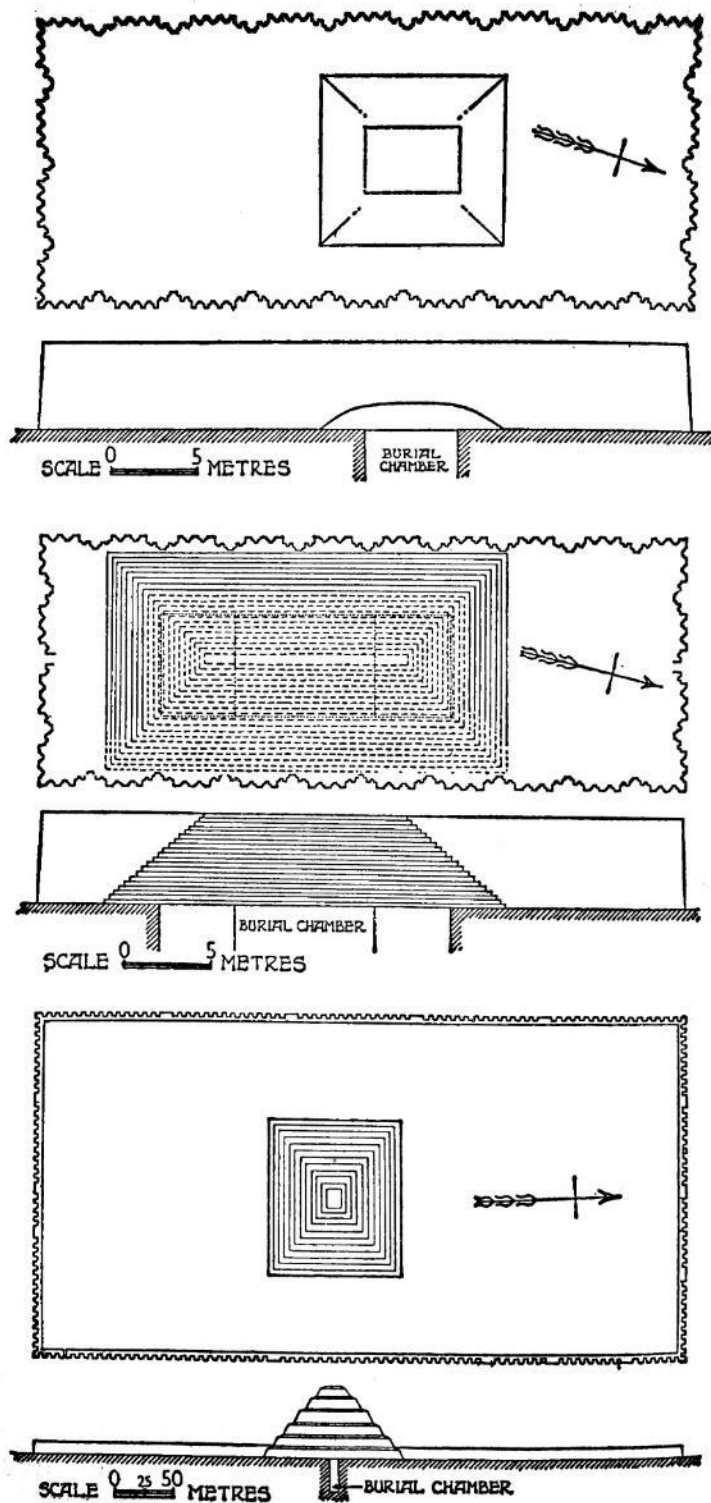


Fig.36 – Confronto tra le tombe di Her-nit (I dinastia), Enezib (I dinastia) e Djeser (III dinastia) (EMERY W. B. 1984: 146)

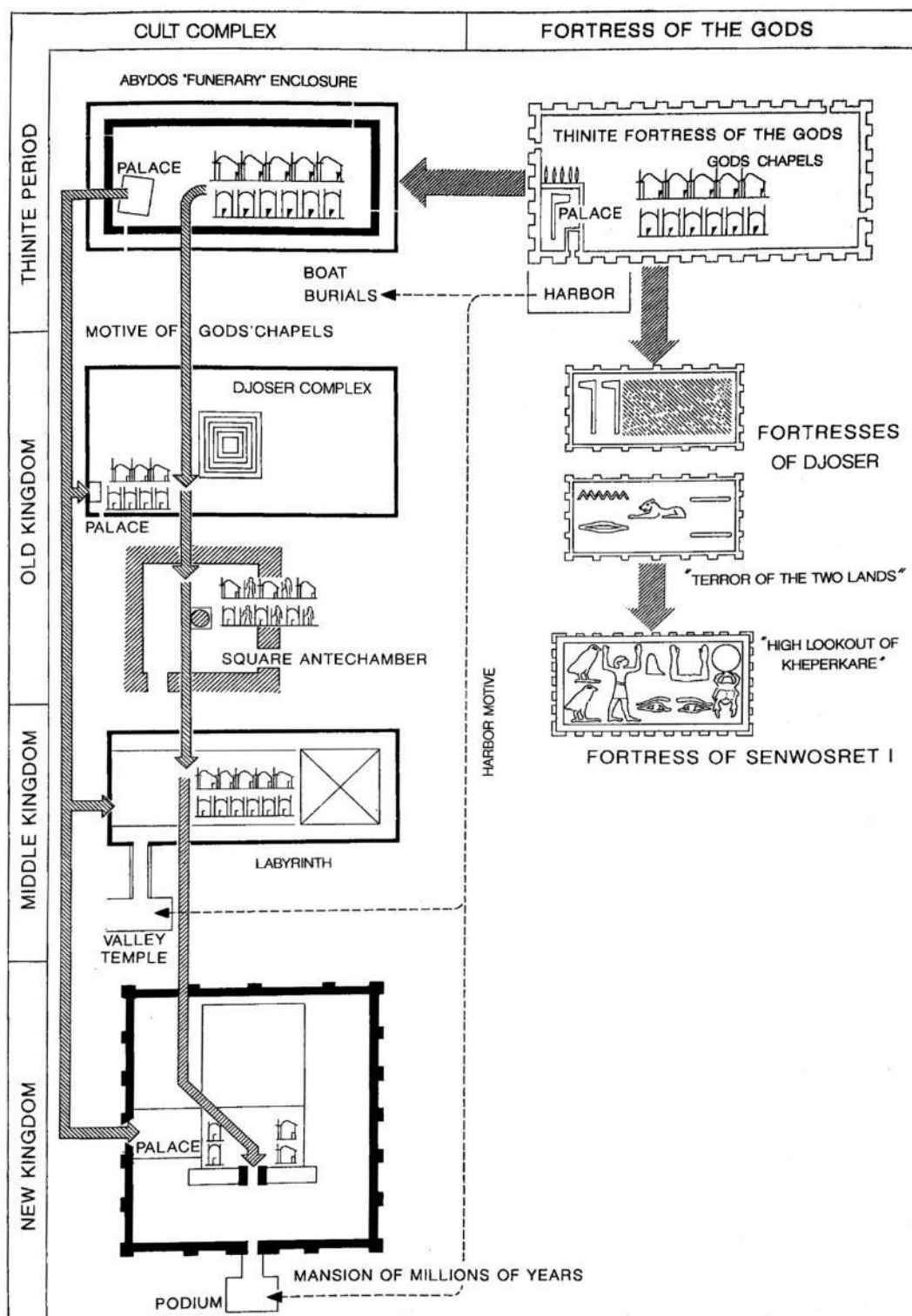


Fig.37 – Affinità tra le “fortezze degli déi”, i “recinti funerari” e le strutture funerarie successive. Schema di Dieter Arnold (ARNOLD D. 2001: 35)

4.4. IV-V-VI dinastia: la “solarizzazione” del culto e i templi solari

4.4.a. IV dinastia: tracce della festa Sed nei complessi piramidali

Facendo leva sulla connessione funzionale e strutturale che può esserci stata tra le “fortezze degli déi”, i “recinti funerari” e i complesso funerario di Djoser, si potrebbe spingere l’analisi più in là, collegando queste strutture ai complessi piramidali delle dinastie successive (LEHNER M. 1997: 77) e cercando di capire quali spazi di quest’ultimi vennero coinvolti nei rituali della festa Sed, realmente o simbolicamente.

Il legame tra la festa e particolari strutture di questi complessi lo si riscontra già con Snefru, il primo re della IV dinastia, dato che è stata trovata nel suo tempio funerario a Dahshur una stele che lo raffigura in trono con addosso la tunica della festa Sed e in mano un flagello (WILKINSON R. H. 2000: 132) (Fig.38). Ma oltre a questa sono presenti anche altre raffigurazioni delle celebrazioni nelle quali Snefru è ritratto mentre sconfigge i nemici, fa offerte e rivendica la propria natura divina, ostenta il proprio legame con gli déi, ecc. (HAWASS Z. 1995: 231; ARNOLD D. 2001: 47).



Fig.38 – Snefru con la veste cerimoniale della festa Sed (IV dinastia) (WILKINSON R. H. 2000: 132)

Dalla IV dinastia il culto solare si impose maggiormente e i complessi funerari, oltre a perdere le mura di cinta, cambiarono orientamento privilegiando l'asse Est-Ovest a quello Nord-Sud, mantenendo tuttavia l'ingresso a Nord. Il tempio funerario adiacente alla piramide, già presente nella III dinastia, passò anch'esso da Nord ad Est (Snefru a Sud), collegandosi tramite una rampa ad un tempio a valle, inoltre venne mantenuta la piramide-satellite, o secondaria, che probabilmente aveva una funzione analoga a quella della Tomba Sud nel complesso di Djeser (ARNOLD D. 2001: 45).

La questione dell'utilizzo delle piramidi e dei loro templi per la celebrazione della festa Sed è un tema decisamente spinoso, dato che non vi sono dati sufficienti per capire nello specifico come e quanto certe strutture venissero utilizzate per tali fini. Tuttavia, considerando l'evoluzione degli spazi funerari a partire dalla I dinastia, è molto probabile che i complessi funerari, dai "recinti funerari" protodinastici ai complessi piramidali dell'Antico Regno, passando per il complesso recintato di Djeser, avessero tutti un legame anche con i rituali della festa Sed.

I complessi funerari egiziani, in particolare quelli piramidali, non sono infatti delle semplici tombe per il re, ma delle vere e proprie "macchine per la trasformazione regale", dotate di spazi, elementi simbolici ed allineamenti che consentono di domesticare la morte stessa, trasformando il re in un essere luminoso e divino, consentendogli di unirsi al dio Sole, Ra, e beneficiare della ciclicità che lo caratterizza (ARNOLD D. 2001: 47). Pertanto è decisamente plausibile che strutture come ad esempio il tempio a valle o il tempio superiore, la piramide secondaria o la stessa piramide, siano state scenario, reale o simbolico, anche dei rituali della festa Sed, per lo meno per la parte centrale legata al contesto funerario, nella quale il re moriva, rinasceva ritualmente e il suo potere veniva riconfermato e legittimato.

Purtroppo, mentre nel complesso di Djeser le strutture in pietra forniscono una testimonianza del possibile utilizzo degli spazi, i complessi piramidali dalla IV dinastia non sembrano dare degli indizi decisivi in merito. Analizzando l'evoluzione dei complessi è però possibile ritenere plausibile l'ipotesi che gli spazi e gli edifici nell'area Sud-Est e Sud del complesso di Djeser, legati alla festa Sed, siano stati inglobati nelle strutture poste nella zona Est e Sud dei complessi piramidali, quindi nei templi e nella piramide secondaria (Fig.39).

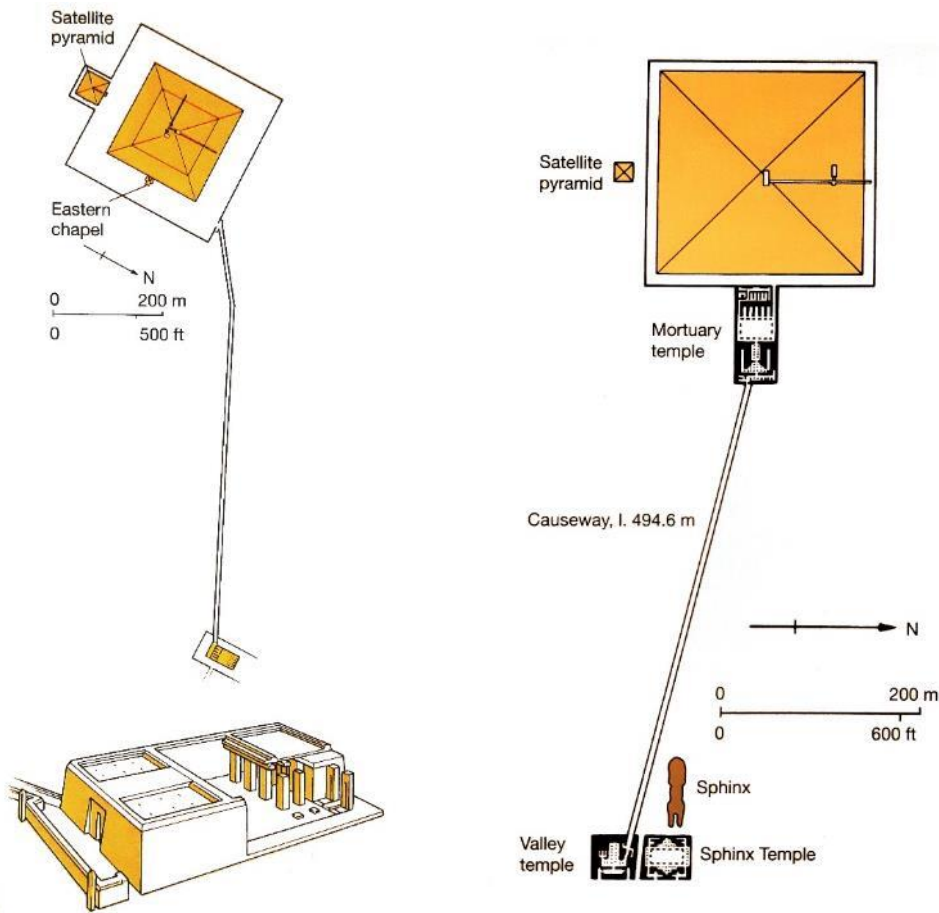


Fig.39 – Complesso piramidale meridionale di Snefru, con la piramide romboidale, a Dahshur (sinistra) e di Chefren a Giza (a destra) (LEHNER M. 1997: 104; 124)

A sostegno di questa ipotesi si potrebbero citare i rilievi rinvenuti nei templi funerari di Snefru, descritti in precedenza, e nella corte interna al tempio piramidale di Cheope, raffiguranti anche rituali della festa Sed, oppure le statue reali presenti nella corte di Chefren, che sembrerebbero suggerire una destinazione d'uso di questi spazi legata anche a questo tipo di cerimonie (ARNOLD D. 2001: 51; 57).

Il tempio della valle sembrerebbe invece avere avuto una funzione più complessa di quella di semplice luogo di approdo e imbalsamazione del corpo reale. Questo tempio infatti potrebbe avere un legame simbolico con le “fortezze degli déi” e i successivi spazi dei complessi funerari destinati all'incontro tra il re e le divinità, come ad esempio la corte delle cappelle divine di Djeser che era uno degli scenari per i rituali della festa Sed. Il tempio a valle era infatti il luogo di approdo non solo della barca reale, ma anche delle

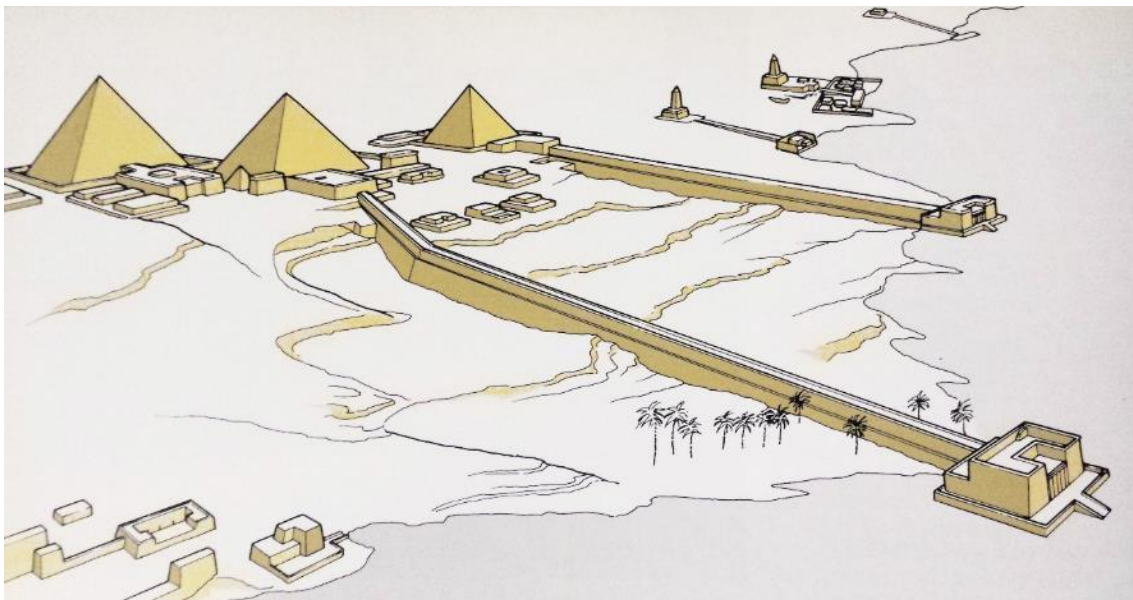
imbarcazioni delle divinità, che arrivavano per incontrare il re durante particolari rituali o festività, andando inoltre ad evidenziare un legame simbolico tra sfera umana, regale e funeraria, e sfera divina. A sostegno di ciò non vi sono solo le barche sepolte nei pressi delle piramidi di Cheope, Chefren e Unas, o presso il “recinto funerario” di Khasekhemuy, che sottolineano ulteriormente la connessione, anche simbolica, tra le varie strutture, ma c'è anche il papiro di Abusir (V dinastia), che riporta e descrive diverse festività nel corso delle quali le divinità andavano a visitare con le loro imbarcazioni i templi funerari dei re defunti (ARNOLD D. 2001: 51-52; 57).

La piramide secondaria di Cheope, analogamente alle altre piramidi secondarie negli altri complessi e alla Tomba Sud di Djeser, ha fatto nascere diversi dibattiti sulla sua destinazione d'uso: poteva essere la tomba del Ka del re, il luogo dove venivano depositate le sue viscere (abbastanza inverosimile), oppure poteva avere un ruolo nella festa Sed, probabilmente sempre per il re defunto (SILVERMAN D. P. 1997: 180). Secondo Hawass invece poteva essere utilizzata anche dal re in vita: la festa Sed era celebrata solo dopo che il re finiva di costruire la sua piramide con i suoi templi e durante la celebrazione dei riti Cheope utilizzava la piramide secondaria per fini rituali, forse per il cambio degli abiti cerimoniali (HAWASS Z. 1995: 250). Unendo le varie interpretazioni, si potrebbe avanzare l'ipotesi che tale struttura fosse legata alla festa Sed, in particolare alla fase di morte e rinascita rituale del re. Considerando poi che la camera funeraria era troppo piccola per ospitare un sarcofago o un essere umano, è plausibile che venisse utilizzata per la sepoltura e rinascita simbolica della statua del Ka regale, attestata nel già citato papiro di Abusir. Probabilmente, durante questa cerimonia, dopo la “rinascita” la statua veniva portata in processione, attraverso spazi come i templi funerari del complesso piramidale, e condotta sempre tramite una imbarcazione presso altre strutture, come ad esempio i templi solari della V dinastia (ARNOLD D. 2001: 57; 70).

Tuttavia non vi sono dati sufficienti per capire se questi rituali propri della festa Sed, o strettamente connessi ad essa, fossero destinati solo al re defunto, come nel caso di Djeser, oppure interessassero anche il re in vita, che utilizzava il complesso funerario come una delle tappe della sua festa Sed (quella di passaggio). Analogamente, non si è in grado di sapere se i rituali nel complesso funerario venissero svolti solo dalla statua del ka regale, solo dal re in vita, o da entrambi.

4.4.b. V dinastia: il tempio solare di Niuserra e le raffigurazioni della festa Sed

La faccenda si complica ulteriormente durante la V dinastia con l'introduzione dei Templi Solari. In questo periodo il culto di Ra, inteso anche come creatore quindi Atum-Ra, divenne molto più solido e organizzato, tanto che fu elaborata una nuova tipologia di tempio a lui dedicata su modello dei complessi funerari piramidali. I re iniziarono a costruire dei templi solari sulla riva occidentale del Nilo associandoli ai propri complessi piramidali. Secondo le testimonianze ci sono stati almeno cinque re che hanno eretto strutture simili, ma per il momento si è a conoscenza solo del tempio di Userkaf, in mattoni (il primo ad essere stato costruito), e del tempio di Niuserra ad Abu Ghurab, in pietra calcarea (BARD K. A. 2013: 153; TOSI M. 2006: 262; ARNOLD D. 2001: 60-63). Lo scopo probabilmente fu quello di potenziare ulteriormente il simbolismo della piramide, tanto che solitamente questi templi venivano costruiti in modo tale che fossero collegati almeno visivamente alla piramide del re, al fine di creare una connessione tra la tomba e il centro di culto di Ra, ovvero tra il re e il dio, tra la rinascita e trasformazione umana e quella divina e cosmica (BARD K. A. 2013: 153) (Fig.40).



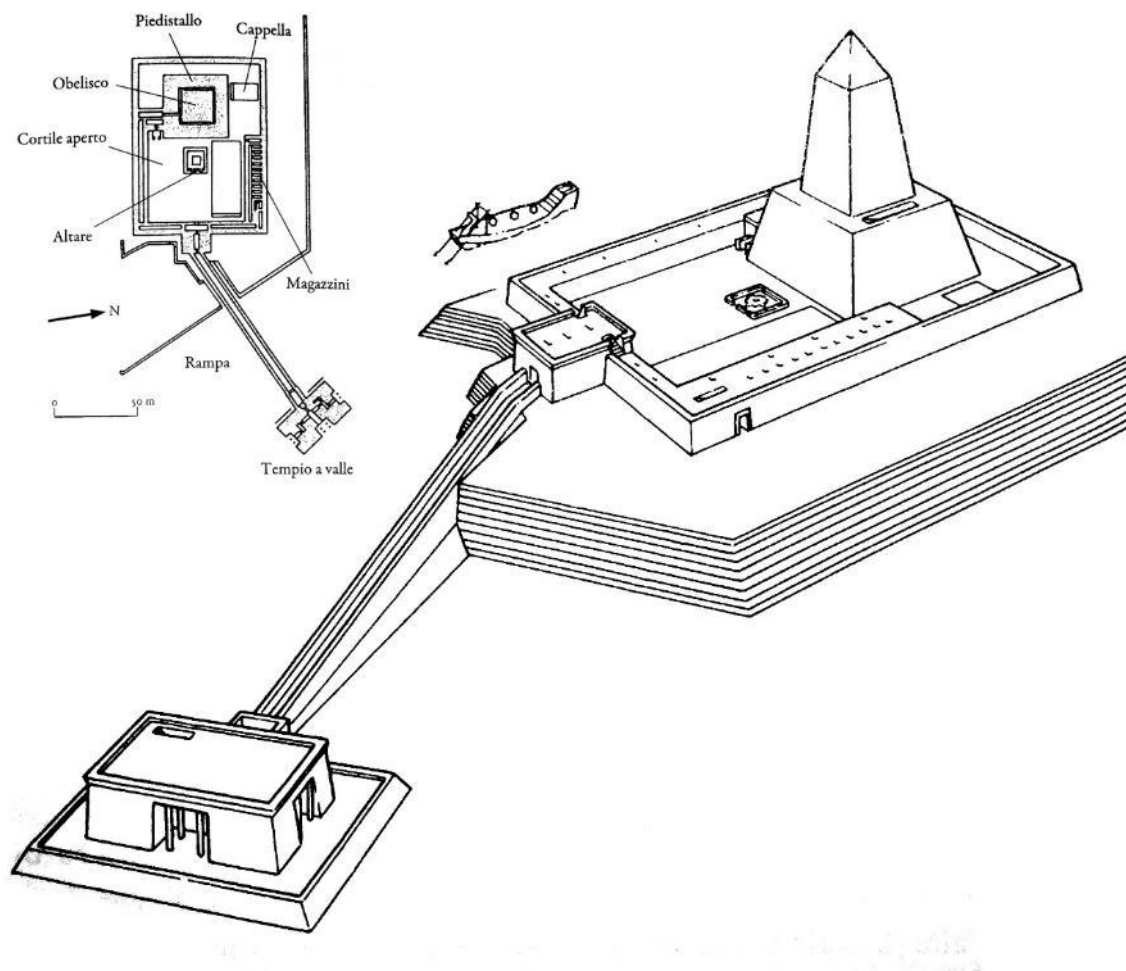


Fig.40 – Ricostruzione planimetrica con le piramidi ad Abusir di Neferirkara, Niuserra, Sahura (in alto a sinistra dell'immagine) e i due templi solari di Userkaf e Niuserra ad Abu Ghurab (in alto a destra dell'immagine). Pianta e assonometria del tempio solare di Niuserra (sopra) (WILKINSON R. H. 2000: 120; BARD K. A. 2013: 154)

La struttura dei templi solari si basava probabilmente sul modello del tempio solare di Eliopoli, anche se era composta dagli stessi elementi e dalla stessa organizzazione spaziale dei complessi funerari piramidali (WILKINSON R. H. 2000: 20-21), altro dettaglio che sottolinea ulteriormente il legame tra le due strutture. Era presente un tempio della valle e una rampa che conduceva ad un tempio superiore caratterizzato da una corte a cielo aperto delimitata da un muro di cinta rettangolare, provvista di mattatoi per gli animali sacrificali e magazzini ed avente al centro un altare e un *benben*, ovvero un

obelisco tronco poggiante su un podio e simboleggiante il Sole in qualità di creatore, che poggiandosi sulla collina primordiale con la sua luce diede inizio alla vita.

La vittoria sul caos e l'emersione dalle acque, il rinnovamento e la rinascita, l'affermazione dell'ordine e della legge di Maat sulle forze distruttive, la vita che trionfa sulla morte, e altri simbolismi che caratterizzano i templi solari, sono perfettamente coerenti con le finalità e le simbologie della festa Sed. Non a caso tra i rilievi del tempio di Niuserra sono presenti proprio scene che riguardano questa festa, unitamente a scene "delle stagioni" o della vitalità naturale che compaiono anche in altri contesti templari, come ad esempio nella Sala delle Feste eretta da Thutmosis III nel Tempio di Karnak durante la XVIII dinastia (GRIMAL N. 2008: 161-163). Il simbolismo della rinascita naturale si sposa perfettamente con le simbologie di rinascita astrale, o più in generale divina e cosmica, e con le simbologie di rinascita e rinnovamento del potere regale. Rappresentando scene di rinascita umana, regale e naturale sul tempio solare si vogliono anche sottolineare gli effetti benefici della potenza del dio Sole creatore e come i rinnovamenti che avvengono nel mondo, siano essi umani o naturali, sono strettamente connessi al potere di rinnovamento divino e allo stesso tempo potenziati da esso.

Inoltre, proprio come nel caso dei "recinti funerari" e dei complessi piramidali, anche qui è presente una imbarcazione, in questo caso in mattoni, sul lato meridionale del complesso templare (BARD K. A. 2013: 154-155). Si delinea quindi anche un collegamento simbolico tra la barca divina, cioè solare, la barca regale e la barca funeraria, sottolineando non solo un forte legame tra il re e il dio Sole, ma anche il concetto che al pari di quest'ultimo anche il re compirà il suo viaggio e rinascerà come spirito luminoso. In questo connubio simbolico si nota molto bene come lavorano gli strumenti culturali umani e come riescono ad irretire ogni fenomeno ed elemento del mondo circostante inscrivendolo in un ordine, al fine di creare un linguaggio funzionale alle esigenze degli uomini che lo hanno creato.

Questo rinnovamento simbolico e strutturale avvenuto durante la V dinastia deve necessariamente aver influenzato anche la festa Sed, se non nelle azioni rituali per lo meno negli scenari che fanno loro da sfondo. Con molta probabilità infatti anche il tempio solare divenne uno degli edifici utilizzati per la festa Sed, esercitando non solo la funzione di luogo per il culto del Sole ma allo stesso tempo anche la funzione di luogo di solarizzazione della regalità, di identificazione del re con il dio Sole, di rinnovamento e

riconferma del potere regale e fusione di quest'ultimo con quello divino. In sostanza il tempio era concepito per essere anche un punto di raccordo tra l'aspetto funerario e l'aspetto solare, tradotto simbolicamente e ritualmente nella rinascita del re, nel rinnovamento dei suoi poteri e nella sua solarizzazione, cioè nella sua connessione e identificazione simbolica con lo stesso dio Sole (NUZZOLO M. 2015: 367-368).

Nel tempio, come già detto, ci sono diverse raffigurazioni della festa Sed. Verranno proposte qui di seguito le principali, al fine di fare un quadro dei rituali che molto probabilmente si svolgevano in questi ambienti (BISSING F. W. von, KEES H. 1923) (Fig.41-45).

4.4.b.1. La corsa rituale del re

Il re è raffigurato in modo tradizionale e con la corona bianca dell'Alto Egitto. Vi sono scene di lui che cammina con in mano il flagello e il pastorale indossando la tunica della festa Sed e altre scene di lui che corre con il flagello in mano indossando solo un cinghio. In entrambi i casi compare lo stendardo con lo sciacallo Upuaut.

Non si esclude che la corsa venisse praticata dopo la fase di passaggio di morte rituale, che aveva probabilmente luogo presso il complesso funerario del re e vedeva come protagonista lui e/o la statua del suo Ka.



Fig.41 – Tempio solare di Niuserra (V dinastia): la corsa rituale del re (BISSING F. W. von, KEES H. 1923)

4.4.b.2. Purificazione e lavaggio dei piedi

Il re con la tunica della festa Sed e la corona bianca dell'Alto Egitto viene purificato tramite abluzioni. Ci sono delle incertezze sul collocamento della scena prima o dopo la corsa rituale, ma è sicuro che avvenisse prima dell'intronizzazione e dell'incontro del re con gli déi.

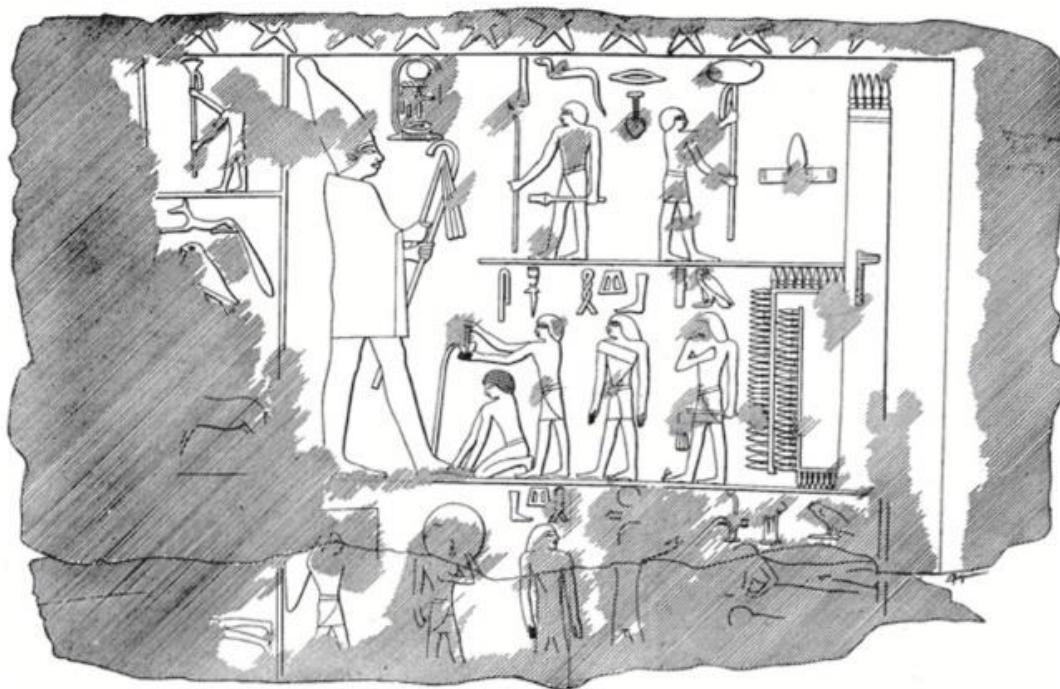


Fig.42 – Tempio solare di Niuserra (V dinastia): il lavaggio dei piedi (BISSING F. W. von, KEES H. 1923)

4.4.b.3. Intronizzazione e processione degli standardi

Anche in questo caso le scene sono molto note. Il re è intronizzato e siede sullo scranno sotto il baldacchino mentre indossa la corona bianca dell'Alto Egitto e la tunica della festa Sed. A fianco è rappresentata la processione degli standardi dei cosiddetti “Seguaci di Horus”, cioè gli déi, che vengono presentati al re. È ancora presente lo sciacallo Upuaut.

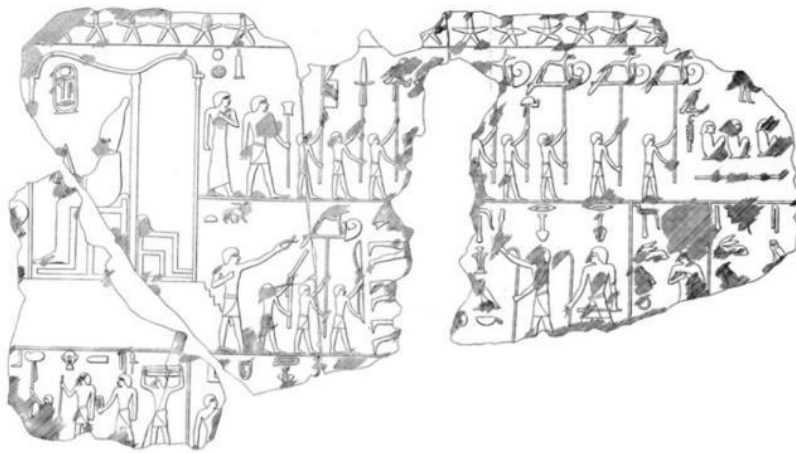


Fig.43 – Tempio solare di Niuserra (V dinastia): intronizzazione del re e processione degli standardi dei cosiddetti “Seguaci di Horus” (BISSING F. W. von, KEES H. 1923)

4.4.b.4. Processione e incontro con gli déi

Le divinità vengono portate sul luogo della festa tramite le barche e alla fine della cerimonia è lo stesso re che è portato in processione su una barca per visitare le cappelle dei singoli déi. Il viaggio in barca può essere simbolicamente rappresentato dal re che viene portato con una portantina mentre è seduto sul trono.

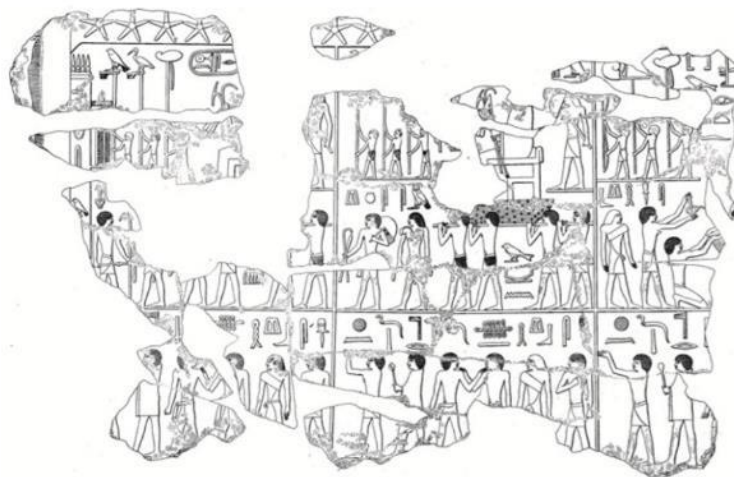


Fig.44 – Tempio solare di Niuserra (V dinastia): il re portato in processione a visitare le cappelle degli déi (BISSING F. W. von, KEES H. 1923)

4.4.b.5. Riscossione delle tasse e doni

Il re riceve dei tributi e del bestiame, quindi viene riconosciuta la sua autorità, e gli vengono offerti dei doni in cambio della sua benevolenza e protezione. Alla fine il re si cambia di nuovo l'abito.

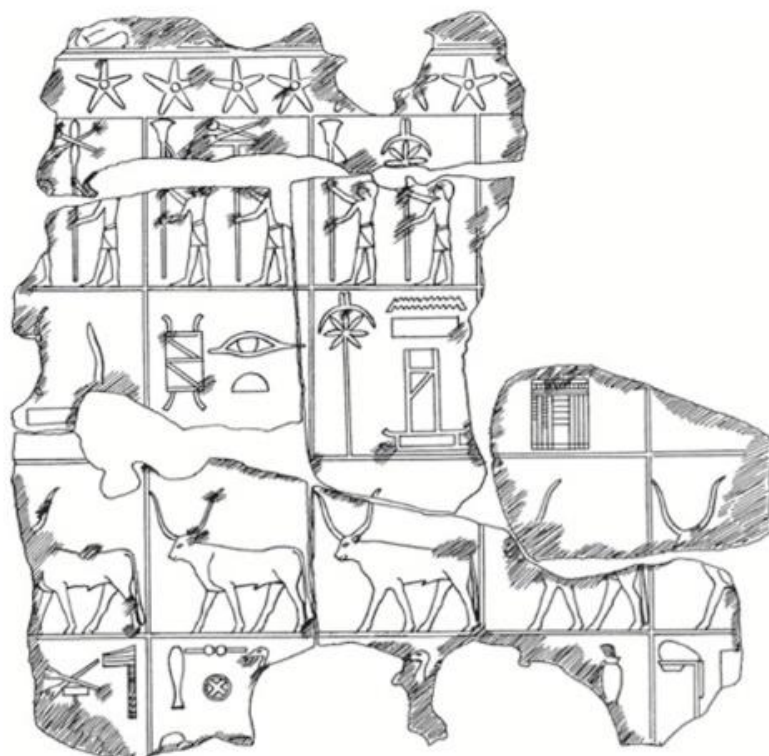


Fig.45 – Tempio solare di Niuserra (V dinastia): processione e conta del bestiame (BISSING F. W. von, KEES H. 1923)

Le scene descritte mostrano chiaramente il processo di rigenerazione del potere regale, virile e generativo, simboleggiato dalla corsa, di rinnovamento e purificazione, simboleggiato dalle abluzioni, di riconoscimento e legittimazione del potere regale riacquisito, simboleggiato dall'incontro con gli dèi, dalla processione degli stendardi e dal pagamento dei tributi. Questo insieme di rituali quindi non è assolutamente in contraddizione con la simbologia del tempio solare sopra descritta, dato che si riferiscono alla rinascita del re, che viene equiparata alla rinascita naturale e alla rinascita dello stesso

Atum-Ra. Tuttavia sembra mancare tutta la parte della festa Sed che dovrebbe precedere questi rituali, ovvero la fase iniziale seguita dalla morte rituale.

Durante la V dinastia, per la prima volta dopo il periodo Protodinastico, avviene una divisione di spazi rituali legati al re, con il complesso funerario (cioè la piramide e le strutture annesse) da un lato e il luogo di culto del dio (cioè il tempio solare) dall'altro, connessi simbolicamente da una ubicazione e da un progetto planimetrico analoghi (NUZZOLO M. 2015: 380). La differenza principale è che, mentre nel Protodinastico la separazione degli spazi legati al re si concretizzava nella distinzione tra la tomba e il "recinto funerario", qui la separazione è tra lo spazio/complesso funerario e lo spazio templare di solarizzazione. Molto probabilmente, mentre il complesso piramidale era legato ai rituali della fase di morte rituale e rinascita del re, il complesso templare solare era invece legato al passaggio successivo, ovvero alla identificazione simbolica del re con Atum-Ra e alla partecipazione del re alla rinascita e rigenerazione naturale e divina. Il potere regale era in sostanza riconfermato e allo stesso tempo il re era associato simbolicamente allo stesso dio Sole (NUZZOLO M. 2015: 386).

4.4.c. VI dinastia: indizi al tempo di Pepi II

Azioni come quelle descritte si protraggono anche nella VI dinastia dell'Antico Regno, come dimostrano i rilievi rinvenuti nel complesso funerario di Pepi II. Purtroppo rimangono poche tracce delle scene inerenti alla festa Sed, ma sono comunque presenti delle raffigurazioni di rituali legati a regali ben noti, come ad esempio l'incontro del re con le divinità, più nello specifico 50 déi dell'Alto Egitto e 48 del Basso Egitto, presso le loro cappelle. A dimostrazione che si tratta di raffigurazioni rivolte anche al re defunto, è presente l'iscrizione con la formula "*Noi [gli déi] ti doniamo [al re] milioni di feste Sed*" (ARNOLD D. 2001: 67-70) (Fig.46).

Ma vi sono anche scene di omaggio al re da parte dei suoi sudditi, scene di trionfo e di cerimonie religiose – come la scalata dell'albero in onore del dio Min -, scene di caccia rituale all'ippopotamo o agli uccelli, rappresentanti la vittoria sulle forze del caos, al pari delle scene di sacrificio o uccisione dei nemici prigionieri o altri animali, che legano

simbolicamente questi spazi a quelli di strutture più antiche come le “fortezze degli déi” (ARNOLD D. 2001: 65; 67; 70; 73).

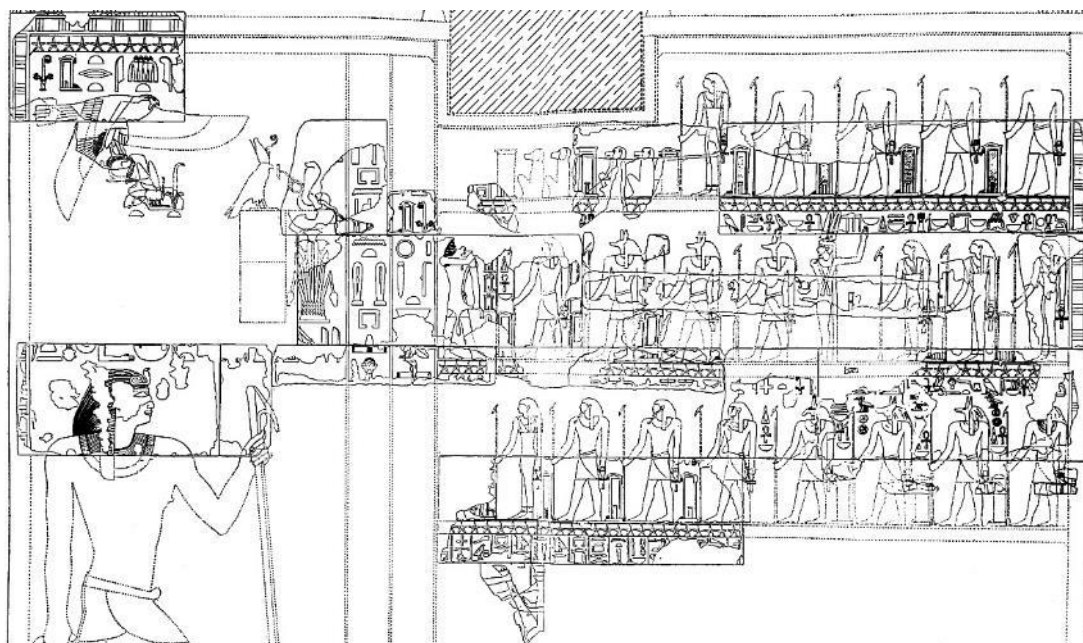


Fig.46 – Rilievo del tempio della piramide di Pepi II raffigurante il re che incontra gli déi dell’Alto Egitto (ARNOLD D. 2001: 69)

4.5. Considerazioni storico religiose sulla festa Sed durante la prima Età del Bronzo

Sulla base dei dati raccolti e analizzati si può constatare che i principi strutturali che stanno alla base dei rituali della regalità, riassunti precedentemente nello Schema 14, sono stati affrontati e concretizzati dalla cultura egiziana della prima Età del Bronzo attraverso specifici ed elaborati escamotages culturali. Il fine ovviamente è sempre quello di ottenere un effetto concreto seppur fittizio, irretendo culturalmente un fattore naturale che sfugge al controllo umano e che rischia di minare le fondamenta stesse dell’ordine, ovvero la morte, la corruzione, il deperimento e quindi la fine del potere regale incarnato dal re.

La “rete rituale” della festa Sed vede il re come parte attiva, supportato dal popolo o una cerchia ristretta/elitaria – che svolge anche il ruolo di testimone degli esiti dei rituali –, e da un entourage di officianti religiosi che coordinano e controllano le azioni rituali, facendo in modo che si svolgano secondo i tempi e le modalità prestabilite. A questo si aggiungono anche una salda fede nell’efficacia di tali azioni ed una maglia simbolica strutturata – tanto da legarsi anche al mito e chiamare in causa esseri extraumani –, che contribuiscono a fornire una base solida e un rafforzativo significativo ai riti, giocando un ruolo chiave nel raggiungimento dell’obiettivo. I rituali inoltre sono organizzati seguendo un particolare ordine schematico, sulla base del quale vengono inanellate le singole azioni e componenti simboliche e viene creata la sequenza rituale che caratterizza il programma rituale della festa.

Le azioni rituali esaminate sono tutte rivolte al rafforzamento del re e di ciò che incarna. Tale fine viene perseguito rinnovando tutti gli aspetti che lo caratterizzano: il potere regale, la potenza e il controllo, i legami e la conoscenza. Vengono in altre parole toccati dai riti temi come la legittimità del re, la forza vitale e generativa legata alla continuità e solidità della stirpe, la salute fisica del re e la sua capacità di controllare e difendere il regno dal caos garantendo unità, equilibrio e ordine, il legame tra il re, la società, gli déi e gli antenati, e ovviamente la conoscenza necessaria a rendere possibile il rinnovamento e il benessere per il regno. La ciclicità e l’incorruttibilità sono di conseguenza il fil rouge che collega le azioni rituali descritte e che si concretizza in una complessa organizzazione rituale fondata sui principi di passaggio e di difesa.

Da quanto è emerso dai dati, quasi sicuramente la festa prevedeva tre fasi: una iniziale “di preparazione”, una intermedia caratterizzata dalla morte rituale del re e dalla sua rinascita, e una finale con i rituali di rinnovamento e consolidamento del potere regale. I riti presenti nel tempio di Niuserra probabilmente sono da collocare nella fase finale della festa, dato che la corsa, l’intronizzazione e incoronazione, la purificazione, il riconoscimento e la legittimazione del potere regale tramite l’incontro con gli déi e i sudditi, e altri riti simili, rappresentano e caratterizzano molto bene il risultato positivo e il coronamento della fase intermedia di passaggio e trasformazione. Al contrario riti maggiormente legati al contesto e ai simbolismi funerari sono da collocare nella fase intermedia.

Malgrado questo ci sono però molti aspetti ancora oscuri e diversi problemi insolubili, alcuni dei quali sono stati già trattati nel dettaglio nel capitolo precedente. La questione più spinosa è che non si conosce nello specifico la precisa sequenza rituale dell'intera festa Sed in questo periodo (SHAFER E. B. 2001: 27). Inoltre vi sono dei dubbi anche sull'esatto utilizzo degli spazi e sui protagonisti coinvolti.

Non si è sicuri nemmeno se alcune azioni rituali citate (intronizzazione, purificazione, incontro con gli déi e il popolo, ecc.) venissero praticate solo una volta in una delle fasi, oppure se venissero ripetute più volte in momenti e fasi diverse della festa. La purificazione o la benedizione divina, per esempio, potevano tranquillamente svolgersi anche prima della fase di morte rituale, al pari di una apparizione del re in trono o di azioni apotropaiche (uccisione animali, ecc.), per ricevere protezione in vista della fase di passaggio oppure per sottolineare che certi legami e poteri sono presenti sia prima che dopo quest'ultima e che devono solo essere rinnovati e potenziati.

Un altro dilemma è sapere nello specifico in che modo fossero coinvolti nella festa il re vivente, il re defunto e la statua del Ka regale. È possibile, come si è visto, che a seconda del caso la festa Sed fosse rivolta solo al re in vita oppure solo al re defunto (es.: Djoser), con conseguente coinvolgimento della statua del suo Ka. Può essere che, per la festa Sed del re in vita, quest'ultimo fosse protagonista dei rituali della fase iniziale e finale, mentre i rituali della fase di passaggio, considerando il legame di quest'ultima con la morte e gli spazi funerari, avessero come protagonista la statua del Ka regale. Tuttavia non si esclude nemmeno che la fase di morte rituale – e forse anche le altre fasi della festa – prevedesse uno svolgimento simultaneo delle operazioni di rito da parte del re e della statua del suo Ka.

Solo da queste considerazioni è palese che la questione è tutt'altro che chiara e a meno che non emergano altri dati difficilmente si riuscirà a sbrogliare la matassa e dipanare i dubbi esposti.

Ma la questione è di gran lunga più complicata di così. Se anche emergessero nuovi dati riguardanti la festa Sed nel IV-III millennio a.C., permetterebbero infatti solo di comprendere meglio le sue caratteristiche in un momento preciso dell'intervallo temporale preso in esame. Questo perché la festa, come è possibile constatare dalle analisi svolte, ha avuto diversi sviluppi e trasformazioni dal Predinastico alla fine dell'Antico

Regno. Ricostruire l'ordine esatto delle azioni rituali della festa è quindi ancora più difficile, dato che si impone anche il problema dei mutamenti della festa Sed nel corso del periodo considerato (KEMP B. J. 1992: 59).

Dai dati presi in esame, ordinati e analizzati nel presente studio (Tabella A), si può evincere che il Protodinastico è stato un periodo di formazione anche su questo fronte e che già qui erano presenti diversi riti che sono stati mantenuti e ripresi anche nei periodi successivi (SHAFER E. B. 2001: 27). Tuttavia è probabile che in questo periodo le azioni rituali non fossero ancora state strutturate e ordinate in una festa precisa. Nel Protodinastico invece, malgrado fosse ancora in atto un processo di formazione, unificazione e rafforzamento del regno, la festa Sed fu caratterizzata da una organizzazione rituale condivisa e portata avanti dai vari re, ma alcuni tratti sono ancora nebulosi e necessitano di ulteriori indagini, come ad esempio tutto l'aspetto funerario legato alle celebrazioni. Dalla III dinastia la festa Sed ebbe probabilmente una struttura ben definita, sia dal punto di vista rituale sia da quello spaziale, malgrado vi siano state delle variazioni nel corso dell'Antico Regno, dovute ad esempio a mutamenti nel culto, come la rivoluzione solare della IV-V dinastia, o a trasformazione degli spazi, principalmente nei complessi funerari e templari.

Malgrado tutto sembrano imporsi, a partire probabilmente già dal Protodinastico, tre scenari cardine: le strutture legate al culto, le strutture legate alla morte e le strutture legate al potere regale. Il complesso funerario veniva chiamato in causa durante la fase di morte rituale, o era il luogo in cui avveniva la festa Sed per il defunto. Le cappelle divine erano presenti probabilmente nelle fasi iniziali e conclusive della festa, mentre dalla V dinastia il tempio solare fece il suo ingresso nella fase di rinascita e solarizzazione. Il palazzo, o le strutture che ne facevano le veci, probabilmente compariva nella prima parte e nella fase conclusiva della festa, essendo il centro terreno del potere. Non si esclude l'utilizzo di altre strutture, magari temporanee, e allo stesso tempo non è nemmeno da escludere l'utilizzo simbolico di entrambe le sponde del Nilo.

Per quanto concerne i rituali, invece, si può evincere dai dati a disposizione che fosse presente una "base rituale standard", che rimaneva solida e veniva mantenuta invariata nel corso del tempo, unitamente alla struttura generale della festa caratterizzata dalle fasi già citate. Tuttavia è probabile che vi fossero alcune variazioni riguardanti la sequenza e la tipologia di certe azioni rituali o spazi, che potevano dipendere dal singolo re o da

mutamenti culturali, cultuali, strutturali, ecc. Mentre alcuni rituali sono costanti e sempre presenti (corsa, incoronazione, ecc.), ve ne sono infatti altri che compaiono solo in alcuni periodi (riti nelle “fortezze degli déi”, o riti che compaiono solo dopo l’Antico Regno come il sollevamento del pilastro Djed), oppure altri ancora che sopravvivono probabilmente solo in forma solo simbolica (uccisione dei nemici, caccia rituale all’ippopotamo, ecc.). Alcuni rituali sono sia riti legati alla festa Sed sia riti utilizzabili separatamente e indipendentemente da essa (riti di purificazione, riti di fondazione, ecc.). Infine, vi sono riti o esseri divini che sono difficili da collocare cronologicamente o che possono aver subito nel corso del tempo delle variazioni o mutamenti (rituale delle torce, rituale del lancio delle quattro frecce, dio Min, ecc.), unitamente ad una modifica del proprio ruolo nell’organizzazione rituale della festa.

Le variazioni più significative della festa Sed sono probabilmente avvenute nei periodi successivi, cioè nel corso del II millennio a.C., in particolare durante il Nuovo Regno, ad opera di faraoni come Amenhotep III, che riformò la festa mantenendo una base rituale caratterizzante, riorganizzandola e arricchendola con dei nuovi rituali (O’CONNOR D., CLINE E. H. 1998). Un esempio in tal senso può essere l’enorme vasca appositamente creata a Malkata per l’occasione, che molto probabilmente veniva utilizzata per processioni in barca o addirittura come rafforzativo del rito della corsa (KEMP B. J. 1992: 213).

Nel corso del Nuovo Regno inoltre la festa Sed venne anche “rafforzata” e “affiancata” da altre celebrazioni legate al potere regale, come la festa di Opet o la (bella) festa della Valle (BELL L. 2001: 157). Entrambe avevano come scenario l’area tebana e coinvolgevano il tempio di Karnak. Durante la festa di Opet, che si svolgeva sulla riva orientale del Nilo tra il tempio di Karnak e quello di Luxor, avveniva il rinnovamento del Ka regale, l’unione tra la sfera umana e quella divina (re ed Amon) e la conseguente legittimazione divina del potere del re. La festa della Valle si svolgeva invece tra la sponda orientale e quella occidentale del Nilo, coinvolgendo anche i templi funerari del re defunti (KEMP B. J. 1992: 206-213; BELL L. 2001: 157-180; WOLF W. 1931) (Fig.47).

Inoltre a questo periodo è quasi sicuramente da ricondurre anche l’introduzione del simbolo della clessidra nel rituale della corsa (GRIMAL N. 2008: 263), mentre riti come

il sollevamento del pilastro Djed, il lancio delle quattro frecce, il rituale delle torce, e simili, erano probabilmente presenti già dal Medio Regno.

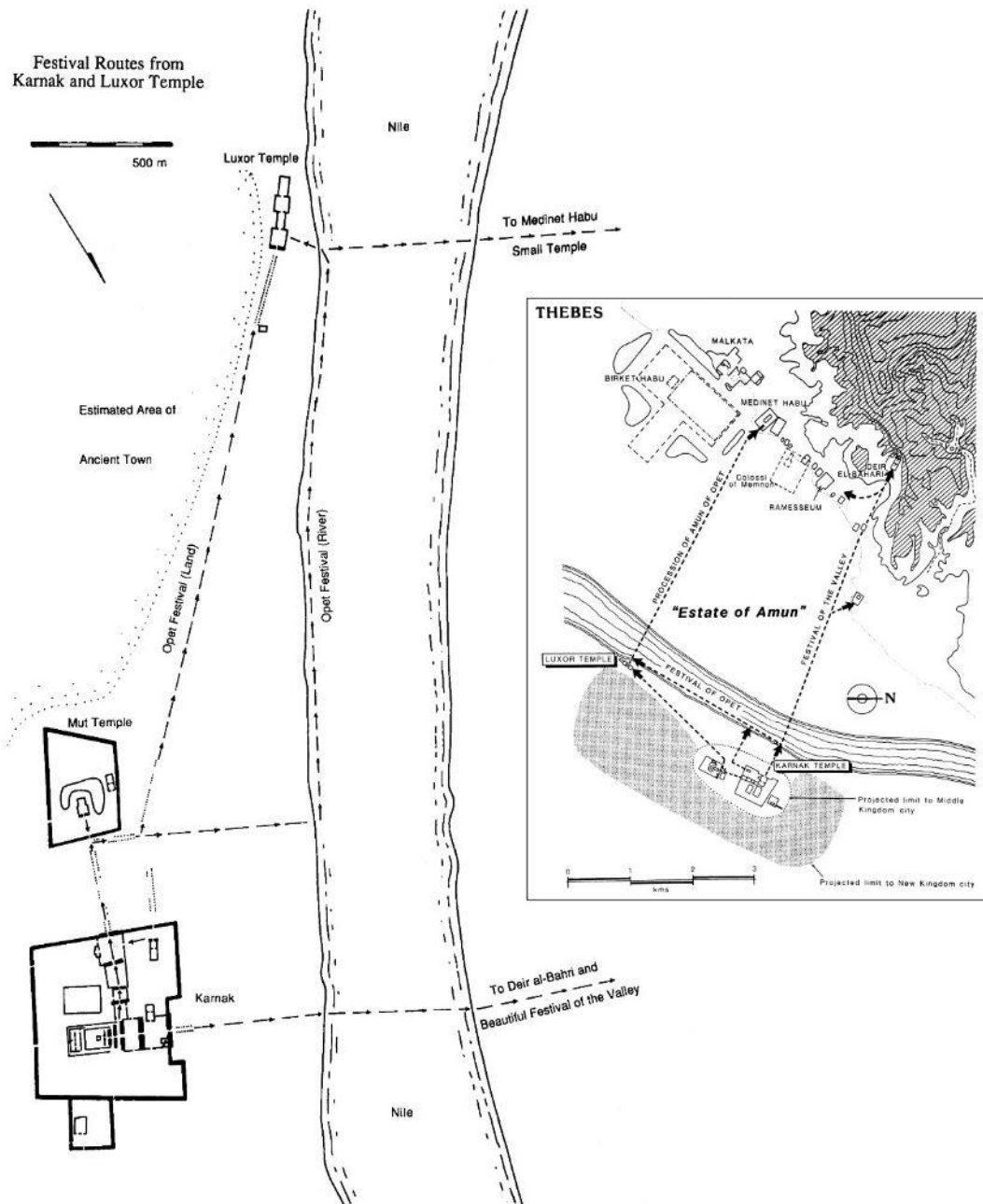


Fig.47 – Percorsi delle processioni della festa di Opet e della (bella) festa della Valle, nell'area tebana. Rivedizione degli schemi proposti da B. J. Kemp e L. Bell (KEMP B. J. 1992: 203; BELL L. 2001: 159)

L'importanza della festa Sed, confermata dalla sua permanenza dal IV-III millennio a.C. fino al I millennio a.C., ebbe probabilmente degli echi – fungendo forse in alcuni casi addirittura da modello – anche al di fuori del regno egiziano, già durante l'intervallo temporale preso in esame in questo studio. Di sicuro era conosciuta nel Levante, dove veniva praticato un rituale della regalità che verrà analizzato nei prossimi capitoli, contemporaneo ai dati riportati e meglio documentato, appartenente ad una città che ha avuto rapporti proprio con l'Egitto in questo periodo, ovvero Ebla. I commerci con quest'area erano infatti intensi e il centro di Biblo era uno scalo importante nei contatti tra l'Egitto e il Levante. A conferma di ciò ci sono vasi in alabastro e diorite con i cartigli di faraoni importanti come Chefren e Pepi I (MAIOCCHI M. 2012: 102), rispettivamente della IV e VI dinastia, rinvenuti nel palazzo di Ebla, che testimoniano rapporti continuati tra queste due regioni almeno dal 2500 al 2300 a.C. circa, ovvero in un momento in cui in Egitto era in corso il processo di solarizzazione del culto.

5. La festa della regalità nel Levante del III millennio a.C.: i rituali di Ebla

5.1. I testi di Ebla

Prima della scoperta degli archivi di Ebla (Tell Mardikh) lo studio del pensiero religioso in area siriana nel III millennio a.C. era indubbiamente uno degli aspetti più problematici con il quale doveva misurarsi un orientalista che desiderava approfondire tali questioni. Questo perché prima dei testi rinvenuti nel sito non era noto nessun nome di divinità adorata nel sito o nella regione (MATTHIAE P. 2008: 141) e gli scarsi dati che si avevano a disposizione erano sempre indiretti o periferici. Le uniche informazioni, che chiaramente offrivano un quadro d'insieme frammentario e lacunoso, derivavano infatti dai siti dell'Antico Bronzo con i quali Ebla aveva rapporti più stretti, come ad esempio Mari nel Medio Eufrate o Biblo sulla costa occidentale, da fonti akkadiche – dalle quali si è appreso ad esempio che secondo Sargon il tempio del dio Dagan a Tuttul era il più importante santuario dell'Eufrate –, oppure da documentazione e ritrovamenti di epoche successive (MATTHIAE P. 2010: 94).

Oggi, al contrario, proprio grazie all'alto numero di tavolette prevalentemente di tipo amministrativo rinvenute ad Ebla (Fig.48 e 49) e alle informazioni in esse contenute, è stato possibile arricchire le conoscenze pressoché nulle sugli aspetti rituali e sulle strutture templari di questa cultura, ricostruire in parte il numeroso pantheon delle divinità, approfondire anche la religiosità popolare attraverso l'onomastica o il calendario (quindi grazie agli antroponomi e ai teonimi), e non di minore importanza ottenere informazioni su aspetti del pensiero religioso di diversi centri siriani e mesopotamici finora sconosciuti (MATTHIAE P. 2010: 94).

Da queste analisi è emersa una originalità specifica della religione eblaita, con divinità note solo in queste zone, nonché una certa omogeneità culturale tra i vari centri della regione, che mantennero comunque caratteri specifici. Si è potuta altresì evidenziare una continuità con la religiosità siriana del II e I millennio a.C., periodi in cui però si

svilupparono inevitabilmente particolari forme o aspetti del culto non ancora presenti nel III millennio a.C.

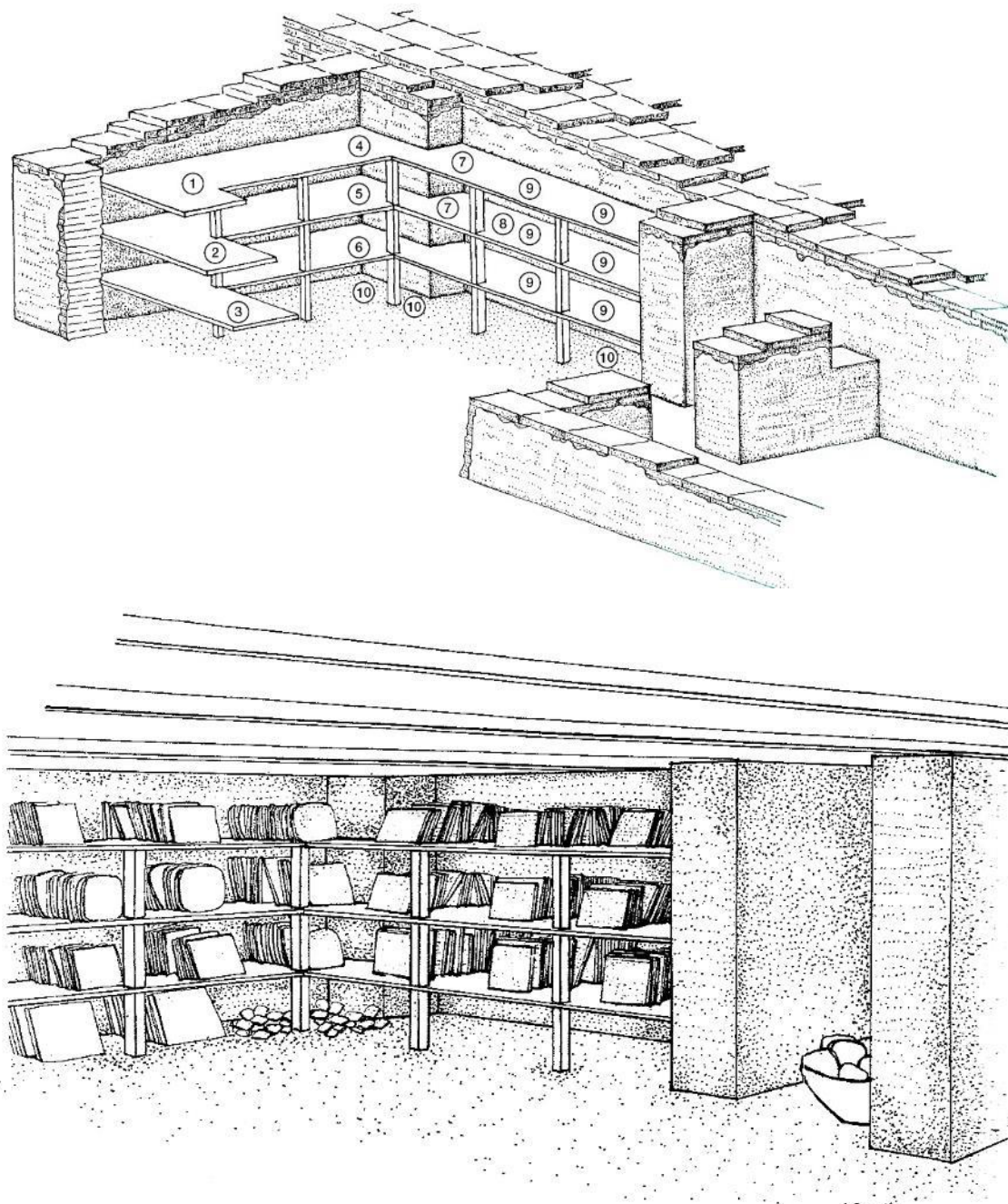


Fig.48 – Ricostruzione grafica dell'archivio L.2769 con le tavolette ordinate sugli scaffali (2400 a.C. circa) (MATTHIAE P. 2010: 125; www.ebla.it). Distribuzione delle tavolette: 1) Decreti reali e lettere; 2) Allevamento bestiame; 3) Registrazione ovini da macello; 4) Lessicali sumerici; 5) Scongiori; 6) Lessicali sumerici-ebblaiti; 7) Registrazioni entrate metalli preziosi; 8) Amministrazione terreni agricoli; 9) Assegnazione prodotti tessili; 10) Registrazioni assegnazioni oggetti metalli

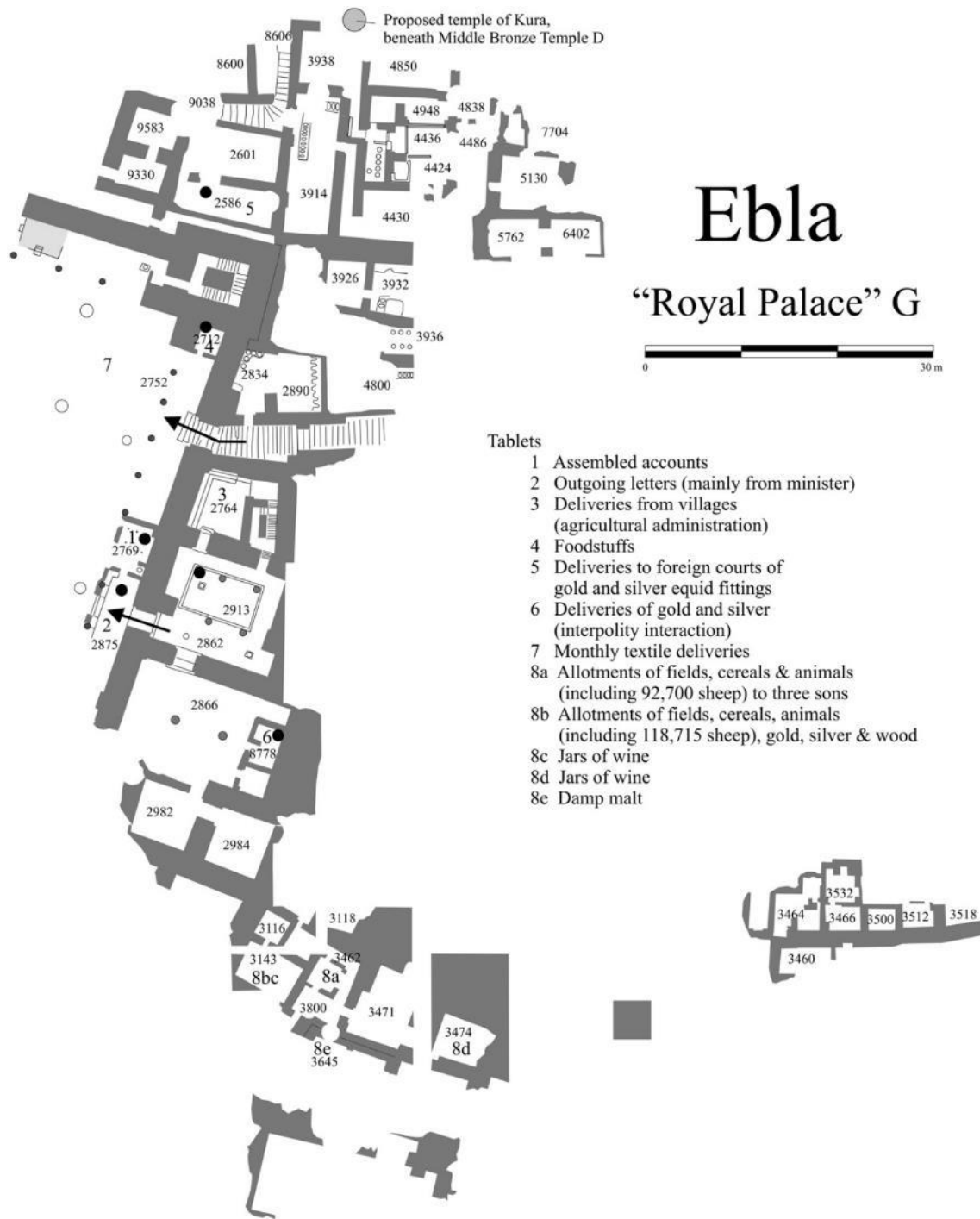


Fig.49 – Pianta del Palazzo Reale G, con segnati i luoghi principali di ritrovamento di tavolette (cerchio nero) nel cosiddetto “Quartiere Amministrativo” (PORTER A. 2012; MATTHIAE P. 2010: 119)

Inoltre sono stati riscontrati, unitamente agli aspetti più propriamente “autoctoni”, dei tratti o elementi più tipici delle regioni circostanti, legati a contatti probabilmente più elitari e recenti con il mondo mesopotamico, filtrati da centri in contatto con queste regioni come ad esempio Mari o Kiš (MATTHIAE P. 2008: 142; 2010: 95-96). Ma un ruolo fondamentale deve averlo inevitabilmente svolto anche il mondo egiziano, soprattutto se si considerano i dati già citati alla fine del capitolo precedente: il commercio e i rapporti tra le due regioni erano solidi e continui, il centro di Biblo rappresentava un importante snodo commerciale e culturale tra la Valle del Nilo e le regioni levantine, nel palazzo di Ebla è stato rinvenuto del vasellame riconducibile alla IV e VI dinastia (Chefren e Pepi I), a testimonianza di una rete di scambi secolare tra l’Egitto ed Ebla (MAIOCCHI M. 2012: 102), che ha avuto luogo almeno dal 2500 al 2300 a.C. circa.

5.2. Problematiche relative all’interpretazione e allo studio storico religioso dei dati

Malgrado l’elevato numero dei testi e dei dati in essi contenuti, non mancano però difficoltà, dubbi e questioni irrisolte sulla religione di Ebla, che nonostante sia stata indubbiamente rappresentativa della tradizione religiosa siriana e forse nord-mesopotamica dell’Antico Bronzo, presenta ancora diverse ombre e tratti evanescenti.

Un primo aspetto da sottolineare è che alcune tra le maggiori divinità citate nei testi, tra le quali spiccano per importanza Kura e la sua paredra Barama, sembrano apparentemente non avere una continuità di culto e sparire (MATTHIAE P. 2010: 96) dopo la conquista ad opera di Sargon di Akkad verso la fine del III millennio a.C. (probabilmente perché erano strettamente legate alla figura del re). Questo fatto ha sostanzialmente impedito di delineare i tratti caratteristici di queste figure divine, o per lo meno di comprenderle meglio, a differenza di altre divinità che, grazie alla documentazione dei periodi successivi o all’esistenza di figure simili in culture contemporanee a quella di Ebla, hanno potuto essere caratterizzate decisamente meglio dagli studiosi.

Tuttavia, proprio le divinità che hanno evidenziato delle similarità con altre dello stesso periodo appartenenti alle regioni limitrofe, che sono state importate o influenzate da quest’ultime, o che hanno avuto una continuità di culto con successive evoluzioni,

rappresentano un secondo punto che presenta alcuni problemi. In primo luogo perché è difficile capire il perché alcune divinità molto importanti in Mesopotamia, come ad esempio Enlil o Enki/Ea, abbiano rivestito in questo centro un ruolo tutto sommato marginale rispetto ad altre. A tal proposito si potrebbe avanzare l'ipotesi di un culto limitato agli ambienti ristretti ed elitari della società e della corte eblaita (MATTHIAE P. 2010: 96), ma seppur in parte vera questa spiegazione non sarebbe valida per altre divinità che rivestono un ruolo di primo piano ad Ebla, come ad esempio il dio solare Utu/Šamaš, anch'esso presente in ambito mesopotamico. In secondo luogo perché si può cadere nell'errore di conferire a certe divinità che hanno avuto una continuità di culto e una certa popolarità anche nei periodi successivi, come ad esempio Hadad o Ištar, una importanza o degli aspetti che li caratterizzano nel II millennio ma che non hanno ancora acquisito durante il III millennio a.C.

Un altro aspetto non di poco conto da tenere presente è che non è stato possibile ricostruire una "mitologia eblaita", ovvero un corpus organico di miti in grado di chiarire gli aspetti o le mansioni ed azioni particolari degli esseri extraumani, oppure la cosmologia o le concezioni cosmogoniche e antropogoniche che vi fanno da sfondo (BIGA M. G. e CAPOMACCHIA A. M. G. 2008: 142; XELLA P. 2007: 20). Gli unici elementi mitologici noti riguardano infatti le divinità simili a quelle delle regioni con le quali Ebla aveva dei contatti, o che sono state importate da quest'ultime, delle quali si conoscono molti più aspetti e miti che le vedono protagoniste grazie al quantitativo di testi e di reperti che abbiamo a disposizione.

Leggendo i testi degli archivi ci si può inoltre imbattere in diversi nomi di divinità che però sono spesso associati a preghiere/invocazioni o rituali con offerte, non di rado molto simili tra loro, più che ad una descrizione delle loro peculiarità. Questa particolarità di fatto rende molti degli déi menzionati dei semplici nomi in un elenco, dei quali probabilmente non si riuscirà a conoscere nulla al di fuori del nome stesso (problema che riguarda anche diversi teonimi derivanti dall'onomastica o dal calendario). Si può tentare di scoprire qualcosa sul loro conto analizzando il tipo e il quantitativo di offerte, la frequenza con la quale viene utilizzato o compare il loro nome, o i contesti in cui queste divinità vengono chiamate in causa, ma non sempre questa strada riesce a fornire risposte soddisfacenti. A differenza di alcuni déi più poliedrici, che compaiono con una certa frequenza con mansioni che variano a seconda del contesto, come Kura o Utu/Šamaš, ve

ne sono infatti altri che vengono ad esempio menzionati solo per una particolare offerta in una determinata città, fatto che al massimo può sottolineare con certezza la loro importanza rispetto ad altre divinità, dato che la deduzione dell'ambito di competenza o di particolari aspetti caratteriali in base al tipo di offerta molto spesso risulta essere rischiosa e fuorviante.

Un esempio abbastanza evidente di quanto detto può essere fornito dai “*Testi Rituali della Regalità*”, che verranno analizzati più nel dettaglio in seguito, nei quali si fa menzione a delle offerte fatte a delle divinità di alcune città visitate dalla coppia reale. Viene specificato che “*in Nam 1 montone, 1 falco (d'argento) puro, vino bianco, birra la casa del re fa uscire per Išru*” (FRONZAROLI P. 1993: 10, ARET XI: 1-XIV/43) o che un certo Amazau, probabilmente l'officiante religioso incaricato di svolgere il rituale di offerta, “*1 pecora, 1 monile (d'argento) puro, vino bianco, birra in Niap fa uscire per A'aldū. [...] 1 montone, 1 pecora, 1 monile, 1 pugnale da parata (d'argento) puro, vino bianco, in Nia[p] fa uscire per Dayan. [...] 1 montone, 1 pecora, 1 monile, 1 pugnale da parata (d'argento) puro, vino bianco, birra in Niap fa uscire per Kamiš*” (FRONZAROLI P. 1993: 11, ARET XI: 1-XV/44-50), o ancora che “*1 montone, 1 pecora, 1 monile in forma di falco (d'argento) puro, vino bianco, birra, per Agu di Naneš [...] offre*” (FRONZAROLI P. 1993: 12, ARET XI: 1-II/55).

Da queste righe si può dedurre che a Nam si adorava una divinità di nome Išru, a Nanes una divinità di nome Agu, mentre a Niap altre divinità di nome A'aldū, Dayan e Kamiš, che probabilmente godevano di un certo prestigio se a loro venivano fatte delle offerte durante l'itinerario della coppia reale, forse erano delle divinità tutelari dello stesso centro, ma oltre a questo è molto difficoltoso sapere qualcosa di più sul loro conto. Le offerte sono quasi identiche, dato che tutti ricevono del vino bianco e della birra (solo a Dayan non viene offerta la birra), un ovino (Išru un montone, A'aldū una pecora, Dayan, Kamiš e Agu un montone e una pecora), un oggetto in argento puro (Išru e Agu un falco, A'aldū un monile, Dayan e Kamiš un pugnale da parata), un monile (solo a Išru e Agu non viene offerto, ma forse potrebbe trattarsi dello stesso oggetto in argento). Si potrebbe avanzare l'ipotesi che poiché a Dayan e Kamiš viene offerto un montone e un pugnale da parata potrebbero avere un qualche legame con l'ambito bellico o una funzione difensiva contro i nemici o le forze caotiche, mentre Išru e Agu per il fatto che ricevono anche loro un montone e a differenza degli altri un falco potrebbero essere maggiormente connessi

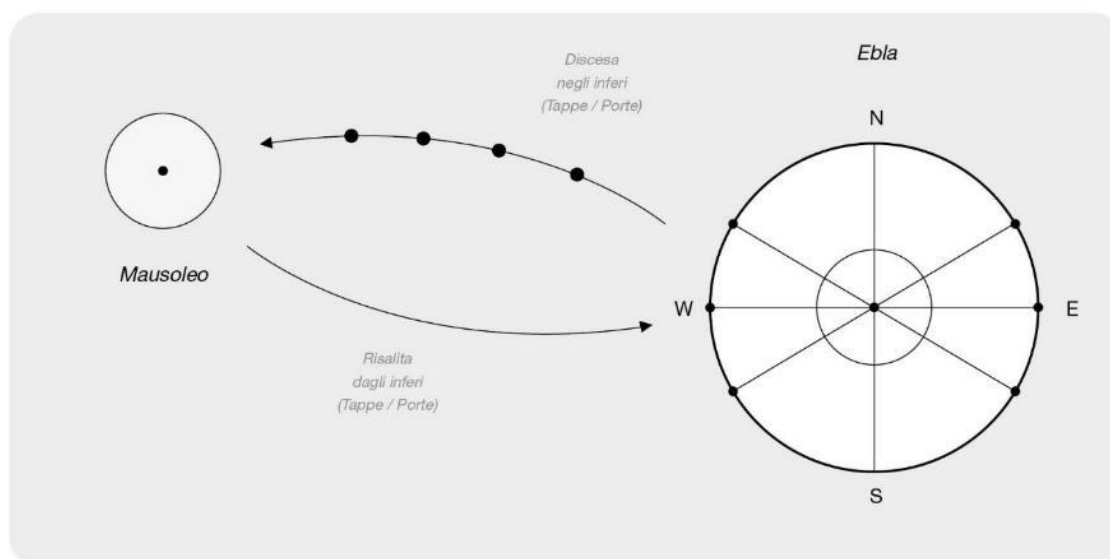
alla sfera uranica, ma i dati sono troppo scarsi per poter avanzare con certezza queste ipotesi. L'offerta di un coltello da parata non necessariamente implica un legame con l'ambito bellico, il tipo di ovino o di bevanda in questo caso sono di poco aiuto, mentre il monile viene offerto a tutti e anche se quello di A' aldu è d'argento, non sapendo nello specifico di che monile si tratta, anche questo dato è altrettanto poco utile. Forse l'unico elemento che potrebbe dare un indizio concreto è il falco, dato che essendo un uccello sottolinea un legame con il cielo, tuttavia non si può dire nulla sul suo significato simbolico particolare o funzione e non si chiarisce l'ambito di competenza di Išru o Agu, dato che il falco è connesso in modo più generico al mondo naturale e quindi anche l'appartenenza di questa divinità alla sfera uranica non la si può affermare con certezza.

Gli unici dati che possono venire in aiuto in casi come quello esposto sono le offerte che vengono fatte a delle divinità di cui sono note le caratteristiche e le competenze. Ad esempio, poiché offerte come quelle elencate venivano fatte anche al dio Ada/Adad, nota divinità della tempesta alla quale venivano donate armi di vario tipo, monili a forma di rapace e corna bovine (XELLA P. 2007: 21), è possibile avanzare con più sicurezza l'ipotesi che quelle menzionate potrebbero essere delle divinità legate alla sfera uranica, alcune forse con tratti guerrieri oppure con una funzione difensiva/offensiva contro i nemici o le forze contrapposte all'ordine, ma bisogna allo stesso tempo avere l'umiltà di fermarsi qui e sottolineare che si tratta di una ipotesi basata tra l'altro su dati molto scarsi.

Per concludere, alcuni strumenti utili per riuscire a fare un passo in avanti, seppur molto piccolo, sulla ritualità eblaita o sulle sue divinità, possono quindi essere i seguenti: studio dei frammenti di testi che riguardano l'aspetto rituale, analisi del ruolo rivestito da certe divinità all'interno dei rituali o di contesti particolari, comparazione ragionata con esseri divini o rituali affini nell'area mesopotamica/levantina ed egiziana dello stesso periodo o dei periodi successivi, studio dell'utilizzo degli ambienti (templi, mausolei, spazi particolari, ecc.) al fine di comprendere meglio anche la "scenografia rituale" e la sua simbologia, considerazione del tipo di offerte e della frequenza dei nomi divini in testi, antroponimi e calendari.

5.3. I rituali della regalità eblaiti: ricostruzione della festa

Il rituale eblaita più importante di cui si ha notizia è quello descritto nei già citati “*Testi Rituali della Regalità*”, definito da alcuni un rituale d’incoronazione, durante il quale avevano luogo le “nozze” e l’intronizzazione del re e della regina, e da altri un rituale di rinnovamento della regalità (MATTHIAE P. 2008: 151).



Schema A – Viaggio (a tappe) da Ebla al “mausoleo” di Binaš/Naneš (verso Ovest) e ritorno in città

Quest’ultima interpretazione è senza dubbio quella corretta, soprattutto considerando i parallelismi che ha questa festa con quella egiziana, cioè la cosiddetta festa Sed, finalizzata anch’essa alla consacrazione e preservazione del potere regale. A differenza della festa Sed nel III millennio a.C. – conosciuta principalmente tramite raffigurazioni, iscrizioni sporadiche e opere architettoniche –, la festa eblaita, malgrado in diverse parti il testo sia lacunoso o di difficile interpretazione e non vi siano immagini a testimoniarla, è conosciuta abbastanza nel dettaglio per il fatto che ci sono pervenute tre versioni, complete di descrizioni di offerte, itinerari e particolari cultuali. Si tratta di testi descrittivi e prescrittivi: il primo redatto per il penultimo re di Ebla, Irkab-Damu, e la sua consorte della quale non si conosce il nome, il secondo per l’ultimo re di Ebla, Ishar-Damu, e la sua regina Tabur-Damu, mentre il terzo è una versione abbreviata del rituale con descritti

solo i passaggi principali, probabilmente una cerimonia mai celebrata per il principe ereditario Irak-Damu (BIGA M. G. e CAPOMACCHIA A. M. G. 2008: 141-142; MATTHIAE P. 2008: 152).

Il rituale aveva una durata di quasi un mese ed è possibile suddividerlo in tre fasi principali, di cui una iniziale e una finale ad Ebla e quella centrale fuori dalla città, in un “mausoleo” raggiunto con un viaggio a tappe, quindi in un contesto funerario e celebrativo (Schema A).

Qui di seguito viene presentata una ricostruzione fatta dall'autore sulla base dei testi citati (BIGA M. G. e CAPOMACCHIA A. M. G. 2008: 142; FRONZAROLI P. 1993, ARET 11; MATTHIAE P. 2010: 109-117; 2008: 152-153; RISTVET L. 2011: 9-13) (Tabelle B e C).

5.3.a. Fase I – I riti iniziali ad Ebla

La regina dalla casa di suo padre portava delle offerte per le divinità, tra le quali figura Utu/Šamaš, il dio Sole. Nella descrizione delle “nozze” viene menzionato anche un rituale di unzione con olio della regina stessa e viene specificato che doveva attendere nei campi fuori le mura fino al sorgere del Sole⁴.

All'alba la regina poteva entrare in città passando per la Porta di Kura a Est del sito. Percorreva dei campi o spazi aperti coltivati (*ma-ra-sum*), dove veniva abbigliata con una collana d'oro, una veste rossa e una fascia variopinta, per poi accedere al Tempio di Kura, identificato con il cosiddetto Tempio della Roccia situato proprio vicino alla cinta muraria⁵. Una volta entrata, la regina doveva consegnare alla sacerdotessa “unta” di Kura

⁴ Il testo inizia con la frase “*E allora egli davvero la prende (in moglie), la re [gina, nella casa] di suo padre*” (FRONZAROLI P. 1993: 3, ARET XI: 1-I/1). Tuttavia non si capisce se è realmente coinvolto il re, se il protagonista è un operatore rituale e se davvero vengono celebrate delle “nozze” di notte nella casa di suo padre, così come non è chiaro se con la frase “*Finché non entra nel tempio di Kura, non entra nell[le mura]*” si intende che la regina entra nelle mura dopo che il re è entrato nel tempio di Kura o dopo che il Sole è penetrato in quest'ultimo (molto probabilmente la seconda ipotesi). L'ipotesi che le mura citate siano quelle del tempio di Kura è da scartare, dato che la frase riportata non avrebbe senso e non si spiegherebbe come fa la regina a passare attraverso dei campi coltivati una volta oltrepassate le mura.

⁵ A tal proposito Fronzaroli menziona un atto di un culto ugaritico in cui la regina versava delle libagioni in un campo seminato (FRONZAROLI P. 1993: 74, ARET XI).

diverse offerte e doni per Kura, Barama e Išhara. Nello specifico: dei vasi di Bosso per Išhara, vasi unguentari per lo splendore di Kura, vasi di Bosso e di Salice per il cibo di Kura, una bilancia di Bosso, 4 scettri di Salice, vasi di Bosso, 2 corone in oro puro per i 2 lamenti di Kura, e in aggiunta un monile in oro puro per il “gancio” di Barama.

La regina inoltre consegnava la lana di due pecore ad una tessitrice, esperta nel produrre vestiti nello stile di Mari, per farle tessere due abiti.

Nel terzo giorno del mese la regina entrava nel Tempio di Kura a Saza sull’acropoli⁶, dove è specificato che venivano offerti altri doni a Kura, Barama, Išru e Aniru, come birra, vino bianco, 4 montoni puri e 4 monili d’argento a forma di falco⁷.

5.3.b. Fase II – Il viaggio e i riti nel “mausoleo”

Nel quarto giorno del mese il re e la regina, unitamente alle statue del dio Kura e della sua paredra Barama, posti su un carro, e a diversi sacerdoti e membri della corte, iniziavano assieme un itinerario verso Ovest che faceva tappa in sei città nei pressi di Ebla (tra le quali vengono menzionate Irad, Uduhudu, Nam e Niap⁸), dove venivano

⁶ Qui viene riportato l’itinerario proposto da Paolo Matthiae (MATTHIAE P. 2008: 152-153), che giustamente fa una distinzione tra un tempio di Kura “basso”, il cosiddetto Tempio della Roccia, e un tempio di Kura “alto”, il cosiddetto Tempio Rosso che sarebbe il tempio di Kura a Saza sull’acropoli. Va sottolineato però che i testi sono tutt’altro che chiari e potrebbe essere proposta una ricostruzione di questa fase del rituale coinvolgendo solo uno dei due santuari. La regina quindi potrebbe essere entrata nel tempio di Kura nei pressi delle mura, passando attraverso uno spazio aperto nei pressi della struttura (forse il già citato *ma-ra-sum*) e successivamente nel tempio di Kura a Saza, oppure solo nel tempio di Kura a Saza, attraversando la città bassa e risalendo le scale monumentali che conducono in questa zona (RISTVET L. 2011: 9). Un dato certo è che il rituale della regalità si concluderà in quest’ultimo santuario.

⁷ Di sicuro Išru e Aniru erano delle divinità importanti se venivano citate assieme a Kura e Barama, ma come già detto in precedenza risulta veramente difficile riuscire a sapere qualcosa sul loro conto in base ai pochi dati disponibili. Forse i monili a forma di falco sottolineano una connessione con la sfera uranica o una funzione apotropaica (difesa e protezione in vista del viaggio?), dato che oggetti simili si ritrovano anche tra le offerte per il dio Ada/Adad, divinità guerriera legata al tuono e alla tempesta. Il problema diventa maggiore per le divinità citate, destinatarie anch’esse di offerte, delle quali non si conosce nemmeno il nome perché vengono presentate nella forma “*divinità di...*”.

⁸ Per maggiori dettagli su queste divinità si rimanda al paragrafo “5.2. *Problematiche relative all’interpretazione e allo studio storico religioso dei dati*”.

svolte offerte e particolari riti in onore di divinità locali, sempre aspettando il sorgere del Sole. In particolare si fa riferimento a 4 buoi di colore nero e di pelo raso consegnati in dono a Kura e al suo carro⁹, che era provvisto di 4 corde, assi di Cipresso e due timoni di Pioppo. Nel quinto giorno del mese il re e la regina sedevano sui troni dei loro padri presso le acque di Mašad. La meta principale era la località di Binaš (Naneš in FRONZAROLI P. 1993, ARET 11) dove si trovava una sorta di “mausoleo” o “cenotafio” (è *ma-dim*), in cui erano sepolti gli antichi re defunti e presso il quale veniva svolto una sorta di culto degli antenati (di cui si hanno parecchie testimonianze in altre culture semitiche occidentali, come quella di Ugarit), che costituiva un passaggio obbligatorio per il trasferimento e la legittimazione del potere regale. Giunti a destinazione, prima dell’ingresso nel mausoleo di Kura e Barama e del re e della regina, venivano svolte una serie di azioni rituali atte alla purificazione del luogo e veniva fatta allontanare verso la steppa una capra con al collo un bracciale d’argento¹⁰. Dopo un’offerta¹¹, il re e la regina, al pari di Kura e Barama, entravano in una camera dove probabilmente rimanevano a dormire durante la notte. “All’alzarsi dai lini”¹² il re e la regina uscivano e si sedevano sui “troni dei loro padri” in attesa che all’alba apparisse la divinità solare, quindi

⁹ Viene citato anche un certo Anir che di solito viaggiava su un carro coperto, sul quale venivano caricati anche due vasi e l’immagine del toro androcefalo, ma che in occasione del viaggio a Binaš/Naneš viaggiava nello stesso carro di Kura e Barama (FRONZAROLI P. 1993: 33, ARET XI). Di questa figura non si sa nulla ed è impossibile dai pochi dati che si hanno a disposizione avanzare delle ipotesi apprezzabili. Potrebbe essere molto azzardato ad esempio parlare di “triade divina” composta da padre, madre e figlio, legata simbolicamente alla “triade umana” composta da re, regina e figlio erede al trono, dato che non si hanno informazioni ulteriori su Anir e nulla vieta che possa trattarsi di una persona reale se non addirittura di un officiante.

¹⁰ Si è probabilmente di fronte ad un rito di purificazione che fa uso anche del cosiddetto “capro espiatorio”, tuttavia non si conosce nulla sulle formule che venivano pronunciate o sui riti compiuti prima sull’animale, ma solo l’atto finale, ovvero l’allontanamento dal mausoleo. Un altro punto enigmatico è il bracciale d’argento che le viene messo al collo, dato che non si capisce se si tratta di una offerta per fini apotropaci o con altre finalità (dono per le entità esterne per placarle o ricevere protezione?).

¹¹ L’offerta è per il dio Agu di Naneš e consiste in 1 montone, 1 pecora, 1 monile a forma di falco in argento puro, vino bianco e birra. Il fatto che venga fatta un’offerta a questo dio prima dell’entrata nel mausoleo, non esclude l’ipotesi che possa trattarsi di un dio guardiano o custode, legato ai passaggi. La connessione di questa divinità con la sfera uranica (in virtù del monile a forma di falco) o con l’aldilà (in virtù del fatto che la sua offerta è effettuata in vista dell’entrata in un ambiente funerario), non la si può affermare con certezza. Nulla vieta che possa trattarsi di un dio legato all’aspetto divino distruttivo al quale viene chiesta protezione.

¹² Con questa formula si sottolinea l’atto di alzarsi dal letto scostando le coperte di lino: il re e la regina si svegliavano prima dell’alba per poi uscire e sedersi sui troni dei loro padri in attesa del sorgere del Sole.

Utu/Šamaš. A quel punto veniva invocata la dea Nintu (dea dei matrimoni e delle nascite), che viene presentata “adirata” e della quale i lamentatori intonano la lamentazione, e le veniva chiesto di fare “risplendere il nuovo Kura e la nuova Barama, il nuovo re e la nuova regina”, designandoli in virtù di tale assimilazione come vicari del potere divino in terra e legittimando di fatto la loro reggenza. A questo atto seguivano una serie di riti caratterizzati da offerte, benedizioni e lamentazioni, che vedevano come protagoniste divinità come Kura, Barama, Utu/Šamaš (il dio Sole), Aštar/Ištar (dea complessa legata all’amore e alla fertilità) e anche Išru¹³. Appena il Sole avanzava verso la cella di Kura, alla regina venivano coperti il volto e le mani con un velo (la donna di Binaš/Naneš incaricata lo fa per 7 volte) mentre era seduta sul trono alla sinistra del re. In un secondo momento il re e la regina entravano nella loro camera, portando dei vasi di olio, al pari di Kura e Barama. Si fa poi riferimento a tre periodi di sette giorni ciascuno (3 riti settenari: primo rito settenario, rito settenario medio, rito settenario finale), quindi tre settimane, durante i quali il re e la regina passavano la notte nel mausoleo e durante il giorno sedevano sui loro troni, facendo offerte agli dèi e agli antenati¹⁴. Alla fine dell’ultimo dei riti settenari la testa del re e della regina erano state lavate.

Durante il viaggio di ritorno verso Ebla viene sottolineato che il re e la regina non presentavano ornamenti sulle mani e non se le stringevano.

5.3.c. Fase III – I riti conclusivi ad Ebla

Alla fine del mese la coppia reale, presentata con epiteti quali “re nuovo” e “regina nuova”, poteva tornare ad Ebla ed entrare nel Tempio di Kura a Saza. Questo tempio era situato presso l’area palatina nell’acropoli al centro del sito ed è stato identificato con il cosiddetto Tempio Rosso situato proprio in quest’area, sulle cui rovine venne successivamente eretto durante il Periodo Paleosiriano Arcaico del Medio Bronzo (1800-

¹³ In particolare si fa riferimento a delle pecore offerte a Kura, Barama e Išru, quando la regina è nella camera, ovvero giace con il re.

¹⁴ Viene menzionata una “veglia di Kura e Barama” per la quale vengono offerti: 2 agnelli, 7 focacce piccole, 7 tavole pure, 7 vasi con beccuccio e 7 brocche.

1600 a.C.) il tempio dedicato non a caso alla dea Ištar, la nuova patrona della regalità eblaita.

Arrivati al tempio di Kura (tempio alto), la testa del dio e della sua paredra venivano velate, cosa che non avveniva durante il rito a Binaš/Naneš. Qui venivano fatte dal re diverse offerte a varie divinità (comprese delle punte di lancia), tra cui figura anche Išhara della quale veniva presentata una statua in legno di Bosso con volto e cintura d'argento (viene menzionata anche una statua identica della "Leonessa", epiteto che nel testo non è chiaro se è riferito a Išhara o ad Aštar). Sempre nel tempio venivano anche mangiate le caprette offerte e successivamente il re e la regina giacevano su un letto coperto con lenzuola di lino (cosa che avevano già fatto quando si trovavano a Binaš/Naneš). Alla fine la festa si concludeva con la loro incoronazione ("le loro due teste sono abbigliate").

6. Analisi storico religiosa dei rituali eblaiti relativi alla legittimazione e rinnovamento del potere

6.1. Simbologia storico religiosa dello spazio vicino orientale

6.1.a. La città

Nel III millennio a.C. la Mesopotamia è caratterizzata da diversi centri o “città-stato”, con un territorio circostante dal quale traevano sostentamento, inserite in una articolata rete di rapporti di natura politica, commerciale, amministrativa e religiosa. Esistevano più livelli di importanza e quindi una gerarchia urbana, caratterizzata da centri dominanti legati direttamente a dei centri satellite, che a loro volta fungevano da tramite con insediamenti più piccoli: una amministrazione capillare che rendeva più efficace l’amministrazione del territorio, riscontrata sia in ambito mesopotamico sia nelle regioni a nord e nell’area levantina.

Ognuna di queste città era la sede di una divinità “poliade” affiancata dalla sua “paredra”, cioè la controparte femminile nonché compagna, e da altri esseri divini minori: ad esempio Uruk era la città del dio An/Anu e di Inanna/Ištar, Nippur del dio Enlil, Eridu era la sede del dio Enki/Ea, Ur del dio Luna Nanna/Sin, Larsa del dio Sole Utu/Šamaš, ecc. Il tempio rappresentava la sede della divinità, quindi un collegamento diretto con essa, e un centro urbano poteva ospitare oltre al santuario del dio principale anche altre strutture templari legate a particolari aspetti di quest’ultimo o ad altre divinità particolarmente importanti o popolari¹⁵.

L’officiante religioso e il re erano i rappresentanti del potere divino sulla terra, avevano con esso un rapporto privilegiato, e avevano un ruolo di primo piano negli aspetti culturali e rituali in generale. Queste peculiarità li rendevano di fatto dei tramiti tra la sfera divina e quella umana, tra gli déi e gli uomini, posizione intermedia sulla quale soventemente i

¹⁵ Nelle fasi più antiche della civiltà sumerica il tempio era “un tutt’uno con la città”, in virtù del forte legame e importanza nella società del potere religioso e politico, tanto che alcuni studiosi per descriverla hanno addirittura introdotto terminologie come “*società teocratica*” o “*città-tempio*” (CAGNI L. 1994: 167; FALKENSTEIN A. 1954: 784-814).

regnanti hanno fatto leva per legittimare il proprio potere sulla terra. In alcune aree, come quella mesopotamica, si ritiene che le due figure fossero fuse nella controversa e tuttora dibattuta figura del cosiddetto “re-sacerdote”, mentre in altre, come molto probabilmente avveniva ad Ebla, molto più verosimilmente il re (chiamato *En* come in Mesopotamia) era distinto dal “grande sacerdote” o dalla “sacerdotessa” (cioè gli officianti religiosi chiamati “Unti di Kura”) ma svolgeva comunque un ruolo di primo piano nelle pratiche culturali e rituali in generale.

Mentre in alcuni casi si hanno chiare attestazioni di “divinizzazione” del re, come ad esempio Naram-Sin di Akkad o Šulgi di Ur (MAIOCCHI M. 2012: 109-114), è abbastanza difficoltoso parlare di “divinizzazione” dei re defunti, in quanto generalmente si trattava molto più verosimilmente di un culto degli antenati regali, finalizzato comunque alla legittimazione e mantenimento del potere da parte del re in vita. Già questo concetto basterebbe a spiegare il perché la coppia reale eblaita, nel corso del rituale della regalità, si recava al mausoleo che ospitava i re defunti.

In un contesto culturale caratterizzato da una immanenza delle potenze divine, che per motivazioni ed esigenze strettamente umane venivano legate a particolari centri al fine anche di legittimarne il potere o prestigio e garantirne la protezione, è facilmente intuibile come la supremazia di una città su un'altra non fosse solo una questione umana, ma anche divina, dato che contemporaneamente si assisteva alla vittoria di un dio su un altro, decisa tra l'altro dallo stesso consiglio degli déi, come si può bene vedere da reperti come la *Stele degli Avvoltoi*, dove è raffigurata la vittoria del re Eannatum di Lagaš contro la città di Umma, sia da parte del re sia da parte del dio poliade Ningirsu (MAIOCCHI M. 2012: 94).

Si è in sostanza di fronte ad una strategia culturale notevole, che piega gli stessi déi da essa creati per fini strettamente umani e più nello specifico politici, al fine di legittimare le azioni degli uomini e dare loro ulteriore valore e senso. Lo stesso discorso vale a maggior ragione per ciò che riguarda i capi della comunità, cioè i re, che dovevano necessariamente, al fine di mantenere saldo il proprio ruolo e potere, creare un rapporto simbolico tra la loro stessa persona e le divinità.

Per quanto riguarda la Siria la situazione non era differente, in quanto anche in queste zone è bene evidente un'organizzazione urbana stratificata, con divinità poliadi e centri che esercitavano un controllo su altri, come ad esempio la stessa Ebla ma anche Mari o

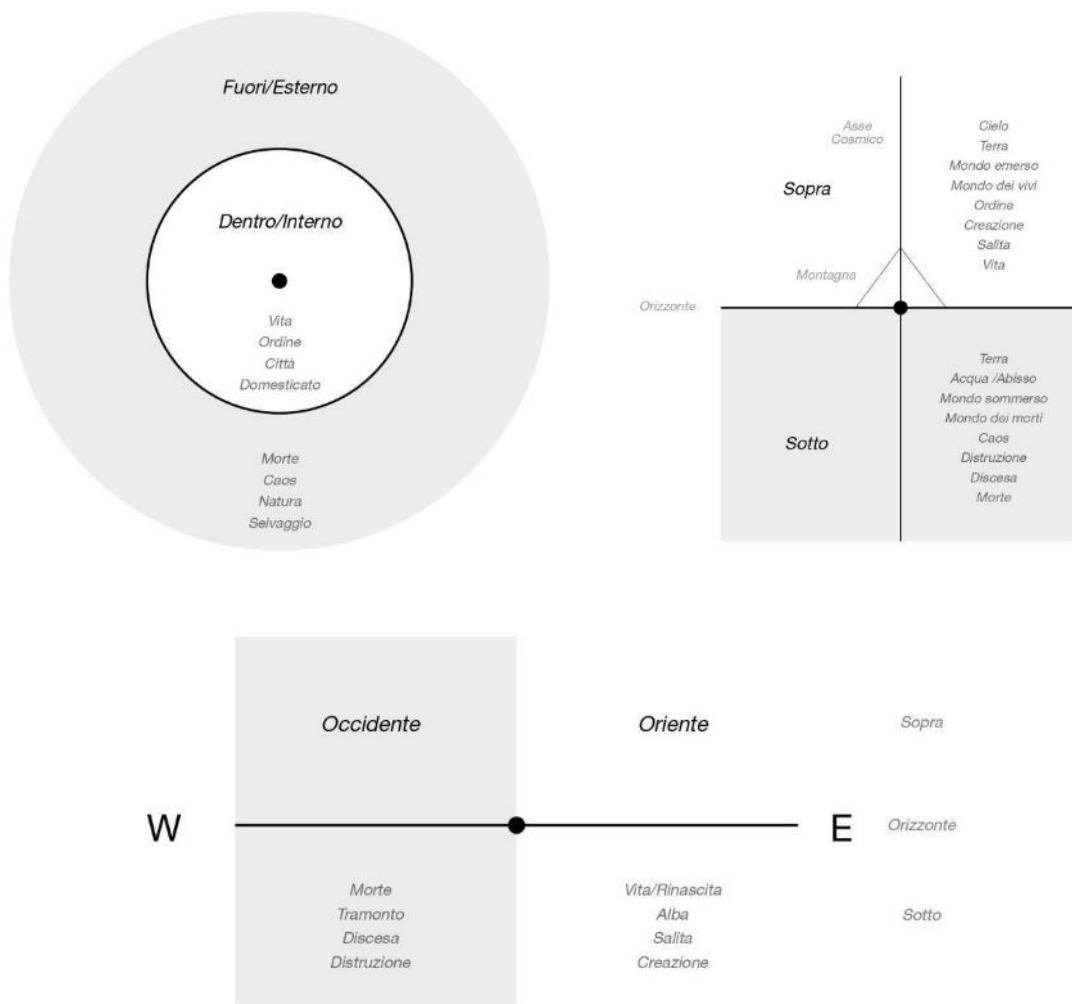
Nagar (Tell Brak). La particolarità da evidenziare è che in queste regioni, essendo di fatto più periferiche rispetto alla Mesopotamia, il pantheon divino iniziò a differenziarsi, presentando come già sottolineato delle divinità nuove, che a causa della scarsità dei dati sono quasi sconosciute rispetto a quelle di Sumer, ma che comunque devono aver avuto un peso e un ruolo di rilievo. In virtù della grande influenza di Ebla sul territorio circostante, il dio Kura era di sicuro una divinità molto più importante e maggiormente venerata rispetto a quelle di altri centri, che malgrado ricevessero comunque offerte di un certo livello godevano di una popolarità inferiore al dio eblaita, e questo lo si evince anche dal fatto che nel rituale della regalità eblaita c'è un parallelismo evidente tra questo dio con la sua paredra e la coppia reale.

6.1.b. L'urbanizzazione

Alla luce di quanto esposto risulta normale e conseguenziale che anche atti importanti come la fondazione di una città venissero arricchiti da particolari simbolismi. La teoria secondo la quale il rituale di fondazione consisteva in una semplice “ripetizione della cosmogonia” è decisamente superata, oltre a limitare molto le potenzialità e la profondità della stessa azione. Molto più verosimilmente infatti l'atto fondativo abbracciava una simbologia più ampia e articolata, legandosi più generalmente alla “lotta” contro il selvaggio o il non domesticato (che ha inevitabilmente anche delle peculiarità “caotiche”), della quale l'atto cosmogonico non è altro che un sottoinsieme o aspetto particolare. Pertanto, anche se al fine di legittimare o rafforzare un'azione umana era usanza chiamare in causa un particolare dio o evento mitico, non è assolutamente detto che nel corso di un rituale di fondazione venisse rievocato solo l'atto cosmogonico.

Ma si potrebbe andare oltre con questa analisi constatando che in realtà è l'azione creatrice e ordinatrice divina che è costruita e influenzata dall'atto fondativo umano. Tale affermazione è facilmente spiegabile dal fatto che è proprio l'azione di domesticazione dell'uomo a creare ed ordinare la “nave culturale”, utilizzata come mezzo per esercitare un controllo sul mondo che lo circonda, e che le divinità non sono altro che delle “componenti strutturali” di quest'ultima.

Nell'azione di urbanizzazione, o sarebbe più evocativo dire di “domesticazione territoriale”, si andava inoltre a delineare una sorta di contrapposizione, da non intendere in modo dicotomico, ed equilibrio tra lo spazio ordinato e quello “da ordinare”, quindi caotico, tra la forza creatrice ordinata e la forza da dominare, tra l’urbanizzato e il mondo naturale o selvaggio, ecc. Un insieme di contrapposizioni, o opposti complementari all’interno del mondo, che non deve essere immaginato solo su un piano, ma su più piani interconnessi tra loro: quello verticale (sopra e sotto), quello orizzontale (Est-Ovest, Nord-Sud, interno-esterno, ecc.) e quello tridimensionale (cerchio/sfera/spazio delimitato e spazio esterno) (Schema B).



Schema B

6.1.c. Il tempio e il palazzo

Lo spazio urbano in queste regioni veniva normalmente organizzato con un centro, cioè il tempio e il palazzo sedi del dio e del re generalmente collocati su un'altura/acropoli, una città bassa e una cinta di mura, finalizzata a delimitare i confini con lo spazio esterno e fornire protezione da esso. Sotto certi punti di vista il centro urbano era anche inteso come un "microcosmo", determinato da un centro caratterizzato dalla presenza del re e delle divinità, attorno al quale si irradiava la vita della comunità e le sei direzioni dello spazio, ovvero l'alto e il basso (quindi l'asse) e i quattro punti cardinali collegati dagli assi Est-Ovest e Nord-Sud, integrando la già citata contrapposizione simboliche tra fuori e dentro con quella tra gli altri punti citati (Est-Ovest, Nord-Sud, sopra-sotto).

Le strutture templari in particolare svolgevano un ruolo di connessione maggiore con le divinità. Non a caso si trovavano templi posizionati su un'altura/acropoli al centro del sito, o in prossimità di essa, quindi nel punto più alto e centrale della città, o altri che erano a diretto contatto con le acque sotterranee (sulle quali poggiano le proprie fondamenta), quindi in prossimità di fonti, che hanno un collegamento diretto con le regioni inferiori.

Quest'ultima peculiarità è importante perché dalle acque è stato tratto il mondo ordinato, o la terra/montagna, e quindi l'acqua sotterranea poteva avere anche avere un collegamento simbolico con le acque caotiche primordiali in cui tutto giace in potenza, che possono essere intese come una forza in grado di riassorbire e quindi distruggere il mondo, se considerate come stadio potenziale in contrapposizione con la creazione, oppure come fonte di vita e rinnovamento, se considerate come elemento da cui ha avuto origine il cosmo stesso per mezzo dell'intervento divino (a volte cruento come nella cosmogonia babilonese più tarda), o più in generale quando è soggetta al controllo o mediazione divini. Non è un caso infatti che l'acqua fosse uno degli elementi più usati per abluzioni, rituali di purificazione o esorcismi, e che il dio Enki/Ea, che nel cosmo ha anche un ruolo di ordinatore, come si evince dal mito di *Enki e l'ordine del mondo*, fosse considerato anche il protettore dei rituali, in virtù del suo controllo sugli abissi e sulle acque dolci sotterranee, o *Apsu* (CAGNI L. 1994: 147).

L'aspetto caotico delle acque sotterranee le avvicina simbolicamente anche all'ambiente "non ordinato" circostante al centro urbano. Al pari del cosmo stesso che

veniva costantemente minacciato dalle forze del caos, contro le quali gli déi dovevano scontrarsi, così anche il microcosmo urbano era minacciato dalle forze caotiche esterne, a causa delle quali rischiava di essere distrutto e dalle quali l'uomo doveva difendersi ricorrendo a mezzi materiali (es.: strutture difensive) e a strategie culturali (es.: rituali).

6.1.d. La città di Ebla

È interessante notare come il sito di Ebla rispecchi diverse di queste caratteristiche descritte, confermate in parte anche dallo stesso *Rituale della Regalità*. Il sito si presentava circondato da mura circolari con una parte centrale alta, l'acropoli, sulla quale, o in prossimità della quale, erano ubicate strutture palatine e templari, come il Tempio Rosso (così chiamato per il colore dei suoi mattoni), e una parte bassa anch'essa con strutture culturali, come il Tempio della Roccia (Fig.50-53).

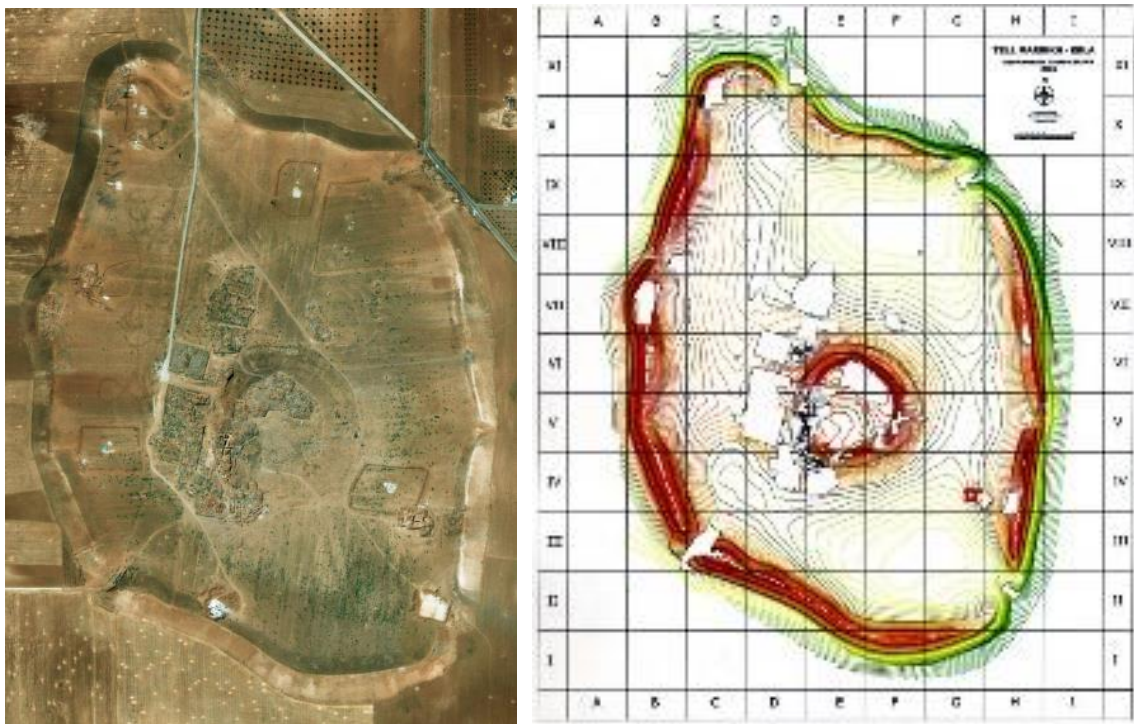


Fig.50 – Vista satellitare e pianta topografica del sito di Ebla (www.ebla.it).



Fig.51 – Vista aerea dell'area dell'acropoli (www.ebla.it).

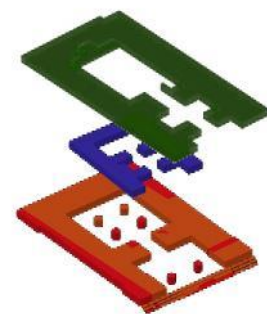


Fig.52 – Il Tempio Rosso situato sull'acropoli (2400 a.C. circa), sulle cui rovine venne eretto un tempietto intorno al 2200 a.C. e infine il tempio della dea Ištar durante il periodo Paleosiriano. La tipologia della pianta, assiale con ingresso ad ante, diverrà tipica delle strutture templari di area siro-palestinese, tanto da essere ripresa anche nel Tempio di Salomone all'inizio del I millennio a.C. (www.ebla.it).



Fig.53 – Il Tempio della Roccia situato in prossimità delle mura nella città bassa (2400 a.C. circa), sui cui resti furono eretti successivamente altre strutture templari fino alla distruzione definitiva di Ebla nel 1600 a.C. circa (www.ebla.it).

Il Tempio della Roccia, in particolare, presenta delle caratteristiche interessanti: la cella venne eretta su un'ampia cavità di forma ellissoidale, caratterizzata da ben tre pozzi che scendevano nella falda rocciosa, che molto probabilmente era legata ai significati simbolici descritti nel paragrafo precedente e doveva avere una certa rilevanza simbolica per aver spinto i fondatori a collocare su di essa la stessa cella dell'edificio (MATTHIAE P. 2010: 108). Questo tempio inoltre, unitamente alla Porta di Kura, era situato ad Est del

sito, presentando un forte legame con il sorgere del Sole. Come è ben chiarito dai testi del rituale per il rinnovamento della regalità, le azioni liturgiche (unitamente all'accesso della regina nella città), iniziavano all'alba, momento in cui i raggi solari "vincevano l'oscurità" ed inoltre, considerando l'orientamento del Tempio della Roccia, penetravano all'interno di quest'ultimo. Questo spiegherebbe anche perché la porta tra il vestibolo e la cella era larga solo 1,40 m e si apriva su un muro spesso 5,60 m: vi doveva penetrare il Sole all'alba (MATTHIAE P. 2010: 110).

Questa pratica di far entrare i raggi solari all'interno di una struttura, o meglio di utilizzare per fini simbolici e rituali la luce del Sole per mezzo dell'architettura, era molto diffusa, non solo in Mesopotamia ma in diverse aree del Mediterraneo Orientale, e la si riscontra ad esempio anche nell'E-ana di Uruk del livello IVa (3200-3100 a.C.), dove particolari accorgimenti strutturali consentivano alla luce del Sole di penetrare all'interno dell'edificio durante gli equinozi e i solstizi. Considerando che la Porta di Kura e il Tempio della Roccia erano ubicati ad Est del sito è lecito supporre che anche la penetrazione dei raggi solari all'interno di quest'ultimo dovesse avvenire durante un solstizio o l'equinozio primaverile.

La teoria sembrerebbe essere perfettamente coerente con il significato stesso del rituale descritto nei testi, dato che in questo momento dell'anno il Sole si alza progressivamente nel cielo portando con sé la stagione calda. Dal solstizio invernale il sole inizia la sua salita con conseguente allungamento delle giornate e da quello estivo inizia invece la sua discesa legata ad un progressivo accorciamento di quest'ultime. Considerando l'ubicazione e l'orientamento del tempio e della porta, l'importanza simbolica rivestita dal sorgere del Sole all'orizzonte nei rituali e lo stesso significato di rinnovamento della regalità nella festa descritta nei testi eblaiti, è abbastanza plausibile pensare che quest'ultima avesse luogo proprio in prossimità dell'equinozio di primavera o comunque durante il periodo di levata del Sole verso la sua declinazione massima, cioè il solstizio estivo.

Quanto detto potrebbe essere confermato dallo stesso testo della festa, dove è riportato che i rituali della regalità venivano svolti nel "mese di Gi' nel primo testo e nel "mese di Halit" nel secondo testo (FRONZAROLI P. 1993: 8 e 56, ARET XI: 1-VI-VII/19-21 e 2-VII-VIII/19-21), che potrebbe corrispondere al mese di *Ḥa-li-i/ Ḥa-li-da* dell'anno nel Calendario Semitico Antico (COHEN M. E. 1993: 23-34).

6.2. Divinità, regalità e caducità nel contesto religioso eblaita

Nel mondo vicino orientale l'uomo ha l'onere di svolgere i compiti che erano stati originariamente affidati agli déi, mansione che evidenzia maggiormente il forte legame con quest'ultimi¹⁶. Se ampliato, questo concetto può tradursi in un ruolo di rilievo dell'umanità nel mantenimento dell'ordine nel mondo, quasi una consapevolezza da parte dell'uomo di avere un ruolo attivo e fondante in quest'ultimo.

Come già accennato in precedenza, in virtù del forte parallelismo tra la gerarchia divina e quella umana, il re, che può avere un ruolo centrale anche nelle pratiche rituali, come ad Ebla, o essere una sorta di "re-sacerdote" come in Mesopotamia¹⁷, funge anche da tramite tra la sfera divina e quella umana, al pari dell'officiante religioso, in quanto rappresentante degli déi in terra. Attraverso di lui viene messa in pratica la legge sulla quale poggia l'ordine retto dagli stessi déi, viene preservato il loro culto e si diffonde il loro volere garantendo al regno prosperità e felicità (CAGNI L. 1994: 156). Quando però questa connessione viene meno, la grazia divina cessa, o la caducità colpisce il re e il centro da esso governato, il caos rischia di tornare a minacciare l'ordine ed è fondamentale intervenire anche ritualmente per arginare il problema.

Questo legame con la sfera divina era funzionale al re per giustificare il proprio ruolo e la propria posizione nella società, tanto che si potrebbe quasi dire che, oltre ad essere un servo degli déi, sul piano pratico allo stesso tempo si serviva di loro per legittimare le proprie azioni. Questo espediente probabilmente portò ad esagerazioni come quella del cosiddetto "re divinizzato". Il primi re ad essere stati "divinizzati" in vita, come già detto, furono Naram-Sin di Akkad o Šulgi di Ur, ma questa divinizzazione non implicava la

¹⁶ Questo concetto nella mitologia akkadica e babilonese (nel *Mito di Atrahšīs* e nell'*Enūma Eliš*) sarà espresso meglio nel mito antropogonico che pone come atto centrale il sacrificio di un essere divino, chiamato rispettivamente WE-ila/Pe-ila e Kingu, il cui sangue e la cui carne vennero utilizzati per plasmare l'uomo, fatto che giustifica la centralità di quest'ultimo nel cosmo (CAGNI M. L. 1994: 158-161).

¹⁷ Sulla questione del "re-sacerdote" è necessario fare una puntualizzazione. La trattazione di questo argomento trascende il presente studio, ma è importante sottolineare che molto probabilmente anche nel caso della presenza di quello che è stato denominato "re-sacerdote" era presente un officiante religioso a capo delle azioni rituali e culturali. Il re quasi sicuramente svolgeva semplicemente il ruolo di protagonista in queste azioni o era legato anche all'ambito rituale in virtù della sua connessione simbolica con la sfera divina.

credenza che il sovrano fosse divino al pari degli déi, ma piuttosto una “venerazione cultuale”, che prevedeva il rivolgere al re le stesse attenzioni, onori e offerte che venivano attribuite alle divinità (CAGNI L. 1994: 156-157)¹⁸. Sostanzialmente si trattava di un espediente finalizzato a rafforzare maggiormente, legittimare e preservare con più forza il ruolo e l’eccezionalità dello stesso re, il suo potere sulla terra e il suo legame con gli déi, in qualità di loro rappresentante in questo mondo.

Un discorso analogo può essere fatto per i defunti regali, ai quali veniva più che altro dedicato un “culto degli antenati” la cui finalità rientravano in quelle appena illustrate. È pertanto normale che durante la festa della regalità eblaita venissero coinvolti direttamente o indirettamente anche i predecessori, proprio per sottolineare e legittimare la continuità della stirpe o più in generale la sopravvivenza e la forza del potere regale.

6.3. La struttura della festa

Come è già stato spiegato in precedenza, nel Vicino Oriente le feste, unitamente alle singole pratiche rituali e culturali, avevano un ruolo fondamentale nel mantenimento dell’ordine e nella prosecuzione dell’equilibrio vitale su questo mondo. Nel caso dei rituali della regalità uno dei problemi principali a cui fare fronte e al quale bisognava assolutamente porre rimedio ritualmente era il mantenimento del potere regale, che toccava tematiche che andavano dalla perdita di vigore del re alla perdita in battaglia, dalla possibilità che si interrompesse la stirpe a quella che il legame con gli déi e il loro favore si affievolisse, ecc. In caso di perdita del potere infatti il re sarebbe caduto e con lui sarebbe crollato non solo il favore divino, ma lo stesso ordine sociale e culturale, da cui si evince che sotto certi aspetti i rituali o le feste della regalità non fossero altro che degli strumenti della stessa cultura finalizzati alla sua autopreservazione.

Una pratica abbastanza diffusa nel Vicino Oriente erano anche le processioni, durante le quali venivano fatti percorrere alla statua della divinità, o a simboli legati ad essa, dei particolari itinerari, che di solito passavano per vari centri o templi, durante i quali non

¹⁸ Questa pratica di “divinizzazione” di fatto scomparve all’inizio del II millennio a.C., durante la I dinastia babilonese e il regno di Hammurabi di Babilonia (CAGNI L. 1994: 157).

solo si venerava la divinità in questione, ma si consolidava il suo potere e la sua protezione sul territorio. Questo rituale veniva non a caso inserito anche nelle feste regali – come si è visto nella festa Sed egiziana e anche in quella eblaita –, coinvolgendo non solo le statue divine ma anche il re, o la coppia reale, che oltre a percorrere lo stesso itinerario delle divinità associandosi e legandosi maggiormente ad esse, consolidava il proprio potere ed estendeva la propria protezione sulle terre del regno.

Le feste avevano di norma un ritmo annuale, dato che la società del tempo era di tipo agricolo e quindi dava molta importanza ai cicli vegetali, unitamente ai cicli astronomici ad essi legati. Non c'è da stupirsi quindi se certe festività, in particolare quelle di rinnovamento, si svolgessero durante il periodo primaverile o caldo, come molto probabilmente quella della regalità di Ebla, o fossero strettamente connesse al tema della fertilità o alle divinità legate al concetto di morte e rinascita, come ad esempio le celebrazioni in onore di Dumuzi/Tammuz e Inanna/Ištar (CAGNI L. 1994: 170-171)¹⁹.

Ad Ebla la struttura della festa regale è coerente con lo schema proposto nei capitoli precedenti (Schema 14), presentando tra l'altro delle similarità sostanziali con quella egiziana – malgrado le altrettanto sostanziali differenze formali –, fatto decisamente normale se si considerano le analoghe e generali implicazioni di un possibile crollo o perdita di vigore del potere regale su un territorio o regno.

Lo schema è tripartito, presentando una fase iniziale preparatoria, una centrale connessa alla “morte” e alla “rinascita/ripristino” rituali, e una finale maggiormente legata al consolidamento e alla celebrazione del potere regale. Le tre fasi poggiano le proprie fondamenta sui concetti di “ciclicità”, “passaggio”, “incorruttibilità” e “difesa”, basilari per il rafforzamento della regalità e dei suoi esponenti, cioè il re e la regina.

Al fine di raggiungere questo scopo è di fondamentale importanza mettere in atto un rinnovamento di più aspetti connessi alla coppia di regnanti: il potere regale, la potenza e il controllo, i legami e la conoscenza. Anche in questo caso pertanto, attraverso le azioni rituali, vengono toccati temi come: la legittimità della coppia reale, la potenza vitale e procreativa legata alla continuità e solidità della stirpe, il consolidamento del potere regale

¹⁹ O fossero simbolicamente legate anche ad altri fenomeni naturali rilevanti, come ad esempio la piena fluviale in Egitto.

sul territorio, la forza e la capacità della coppia reale di controllare e difendere il regno dal caos facendosi simbolo di unità, equilibrio e ordine, il legame tra la coppia reale, la società, gli déi e gli antenati, e non per ultima la conoscenza che sta alla base del rinnovamento e della capacità di garantire la solidità, la stabilità e la prosperità nel regno.

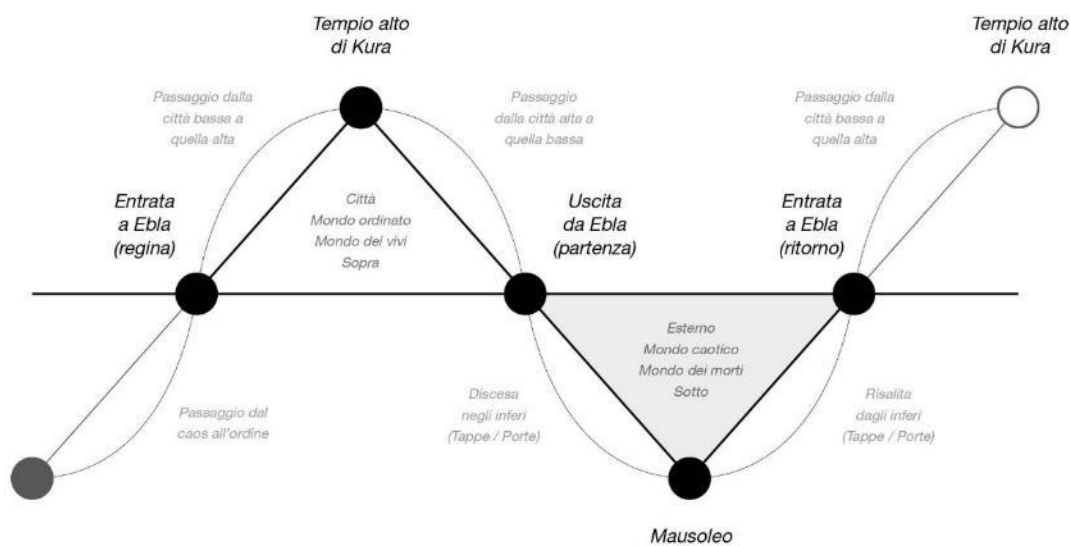
Ovviamente anche in questa festa la “rete rituale” prevede che il vertice della piramide sociale, cioè la coppia reale, abbia un ruolo attivo e centrale, supportato dal popolo, o una cerchia ristretta/elitaria, e dagli officianti religiosi, che hanno il compito di occuparsi del coordinamento delle fasi e azioni rituali. Un ruolo altrettanto importante viene giocato dalla fede nell’efficacia dei riti, organizzati sulla base di un ordine ben preciso e studiato, e da una maglia simbolica strutturata e solida, che arriva ad affondare le proprie radici nei miti e a coinvolgere esseri extraumani.

6.4. L’interpretazione storico religiosa della festa di Ebla

La festa della regalità descritta negli Archivi Reali di Ebla, oltre a riprendere le tematiche qui illustrate e presentare delle assonanze con altri rituali di riconferma della regalità, come quello egiziano o mesopotamico (sumero), sembra avere un legame anche con il mito che vede come protagonista la coppia appena citata, ovvero Inanna/Ištar e Dumuzi/Tammuz. Considerando che la festa può anche riallacciarsi a particolari temi mitologici al fine di arricchire e potenziare il suo simbolismo e i suoi effetti, si tenterà di considerare anche questo aspetto durante l’analisi delle tre fasi nella quale è stata precedentemente suddivisa (Tabelle B e C) (Schemi A e C).

È importante sottolineare che per il momento si è preferito non fare una analisi del testo coinvolgendo eccessivamente anche le altre feste della regalità menzionate, come ad esempio quella celebrata in Egitto, per non sovrapporre prematuramente troppo materiale.

Verrà qui proposta una possibile chiave di lettura, che però può tranquillamente essere messa rivisitata, corretta o ampliata nel caso in cui emergano ulteriori informazioni e vengano fatte nuove scoperte. Il fine è quello di provare a dare un senso coerente ad un insieme di azioni e di simboli che apparentemente possono apparire di difficile decifrazione o comprensione, sulla base dei dati disponibili.



Schema C

6.4.a. Fase I – Analisi dei rituali iniziali ad Ebla

1) *Riti fuori dalla città* – Il testo si apre descrivendo quelle che sembrano le “nozze” tra la regina e il re: “E allora egli davvero la prende (in moglie), la re [gina, nella casa] di suo padre” (FRONZAROLI P. 1993: 3, ARET XI: 1-I/1)²⁰. Il fatto che sia notte e che la regina sia fuori dalle mura, a quanto pare non ornata, indica chiaramente un momento precedente al dispiegamento della luce e fuori dai confini, ovvero un momento di “preparazione” o in altri termini liminare, di attesa, durante il quale la regina fa offerte al dio Sole Utu/Šamaš al fine di far apparire la luce. Allargando il concetto è una situazione precedente al dispiegamento della vita, dominata dall’assenza di luce e di rumore, che si collega simbolicamente alla situazione precedente alla creazione caratterizzata dal nulla primordiale che contiene nel suo grembo la vita in potenza, rappresentata in questo caso dalla regina, o dalla stessa coppia reale se si accetta l’ipotesi della presenza del re anche in questa fase iniziale della festa.

²⁰ Come già spiegato nel capitolo precedente, non è chiaro se sia realmente coinvolto il re o se il protagonista è un operatore rituale, come non è chiaro se realmente vengono celebrate delle “nozze” di notte nella casa del padre.

Con il sorgere del Sole, manifestazione divina tramite luce e calore, ha inizio il dispiegamento del giorno, la vittoria sulle tenebre, da cui ha origine la vita e l'ordine, simboleggiato probabilmente dalla penetrazione dei raggi solari nel Tempio di Kura²¹. Utu/Šamaš quindi simboleggia la rottura divina del potenziale e con il suo sorgere la vittoria e il confinamento delle tenebre, simboleggianti l'assenza di ordine e di luce, nonché la determinazione dei confini del cosmo ordinato tramite il dispiegamento dei suoi raggi.

Quanto appena descritto fa comprendere meglio la funzione ordinatrice e giuridica del dio solare – che tra le varie mansioni ha anche quella di presiedere ai giuramenti –, che lo caratterizza non solo in virtù della sua peculiarità di scandire il tempo e scrutare il cosmo tramite il proprio moto, ma anche in virtù del suo rappresentare il manifestarsi del principio divino ordinatore che dà inizio al cosmo ordinato vincendo l'oscurità.

Se si accetta di vedere nel periodo precedente al sorgere del Sole una analogia simbolica con la situazione primordiale precedente all'emergere dell'esistenza, si potrebbe proseguire teorizzando che quella vita in potenza già presente in questa fase sia simboleggiata dalla stessa regina o dalla coppia reale, che partecipa al dispiegarsi della vita, rappresentato dal sorgere del Sole, attraverso i rituali di preparazione e le offerte connesse all'unione con l'olio. Si tratta inoltre di una fase “embrionale” o di gestazione, quindi connessa simbolicamente anche alla nudità, sottolineata dal fatto che la regina quando è fuori dalle mura non porta ancora monili o particolari indumenti cerimoniali, che vestirà solo successivamente all'alba e dentro le mura²².

2) *Entrata in città* – Il dispiegamento della vita e dell'ordine non viene simboleggiato solo dall'avanzata della luce, ma anche dall'uscita del dio Sole dal mondo infero, che avviene appunto a Est. La regina avanza assieme alla luce verso il mondo ordinato, rappresentato dalla città e dal suo centro, sottolineando un legame simbolico con lo stesso

²¹ Non è un caso che il tempio basso di Kura abbia uno stretto legame con le acque sotterranee, connesse simbolicamente alla vita ma anche al caos che la contiene in potenza.

²² Questo ovviamente non significa che la regina rimanesse nuda nella fase rituale precedente al sorgere del Sole. Sicuramente indossava una veste, chiaramente diversa da quella che indosserà dopo aver varcato le mura. La “nudità” potrebbe essere rappresentata simbolicamente dal tipo di veste e dal fatto che in questa fase dei riti non avesse ancora addosso particolari monili.

astro solare portatore di vita. Sulla base di questo legame tra l'astro e la figura femminile potrebbe risultare meno strano il fatto che nel periodo successivo in queste regioni, soprattutto a Ugarit, il Sole sia una divinità femminile di nome Shapash (MATTHIAE P. 2008: 148)²³.

Al pari della luce, anche la regina può passare al mondo ordinato, penetrando i confini segnati dalle mura ed entrando nella città attraverso la Porta di Kura che è posta ad Est. Mentre attraversa i campi lavorati, progressivamente viene ornata e abbigliata, facendo di fatto un percorso analogo, ma inverso, a quello fatto dalla dea Inanna/Ištar nella sua discesa negli inferi.

La situazione precedente all'alba quindi non solo è associabile al momento precedente il dispiegamento della vita ma è simbolicamente connessa anche agli inferi, dato che entrambi rappresentano una negazione della luce e della vita, o una loro esistenza in potenza. Non è un caso che Inanna/Ištar nel corso della sua discesa nel regno della sorella, attraversando le 7 porte degli inferi, perda progressivamente i propri vestiti, monili e insegne, dato che la discesa nell'aldilà simboleggia sotto certi aspetti anche un ritorno ad una situazione prenatale, legata alla vita embrionale e alla nudità.

Il passaggio dall'oscurità alla luce, quindi la risalita con conseguente ristabilimento dell'ordine, prevede necessariamente anche una riacquisizione dei vestiti, monili e insegne da parte della dea. Questa situazione può essere simbolicamente assimilabile a quella che avviene all'alba in questa fase del rituale eblaita: la regina al pari del Sole arriva da Est, passaggio che è connesso anche all'uscita dal mondo infero; "esce" dall'ambiente esterno e procede verso il centro cittadino, che è anche un microcosmo urbano; varca le porte e attraversa i campi dove viene vestita e ornata ("riacquisizione" simbolica degli ornamenti).

La transizione dal caos (associato alla morte, alla forma embrionale, e alla discesa) all'ordine (associato anche alla vita, alla crescita e alla salita) è resa evidente non solo dal vestimento della regina – che riacquista i suoi averi e vestiti facendo il percorso inverso di Inanna/Ištar, quindi risalendo dal mondo infero e "rinascendo" –, ma anche dai riferimenti alla tessitura e alla lavorazione dei campi, o dallo stesso attraversamento dello

²³ Non si esclude che già in questo periodo il dio solare Utu, a giudicare dall'onomastica, possa essere una divinità femminile (MATTHIAE P. 2008: 101).

spazio urbano: tutti simboli del potere ordinatore che domina il caos non-domesticato imponendovi la sua legge, quindi creando uno spazio ordinato²⁴.

3) *Entrata nel tempio di Kura* – A questo punto la regina può entrare nel tempio di Kura ed è specificato che al terzo giorno entra nel tempio di Kura a Saza, ovvero sull’acropoli. Avviene in sostanza un passaggio dalla città bassa alla città alta²⁵.

In un primo momento la regina deve consegnare alla sacerdotessa le offerte e i doni per i seguenti déi: Kura, Barama e Išhara. È interessante notare che i primi doni/offerte menzionati sono quelli per Išhara, che anche per assonanza di nome può essere associata alla stessa dea Inanna/Ištar o ad un suo particolare aspetto, dato che Išhara compare solo quando il re e la regina sono ad Ebla. Questa dea non a caso è la protagonista, assieme al suo compagno Dumuzi/Tammuz, del mito a cui è simbolicamente legato il rituale della regalità in Mesopotamia e in parte, come si può già notare, anche ad Ebla.

Kura e Barama sono legati simbolicamente alla coppia reale, rispettivamente al re e alla regina, quindi si potrebbe supporre che queste due figure divine abbiano degli aspetti in comune anche con la coppia divina formata da Inanna/Ištar e Dumuzi/Tammuz. Tuttavia questo non significa che Kura e Barama debbano essere “identificati” con questi due déi mesopotamici, ma che probabilmente rappresentano, al pari di Išhara, delle loro rivisitazioni locali, oppure delle divinità autoctone che hanno acquisito dalla coppia divina mesopotamica degli aspetti particolari. La conferma potrebbe arrivare non solo dal fatto che questi due esseri divini eblaiti sono strettamente connessi ad un rituale della regalità, al pari delle due divinità mesopotamiche menzionate, ma anche dai simbolismi che accomunano la coppia reale a queste due coppie divine.

La discesa dal punto più alto della città, cioè l’acropoli col tempio di Kura, e la partenza per il viaggio verso il “mausoleo”, sembrano ad esempio essere coerenti con quanto avviene dopo il ritorno di Inanna/Ištar, dato che è seguito dalla discesa di Dumuzi/Tammuz negli inferi; discesa che verrà compiuta simbolicamente anche dal re e

²⁴ Il potere ordinatore connesso al tema della coltivazione lo si può riscontrare nell’*Inno della Zappa*.

²⁵ Questo indipendentemente dal fatto che il primo tempio di Kura sia quello presso le mura (Tempio della Roccia o tempio basso) o sempre quello sull’acropoli (Tempio Rosso a Saza o tempio alto).

dalla regina, unitamente a Kura e Barama, proprio quando andranno al mausoleo. Viene quindi unito il simbolismo di discesa e risalita dagli inferi con quello di morte e rinascita (rappresentato dalla coppia Inanna/Ištar e Dumuzi/Tammuz) e allo stesso tempo con il concetto di ciclicità (rappresentato dal moto solare e dalla stessa natura).

Diventa chiaro quindi il perché proprio in questo momento in cui la regina è nella città, oltre alle descrizioni di simboli o elementi legati al mondo ordinato, vi siano anche simboli ed elementi che si riferiscono chiaramente al mondo dei morti e alla rinascita o ripristino della vitalità. Nel punto più alto si celebra la vita ma allo stesso tempo si fanno i preparativi per la discesa, ovvero per la morte. Un'offerta di unguenti è fatta "*per lo splendore del dio Kura*" (FRONZAROLI P. 1993: 4, ARET XI: 1-III/9), che può sottintendere il legame simbolico con la luce, oppure una offerta finalizzata al ripristino o mantenimento dello splendore e della potenza del dio stesso, entrambe interpretazioni che non sono in contraddizione tra loro. Ma potrebbe anche essere una offerta legata alla preparazione del corpo del defunto, interpretazione che non sembra essere in contraddizione con le altre offerte che prevedono una bilancia, legata al giudizio, corone e scettri, simboli regali, e vasi, tutti fatti con piante legate alla morte o alla rinascita. Nei testi vengono infatti menzionati il Bosso, una pianta sempreverde che può essere legata alla morte ma anche alla rinascita e alla fertilità, ed il Salice, anch'essa una pianta sempreverde legata sia alla morte sia all'immortalità, dato che i suoi rami se strappati e ripiantati possono rinascere.

Già da questi dati è chiaro che il processo che si sta compiendo è finalizzato non solo a celebrare la morte rituale della coppia divina e di quella reale ad essa legata, ma anche la sua risalita e rinascita rituale, al pari del Sole.

È significativo che venga donato del Bosso anche alla dea Išhara, dato che lei ha compiuto il viaggio di discesa e risalita, e che la prima volta che viene nominata nel testo la dea Barama è per una particolare offerta di "*un monile in (oro) puro per il gancio di Barama*" (FRONZAROLI P. 1993: 5, ARET XI: 1-IV/14), che apparentemente non ha nessun senso come frase, a meno che non si consideri proprio il mito Inanna/Ištar. Il racconto infatti riporta che la dea, quando andò negli inferi, venne appesa dalla sorella con un gancio, fatto che non solo corroborerebbe le analisi sopra riportate ma che spiegherebbe anche la funzione dell'offerta riportata nel testo della festa: fare in modo che Barama, che al pari della regina possiede dei tratti in comune con la dea Inanna/Ištar,

venga liberata o non cada vittima dal vincolo della morte, che facendola rimanere in una condizione di “sospensione” le impedirebbe di riemergere, ostacolando di fatto l’ordine culturale e cosmico. Išhara, che compare solo nelle parti di rituale che si svolgono ad Ebla, probabilmente rappresenta la forma “amorevole” e benevola di Inanna/Ištar, legata al mondo ordinato e al pianeta Venere (inteso come stella del mattino), quindi al cielo.

Il simbolismo racchiuso nel rituale risulta essere inoltre coerente con quello illustrato all’inizio di questo studio durante la descrizione del microcosmo urbano: l’arrivo da Est unitamente al Sole, il passaggio dall’esterno delle mura all’interno della città e l’entrata o ascesa al tempio, sono tutti passaggi che nel simbolismo cosmico rappresentano una salita o avanzata verso l’ordine, un legame maggiore con gli dèi e con il mondo ordinato, e legittimano di fatto il potere della coppia reale, che oltre a prende parte al dispiegamento dell’ordine ne è la garante in terra.

6.4.b. Fase II – Analisi del viaggio e dei rituali nel “mausoleo”

4) Viaggio di andata (discesa) – Alla luce di quanto è emerso sui rituali della regalità nel corso di questo studio, non c’è da stupirsi se la legittimazione e l’ostentazione del potere regale avvenisse anche attraverso un viaggio o una processione attraverso il territorio sul quale veniva esercitato. Questo viaggio sottolinea molto bene il legame tra la coppia reale e le due divinità poliadi, Kura e Barama, che fanno l’itinerario su un carro, mezzo di solito legato a questo tipo di processioni, proprio come il re e la regina. Durante il viaggio venivano fatte offerte alle divinità dei vari centri al fine di rinnovare e preservare il favore divino nei confronti del re e del popolo stesso e avere il consenso degli dèi locali per l’esercizio del potere su quelle terre ad essi legate.

La meta del viaggio era il “mausoleo/cenotafio” di Binaš/Nenaš, situato ad Occidente di Ebla, dove erano sepolti i re defunti e presso il quale veniva praticato il culto degli antenati²⁶, che costituiva un passaggio obbligatorio nel trasferimento e legittimazione dei poteri e nella consacrazione della discendenza regale.

²⁶ È molto improbabile che gli antenati venissero divinizzati. Il loro culto era funzionale a preservarne la memoria, rafforzare la stirpe e di conseguenza legittimare il passaggio di potere al re in vita.

In virtù di quanto emerso dall'analisi del mito di Inanna/Ištar e Dumuzi/Tammuz, anche questa parte della festività aveva dei significati molto più articolati. L'allontanamento dal centro urbano non è solo sinonimo della diffusione e consolidamento del potere regale e divino, ma è allo stesso tempo un ritorno ad un momento antecedente all'ordine stesso in virtù del simbolismo spaziale già citato: un "andare oltre i confini", che è un atto simbolicamente connesso alla discesa negli inferi. Questa considerazione non è così strana se si considera che la meta del viaggio è proprio un luogo legato alla morte, dove sono sepolti i predecessori dei regnanti. Si torna quindi ad una situazione simile a quella descritta all'inizio, nella quale vige la morte che non si può evitare ma che è necessario "aggirare culturalmente" al fine di garantire la perpetrazione dell'ordine cosmico e la solidità del potere regale che lo garantisce.

Questa discesa negli inferi è coerente con le varie versioni del racconto che ha come protagonisti Inanna/Ištar e Dumuzi/Tammuz. Sia che si voglia vedere il viaggio di Inanna/Ištar negli inferi come un modo per estendere il proprio potere su quel regno e quindi vincere la morte, sia che lo si voglia leggere come un tentativo della dea di impedire la morte del suo compagno Dumuzi/Tammuz, non cambiano gli esiti della spedizione: Inanna/Ištar viene imprigionata, si crea una situazione di caos e poi la dea riemerge, proprio come la regina "emerge" dall'oscurità ed entra nel mondo ordinato (città) analogamente al Sole²⁷.

A questi fatti segue una seconda discesa negli inferi ma questa volta del compagno della dea, Dumuzi/Tammuz, per prendere il posto di quest'ultima, a prescindere dal fatto che sia la dea stessa ad esiliarlo negli inferi o il dio stesso ad offrirsi volontario. Si crea quindi un parallelismo tra la discesa del dio e quella della dea, che diventa più evidente se si considera che Geštinanna, presentata come la sorella di Dumuzi/Tammuz che condivide il suo destino alternandosi con lui, potrebbe rappresentare essa stessa un aspetto particolare di Inanna/Ištar (dalla quale prende anche il nome: "Gešt – Inanna"). Questa seconda discesa negli inferi che coinvolge anche il dio sembrerebbe essere ripresa nel

²⁷ A tal proposito è interessante sottolineare il forte legame tra la dea Inanna/Ištar e il dio Sole Utu/Šamaš, che vengono descritti anche come fratelli.

rituale proprio in questo secondo momento, corrispondente al viaggio verso il mausoleo di Binaš/Nenaš e al soggiorno in questo luogo.

Il viaggio verso il mausoleo prevedeva diverse tappe, che possono essere legate anche alle tappe per raggiungere il mondo dei morti; a tal proposito è interessante notare che nella discesa negli inferi Inanna/Istar deve attraversare delle porte. Non si esclude che le offerte alle divinità fatte lungo il cammino abbiano anche delle finalità apotropaiche, cioè che abbiano anche lo scopo di conferire alla coppia reale protezione durante il viaggio.

Gli elementi associati ai carri fanno tutti riferimento alla morte o alla rinascita. I buoi o tori di colore nero erano fin dal periodo Neolitico associati alla morte e allo stesso tempo alla generazione della vita (o più in generale alla fertilità), ma erano utilizzati anche come simboli protettivi. Il legno per le assi e i timoni è di Cipresso, legato al mondo dei morti ma anche alla rinascita e immortalità in virtù delle sue foglie sempreverdi, e di Pioppo, legato sempre alla morte e alla dualità in virtù dei due colori delle sue foglie. Come già sottolineato in precedenza, è assai probabile che le piante utilizzate per questo rituale non siano casuali e abbiano un significato ben preciso.

5) *Riti nel “mausoleo” a Binaš/Naneš* – L’arrivo al mausoleo simboleggia l’arrivo nel punto più basso: è un punto di morte, ma allo stesso tempo di rinascita. In tale contesto, che in virtù di questo legame con il mondo infero potrebbe a buon diritto essere definito una “città dei morti”, avviene la già citata “morte rituale” del re, strettamente connessa a quella di Dumuzi/Tammuz, che inevitabilmente porta ad una situazione di caos e alla negazione della vita stessa e dei suoi cicli, proprio come avvenne per la discesa di Inanna/Ištar. Questa situazione è scongiurabile solo con il ricongiungimento della coppia, divina e regale – che nel mito era stato negato dalla discesa negli inferi –, e con il ripristino e rinnovamento dei loro poteri.

Inizialmente avveniva una purificazione del luogo, che consisteva in un processo di allontanamento o neutralizzazione dell’elemento caotico o comunque nefasto, comprendente anche un allontanamento di una capra con al collo un bracciale d’argento. Tale azione non la si deve leggere solo come un tentativo di allontanare le impurità, ma anche come un’azione ordinatrice nel caos stesso, che sottolinea l’inizio di un processo finalizzato a rovesciare le sorti, scongiurare la morte riprendendo azioni legate all’atto

ordinatore, ripristinare una situazione di vita in un luogo legato alla morte²⁸. Successivamente veniva fatta un'offerta ad una divinità (Agu) probabilmente per garantire una protezione o per ottenere l'accesso.

Dopo aver svolto i riti iniziali, la coppia reale, al pari della coppia divina, entrava nella stessa camera e vi rimaneva per il resto della notte (non si esclude che la stessa entrata al mausoleo avvenisse di notte in virtù del simbolismo sopra descritto). Il mattino seguente il re e la regina si sedevano sui "troni dei loro padri" (passaggio, prosecuzione e legittimazione della regalità evidenziati anche da questi particolari del rito) aspettando il sorgere del Sole, che scandiva i tempi dei riti proprio come nella fase iniziale della festa che vedeva protagonista la regina.

È interessante notare la successione delle fasi rituali nel mausoleo, legata simbolicamente al passaggio dal caos all'ordine: a) situazione di morte, caotica o amorfa, in cui v'è la negazione dell'ordine o in cui la vita è contenuta potenzialmente; b) unione della coppia divina in seno a questo stato delle cose; c) sorgere della luce e della vita, con conseguente vittoria sull'oscurità per mezzo della manifestazione del potere ordinatore attraverso il dio Sole Utu/Šamaš, con conseguente ripristino dell'ordine cosmico.

In questo momento di passaggio non è strano che vengano svolte lamentazioni, dato che la coppia reale e divina si trova ancora nel mausoleo e quindi simbolicamente nel regno infero al pari di Inanna/Ištar e Dumuzi/Tammuz, che vengono infatti pianti in virtù delle conseguenze della loro discesa. Vengono coinvolte particolari divinità oltre a Kura, Barama, Utu/Šamaš, cioè il dio Sole (e anche l'enigmatico dio Išru), come ad esempio Aštar, un altro aspetto della dea Inanna/Ištar che qui si presenta forse come dea legata ai passaggi, che coadiuva la coppia reale in questo particolare momento²⁹, ma anche come dea della fertilità nel mondo infero, che assiste all'unione della coppia e al ripristino della vitalità e dell'ordine. Un'altra dea che prende parte a questo momento cruciale è non per

²⁸ È interessante sottolineare che l'atto di allontanamento della capra è sotto certi aspetti analogo a ciò che fa lo stesso re (assieme alla regina), che si allontana dal centro per andare verso l'esterno, la steppa, il regno dei morti, azione che ha come fine proprio la purificazione, la sconfitta della caducità e il ripristino e la legittimazione del potere regale.

²⁹ Mansione forse connessa anche alla sua stessa discesa negli Inferi finalizzata ad estendere il suo dominio anche sulla morte.

ultima Nintu³⁰, che in qualità di dea dei matrimoni e delle nascite si presenta come “adirata”, non solo perché ci si trova in un luogo di morte, ma anche a causa di questa negazione momentanea della vita e dell’unione divina/regale, accompagnata dalle lamentazioni, consequenziali alla discesa di Inanna/Ištar (o di Dumuzi/Tammuz) negli inferi, che nel mito comportò uno sconvolgimento dell’ordine, con conseguente blocco delle nascite.

A seguito del ripristino dell’unione e della forza vitale o potenza generativa (simboleggiata dall’entrata nelle camere) in seno a questo stato “liminare”, di “morte apparente/rituale”, viene chiesto a Nintu di fare “risplendere il nuovo Kura e la nuova Barama, il nuovo re e la nuova regina”, ripristinando di fatto l’ordine e la vita già annunciati dalla levata del dio Sole Utu/Šamaš, rinnovando e legittimando il potere regale e la sua funzione mediatrice del potere divino sulla terra. Al pari del cosmo che riemerge dalle acque, della luce che riaffiora dal caos o della risalita dal mondo infero, il superamento della “morte rituale” e l’attuazione del ricongiungimento, unitamente alla rinascita del Sole ad Est, fanno sorgere e risplendere una “nuova” coppia divina e una “nuova” coppia reale. Nella descrizione dei rituali non mancano i riferimenti alla “purezza” consequenziale a questo momento di passaggio, come le velature o i lavaggi.

Questo processo veniva rafforzato e coadiuvato attraverso sacrifici agli dèi e agli antenati e alla ripetizione rituale di quanto si è descritto: il re e la regina passavano la notte nella loro stanza nel mausoleo e dopo il sorgere del Sole durante il giorno sedevano sui loro troni, facendo offerte agli dèi e agli antenati. Nella descrizione di questa fase, durante la quale avviene una ripetizione di azioni rituali al fine di potenziarne gli effetti, si fa riferimento anche ai cosiddetti “riti settenari” ed è importante sottolineare

³⁰ È di notevole importanza citare a tal proposito un inno dedicato alla dea sumera Ninurshanga, che vede tra le sue manifestazioni particolari anche la stessa Nintu, che recita: “*Madre Nintu, signora che dà le forme, / operando in un oscuro luogo, l’utero*”. In questi due versi viene infatti spiegato molto bene un altro aspetto della presenza di Nintu in questo luogo: il mausoleo e lo stesso regno dei morti sono legati all’oscurità e ad una fase che è oltre la vita, quindi ad un momento prenatale e di gestazione simboleggiato dall’utero. Proprio nell’oscurità dell’utero ha origine la vita successivamente all’unione dei sessi e non è un caso che la dea Nintu sia chiamata in causa in un momento in cui, proprio in un luogo simbolicamente connesso con questa particolare fase, si tenta di fare scaturire la vita dalla morte, quindi superare ritualmente questo momento di passaggio per attuare la rinascita e il ripristino del potere e dell’ordine, e si fa anche riferimento all’unione della coppia reale e divina.

l'importanza che ha il numero 7 in un contesto come questo, dato che è anche legato al numero di cancelli che deve superare la dea Inanna/Ištar negli inferi³¹.

6) *Viaggio di ritorno (risalita)* – Come si è visto, già nello stesso “mausoleo/cenotafio” di Binaš/Nenaš avveniva il ripristino dell'ordine e del potere regale, dato che la “discesa infera” o comunque il passaggio per un momentaneo ritorno al caos diventa funzionale a tal fine. Ma non bisogna scordare che questo luogo è di fatto posto all'esterno e lontano dalla città e pertanto è necessario, al pari di quello che avviene all'inizio della festa con l'entrata della regina nelle mura cittadine, un ritorno della coppia reale ad Ebla con conseguente conferma in città del potere riacquisito.

Il re e Kura non rimangono nel mondo dei morti ma tornano a regnare nel mondo dei vivi, al pari di Dumuzi/Tammuz, e lo stesso vale per le controparti femminili delle figure citate. Viene quindi creato un parallelismo simbolico tra il re, Kura e Dumuzi/Tammuz, che ottenne di risalire nel mondo dei vivi per metà anno, e tra la regina, Barama e Inanna/Ištar, che riesce anch'essa a tornare dal mondo infero. A questo si aggiunge anche un legame simbolico con lo stesso dio Sole Utu/Šamaš e i suoi moti, o più in generale alla ciclicità naturale.

A tal proposito è significativo il dettaglio che durante il viaggio di ritorno il re e la regina non presentavano ornamenti sulle mani, dato che è coerente con i simbolismi di rinascita e purezza citati, ma anche con il parallelismo simbolico tra la regina e Inanna/Ištar trattato all'inizio dell'analisi della festa, nel quale si è fatto riferimento ad una fase “prenatale”, precedente all'entrata nelle mura, rappresentata simbolicamente anche dalla nudità.

³¹ Potrebbe anche rappresentare i punti che determinano lo spazio e quindi l'ordine, ovvero il punto centrale per il quale passano e hanno origine gli assi che congiungono i quattro punti cardinali dello spazio e dell'anno (equinozi e solstizi) e i due estremi dell'asse verticale/asse cosmico. Il significato potrebbe essere quello di garantire l'efficacia del rituale in ogni direzione, quindi su tutto lo spazio e il territorio.

6.4.c. Fase III – Analisi dei rituali finali ad Ebla

7) *Riti finali nel tempio di Kura* – Una volta giunta in città (molto probabilmente passando per la porta di Kura) la coppia reale, presentata con epiteti quali “re nuovo” e “regina nuova”, poteva entrare nel Tempio di Kura a Saza, sull’acropoli. Questo passaggio, che potrebbe essere simbolicamente legato anche al tema dell’ascesa del Sole, si inserisce alla fine della festa, simboleggiando in questo modo non solo una ascesa/risalita dal mondo infero, o comunque un passaggio dal caos all’ordine, ma anche il consolidamento del legame tra il potere regale e quello divino.

Tra le varie divinità alle quali vengono presentate offerte compare non a caso anche Išhara, che a differenza di Aštar – ovvero l’altro aspetto particolare di Inanna/Ištar che è presente solo durante i rituali al mausoleo –, compare sempre durante i rituali all’interno delle mura cittadine, forse perché Aštar era una aspetto della dea più legato alla discesa nel mondo infero e Išhara più alla risalita da quest’ultimo. Alla fine del rituale ad entrambi gli aspetti della dea, Išhara e la “Leonessa” (probabilmente Aštar), vengono dedicate due statue in legno di Bosso (pianta sempreverde legata alla morte, alla rinascita e alla fertilità), forse per simboleggiare l’equilibrio tra questi due aspetti, l’ordine restaurato, e la stessa alternanza tra morte e rinascita. Data l’importanza di questa dea non deve stupire se sulle rovine del Tempio Rosso dedicato a Kura venne in seguito costruito un tempio dedicato alla dea Ištar.

Come conclusione della festa e celebrazione del ritorno dal viaggio aveva luogo il pasto comunitario seguente ai sacrifici e l’entrata nella camera del re e della regina, finalizzata a rimarcare il ripristino del potere regale e dell’ordine naturale e cosmico, nonché a rafforzare e legittimare il ruolo della coppia reale in qualità di mediatrice del potere divino, garante dell’ordine e dell’equilibrio, e detentrica del potere generativo alla base della prosecuzione della stirpe. Non è un caso che a questi rituali finali segua l’incoronazione del re e della regina sui loro troni.

6.5. Ipotesi sul possibile simbolismo astronomico della festa: uno schema

Il percorso del re e della regina è simbolicamente connesso al percorso fatto da Kura e Barama e da Dumuzi/Tammuz e Inanna/Ištar nel mito che li vede protagonisti, ma considerando la centralità del ruolo del Sole e dei suoi moti in questa festa³² – unitamente ai concetti di ciclicità e rinnovamento tipici dei rituali della regalità – è molto probabile che alla base dell'ordine delle azioni rituali vi sia una simbologia legata anche al percorso del Sole durante il giorno e durante l'anno (considerando che il ciclo annuale è connesso anche ai cicli naturali stagionali). Si proverà pertanto a prendere in considerazione questa possibilità, presentando qui di seguito uno schema ipotetico (Schemi D, E, F)³³.

Simbologia legata al percorso annuale del Sole. Sul piano orizzontale il centro della città, che è anche il più alto dato che lì è ubicata l'acropoli/montagna, potrebbe essere legato simbolicamente al solstizio estivo, la città bassa e le mura agli equinozi e il mausoleo posto fuori dalle mura, quindi connesso al caos esterno e agli inferi, al solstizio invernale. Più nello specifico la città bassa, quindi l'interno delle mura, potrebbe essere legata al percorso del Sole dagli equinozi al solstizio estivo, l'esterno delle mura e il percorso tra la città e il mausoleo al percorso del Sole dagli equinozi al solstizio invernale, mentre le mura e le porte ai punti mediani, ovvero gli equinozi stessi.

Sul piano verticale si potrebbe proporre la seguente chiave di lettura: il tempio di Kura a Saza posto sulla cima dell'acropoli/montagna, dato che era il punto più alto corrispondeva al solstizio estivo, mentre le mura, dato che erano il punto più basso, al solstizio invernale (la città bassa alle fasce intermedie e gli equinozi).

³² Il Sole con i suoi moti scandisce i tempi delle azioni rituali, che si svolgono spesso aspettando l'alba. Il sorgere del Sole e l'avanzare della sua luce con la regina, all'inizio della festa, rimanda forse anche al potere ordinatore divino che si manifesta proprio con il dispiegamento della luce. L'attesa del Sole per sedersi sui troni potrebbe invece rimandare all'idea di rinnovamento e di legittimazione del potere regale.

³³ Ci si discosta dall'approccio DeSantillaniano, marginale e criticabile sul piano metodologico, a favore di un approccio che vede nel simbolismo astronomico solo una delle varie componenti del corpus simbolico di una cultura, che deve essere presa in considerazione e allo stesso tempo intrecciata con le altre in modo da avere un quadro il più possibile completo dei possibili significati simbolici del materiale studiato.

Simbologia legata al percorso giornaliero del Sole. Utilizzando lo stesso criterio di analisi, considerando però le stazioni del Sole giornaliero, si avrà che il punto più alto, ovvero il tempio di Kura sull'acropoli/montagna, è legato al Sole nel punto più alto della sua traversata diurna, gli inferi o il mausoleo al Sole nel punto più basso della traversata notturna, l'interno delle mura o città bassa alla traversata diurna del Sole, mentre l'esterno delle mura e quindi lo stesso percorso verso il mausoleo alla traversata notturna, mentre le mura ed in particolare le porte all'alba e al tramonto.

Le mura quindi riprenderebbero simbolicamente la stessa linea dell'orizzonte, con i punti equinoziali e solstiziali, di levata e tramonto del Sole. Arrivando all'alba e dall'esterno, la regina deve passare per la porta di Kura posta a Sud-Est, cioè in prossimità del punto di levata del Sole e del solstizio invernale (dato che arriva dall'esterno delle mura) per poi salire fino al punto più alto (solstizio estivo e meriggio) ed iniziare una discesa col re verso il solstizio invernale e l'ora più cupa della notte, passando forse per la porta posta a Sud-Ovest, quindi in prossimità del punto di tramonto del Sole e del solstizio invernale (dato che si esce dalle mura per andare verso il mausoleo).

Questo riferimento al punto di levata e tramonto del Sole durante il solstizio invernale sottolinea anche la presenza di un simbolismo verticale che considera il punto più alto, cioè l'acropoli, legato al solstizio estivo ed il punto più basso, cioè le mura, legato al solstizio invernale (è interessante a tal proposito il fatto che il tempio basso di Kura in prossimità delle mura abbia un collegamento simbolico con le acque sotterranee), e con la città bassa legata invece agli equinozi. Quest'ultima simbologia interamente connessa all'ambito urbano sarebbe legata al concetto che tali moti regolari del Sole sono propri del cosmo ordinato, simboleggiato dalla città stessa.

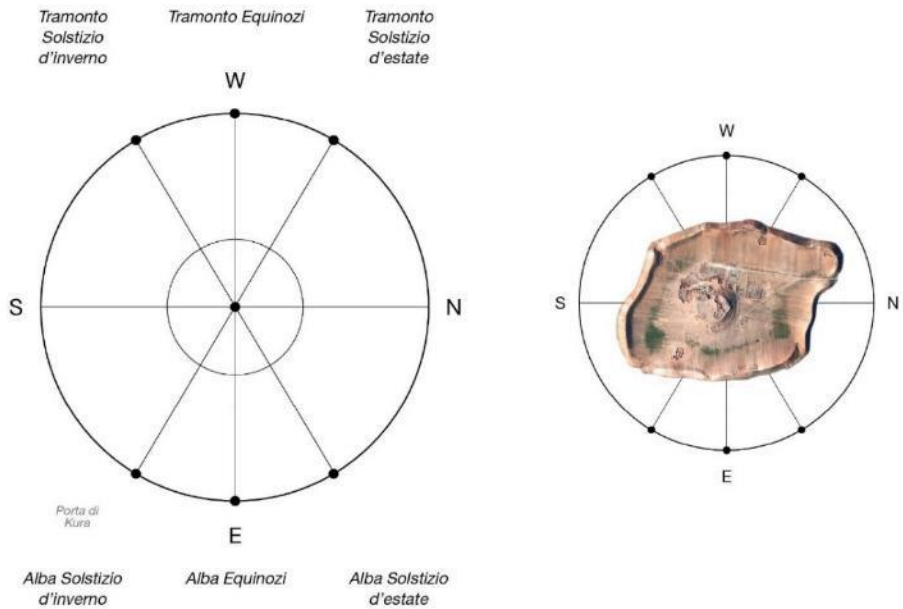
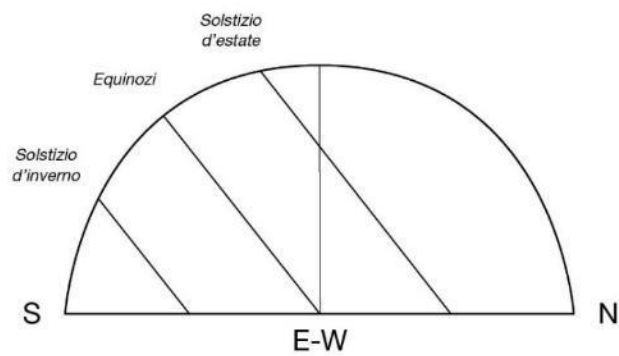
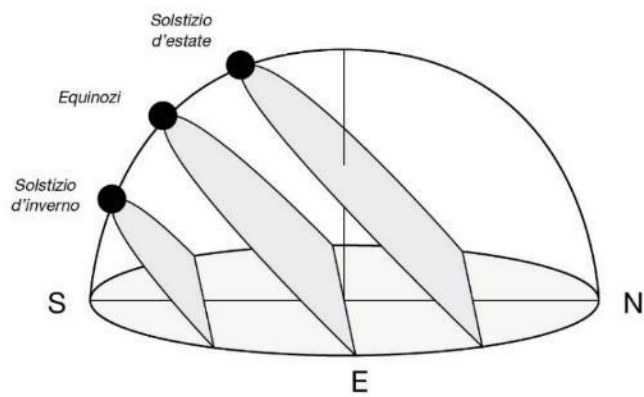
Riprendendo la simbologia solare descritta precedentemente, si può notare un forte parallelismo simbolico tra la discesa del Sole verso occidente e verso il solstizio invernale e la discesa negli inferi e viaggio verso il mausoleo di Binaš/Nenaš della coppia divina e di quella regale. L'entrata nel tempio alto ad Ebla è legata simbolicamente al Sole a mezzogiorno o al solstizio estivo, quindi nel suo punto più alto, e da quel momento ha inizio una discesa verso l'equinozio autunnale (città bassa e porta) e verso Occidente (porta a Sud-Ovest del sito). La discesa del Sole nel mondo infero è simboleggiata

dall'uscita dalle mura cittadine – cioè dal passaggio dal microcosmo urbano al non-ordinato –, e dal viaggio verso il mausoleo di Binaš/Nenaš, che non a caso si trova nelle regioni occidentali rispetto ad Ebla.

Se è davvero presente un articolato simbolismo astronomico come quello descritto, deve essere per forza strettamente connesso al moto diurno e annuale del Sole, che scandisce e regola tutti i cicli vitali garantendo l'ordine e la vita stessa. Le azioni della coppia regale e degli stessi Kura e Barama sarebbero di conseguenza connesse simbolicamente ai moti dell'astro solare e proprio sulla base di ciò si potrebbe supporre che l'entrata in città avvenisse dalla porta di Kura a Sud-Est (sia della regina sia della coppia reale al ritorno dal mausoleo) mentre l'uscita probabilmente dalla porta a Sud-Ovest (durante l'uscita verso il mausoleo), o più in generale da una porta occidentale. Considerando che, sulla base dello schema proposto, la salita al tempio di Kura sull'acropoli e la seguente discesa nel mausoleo corrisponderebbero simbolicamente ad un ciclo annuale o giornaliero, risulta coerente che la rinascita sia simboleggiata dalla levata del Sole e quindi da una nuova salita al tempio di Kura alla fine della festività.

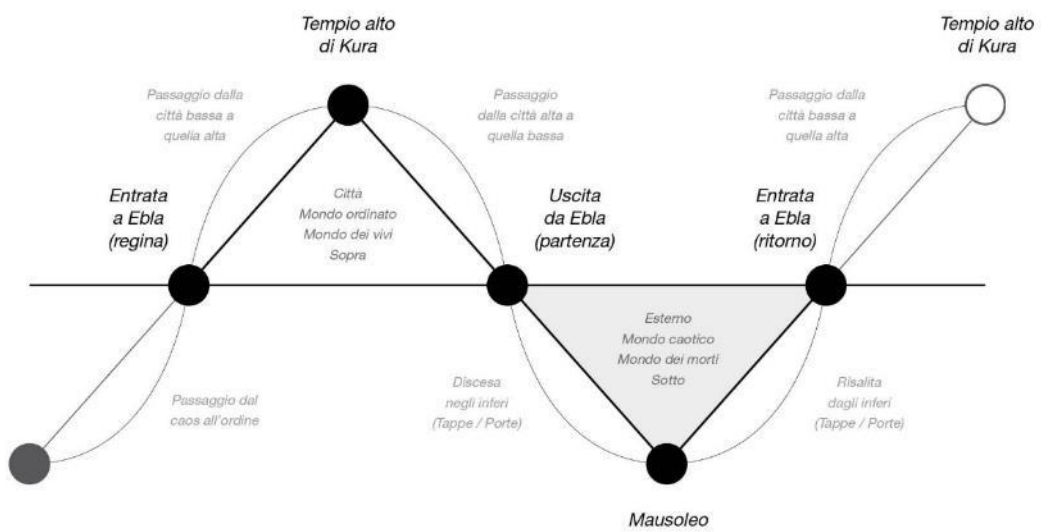
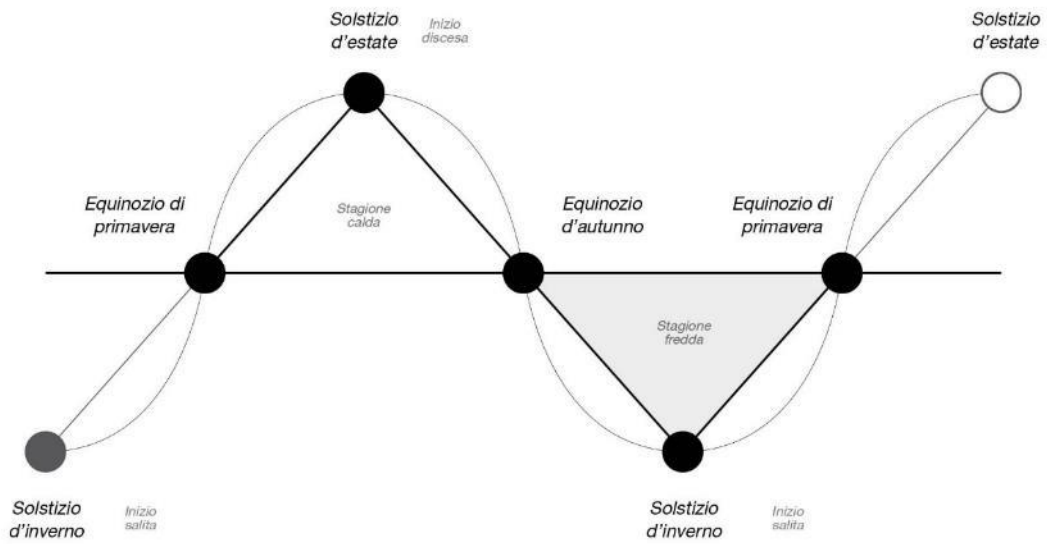
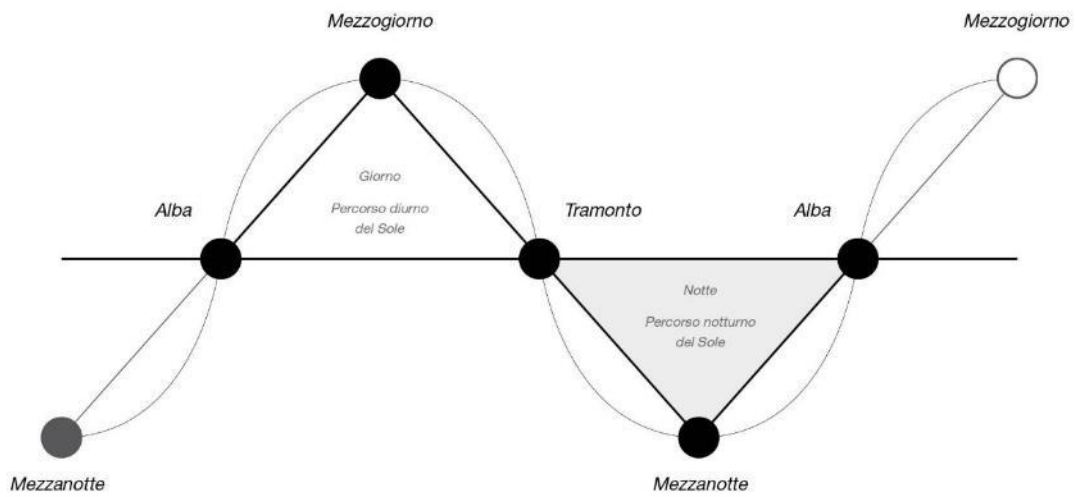
Con molta probabilità questa festa è da collocare durante il periodo di levata del Sole, ovvero tra il solstizio invernale e quello estivo, tra i quali c'è l'equinozio di primavera (periodo in cui veniva festeggiato anche il capodanno babilonese), che è un momento plausibile per lo svolgimento dei rituali. Tuttavia non si esclude che, proprio per il fatto che il solstizio estivo potrebbe rappresentare simbolicamente il culmine sia dei rituali prima della partenza sia dei rituali dopo l'arrivo (rappresentando anche il Sole nel suo punto più alto ovvero nel momento di massimo splendore), la festa potesse avere luogo proprio in questo momento dell'anno³⁴. Entrambe le date sembrano essere coerenti con i simbolismi sopra descritti.

³⁴ Il mese di Tammuz non a caso cadeva proprio a giugno-luglio (esattamente nel momento più alto del percorso solare, ovvero nel solstizio estivo, precedente alla discesa) e il 18 del mese a lui dedicato si piangeva proprio la sua discesa negli inferi, anche se era noto che sei mesi più tardi, al solstizio invernale, avrebbe iniziato di nuovo la sua risalita. È interessante inoltre notare che il sito di Binaš/Naneš, dove si trova il mausoleo, è stato identificato con il villaggio di Biniš, a circa 20 Km a Nord-Ovest di Ebla (RISTVET L. 2011: 12), ubicazione coerente con la simbologia descritta dato che conferma lo spostamento verso Occidente, ma che corrisponde proprio al punto in cui tramonta il Sole durante il solstizio estivo. Non

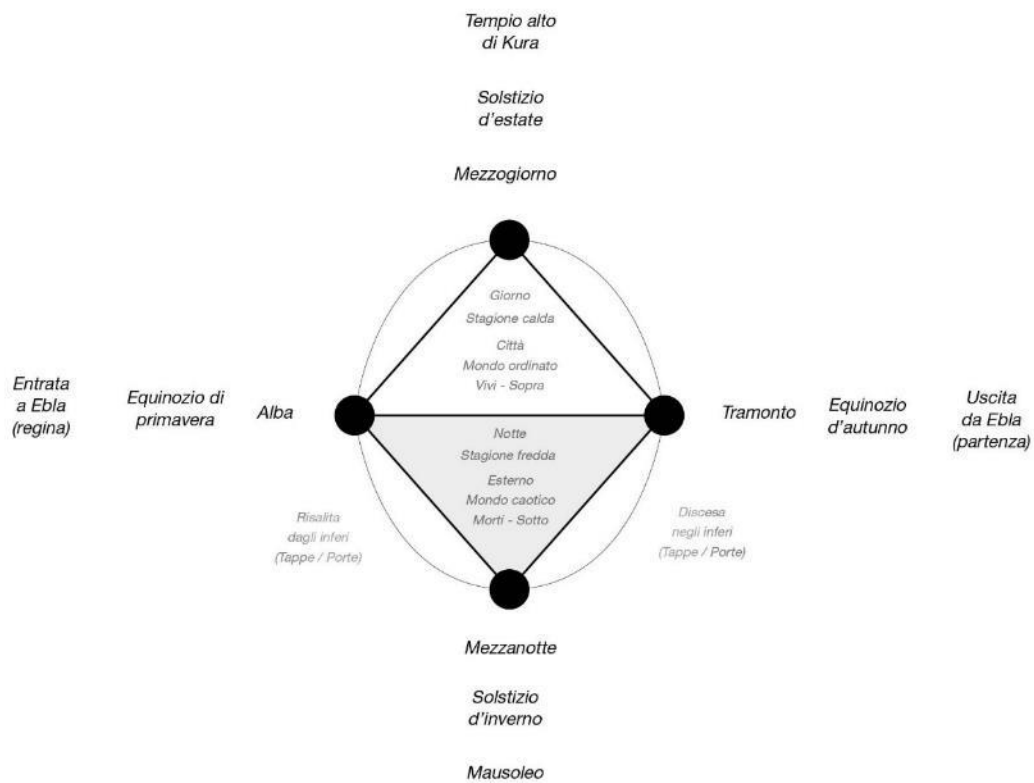


Schema D

si esclude quindi che l'uscita da Ebla potesse avvenire anche dalla porta posta sempre nella parte Occidentale delle mura ma più a Nord.



Schema E



Schema F

6.6. Alcune considerazioni aggiuntive: l'importanza della complessità e del confronto

Sulla base di quanto esposto, sia nelle sezioni dedicate all'analisi dei riti eblaiti sia in quelle in cui è stata trattata la struttura delle feste regali, è di fondamentale importanza porre l'accento ancora una volta sulla complessità, rituale e simbolica, di queste celebrazioni della regalità che hanno caratterizzato gli albori della rivoluzione urbana all'inizio dell'Età del Bronzo vicino orientale. Un errore nel quale uno studioso può facilmente incappare è infatti quello di concentrarsi solo su un aspetto particolare della festa, su un particolare simbolismo o rito, generalizzandolo e utilizzandolo come "chiave di lettura", ovviamente tenendo in considerazione solo le parti rituali funzionali a corroborare la propria teoria. Il rischio è ovviamente quello di perdere di vista il quadro

generale della festa e di appiattare letteralmente la complessa stratigrafia simbolica che la caratterizza.

Interpretazioni che vedono nella festa di Ebla una semplice “celebrazione delle nozze regali” o un insieme di rituali incentrati sulla nascita di un erede – quindi sul problema della prosecuzione della stirpe reale –, sono un esempio del problema appena descritto, dato che commettono l’errore di semplificare l’oggetto di studio e di privilegiare solo un particolare aspetto. Con questo non si vuole intendere che sia sbagliato parlare di “nozze regali” o di “concepimento di un erede/continuità della stirpe”, ma che sia estremamente fuorviante e riduttivo considerarli come il senso profondo e il fine ultimo della festa presa in esame.

Il concetto di “unione” tra il re e la regina, simboleggiato ad esempio dalle nozze, è infatti legato simbolicamente ai concetti di equilibrio e complementarità degli opposti, che stanno alla base della forza e della solidità del potere regale necessarie a mantenere e garantire l’ordine e le leggi nel regno. Il concetto di “prosecuzione della stirpe”, simboleggiato dalla forza vitale e dal potere generativo della coppia reale (anche attraverso simbologie di unione), sta invece alla base della conferma della capacità dei regnanti di garantire la vita, la prosperità e la stabilità del potere, quindi anche di mantenere il controllo del regno e scongiurare il venir meno della stabilità che lo caratterizza. Si tratta semplicemente di due aspetti particolari di due sottoinsiemi della macchina rituale messa in atto per far fronte al pericolo dell’indebolimento del potere regale e per rafforzarlo, citati nello Schema 14 come “Rinnovamento della regalità” e “Rinnovamento della potenza e del controllo”.

Da qui l’esigenza di considerare sempre, per quanto possibile, tutti i possibili significati e simbolismi del rituale preso in esame, al fine di avere una visione d’insieme più chiara e non tradirne la complessità che lo ha caratterizzato e gli ha conferito efficacia, importanza e continuità nel tempo. Per raggiungere tale scopo sarebbe pertanto fondamentale fare degli approfondimenti preventivi sulla metodologia della ricerca, sulle motivazioni che stanno alla base dell’elaborazione di certi rituali e sulle strategie che possono essere messe in campo per raggiungere gli scopi prefissati, come si è tentato di fare in questa sede.

Un altro aspetto di fondamentale importanza da prendere in considerazione è quello del confronto culturale. Considerando che le due feste della regalità esaminate appartengono a due culture contemporanee e vicine tra loro, che hanno avuto rapporti prolungati di tipo commerciale e culturale, potrebbe infatti essere interessante provare a considerare anche la questione degli influssi reciproci tra quest'ultime, che probabilmente hanno coinvolto anche i riti oggetto di questo studio.

Considerando che vi sono diverse lacune nei dati e che mentre per la festa eblaita abbiamo la sequenza completa dei riti ma una scarsa conoscenza delle figure coinvolte e per il rituale egiziano il contrario, potrebbe risultare utile provare a svolgere una analisi comparativa mirata, per provare a gettare maggiore luce su alcuni aspetti problematici o questioni ancora parzialmente irrisolte che riguardano le due feste.

7. Analisi comparativa con metodo storicista dei rituali regali egiziani e levantini

7.1. Comparazione interdisciplinare e storicista dei fenomeni storico religiosi del mondo antico: alcuni rischi ed errori da evitare

Prima di addentrarsi in una comparazione mirata - con lo scopo di provare a dipanare alcuni dubbi e gettare maggior luce su alcuni aspetti particolarmente critici dei rituali esaminati –, si ritiene necessario fare delle precisazioni preventive sull'approccio che si intende utilizzare e quindi sugli errori da evitare per non rischiare di finire fuori strada.

Come giustamente ha sottolineato Philippe Borgeaud, il comparativismo tra culture è sempre esistito, dato che le culture antiche hanno sempre svolto operazioni di adattamento, rigetto, rielaborazione, di materiale autoctono e alloctono. Si tratta di un processo di interpretazione e di accumulazione o accoglienza, soprattutto nei riguardi di elementi esterni alla cultura, che ha dato vita ad un vero e proprio “*laboratorio sperimentale*” fondato sulla comparazione, fucina inesauribile di nuovo materiale culturale (BORGEAUD P. 2009: 78).

Questa tendenza delle culture che entrano in contatto tra loro ad assimilare, adattare, rielaborare o rigettare elementi esterni – a volte anche per resistere culturalmente ad una cultura dominante straniera –, ha le proprie radici nella propensione a descrivere, analizzare ed interpretare ciò che è a loro estraneo, a volte tentando di utilizzare i propri strumenti culturali per raggiungere tale scopo. Uno degli errori più comuni e purtroppo ancora attuali commessi dagli studiosi è proprio quello di studiare delle divinità, dei miti, dei simboli, o particolari aspetti del corpus culturale di una cultura specifica, lasciandosi eccessivamente condizionare dalle fonti prodotte dalla lente distorcente di un'altra cultura che è entrata in contatto con quella oggetto di studio. Il problema diventa addirittura più rilevante nel caso in cui, oltre alla scelta di utilizzare fonti alloctone per lo studio di una particolare cultura, si proceda con una operazione di semplificazione, appiattimento o inquinamento ulteriore del materiale analizzando l'*interpretatio antica* attraverso una

interpretatio moderna, basata su congetture e teorie aprioristiche derivanti dalla cultura particolare o dalle radicate convinzioni dello stesso studioso.

Il comparativismo può portare a dei risultati molto positivi se condotto con rigore oppure ad una contaminazione e distorsione rovinosa del materiale se non accompagnato da un approccio accorto, oggettivo e scientifico. Un altro errore è infatti quello di comparare culture lontane nel tempo e nello spazio non al fine di comprendere le diverse strategie culturali messe in campo dalle singole culture per affrontare e controllare un aspetto, elemento o fenomeno naturale noto e ampiamente riconosciuto, del quale tutti possono fare esperienza in momenti e luoghi differenti, ma al contrario per cercare solo le somiglianze tra le culture analizzate, soventemente fermandosi alla forma più che alla sostanza, elaborando uno schema unico basato di fatto su un appiattimento e occultamento delle differenze.

Inevitabilmente questo approccio, caratterizzato spesso anche da un forte apriorismo, finisce spesso per portare ad un deragliamento in approcci ormai superati, ma difficili da debellare del tutto in quanto tenuti ancora in vita e rielaborati dalla scuola fenomenologica. Alcuni esempi sono: l'universalismo, strutturato sui principi di genericità e astrazione, quindi di decontestualizzazione e rimpasto anacronistico del materiale; l'evoluzionismo, attraverso il quale c'è il rischio di riportare in auge rigide, generiche e invariabili leggi sullo sviluppo delle culture, nonché concetti pregiudizievole come quello di "primitivo"; e non per ultimo il diffusionismo, soventemente chiamato in causa non per analizzare i normali spostamenti di elementi culturali nello spazio e nel tempo, ma per scorgere e provare l'esistenza di una fantomatica origine comune che assume spesso la forma di una "cultura madre originaria"³⁵, cercando di ricondurre ad essa le varie culture sulla base di analogie formali (DEI F. 2009; CLEMENTE P. 2009).

Sulla scia di questi errori citati si può trovare il comparativismo anacronistico ed etnografico, che è stato trattato nei primi capitoli quando è stato affrontato il problema delle origini dei rituali della regalità egiziani. Capita spesso infatti, in particolare quando si ha a che fare con le culture antiche, di trovarsi di fronte a delle lacune, a volte anche piuttosto rilevanti e penalizzanti, dovute prevalentemente all'assenza di dati e di incappare in studi che tentano di colmare questo vuoto utilizzando prevalentemente due

³⁵ O di un "bagaglio psicologico collettivo" volendo sfociare nelle teorie Jungiane.

approcci di difficile accettazione: 1) decontestualizzando un particolare aspetto di una cultura antica più conosciuta per poi diffonderlo a macchia d'olio universalizzandolo e inserirlo nella cultura oggetto di studio³⁶; 2) utilizzando del materiale proveniente da culture tribali contemporanee, spesso sulla base di parallelismi che non tengono conto delle distanze spaziali e temporali, oppure facendo leva sul concetto di “oralità primaria”, “primitivo”, e simili.

Sulla base di quanto appena esposto, un errore basilare che sarebbe preferibile evitare al fine di prevenire l'insorgenza di approcci difficilmente accettabili, è quello di trasformare la comparazione in una pratica riduttiva o semplificativa, finalizzata ad appianare e cancellare i tratti peculiari, originali o unici di una determinata cultura, a favore di una sintesi basata su analogie formali e non sostanziali, frutto di un processo di astrazione e generalizzazione, nella quale ogni elemento è simile all'altro perché così è stato deciso in partenza (SCHEID J., SVENBRO J. 1997).

Lo scopo di una comparazione dovrebbe essere al contrario quello di rilevare le analogie formali ma soprattutto tentare di evidenziare ed analizzare criticamente le differenze sostanziali e i tratti originali delle culture prese in esame. Uno degli obiettivi dovrebbe essere pertanto quello di utilizzare l'analisi comparativa come uno strumento d'indagine, in grado anche di affinare la lettura degli elementi da comparare, non un mezzo di semplificazione e riduzione delle differenze, magari per corroborare teorie aprioristiche o l'esistenza di una origine comune (PRESCENDI F. 2000: 91).

Un ulteriore passo avanti sulla questione del comparativismo è stato fatto da Marcel Detienne, con uno studio intitolato non a caso “*Comparer l'Incomparable*” (DETIENNE M. 2000). Il termine “incomparabile” associato all'analisi comparativa, in realtà si riferisce a qualcosa che solo in apparenza può sembrare una “comparazione dell'incomparabile”, dato che in realtà si tratta di lavorare fra ambiti diversi. Per rendere possibile questo tipo di analisi, Detienne pone l'accento su cosa si può comparare, sottolineano che il comparativismo non deve essere fatto sui singoli oggetti, ruoli,

³⁶ Un esempio è il caso del *rex nemorensis* preso in esame e universalizzato da Frazer per poi essere applicato in modo anacronistico ed arbitrario come forma arcaica di rituale regale nelle varie culture.

persone, e simili, ma sui meccanismi di pensiero all'interno di ambiti rituali e religiosi specifici, datandoli storicamente.

In quest'ottica lo studio del contesto culturale, storico, spaziale e temporale – anche attraverso l'analisi dei dati archeologici e filologici, come quella che è stata fatta nei capitoli precedenti – è fondamentale per comprendere le differenze di approccio delle culture analizzate con il mondo naturale circostante, gli sviluppi autoctoni conseguenti ad eventuali contatti e influssi reciproci, ma allo stesso tempo anche le possibili analogie o similarità nelle motivazioni, nei pensieri, o nei fattori che stanno alla base dell'elaborazione di determinate strategie culturali specifiche.

7.2. Punti di contatto, differenze ed influssi tra culture vicine

Nel caso di culture contemporanee e poco distanti sul piano spaziale, come le due culture prese in esame in questo studio, lo scambio culturale non è teorizzato sulla base di semplici analogie o ipotesi, ma sulla base dei dati archeologici, che testimoniano inequivocabilmente che la cultura egiziana e quella eblaita hanno avuto rapporti di scambi secolari, commerciali e culturali, facilitati dalla vicinanza delle due regioni che hanno fatto loro da scenario. Il problema non è tanto “se” è stato assimilato qualcosa da una delle due culture, ma più che altro “cosa”, “come” e “perché” è stato assimilato.

Considerando le lacune che sono emerse nella ricostruzione delle due feste, la difficoltà nel ricostruire la sequenza rituale della festa Sed in Egitto e i suoi mutamenti nel tempo, unitamente al problema dell'interpretazione dei rituali e dell'identificazione dei protagonisti, in particolare quelli divini, presenti nella festa di Ebla, si è ritenuto opportuno evitare di fare una comparazione estesa, anche al fine di evitare di cadere nel congetturale o in ipotesi forzate, e di concentrare l'analisi solo su alcuni aspetti, figure, o problemi specifici che non sono ancora stati presi in considerazione o sui quali il dibattito è ancora acceso.

Nel caso dei rituali della regalità, le analogie affondano le proprie radici nelle motivazioni di fondo che stanno alla loro base, dato che entrambe le culture hanno una società gerarchica, con al vertice un re o una coppia reale, che rischierebbe di collassare

in caso di caduta di chi ne sta a capo. Il dramma della morte del re, del deperimento del potere regale, della mancata prosecuzione della stirpe, della legittimazione del potere, della presa di possesso del territorio e tutti gli altri aspetti analizzati nel dettaglio in precedenza, sono dei problemi comuni alle due culture, che hanno generato l'esigenza di un insieme di rituali specifici. Sulla base di quanto detto è inevitabile che le feste della regalità in questi due territori, pur mantenendo una certa originalità, presentino diversi tratti in comune, non solo a causa delle motivazioni di base analoghe appena elencate³⁷, ma anche in virtù dei rapporti continui e degli influssi reciproci che ci sono stati tra le due culture che le hanno create.

Considerando che il rituale eblaita è più "giovane" della festa Sed egiziana, che ha le sue origini nel IV millennio a.C., è molto probabile che Ebla abbia elaborato un rituale originale prendendo come modello anche il rituale egiziano, oltre al rituale della regalità sumero del quale si conosce solo qualche aspetto: la coppia reale veniva associata simbolicamente alla coppia divina, Inanna/Ištar e Dumuzi/Tammuz, e la festa si basava sul mito che li vedeva protagonisti, prevedendo dei riti di unione della coppia e una discesa simbolica negli inferi o morte rituale.

La struttura tripartita della festa, con una fase centrale di morte rituale del re o della coppia reale, molto probabilmente deriva da fattori che trascendono gli influssi reciproci tra culture e nasce dall'esigenza comune di fare fronte alle problematiche connesse alla regalità sopra citate, attraverso delle strategie rituali fondate sulla ciclicità, il rinnovamento e la difesa del potere.

La presenza della regina e il ruolo della coppia nel rituale eblaita verranno trattati meglio più avanti in una sezione a parte dedicata al ruolo della donna, tuttavia è molto probabile che derivino anche dall'influenza che ha avuto su questa festa il rituale della regalità sumero e il mito di Inanna/Ištar e Dumuzi/Tammuz. Al contrario, la presa del territorio mediante degli spostamenti della coppia reale, la processione con le statue che

³⁷ Che potrebbero generare delle similarità nelle strategie culturali di risposta anche in culture lontane nel tempo e nello spazio. Particolarità che dovrebbe far comprendere meglio l'importanza di analizzare nel dettaglio le motivazioni scatenanti e i meccanismi di pensiero alla base della produzione culturale di una particolare cultura, il suo rapporto con il territorio e le peculiarità di quest'ultimo, anziché cadere nella trappola di ricercare una origine comune delle culture prese in esame, basandola su un comparativismo fondato ed incentrato sulle analogie formali.

svolgono azioni analoghe a quelle del re e della regina durante i rituali, il coinvolgimento di una struttura funeraria legata al potere regale nella fase di passaggio della festa, le offerte alle divinità tutelari delle varie regioni del regno, il coinvolgimento del toro, ecc. sembrano risentire dell'influenza egiziana. Ovviamente va sottolineata l'originalità della festa di Ebla, anche solo per il fatto che ha tratto ispirazione dalle feste della regalità delle culture limitrofe, rielaborandole e producendo una festa propria, con tratti peculiari.

Una profonda differenza con la festa Sed deriva ad esempio da questioni territoriali: la cultura egiziana è strutturata attorno ad un elemento naturale fondamentale, il fiume Nilo, mentre la cultura eblaita è priva di questo cardine simbolico. Pertanto è normale che in Egitto il re si sposti lungo il fiume, per mezzo di barche, facendo un uso simbolico della sponda Ovest, mentre ad Ebla gli spostamenti vengano fatti a piedi o sui carri, facendo uso simbolico delle regioni ad Ovest³⁸. Così come in Egitto la presa del territorio avviene tramite una corsa, simboleggiante anche il recupero della forza virile e della potenza generativa, mentre ad Ebla questi aspetti sono connessi al viaggio attraverso il regno e dai rituali di unione della coppia reale. Un'altra differenza sta poi nel fatto che in Egitto le divinità vengono riunite in un luogo cerimoniale specifico, che consente al re di consolidare il proprio potere sul territorio in modo simbolico spostandosi nell'area designata per rendere loro omaggio (es.: rituale delle offerte alle cappelle divine, testimoniato dalle stesse strutture nel complesso funerario di Djeser), mentre ad Ebla la coppia reale si sposta nel territorio andando ad incontrare le divinità direttamente nei loro luoghi di culto, cioè nei vari centri urbani che fanno parte del regno eblaita e che sono toccati dal viaggio verso il mausoleo/cenotafio degli antenati regali.

Un aspetto critico del contesto egiziano sul quale può venire in aiuto il rituale di Ebla è la sequenza dei riti nel corso della festa, che è ancora poco chiara per l'Egitto del IV e III millennio a.C. La struttura tripartita e la fase di passaggio di morte rituale, peculiare della festa eblaita, potrebbe essere una ulteriore conferma di quanto già detto della struttura della festa Sed, caratterizzata anch'essa da una fase rituale funeraria intermedia. La presenza della statua di Kura e il fatto che abbia un ruolo analogo e parallelo a quello del re durante i rituali eblaiti, potrebbe confermare anche l'ipotesi del possibile

³⁸ Notare l'analogo accostamento simbolico dell'Occidente al concetto di morte, o al contesto infero e funerario, probabilmente derivante dal fatto che è la regione celeste nella quale tramontano gli astri, fenomeno del quale le singole culture possono fare esperienza anche senza avere rapporti tra loro.

coinvolgimento nella festa Sed della statua del Ka regale assieme al re, in particolare nella fase funeraria di passaggio. La presenza in più momenti della festa eblaita di azioni rituali come l'intronizzazione, le offerte agli déi, l'utilizzo dei templi, le azioni di purificazione, i cambi d'abito, e simili, potrebbe ugualmente rendere più fondata l'ipotesi di una ripetizione in più momenti di riti simili anche nella festa Sed. La caccia rituale, i rituali di fondazione (malgrado ad Ebla sia presente la simbologia dei campi coltivati), la sottomissione o uccisione dei nemici, sembrano invece dei tratti peculiari esclusivamente della festa egiziana, derivanti molto probabilmente dal rapporto della cultura egiziana con il territorio nilotico e dalla simbologia specifica e articolata legata al concetto di caos che ha elaborato.

7.3. Il problema dell'identità delle figure divine: i casi di Kura e Utu

Uno dei problemi principali legati alla cultura eblaita è la ricostruzione del pantheon divino. Malgrado questo tipo di analisi trascenda gli obiettivi di questo studio, si tenterà comunque, basandosi sui rituali analizzati e sui dati disponibili, di gettare maggiore luce su due delle divinità più importanti di Ebla: Kura e Utu, il dio Sole.

Kura - era la principale divinità del pantheon eblaita (dio poliade) unitamente alla sua paredra Barama, la "Variegata", chiamato in causa con un ruolo di primo piano in tutte le manifestazioni importanti della vita religiosa. Come è già stato ampiamente dimostrato nell'analisi del rituale della regalità si tratta di una coppia divina strettamente legata al potere regio e alla coppia formata dal re e dalla regina, che sarebbero i vicari delle due divinità ed i loro rappresentanti in terra (MATTHIAE P. 2010: 97; XELLA P. 2008: 20). Questo associazione simbolica era chiaramente finalizzata a sottolineare il ruolo di mediazione tra la sfera divina e quella umana svolto dalla coppia reale, facendosi veicolo e dispensatrice del potere ordinatore degli déi, e chiaramente era funzionale a legittimare lo stesso potere regale, al pari del rituale che la vedeva protagonista.

Analizzando le figure di Kura e Barama si comprende molto bene la complessità di queste divinità. Prendendo in considerazione anche la cultura egiziana, oltre a quella mesopotamica, si può intravedere una connessione simbolica abbastanza evidente tra le

seguenti coppie: re e regina, Kura e Barama, Dumuzi/Tammuz e Inanna/Ištar (unitamente a Geštinanna), Osiride (unitamente a Horus) e Iside (unitamente ad Hathor e Sekhmet).

Kura non solo è un essere extraumano legato al re, ma è anche connesso simbolicamente alle acque sotterranee (dato che il suo tempio basso aveva un collegamento diretto con quest'ultime), al mondo infero (nel quale, è doveroso ricordarlo, sia Dumuzi/Tammuz che Osiride sono scesi e rivestivano un ruolo di prestigio, il secondo addirittura di re), alla fertilità e rinascita vegetale, quindi ai cicli naturali. Con molta probabilità esiste anche una connessione tra Kura ed il cielo in virtù non solo del fatto che a lui è dedicato un altro tempio situato sull'acropoli, ma anche per il suo rapporto simbolico con i cicli solari, o per il fatto che a lui e a Barama, assieme a Išru e Aniru, oltre alla birra e al vino bianco vengono offerti nel tempio alto montoni e monili d'argento a forma di falco.

Queste offerte appena menzionate potrebbero avere una connessione con il cielo – il che spiegherebbe anche la loro menzione quando la regina è nel tempio alto – e al contempo anche un valore apotropaico. Il montone è con molta probabilità un simbolo di forza e di virilità, mentre il falco potrebbe avere un legame simbolico anche con il Sole, oltre al potere, in quanto è l'animale con il quale veniva raffigurato Horus nella cultura egiziana. Il falco era molto usato ad Ebla nelle offerte alle divinità (probabilmente connesse al cielo) e potrebbe essere un altro indizio che prova gli stretti rapporti tra quest'area del Levante e l'Egitto. Non è un caso infatti che il falco fosse associato anche a Kura, che aveva un forte legame simbolico con il re, e che in Egitto Horus fosse il dio ufficiale e protettore della famiglia reale e del regno (TOSI M. 2011: 59), nonché il successore di Osiride, particolarità che lo legava al re vivente e in carica. Poiché nella festa eblaita non compare il successore ma solo il re, che unitamente a Kura “rinascere” dopo la morte rituale per poi tornare per regnare nel “mondo dei vivi”, cioè ad Ebla, è lecito ipotizzare una connessione simbolica tra il rapporto re-Kura ad Ebla ed il rapporto re-Osiride-Horus in Egitto.

A Kura erano dedicati il Tempio della Roccia, che presentava un collegamento con le acque sotterranee, e il Tempio Rosso, posto sull'acropoli (Tempio di Kura a Saza), dove riceveva offerte superiori a quelle di tutti gli altri déi. Nel suo tempio si svolgevano riti e si dicevano preghiere di ringraziamento agli déi per la nascita dell'erede al trono ed inoltre avevano luogo giuramenti solenni, prevalentemente di carattere politico, come la cerimonia di giuramento compiuta dal re, alti dignitari e principi stranieri, che prevedeva

offerte e impiego rituale di olio (MATTHIAE P. 2010: 96-97; XELLA P. 2008: 20-21). In queste occasioni venivano chiamati in causa nell'ordine: il dio Kura, il dio Sole Utu e il dio della tempesta Ada/Adad (FRONZAROLI P. 1993: 161 e 165, ARET XVI: 27 - IV/8 e V/27), oppure solo Kura e Ada/Adad (FRONZAROLI P. 1993: 193, ARET XIII: 19 - I/15-16).

Tutti questi dati, se considerati unitamente a quelli forniti dal rituale della regalità che caratterizzati prevalentemente da una simbologia incentrata sui cicli naturali e il rinnovamento della vita, delineano una figura divina articolata, connessa al mondo ctonio delle acque sotterranee al pari di Enki, al mondo infero, al mondo naturale in virtù della sua connessione simbolica con i cicli vitali della natura, all'ambito regale e giuridico (fattori che lo accomunano sotto diversi aspetti anche ad Osiride e a Horus nella cultura egiziana), nonché al cielo, anche per il fatto che il suo nome compare assieme a quello delle due principali divinità atmosferiche, addirittura precedendole, ma non nelle maledizioni, fatto che lo rende apparentemente estraneo all'aspetto distruttivo più tipico delle divinità del tuono.

Non si esclude una sua connessione con il dio fenicio Kurra legato alla fertilità dei campi, che forse rappresenta una sopravvivenza di alcuni aspetti peculiari del dio nei periodi successivi alla caduta di Ebla (MATTHIAE P. 2010: 98-99).

Va inoltre sottolineato che non è nota l'iconografia di Kura, anche se si sa che nel suo tempio era presente una sua statua con testa, mani e piedi rivestiti da una lamina d'argento, che era periodicamente restaurata grazie alle offerte di metallo prezioso che venivano fatte al dio. Inoltre il suo nome probabilmente veniva letto in modo diverso, dato che le possibilità di lettura del logogramma KU sono varie (BIGA M. G. e CAPOMACCHIA A. M. G. 2008: 140).

Volendo tirare le somme di quanto appena esposto, si potrebbe dire che con molta probabilità Kura era una figura complessa e originale, elaborata dagli eblaiti anche a seguito dei contatti con l'Egitto. Dai dati si evince che sicuramente era legato alla sfera divina, incarnando alcune delle peculiarità tipiche delle divinità della fertilità, connesse ai cicli naturali, alla morte e alla rinascita. Ovviamente, malgrado sia presente una connessione simbolica tra Kura, Dumuzi/Tammuz e Osiride, è importante sottolineare che si tratta comunque di figure divine appartenenti a culture differenti e quindi anche con delle peculiarità originali e diverse tra loro. La sua presenza in rituali legati alle

divinità atmosferiche, alle questioni politiche e giuridiche, fa di Kura anche una figura strettamente legata al re, non solo nella fase di morte rituale ma anche quando è in vita (proprio come Horus e il re vivente in Egitto), fatto che lo rende anche una sorta di ponte simbolico tra la sfera umana e quella divina. Ma oltre a questo potrebbe anche essere una personificazione dello stesso potere regale incarnato dal re, quindi un comune denominatore che lega il re alla stirpe e agli antenati, fatto che spiegherebbe meglio la sua presenza anche nel “mausoleo”. Non si esclude l’ipotesi che quest’ultimo aspetto possa derivare dalla festa Sed egiziana, durante la quale i rituali venivano svolti dal re e/o dalla statua del Ka regale, similmente a quanto avveniva ad Ebla.

Utu – Il dio Sole ad Ebla rivestiva un ruolo di primo piano, non solo in quanto manifestazione divina creatrice, ordinatrice e portatrice di vita, come si è visto nell’analisi della festa della regalità, ma anche in quanto giudice e garante delle leggi in virtù dei suoi moti. Sempre grazie al suo percorso questa divinità, oltre a scandire i tempi dei rituali e delle festività, conosce sia le regioni più alte sia quelle più nascoste, è il custode dei confini e racchiude nella sua figura il principio stesso della rinascita, o meglio dell’alternanza tra vita e morte. Il dio compare subito dopo a Kura per importanza nei giuramenti e addirittura sembra farne le veci nelle maledizioni, comparando al primo posto seguito da Ada/Adad e da un dio sconosciuto di nome Kakkab (FRONZAROLI P. 1993: 193, ARET XIII: 55 – II/5’). Emerge chiaramente quindi un triplice ruolo del dio come dispensatore di vita, come giudice garante dell’ordine e come punitore, ovvero divinità creatrice e/o datrice di vita, divinità distruttrice e dispensatrice di morte/punizione, con anche un chiaro ruolo apotropaico, e divinità giudicatrice, custode della conoscenza, della legge, dell’equilibrio e dell’ordine cosmico.

La sua azione è strettamente connessa all’ambito regale, avendo un ruolo non solo nella stessa preservazione del potere e della vita, ma anche nella difesa contro il caos e il mantenimento dell’ordine e delle leggi. Al pari del dio Sole in Egitto ha un forte legame con la figura del re (anche per la stessa sua capacità di “riemergere e rinnovarsi”), ma leggendo i testi dei rituali si nota che questo legame ce l’ha anche con la regina, non solo perché sancisce i momenti d’intronizzazione di entrambi i coniugi regali, ma anche perché all’inizio della festa la regina avanza assieme alla luce verso il mondo ordinato, cioè la città di Ebla.

Identificare Utu con Šamaš, il dio Sole mesopotamico, malgrado vi siano delle forti analogie tra i due, non sarebbe del tutto corretto, così come risulta ancora più difficile accettare una sua associazione con il dio Sole egiziano, cioè Ra. Si tratta infatti di una divinità originale eblaita, che però si discosta da quella mesopotamica per importanza. Questa centralità del ruolo di Utu ad Ebla, probabilmente deriva dall'influenza della cultura egiziana, che proprio in questo periodo stava elaborando una solarizzazione del culto, associando il dio Sole Ra al dio creatore Atum. Il fatto che già in questo periodo Utu possa essere stato una divinità di sesso femminile, malgrado vi siano degli indizi nell'onomastica, è improbabile. Tuttavia è innegabile il suo legame anche con il genere femminile, per il fatto che compare in rituali che vedono protagonista la coppia regale e anche la sola regina, ma soprattutto perché incarna delle peculiarità tipiche di divinità egizie di sesso femminile, come ad esempio Maat, che incarna nella sua figura l'ordine, la legge, l'equilibrio e il giudizio, proprio come Utu. Con molta probabilità i contatti con la cultura egiziana hanno in parte influito nella elaborazione eblaita del dio Sole, la cui connessione simbolica anche con il genere femminile già nel III millennio a.C. ha probabilmente coadiuvato nel periodo successivo un cambio di sesso della divinità solare, facendolo diventare a Ugarit una divinità femminile di nome Shapash (MATTHIAE P. 2008: 148; 2010: 101).

7.4. Il problema del ruolo della donna nei rituali della regalità

Come ultimo problema viene qui presentato il ruolo della donna nei rituali della regalità. Un aspetto che salta subito agli occhi comparando le due feste è che mentre in quella eblaita la donna, cioè la regina, ha un ruolo centrale assieme al re, in quella egiziana figura solo il re e la regina apparentemente sembra non svolgere alcun ruolo.

Questo aspetto della festa Sed entra in contraddizione con quanto avviene durante il Nuovo Regno, dato che in questo periodo la regina assume nella vita politica e nelle feste della regalità un ruolo centrale assieme al re – addirittura, come si è visto nei capitoli sui rituali egiziani, si hanno raffigurazioni della festa Sed con protagonista solo una donna, cioè la regina Hatshepsut –, ma stona anche con la titolatura regale del III millennio a.C., dato che la regina viene connessa alla trasmissione del potere, all'unione del Nord e del

Sud e alla trasmissione della conoscenza (GRIMAL N. 2008: 71-72). Già nel Protodinastico, durante le prime due dinastie cosiddette “tinite”, la consorte regale era una figura di rilievo ed era legata a questi concetti, attraverso titoli come: “Madre dei fanciulli reali”, quindi colei che ha il potere di far perdurare la stirpe e la regalità, “Coei che unisce i Due Signori, cioè colei che ha la facoltà di unire Horus e Seth rappresentanti il Basso e l’Alto Egitto, o “Coei che vede Horus e Seth”, da intendere come colei che ha il potere di conoscere ciò che avviene in tutto il regno, ma che allo stesso tempo ha il privilegio di “vedere” gli déi e gli estremi principi da essi incarnati, quindi di possedere la conoscenza. Se quindi anche in questo periodo la regina ha in Egitto un ruolo di rilievo, perché non compare nel rituale più importante legato alla regalità?

Molto probabilmente la risposta, più che in una lacuna archeologica, la si deve ricercare in ragioni di natura simbolica. Mentre infatti ad Ebla i concetti di equilibrio/ordine e di fertilità/continuità della stirpe vengono espressi nei rituali dall’unione degli opposti, ovvero dal re e dalla regina sui troni e nella loro stanza (o a letto), in Egitto questi stessi principi sono espressi simbolicamente mediante la doppia incoronazione, quindi l’unione dell’Alto e del Basso Egitto nella figura del re (cosa che non avviene ad Ebla dato che il territorio non è diviso in due regni) e dalla corsa del re.

Non si esclude inoltre che questo concetto di ordine, equilibrio, unione e complementarietà degli opposti, sia rappresentato simbolicamente nelle fasi finali della festa anche dalle figure divine: in Egitto da due divinità maschili, cioè Seth e Horus (simboleggianti l’Alto e il Basso Egitto, nonché l’aspetto distruttivo e conservativo divino), e due divinità femminili, cioè le dee dinastiche Nekhbet e Udjo (connesse all’Alto e al Basso Egitto), ad Ebla dalla coppia divina, cioè Kura e Barama (connessi alla coppia reale), e da due divinità femminili, cioè Išhara e Aštar (probabilmente simboleggianti anch’esse l’aspetto conservativo e distruttivo divino).

Conclusioni

Il problema dei rituali della regalità, come si è potuto evincere dal presente studio, non è di facile trattazione, specialmente se vengono prese in esame delle feste molto antiche, come quelle del IV e III millennio a.C., delle quali ci sono giunti dati molto frammentari e lacunosi, che rischiano di impedire la ricostruzione, arenare un lavoro di analisi interpretativa dei riti e dei simbolismi che ne fanno parte, oppure, fatto ancor più grave, lasciare libero spazio a congetture, teorie aprioristiche e non scientifiche, analisi anacronistiche, e simili.

Al fine di evitare di incorrere in problematiche come quelle riportate e riuscire a svolgere una analisi rigorosa sulle fonti e sui dati a disposizione, riuscendo a fare dei passi avanti nel tentativo di ampliare la nostra conoscenza su un tema importante come quello delle feste regali vicino orientali, si è scelto di utilizzare un approccio metodologico di tipo storicista, come è stato delineato dai maggiori esponenti della Scuola Romana di Storia delle Religioni, tra i quali i già citati Raffaele Pettazzoni, Angelo Brelich, Dario Sabbatucci, Vittorio Lanternari, ecc.

Una trattazione preliminare del rapporto tra l'uomo e il mondo naturale, arricchita da un'analisi sulle strategie culturali da esso elaborate e messe in campo per dare senso, domesticare e controllare ciò che lo circonda, è da ritenersi fondamentale per comprendere le motivazioni profonde che stanno alla base dei rituali presi in esame. È inoltre di fondamentale importanza effettuare una disamina delle problematiche connesse alla stabilità delle società all'alba della rivoluzione urbana, andando ad elencare, ordinare e ad analizzare le specifiche soluzioni strategiche di tipo rituale e simbolico messe a difesa del potere regale. Qualora non venissero applicati questi accorgimenti, ci sarebbe il rischio di non partire da un quadro chiaro della struttura fondante delle feste della regalità e quindi di cadere in analisi errate o in spiegazioni incomplete e marginali.

La festa Sed, come detto all'inizio, è un argomento troppo importante per non essere trattato ma allo stesso tempo troppo lacunoso e ricco di insidie per poter essere affrontato in modo esaustivo. Nel presente lavoro si è cercato di fare un quadro dei dati presenti nel III millennio a.C. che possono essere utili per dipanare alcuni dubbi e provare a risolvere

alcune problematiche legate alla festa in questione. Si è tentato di interpretare e cucire assieme i tasselli, facendo ordine e maggiore chiarezza sui rituali, ma il puzzle è ben lungi dall'essere completo. Questo non vuole assolutamente dire che il presente studio sia stato vano, ma che può essere un punto di partenza per approfondire ulteriormente il problema, al fine per lo meno di gettare maggiore luce su tutta una serie di questioni irrisolte o incerte che sono inevitabilmente emerse anche in questo lavoro.

Malgrado tutto è importante sottolineare che se si vuole comprendere e ricostruire i rituali della regalità in Egitto durante il III millennio a.C. bisogna necessariamente concentrare maggiormente l'attenzione sui dati antecedenti e contemporanei al periodo preso in esame, non dei regni e dinastie seguenti. Il che vuol dire che attingere a piene mani dai rituali successivi, in particolare se frutto di riforme come quelle avvenute durante il Nuovo Regno, per completare le eventuali lacune è da considerarsi molto rischioso e preferibilmente da evitare. Le feste Sed successive dovrebbero essere prese in esame per analisi analoghe a quelle svolte nel presente studio, ovvero finalizzate a comprendere meglio cosa è stato aggiunto o tolto e che non hanno come effetto collaterale la contaminazione del materiale.

Il rituale eblaita può essere un punto di partenza per provare a gettare una luce maggiore su alcuni dubbi e punti nevralgici, ma anche in quel caso il rischio di contaminazione è molto elevato e bisogna muoversi con molta cautela, trattandosi di una analisi comparativa tra due culture differenti, anche se contemporanee, ma soprattutto in virtù della frammentarietà della documentazione a disposizione degli studiosi. Tuttavia i contatti tra le due culture hanno inevitabilmente portato ad una influenza reciproca il cui approfondimento può solo giovare agli studi sulla festa Sed in Egitto, come si è tentato di dimostrare anche attraverso alcune considerazioni puntuali presentate nei capitoli precedenti.

Come si è potuto constatare, i rituali della regalità eblaita non sono assolutamente di facile interpretazione. In assenza di altri dati è sostanzialmente quasi impossibile fare delle analisi più approfondite di quelle svolte nel presente studio o provare con sicurezza la validità di quanto esposto.

È necessario sottolineare che nelle analisi dei possibili significati della festa ci si è spinti volutamente "oltre", senza però cadere nel congetturale, provando a trovare dei significati

e un quadro coerente sulla base dei pochi dati e delle analogie che sono state riscontrate con altre divinità strettamente connesse alla cultura eblaita. Un aspetto plausibile e condivisibile dell'analisi può essere ad esempio il seguente: il legame simbolico tra le coppie Re/Regina, Kura/Barama e Inanna (Ištar)/Dumuzi (Tammuz) è presente e può rivelarsi molto fruttuoso battere questa strada per comprendere qualcosa in più del rituale.

Si è volutamente evitato di usare termini come *hieròs gámos* dato che un errore che si può incorrere nello studio di questi rituali è proprio quello di cadere nel concetto di "ierogamia cosmica". L'unione simbolica tra il re e la regina, così come tra Kura e Barama e tra Inanna/Ištar e Dumuzi/Tammuz, è presente e la si ritrova molto spesso, nel mausoleo e anche a conclusione della stessa festa. Tuttavia è più da intendersi come un simbolo di vitalità, di rinnovamento e rinascita, prosecuzione della stirpe e rafforzamento della regalità, non in termini di unione tra il dio uranico e la dea tellurica o simili. Inoltre, molto probabilmente è da scartare l'ipotesi che avvenisse davvero una unione sessuale nel mausoleo o nel tempio ad Ebla. Si tratta di atti rituali e simbolici, che hanno un valore e un ruolo ben preciso e funzionale allo scopo finale dell'intera festa: il rinnovamento e la legittimazione del potere regale e della coppia reale che lo detiene.

È doveroso ammettere che il simbolismo astronomico proposto non è esente da critiche. Questo non lo si dice per scarsa fiducia nell'analisi fatta o perché si ritiene sbagliato questo approccio, ma perché potrebbe risultare a tratti troppo forzato o intricato, almeno apparentemente. I dubbi sulla scelta di approfondire il simbolismo astronomico sono stati dipanati dall'evidenza dei dati, che hanno reso obbligatoria una sua trattazione. Il fatto che il Sole e il suo moto abbiano un ruolo così rilevante implica necessariamente che vi sia anche un simbolismo astronomico legato al Sole all'interno della festa. Il mese di Dumuzi/Tammuz era giugno/luglio, che è il mese del solstizio estivo e il 18 di questo mese si piangeva la sua discesa negli inferi, proprio perché da quel momento il Sole iniziava a calare andando verso la declinazione minima e portando la stagione fredda. In un rituale legato alla rinascita e al rinnovamento dove il Sole ha un ruolo così rilevante è normale che il ciclo giornaliero dell'astro sia utilizzato per fini simbolici. Se poi nel rituale vi sono anche delle analogie con la discesa di Dumuzi/Tammuz negli inferi, che è simbolicamente legata anche alla morte e rinascita naturale e quindi al ciclo annuale del Sole, è molto probabile che anche quest'ultimo sia coinvolto nel simbolismo del rituale. Non prendere in considerazione i moti giornalieri e annuali del Sole sarebbe stata quindi una grave

mancanza. Qui è stata proposta una lettura, ma nulla vieta che possa essere smentita da nuove prove, dati o teorie.

Durante l'analisi comparativa si è potuto infine constatare che analizzare la festa eblaita tenendo presente i rituali della regalità egiziani contemporanei, cioè la festa Sed del III millennio a.C., è di fondamentale importanza in virtù dei contatti e delle conseguenti influenze reciproche che vi sono stati tra le due culture. Una collaborazione tra esperti delle due discipline risulta pertanto utile e auspicabile al fine di arrivare ad una maggiore comprensione di entrambe le festività, come si è cercato di provare nell'ultimo capitolo con la proposta di analisi di alcuni problemi e la spiegazione di alcuni aspetti ancora poco chiari e dibattuti delle due feste.

Anche sulla base dei risultati ottenuti, l'auspicio è che questa collaborazione e comparazione venga attuata ponendo come base fondante un approccio storicista e una metodologia comparativa come quella riportata e adottata nel presente studio, le cui linee guida sono state delineate da studiosi come Philippe Borgeaud e Marcel Detienne.







Tabella A

	PREDINASTICO		PROTODINASTICO		ANTICO REGNO						→	
	0	?	I	II	III	IV	V	VI	→			
Corsa rituale												
Morte rituale (fase di passaggio)												
Riti di fondazione												
Incoronazione/intronizzazione												
Processioni (a piedi, in barca, ecc.)												
Apparizioni in pubblico												
Caccia rituale (ippopotamo o altri animali)												
Sottomissione/Sconfitta/Uccisione di nemici												
Doni, offerte e sacrifici per il re												
Doni da parte del re												
Riti di purificazione/difesa												
Banchetto												
Cambi d'abito												
Incontro/legame con gli dèi												
Legame con gli antenati/predecessori												
Sollevamento del pilastro Djed												
Rituale con le torce												
Lancio delle 4 frecce												
Cappelle divine												
Complesso Funerario/Tomba												
Palazzo (o struttura simile)												
Tempio (o struttura simile)												
Fortezze degli dèi												
Cortile/Area all'aperto delimitata												
Toro e Sciacallo												
Dio Min												
Seguaci di Horus												
Re defunto												
Officanti religiosi												
Popolo o élite												
Stendardi												
Statua del Ka regale												
Simbolo dei confini												
Simbologie naturali												
Simbolo della classidra												

Tabella B

FASE I (Ebla)	FASE II (Viaggio)	FASE III (Ebla)
<p>1) Riti fuori dalla città</p> <ul style="list-style-type: none"> - "Nozze" tra il re e la regina? - Offerte (anche al dio Sole/Utu) - Unzione con l'olio della regina - Attesa del sorgere del Sole (Utu) per passare le mura <p>2) Entrata in città</p> <ul style="list-style-type: none"> - Passaggio dalla porta di Kura (Est) - Passaggio attraverso i campi coltivati - Vestizione della regina (collana d'oro, veste rossa e fascia variopinta) <p>3) Entrata nel tempio di Kura (forse il Tempio della Roccia – Città Bassa)</p> <ul style="list-style-type: none"> - Offerte a Kura, Barama e Išbara (vasi di Bosso, bilancia di Bosso, 2 corone in oro, oro per il "gancio di Barama") + Lana per due abiti (in stile Maari) <p>Entrata nel tempio di Kura a Saza (Tempio Rosso – Città Alta)</p> <ul style="list-style-type: none"> - Offerte a Kura, Barama, Išru e Aniru (birra, vino 4 montoni, 4 montili d'argento a forma di falco) 	<p>4) Viaggio di andata (discesa)</p> <ul style="list-style-type: none"> - Re e regina + Statue di Kura e Barama sui carri (buoi neri, assi di cipresso, timoni di Pioppo) + Anir sul carro divino (con vasi e toro androcefalo) - Tappa in 6 città + riti e offerte agli dei (aspettando il sorgere del Sole) - Intronizzazione <p>5) Riti nel "mausoleo" a Binās/Nanēs</p> <ul style="list-style-type: none"> - Riti di purificazione + Capro espiatorio - Offerte ad Agu di Nanēs - Coppia reale e divina nelle stanze (a letto) - Intronizzazione (aspettando il sorgere del Sole) - Invocazione della dea Nintu (adirata) - Rinasita/legittimazione della coppia - Offerte, benedizioni e lamentazioni (Kura, Barama, Utu, Aštar, Išru) - Sole nella cella di Kura + volto e mani della regina velati (per 7 volte) mentre è sul trono alla sinistra del re - Coppia reale e divina nelle stanze - 3 riti settimanali (3 periodi di 7 giorni): il re e la regina passavano la notte nel mausoleo e sedevano sui troni di giorno + offerte agli dei e agli antenati - Le teste del re e della regina vengono lavate alla fine dei riti settimanali <p>6) Viaggio di ritorno (risalita)</p> <ul style="list-style-type: none"> - Il re e la regina non portano ornamenti sulle mani e non se le stringono - Rinnovamento sottolineato dagli epiteti "Nuovo Re" e "Nuova Regina" 	<p>7) Riti finali nel tempio di Kura a Saza (Tempio Rosso – Città Alta)</p> <ul style="list-style-type: none"> - Entrata ad Ebla e nel tempio di Kura a Saza della coppia reale e divina - Le teste di Kura e Barama vengono velate - Offerte da parte del re alle divinità (punte di lancia, ecc.) - Viene presentata una statua in legno di Bosso di Išbara e una identica della "Leonesse" (Aštar?) - Banchetto (con le capre offerte) - Il re e la regina giacciono assieme (letto/stanza) - Incoronazione
Giorno + Notte	Giorno + Notte	Giorno (+ Notte?)
Regina (+Re?)	Re + Regina	Re + Regina

Legenda

	Non presente
	Presente
	Presenza/coinvolgimento molto probabile
	Sopravvivenza in forma simbolica
	Non si hanno dati sufficienti / presenza o coinvolgimento dubbi
	Non presente
	Presente
	Presenza/coinvolgimento molto probabile
	Non si hanno dati sufficienti / presenza o coinvolgimento dubbi

Bibliografia

- ADAMS B. e CIAŁOWICZ K. M. 1997. *Protodynastic Egypt*. CIT Printing Services, Merlin's Bridge.
- ARNOLD D. 2001. *Royal cult complexes of the Old and Middle Kingdoms*. In: SHAFER B. E. *Temples of Ancient Egypt*. I. B. Tauris Publishers, Londra e New York: 31-85.
- ASSMANN J. 2005 (2001). *Death and Salvation in Ancient Egypt*. Cornell University Press, New York.
- ASSMANN J. 2002. *La morte come tema culturale*. Einaudi, Torino.
- BAINES J. 1995. *Origins of Egyptian Kingship*. In: O'CONNOR D., SILVERMAN D. P. *Ancient Egypt Kingship*. E. J. Brill, Leiden: 95-156.
- BARCA N. 2010. *Prima elle piramidi. Alle origini della Civiltà Egizia*. Ananke, Torino.
- BARD K. A. 2013 (2008). *Archeologia dell'Antico Egitto*. Carocci, Roma.
- BELL L. 2001. *The New Kingdom "divine" temple: the example of Luxor*. In: SHAFER B. E. *Temples of Ancient Egypt*. I. B. Tauris Publishers, Londra e New York: 31-85.
- BIGA M. G. e CAPOMACCHIA A. M. G. 2008. *Il politeismo vicino-orientale. Introduzione alla storia delle religioni del Vicino Oriente Antico*. Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato S.p.a., Roma.
- BISSING F. W. von, KEES H. 1923. *Das Re-Heiligtum des Königs Ne-woser-Re (Rathures)*. Vol. II. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig.
- BOMHARD von A.-S. 1999. *Le calendrier égyptien. Une oeuvre d'éternité*. Periplus, Londra.
- BONGIOANNI A., TOSI M. 2002. *Spiritualità dell'Antico Egitto. I concetti di Akh, Ba e Ka*. Il Cerchio, Rimini.
- BORGEAUD P. 2009. *Le pratiche della comparazione: un oggetto d'analisi per la storia delle religioni*. In: GROTTANELLI C. e CLEMENTE P. (a cura di). *Comparativa/mente*, Seid Editori, Firenze: 65-79.
- BORGEAUD P. 1986. *Le problème du comparatisme en histoire des religions*. In: *Revue européenne des sciences sociales*, T. 24, No. 72, La comparaison en sciences humaines et sociales: 59-75.

- BRELICH A. 2008. *Le iniziazioni* (a cura di Andrea Alessandri; prefazione di Daniel Fabre). Editori Riuniti, Roma.
- BRELICH A. 2006. *Introduzione alla storia delle religioni (Parte I; Parte IV-Le religioni politeistiche: Mesopotamia; Egitto; Ugarit; Gli Hittiti)*: 3-70 e 163-188. Edizioni dell'ateneo, Roma.
- BRELICH A. 2003. *Come funzionano i miti: l'universo mitologico di una cultura melanesiana* (a cura di Maria Grazia Lancellotti). Dedalo, Bari.
- BRELICH A. 2002. *Mitologia, politeismo, magia e altri studi di storia delle religioni, 1956-1977* (a cura di Paolo Xella). Liguori, Napoli.
- BRELICH A. 1979. *Storia delle religioni, perché?* (introduzione di Vittorio Lanternari). Liguori, Napoli.
- BRELICH A. 1960. *Il politeismo*. Edizioni dell'Ateneo, Roma.
- BRELICH A. 1954. *Introduzione allo studio dei calendari festivi*. Università degli studi di Roma, Facoltà di Lettere e Filosofia. Anno accademico 1953-54. Edizioni dell'Ateneo, Roma.
- CAGNI L. 1994. *La religione della Mesopotamia*. In: G. FILORAMO (a cura di). *Storia delle religioni - Vol.1: le religioni antiche*: 115-176. Laterza, Bari.
- CLEMENTE P. 2009. *La comparazione, la guerra, la differenza. Una nota di lettura*. In: GROTTANELLI C. e CLEMENTE P. (a cura di). *Comparativa/mente*, Seid Editori, Firenze: XV-XXXV.
- COHEN M. E. 1993. *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*. CDL Press, Bethesda.
- DECKER W. 1992. *Sports and Games of Ancient Egypt*. Yale University Press, New Haven-Londra.
- DEGREEF J. D. 2009. *The Heb Sed Festival sequence and pBrooklyn 47.218.50*. Göttinger Miszellen, 223: 27-34.
- DEI F. 2009. *La comparazione fra culture*. In: GROTTANELLI C. e CLEMENTE P. (a cura di). *Comparativa/mente*, Seid Editori, Firenze: 105-143.
- DEPUYDT L. 1999. *Civil Calendar and Lunar Calendar in Ancient Egypt*. Peeters Publishers & Department of Oriental Studies Bondgenotenlaan, Leuven.
- DETIENNE M. 2000. *Comparer l'incomparable*. Éditions du seuil, Parigi.

- DETIENNE M. 2014 (1981). *L'invenzione della mitologia*. Bollati Boringhieri, Torino.
- DETIENNE M. 1980. *Mito/rito*. In *Enciclopedia Einaudi*, vol. 9. Einaudi, Torino: 348–363.
- DONADONI S. (a cura di) 1990. *L'uomo egiziano*. Laterza, Milano.
- EMERY W. B. 1984 (1961). *Archaic Egypt. Culture and civilization in Egypt five thousand years ago*. Penguin Books, New York.
- FALKENSTEIN A. 1954. *Le cité-temple sumerienne*. In: *Chaiers d'histoire mondiale, I*: 784-814.
- FILORAMO G., SPINETO N. (a cura di). 2002. *La storia comparata delle religioni*. In: *Storiografia 6*.
- FRONZAROLI P. 1993. *Archivi Reali di Ebla - Testi Rituali della Regalità (ARET XI)*. Missione Archeologica Italiana in Siria, Roma.
- FRONZAROLI P. 1993. *Archivi Reali di Ebla - Testi di Cancelleria: i rapporti con le città (ARET XIII)*. Missione Archeologica Italiana in Siria, Roma.
- FRONZAROLI P. 1993. *Archivi Reali di Ebla - Testi di Cancelleria: il re e i funzionari, I (ARET XVI)*. Missione Archeologica Italiana in Siria, Roma.
- GAHLIN L. 2014. *Gods & Myths of Ancient Egypt. An illustrated guide to the mythology, religion and culture*. Southwater, Londra.
- GEISEN C. 2018. *A Commemoration Ritual for Senwosret I*. Yale Egyptological Institute, New Haven.
- GRIMAL N. 2008 (1988). *Storia dell'Antico Egitto*. Laterza, Roma-Bari.
- GROTTANELLI C. e CLEMENTE P. (a cura di). 2009. *Comparativa/mente*, Seid Editori, Firenze.
- GROTTANELLI C. e BERTALDI S. (a cura di). 1990. *Gli occhi di Alessandro. Sacralità del corpo e potere sovrano da Alessandro Magno a Ceausescu*. Ponte alle Grazie, Milano.
- GROTTANELLI C. 1988. *Sacrificio e società nel mondo antico* (con Nicola Parise), Laterza, Milano.
- HAWASS Z. 1995. *Programs of the Royal Funerary Complexes of the Fourth Dynasty*. In: O'CONNOR D., SILVERMAN D. P. *Ancient Egypt Kingship*. E. J. Brill, Leiden: 221-262.

- HARARI N. H. 2018. *Homo Deus. Breve storia del futuro*. Bompiani, Milano.
- HARARI N. H. 2017. *Sapiens. Da animali a déi. Breve storia dell'umanità*. Bompiani, Milano.
- HOFFMAN A. M. 1980. *Egypt before the pharaohs*. Routledge & Kegan Paul, Londra e Henley.
- HORNUNG E. 1990. *Il re*. In: DONADONI S. (a cura di). *L'uomo egiziano*. Laterza, Milano: 297-329.
- KEMP B. J. 1992. *Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization*. Routledge, Londra.
- KEMP B. J. 1966. *Abydos and the Royal Tombs of the First Dynasty*. JEA, 52: 13-22.
- KOZLOFF A. P. 2012. *Amenhotep III. Egypt's Radiant Pharaoh*. Cambridge University Press, New York.
- LANTERNARI V. 1997. *Antropologia religiosa. Etnologia, storia, folklore*. Edizioni Dedalo, Bari.
- LANTERNARI V. 1986. *Identità e differenza. Percorsi storico-antropologici*. Liguori Editore, Napoli.
- LANTERNARI V. 1976 (1959). *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*. Dedalo, Bari.
- LEHNER M. 1997. *The Complete Pyramids. Solving the Ancient Mysteries*. Thames & Hudson, Londra.
- LEOSPO E. 1983. *Saqqara e Giza*. Istituto Geografico DeAgostini, Novara.
- LÉVI-STRAUSS C. 2011 (1978). *Mito e significato*. Il Saggiatore, Milano.
- LÉVI-STRAUSS C. 2015 (1958). *Antropologia strutturale*. Il Saggiatore, Milano.
- LEWIS S., MASLIN M. A. 2015. *Defining the Anthropocene*. Nature, 519: 171-180.
- MAIOCCHI M. 2012. *Dalle città ai primi imperi*. In: L. MILANO (a cura di), *Il Vicino Oriente Antico. Dalle origini ad Alessandro Magno*. EncycloMedia, Milano.
- MATTHIAE P. 2018. *Dalla terra alla storia. Scoperte leggendarie di archeologia orientale*. Einaudi, Torino.
- MATTHIAE P. 2010. *Ebla. La città del trono: archeologia e storia*. Einaudi, Milano.

- MATTHIAE P. 2008. *Gli Archivi Reali di Ebla. La scoperta, i testi, il significato*. Mondadori, Milano.
- MATTHIAE P. 1995. *Ebla. Alle origini della civiltà urbana*. Electa, Milano.
- MATTHIAE P. 1984. *I tesori di Ebla*. Laterza, Milano.
- MATTHIAE P. 1977. *Ebla. Un impero ritrovato*. Einaudi, Milano.
- MATTHIAE P., MARCHETTI N. 2008. *Ebla and it's landscape. Early State Formation in the Ancient Near East*. Left Coast Press, Walnut Creek.
- McFARLANE A. 1995. *The god Min to the end of the Old Kingdom*. Australian Centre for Egyptology, Sydney.
- MILANO L. (a cura di). 2012. *Il Vicino Oriente Antico. Dalle origini ad Alessandro Magno*. EncycloMedia, Milano.
- MILLET N. B. 1990. *The Narmer macehead and related objects*. JARCE, 27: 53-59.
- MORET A. 1972 (1927). *The Nile and Egyptian Civilization*. Routledge & Kegan Paul, Londra.
- NAVILLE E. 1892. *The Festival Hall of Osorkon II in the Great Temple of Bubastis*. Londra.
- NUZZOLO M. 2015. *The Sed-Festival of Niuserra and the Fifth Dynasty Sun Temples*. In: DER MANUELIAN P., SCHNEIDER T. *Towards a New History for the Egyptian Old Kingdom. Perspectives on the Pyramid Age*. Brill, Leiden-Boston: 366-392.
- O'CONNOR D. 1989. *New Funerary Enclosures of the Early Dynastic Period at Abydos*. JARCE, 26: 51-86.
- O'CONNOR D., CLINE E. H. 1998. *Amenhotep III. Perspectives on his reign*. The University of Michigan Press, Michigan.
- O'CONNOR D., SILVERMAN D. P. 1995. *Ancient Egypt Kingship*. E. J. Brill, Leiden.
- PETRIE W. M. F. 1906. *Researches in Sinai*. E. P. Dutton and Company, New York.
- PETTAZZONI R. 1966. *Religioni e società*. Ponte Nuovo, Bologna.

- PETTAZZONI R. 1957. *L'Essere Supremo nelle religioni primitive*. Einaudi, Torino.
- PETTAZZONI R. 2014 (1946). *Saggi di storia delle religioni e mitologia* (a cura di G. Casadio). Loffredo Editore, University Press, Napoli.
- PETTINATO G. 1979. *Ebla. Un impero inciso nell'argilla*. Mondadori, Milano.
- PETTINATO G. 1979. *Materiali Epigrafici di Ebla, Vol. 1: Catalogo dei testi cuneiformi di Tell Mardikh - Ebla*. Seminario di Studi Asiatici, Napoli.
- PLUTARCO. *De Iside et Osiride*. In: CILENTO V. 2002 (a cura di). *Plutarco: Iside e Osiride e Dialoghi delfici*. Bompiani, Milano.
- POMPONIO F. e XELLA P. 1997. *Les dieux d'Ebla. Étude analytique des divinités éblaïtes à l'époque des archives royales du IIIe millénaire*. Ugarit-Verlag, Münster.
- PORTER A. 2012. *From Temple to Tomb. In Mobile Pastoralism and the Formation of Near Eastern Civilizations*. Weaving Together Society. Cambridge University Press, Cambridge: 164-250.
- PRESCENDI F. 2009. *Somiglianze fuorvianti. Riflessioni sul comparativismo partendo dai miti romani e siberiani sul sacrificio*. In: GROTTANELLI C. e CLEMENTE P. (a cura di). *Comparativa/mente*, Seid Editori, Firenze: 81-93.
- REDFORD D. B. 1995. *The Concept of Kingship during the Eighteenth Dynasty*. In: O'CONNOR D., SILVERMAN D. P. *Ancient Egypt Kingship*. E. J. Brill, Leiden: 157-184.
- REISNER G. A. 1936. *The Development of the Egyptian Tomb Down to the Accession of Cheops*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- RICE M. 1991. *Egypt's Making. The Origins of Ancient Egypt 5000-2000 BC*. Routledge, Londra e New York.
- RISTVET L. 2011. *Travel and Making of North Mesopotamian Polities*, in *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, n. 361 (February 2011): 1-31. The American School of Oriental Research (ASOR), Boston.
- SABBATUCCI D. 1998. *Politeismo. Vol. 1: Mesopotamia, Roma, Grecia, Egitto*. Bulzoni Editore, Roma.

- SABBATUCCI D. 1990. *La prospettiva storico-religiosa: fede, religione e cultura*. Il Saggiatore, Milano.
- SABBATUCCI D. 1988. *Sommario di storia delle religioni*. Il Bagatto, Roma.
- SABBATUCCI D. 1985. *La storia delle religioni*. Il Bagatto, Roma.
- SABBATUCCI D. 1984. *Da Osiride a Quirino: corso di Storia delle Religioni 1983-1984*. Il Bagatto, Roma.
- SABBATUCCI D. 1981. *Sui protagonisti di miti*. Editrice Universitaria La Goliardica, Roma.
- SABBATUCCI D. 1978. *Il mito, il rito e la storia*. Bulzoni Editore, Roma.
- SABBATUCCI D. 1975. *Lo stato come conquista culturale*. Bulzoni, Roma.
- SÄVE-SÖDERBERGH T. 1953. *On Egyptian Representations of Hippopotamus Hunting as a Religious Motive*. C. W. K. Gleerup, Uppsala.
- SCHEID J., SVENBRO J. 1997. *Le comparatisme, point de départ ou point d'arrivée?*. In: BOESPFLUG F., DUNAND F. *Le comparatisme et l'histoire des religions*. Cerf, Parigi: 295-307.
- SHAFER B. E. 2001. *Temples of Ancient Egypt*. I. B. Tauris Publishers, Londra e New York.
- SHAW I., NICHOLSON P. 2008 (1995). *The British Museum Dictionary of Ancient Egypt*. The British Museum Press, Londra.
- SILVERMAN D. P. 1997. *Ancient Egypt*. Piatkus Publishers, Londra.
- SILVERMAN D. P. 1995. *The Nature of Egyptian Kingship*. In: O'CONNOR D., SILVERMAN D. P. *Ancient Egypt Kingship*. E. J. Brill, Leiden: 49-94.
- SPENCER A. J. 1978. *Two Enigmatic Hieroglyphs and Their Relation to the Sed-Festival*. *Journal of Egyptian Archaeology*, 64: 52-55.
- TE VELDE H. 1967. *Seth, God of Confusion*. E. J. Brill, Leiden.
- TOSI M. 2011. *Dizionario delle divinità dell'Antico Egitto*. Ananke, Torino.

- TOSI M. 2006. *Dizionario enciclopedico delle divinità dell'Antico Egitto. Volume II – Luoghi di culto e Necropoli dal Delta alla Bassa Nubia*. Ananke, Torino.
- TURNER P. J. 2012. *Seth: A Misrepresented God in Ancient Egyptian Pantheon*. University of Manchester, Manchester.
- UPHILL E. 1965. *The Egyptian Sed-Festival Rites*. *Journal of Near Eastern Studies*, 24: 365-383.
- VERNANT J.-P. 2001. *Figure, idoli, maschere*. Il Saggiatore, Milano.
- VERNANT J.-P. 2001. *L'universo, gli dèi, gli uomini*. Einaudi, Torino.
- VERNANT J.-P. 1998 (1996). *Tra mito e politica* (a cura di Giulio Guidorizzi). Raffaello Cortina, Milano.
- VERNANT J.-P. 1993. *Ai confini della storia* (con Aldo Schiavone). Einaudi, Torino.
- VERNANT J.-P. 2000 (1989). *L'individuo, la morte, l'amore* (a cura di Giulio Guidorizzi). Cortina Edizioni, Milano.
- WILKINSON T. 2005. *The Thames & Hudson Dictionary of Ancient Egypt*. Thames & Hudson, Londra.
- WILKINSON T. 1999. *Early Dynastic Egypt*. Routledge, Londra.
- WILKINSON R. H. 2003. *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*. Thames & Hudson, Londra.
- WILKINSON R. H. 2000. *The Complete Temples of Ancient Egypt*. Thames & Hudson, Londra.
- WILSON J. 1936. *Illuminating the Thrones at the Egyptian Jubilee*. *Journal of the American Oriental Society*, 56: 293-296.
- WOLF W. 1931. *Das schöne Fest von Opet*. *Lexicon IV*, Leipzig: 574-9.
- XELLA P. 2007. *Le origini della città nel Vicino Oriente Antico. Tra archeologia e mitologia*. In: MARTINEZ PINNA J. *Initia Rerum. Sobre el concepto de origen en el mundo antiguo*: 9-27. Málaga.
- XELLA P. 2007. *Religione e religioni in Siria-Palestina*. Carocci, Roma.

XELLA P. 1994. *Le religioni della Siria e della Palestina*. In: G. FILORAMO (a cura di). *Storia delle religioni - Vol.1: le religioni antiche*: 219-262. Laterza, Bari.

ZANDEE J. 1960. *Death as an Enemy. According to Ancient Egyptian Conceptions*. E. J. Brill, Leiden.