

**“GIVE ME YOUR HANDS. IT IS I,
WHO CAME INTO BEING THROUGH YOU”**

*Le origini del dio hu in “The Book of the Dead” spell 17 e la
prassi iniziatica della circoncisione:
analisi antropologico-culturale*

di Davide Polovineo

1 INTRODUZIONE AD UNA FANTASIAQUASI UNA SONATA

Davvero una straordinaria partitura (una Fantasia, quasi una Sonata) può essere considerato il testo del *Book of the Dead* sul dio del gusto e della forma sacra *hu* nelle coordinate dello sfondo rituale della prassi iniziatica della circoncisione in cui deve essere ricollegato il mito dell’origine della divinità.

Partitura dalle forti timbriche e da “profumi” tematici ancestrali, BD spell 17 presenta il Mito in maniera lineare. La forma sacra del gusto è da ricollegare con il Mito del dio *Rā*: si presenta sul piano mitico la scena di *Rā* e delle due gocce di sangue fuoriuscite dal pene da cui sono nate le divinità *hu* e *saa* (Cfr. indagine di Blackman in *The King of Egypt’s Grace Before Meat* ¹). Inoltre il rito della circoncisione, prassi iniziatica dell’antico Egitto è da ricollegare proprio al Mito di

¹ A.M.BLACKMAN, *The King of Egypt’s Grace Before Meat*, in “Journal of Egyptian Archaeology” 31 (1945), 57-73; S.BICKEL, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, Orbis Biblicus et Orientalis 134, Fribourg- Göttingen 1994, 100-112; E. HORNUNG, *Conceptions of God in Ancient Egypt: The One and the Many*, translated by J. Baines, Ithaca NY 1982, 76-77. Cfr. anche A.M. BLACKMAN, *A Study of the Liturgy Celebrated in the Temple of the Aton at El-Amarna*, in *Recueil d’études égyptologiques dédiées à la mémoire de Jean-François Champollion* [Bibliothèque de l’Ecole des Hautes Etudes 234], Paris 1922, 505-527.

*Rā*². La tesi, pertanto, radicandosi sull'impianto metodologico della Myth and Ritual School, segue la presente articolazione:

A) Presentazione del repertorio documentario sul dio *ḥu* per una riflessione di carattere comparativo³ tra BD- PT-CT⁴.

B) Presentazione del commento di Sir Wallis Budge sul testo BD spell 17.

C) Analisi antropologico-culturale del rapporto Mito-rito⁵ della circoncisione.

Una premessa allo schema non può che sottolineare l'importanza dell'analisi linguistico-performativa per la ricerca.

²Cfr. la celeberrima testimonianza documentaria e la rappresentazione nella tomba di Ankhmahor: Il testo recita: "Hold it, quickly, don't let it fall" // "I'll do as you want" // "Rub it well, to make it efficacious" // "I'll make it painless, pleasant". Il legame tra Mito di *Rā* e rito della circoncisione, come ben risaputo, era stato già ipotizzato dal visconte E. de Rougé, in *Revue archéologique, nouvelle série*, i. 244.

³ Cfr assetto metodologico di L. HOLY, *Comparative anthropology*, Oxford 1987.

⁴ *The Cosmology of the Pyramid Texts*, in William Kelly Simpson (ed.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, Yale Egyptological Studies 3. New Haven 1989, 1-28; *The Celestial Realm*, in David P. Silverman (ed.), *Ancient Egypt*, New York-Oxford 1997, 114-131.

⁵ R. ANTHES, *Egyptian Theology in the Third Millennium B. C.*, in "Journal of Near Eastern Studies" 18.3 (1959), 169-212; S.G.F. BRANDON, *Creation Legends in the Ancient Near East*, London 1963; J. CONMAN, *It's About Time: Ancient Egyptian Cosmology*, in "Studien zur Altägyptischen Kultur" 31 (2003), 33-71; F. DUNAND- CH. ZIVIE-COCHE, *Dieux et hommes en Égypte*, Paris 1991, 52-79; S. QUIRKE, *Creation Stories in Ancient Egypt*, in Markham J. Geller and Mineke Schipper (eds.), *Imagining Creation*, Studies in Judaica 5. Leiden 2008, 61-86; S. SAUNERON-J. YOYOTTE, *La Naissance du Monde selon l'Égypte Ancienne*, in *La Naissance du Monde*, Paris 1959, 17-91; M. SMITH, *A New Egyptian Cosmology*, in C. J. Eyre (ed.), *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists*, Leuven 1998, 1075-1080; V. TOBIN, *Myths: Creation Myths*, in Donald B. Redford (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Oxford 2001, 469-472; R.H. Wilkinson, *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, London 2003.

Da un punto di vista di analisi linguistica, la forma sacra *ḥu* è un concetto complesso che può *significare autorità, espressione di autorità-parola, gusto della parola, scelta della parola, espressione linguistica come esercizio di autorità*. Inoltre la forma sacra *ḥu* è difficile da separare dalla forma *cibo*: alcune volte soltanto dal contesto e dall'analisi lessicografica è possibile comprendere il significato ⁶. Ambedue rientrano nell'ambito linguistico sacerdotale e si riferiscono di regola a rapporti sacrali. In questo caso la prassi rituale legata alla sfera sessuale è inseparabile dalla prassi sacrale-alimentare.

Inoltre si deve sottolineare il fatto che per cogliere il collegamento Mito-prassi rituale della circoncisione si deve porre in maniera urgente e consapevole il problema di una rilettura del mito originario nelle coordinate della performance



rituale di *ḥu* ⁷. Il mito precede il rito o il rito è all'origine del Mito?

⁶Cfr. l'impostazione di metodo in J. ASSMANN, *Semiosis and Interpretation in Ancient Egyptian Ritual*, in *Interpretation in Religion*, edd. S. Biderman - B.-A. Scharfstein, Leiden 1992.

⁷Il meccanismo linguistico rivela la complessità della dinità antropomorfa. Per un senso intenzionale della proposta Cfr. R.K.RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice. Studies in Ancient Oriental Civilization*, Chicago 1993.

2 GLI INCANTESIMI DEL GUSTO: REPERTORIO DOCUMENTARIO BD+PT+CT

Incantevoli i testi sul dio del gusto: essi aprono un ventaglio di possibilità di letture incredibili. Ulteriormente si può affermare che quasi tutti i testi legati al dio del gusto sono incantesimi magico-rituali.

In questa foresta di incantesimi si può percorrere, a mio parere, solo la strada tracciata dalla analisi sincronica⁸ per non smarrirsi nella foresta di simboli.

A) Hu è nella *Vignette : Scene of the Weighing of the Heart of the deceased in the Judgment Hall of Osiris.*

1.		HERU-KHUTI (Harmakhis), the great god in his boat.
2.		TEMU, the father of the gods of Anu.
3.		SHU, god of the light and air.
4.		TEFNUT, the lady of heaven.
5.		KEB, the Earth-god.
6.		NUT, the Sky-goddess.
7.		AST (Isis), wife and sister of Osiris.
8.		NEBT-ĤET, Nephthys, sister of Osiris.
9.		HORUS, the great god, son of Osiris.
10.		ĤET-ĤERT (Hathor), lady of Amentet.
11.		ĤU, god of taste.
12.		SA, god of feeling.

⁸ Istituto Europeo di Musica Archivio delle fonti dig.: *The Papyrus of Ani. A Reproduction in facsimile edited, Wight hieroglyphic tran script, translation and Introduction by Sir E.A.: Wallis Budge M.A., Litt D., keeper of the Egyptian and Assyrian Antiquities in the British Museum London, Putman's Sons, The Medici Society, New York 1913.*

Da un punto di vista di analisi sincronica si può affermare che la forma sacra *ḥu* è inseparabile dagli elementi della terra - luce - Aria. Inoltre la forma *ḥu*, per associazione con *Temu*, è forma sacra di un custode, di un sacro custode del gusto e per associazione con *Saa* anche del *feeling*.

B) In un testo proveniente dal Tempio di Edfu c'è un dettaglio rituale interessante sulla forma sacra *ḥu*. Si tratta del rituale dell'offerta della carne del sacro falco allevato nel Tempio. Blackman ipotizza che il rituale è una assimilazione e reinterpretazione del rituale regale sul pasto sacro. Nel testo i significanti sacri rimandano alle rispettive divinità: il falco è il dio *Atum*, mentre *Shu* viene ad associarsi con *ḥu*. Riporto il testo presentato da Blackman nel suo articolo⁹:

*“May he [Shu] dedicate to thee [Atum]
all that he hath enchanted,
for he hath become Hu”.*

Il Dio del cibo e *ḥu* (espressione autoritaria) sono virtualmente fusi per la produzione dell'incantesimo di *Shu*. Il carattere di questo incantesimo sul pasto del tavolo regale è dato dall'espressione sacra dell'autorità e dal cibo. Proprio l'associazione del *linguaggio autoritario + cibo* dettano le condizioni della potenza del gusto.

C) Frequentemente *ḥu* e *Saa* (percezione e comprensione) compaiono in PT. *Hu* e *Saa*, insieme, sono gli aiutanti di *Rā* per la guida della barca (PT utterance 250). Tipica è l'espressione “at the right hand of *Rā*” per indicare che la percezione e comprensione devono venire prima dell'espressione linguistica di autorità o azione. La personificazione del dio del gusto ha permesso ai teologi egizi di fare la speculazione sull'origine dell'autorità e

⁹ BLACKMAN, *The King of Egypt's Grace Before Meat*, 59.

dell'espressione di autorità. In PT (utterance 401) c'è un altro testo fondamentale riportato da Blackman:

“The king states that he has “seen the Great Serpent” and “received the Great Serpent,” as a result of which he is able to say that “Hu has bowed his head to me, and I cross his canal with my serpent behind me.” The ‘Great Serpent’ here is perhaps to be identified with Wadjet”.

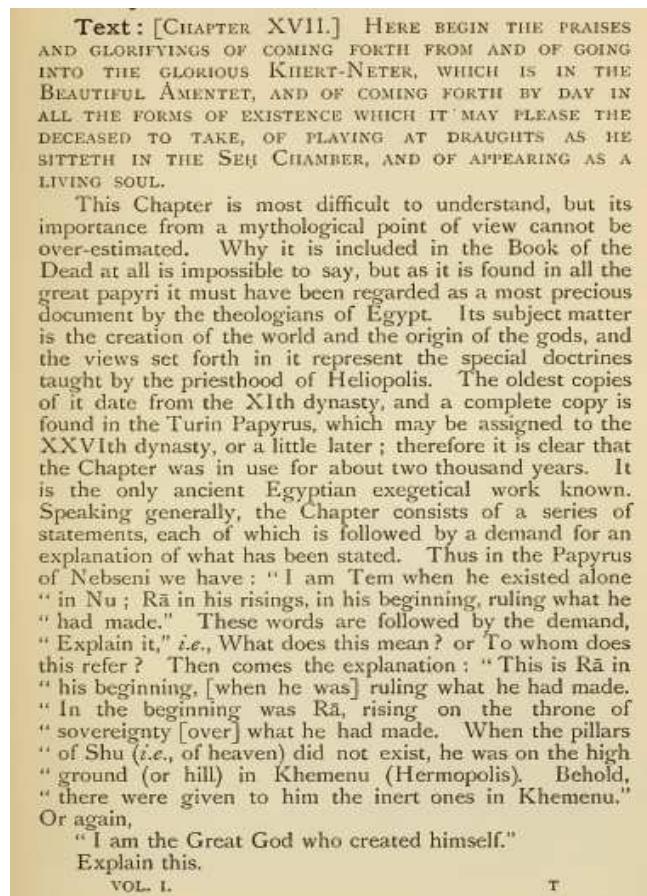
D) *ḥu* è presente in CT spell 759 dove si afferma: “*I know the dark paths by which Hu and Sia come in with the four dark snakes which are made bright for those who follow them and those who precede them*”. I testi potrebbero alludere all'origine oscura di *ḥu* e *Saa* come si può anche comprendere da PT utterance 627: “*Authority [hu] is given to the king from [or 'as'] Him whose face suffers greatly in the presence of Him who is in the Abyss*”. L'autorità (Parola-Azione sacra) è data a “*Colui il cui volto soffre molto al cospetto di Colui che è nell'abisso*“. *Atum*, solitamente, è Colui che è nell'abisso e sembra che l'espressione di autorità nasca dalla capacità di stare faccia a faccia con *Atum*.

In CT 325 c'è una formula magica per “*diventare ḥu* “. Differenti varianti del manoscritto presentano: “*incantesimo per divenire Heka*”. Proprio questo dato ci permette di fare una riflessione: ci potrebbe essere uno stretto legame tra enunciato ed enunciazione autorevole, tra *ḥu* ed *Heka* (cfr incantesimo 1130: “*Hu è in compagnia di Heka*”). *Hu* ed *Heka* sono Uno.

Gli elementi dell'incantesimo sono da ricollegare all'Occhio di *Rā*, pertanto, dato che solitamente questo legame era con *Thoth* e *Shu*, si ha un legame *Thoth+Shu+ḥu* (CT 617 e l'affermazione “*Mi raccomando a ḥu*”). Proprio l'occhio di *Rā* apre un senso genealogico oscuro di *ḥu* e *saa*: morte e risurrezione; tenebra e luce (CT 1136 PT 245); *ḥu* e *saa* in CT 469 sono associati e menzionati come una sola dualità. Ciò permette anche di comprendere come “*unica dualità*” la dimensione appetitiva/espressiva e percettiva.

3 IL COMMENTO DELL’AFFASCINANTE SIR WALLIS BUDGE: I RACCONTI MITICI IN “THE BOOK OF THE DEAD” SPELL 17.78

Il racconto mitico delle origini di *ḥu* è presente in un commento a BD 17 in cui si afferma: “Give me your hands. It is I, who came into being through you”. Non posso fare a meno di riportare le pagine di Sir Wallis Budge¹⁰: sono incantevoli quasi come il testo mitico.



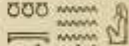
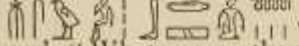
¹⁰ Istituto Europeo di Musica Archivio delle fonti dig.: *The Papyrus of Ani. A Reproduction in facsimile edited, Wight hieroglyphic tran script, translation and Introduction by Sir E.A. Wallis Budge M.A., Litt D., keeper of the Egyptian and Assyrian Antiquities in the British Museum London, Putman's Sons, The Medici Society, New York 1913.*

"The Great God who created himself is Nu, the father of the gods.

"There is, however, another reading which says that the Great God who created himself is Rā, who created the Nine Gods (or, the Company of the Gods) out of his own names."

Explain this.

"It is Rā who made his own names into his members, and these became the gods who are in his following."

The author of the Chapter begins by mentioning Tem, a very ancient god of Heliopolis, and then refers to the time when Tem existed by himself in Nu . But Nu was also a god, and we know from the hieroglyphs which form his name that he was the personification of the primeval Celestial Waters; therefore there was something in existence before Tem, and that something was the primeval waters. According to the Egyptian theologian, everything that exists had its origin in these waters. Now the author of the Chapter wished to prove that the Sun-god Rā, the greatest of the Heliopolitan gods from the IVth dynasty onwards, was directly descended from Nu, the Celestial Waters, and he therefore identified him at once with Tem. Since, however, some might think that the sky was older than the Sun-god Rā, he goes on to affirm that Rā was on the high ground in Khemenu (*i.e.*, Hermopolis, the city of Thoth) before the supports of the sky (Shu) were created; meaning that Rā existed before there was any sky at all. And when he says that Rā was ruling what he had made he intends us to understand that Rā made everything that exists. It was a common belief at Heliopolis when the Pyramid Texts were written (Vth and VIth dynasties) that the immediate descendants of Tem were Shu, Tefnut, Keb, Nut, Osiris, Isis, Set, Nephthys, and Horus (or Anubis); Rā, in fact, was not mentioned in the group. The only way out of the difficulty was to identify Rā with Tem, and this was the course adopted by the author of the Chapter. With reference to the "inert ones, or children of revolt" , the questions, "Who were they?" and "What were they?" arise naturally. When the Celestial Water-god wished to create Tem, he found that all the forces of inertness were arrayed against him;

stillness disliked movement, darkness abhorred light, cold was an enemy to heat, and lifelessness to life. The creation of Tem destroyed all these forces, and they were utterly vanquished when the sun rose for the first time. When Rā was identified with Tem he became their master. They were delivered over to Rā in Khemenu, the city of Thoth, who composed the spells which Rā used in effecting their subjection. This allusion to Thoth suggests that the XVIIth Chapter of the Book of the Dead must be regarded as one of the books which Clement of Alexandria calls "Hermetic," *i.e.*, composed by Thoth.

The next subject discussed is the statement "I am the Great God who created himself." The obvious answer to the question "Who is this?" is "Nu, the father of the gods." But then the author adds another reading, which says that the self-created god is Rā, and that he created the Nine Gods out of his own names, *i.e.*, that each of the great names of Rā became a god. This explanation is, however, difficult to understand, and further information is demanded. The answer then given is that the names of Rā became the members of his body, and that these became the gods who follow in his train.

In other sections of the XVIIth Chapter explanations of words are given which show that they had special mythological significations. Thus in the phrase "I am Yesterday; I know To-day," Yesterday is explained to mean Osiris, and To-day Rā; and Eternity is the day, and Everlastingness the night. Allusions to ancient legends of the gods are also common; in line 25 it is said that Rā had union with his own body by means of his phallus; in ll. 61-64 the gods Hu and Saa are said to have come into being from the drops of blood which fell from Rā when he cut off his phallus; in l. 67 we read of the fight between Set and Horus, when the former threw filth in the face of Horus, and the latter destroyed the genital organs of Set; in l. 72 mention is made of the bringing back of the Eye of Rā by Thoth; in l. 19 (Neb-seni) the great fight in Anu, when the foes of the great god Neb-er-tcher were destroyed, is referred to; in l. 22 the great battle which took place between the gods and the Mesu Betesh, or rebels, is mentioned; and a little further on we read of the burning of the damned, the destruction of the wicked, and the slaughter of souls.

The section of the XVIIth Chapter that is omitted in the Papyrus of Ani is naturally without illustrative Vignettes, and we cannot therefore know the forms of Anāf and of Shesmu, the headsman of Osiris, and the similitude of the dread god Māchet also is not depicted. All must regret, too, the want of Vignettes referring to the god who watched by the Bend in the Lake of Fire, and the heart of Osiris, and the Mesqet chamber, wherein the deceased was re-born. The frequent prayers found throughout the Chapter prove that Ani was a firm believer in the doctrines enunciated in it, and that the chamber of torture in the Other World, wherein were merciless gods with "cruel fingers," which sliced up the bodies of the dead and shredded their flesh, and a bloodthirsty executioner who slaughtered always, were to him very real things indeed. Notwithstanding the many difficulties that beset the modern student of this Chapter, due partly to the perplexing character of the subject matter and partly to the mistakes and omissions in the text, its general meaning is clear, and it is easy to see that a knowledge of its contents was held to be absolutely indispensable to that soul who hoped to reach the Kingdom of Osiris and to live with the god who alone could sustain it, who was the only destroyer of wrong and the Guide to the paths of Eternity. It was not Nu, the father of the gods, or Tem, or Rā, who had the power to bestow everlasting life, but Osiris, and Osiris only.

Sir Wallis Budge presenta il commento sull'origine di *hu* dalle gocce di sangue fuoriuscite dal fallo di *Rā* quando "divise il suo corpo".

Il collegamento con *Rā* e con il mito delle gocce di sangue del fallo permettono di comprendere il carattere proprio di *hu* e *saa*: essendo nati dalle parti più intime di *Rā* sono all'ennesima potenza sensazione, percezione, comprensione, tatto, espressione di gusto. Si sottolinea ulteriormente come lo *status* fortemente ambivalente del sesso in tutte le società umane, con dinieghi, segretezze e repressioni di ogni sorta era una delle funzioni basilari della comunicazione del potere¹¹;

¹¹ Si comprende che il legame funzionale potere+sesso+autorità + gestione della sessualità è un riferimento alla classicità antropologico-culturale. L'evidente richiamo è W. ROBERTSON SMITH, *Lectures on the religion of the*

poiché il rito spinge all'imitazione, inducendo altri a sentire la necessità di un tale gioco, il fine fondamentale è quello di riportare l'uomo al binomio sesso-potere in cui è nata ogni società come bisogno e al contempo minaccia in cui l'individualità e la socialità si sono organizzate.

È risaputo che Sir Wallis Budge era davvero ammirato dall'opera del padre della Myth and Ritual School, Robertson Smith, e non deve sorprendere che la teoria dell'investimento parentale è fondamentale, nel commento di Sir Wallis Budge, per la delineaazione del rapporto Mito-Rito. L'investimento parentale può essere definito come un qualsiasi investimento effettuato da un genitore nei confronti di un determinato figlio che ha l'effetto di accrescere la *fitness* di quest'ultimo (come sopravvivenza e come capacità riproduttiva), al prezzo della possibilità di investire in ulteriore prole: la generazione di *hu* verrebbe a iscriversi in questa logica. C'è quasi un collegamento di fondo tra investimento parentale - espressione (generazione) di Parola di autorità di *hu* : al filtro di norme biologiche, che nell'uomo costituisce un programma riproduttivo, viene sovrapposto un filtro di norme sulla generazione dell'espressione verbale dell'autorità e sul gusto espressivo della Parola Autorità.

Tale accento (ma questo non lo dice Sir Wallis Budge) è dato soprattutto da tre fattori che ci fanno comprendere come il mondo culturale sia proprio il regolatore delle norme

semities: the fundamental Institutiones, Edinburgh 1894²; E.B. TYLOR, *The Primitive Culture*, 2 voll. London 1913⁵.

biologiche iscritte all'investimento parentale e dell'espressione di Autorità: lo *spacing* o mantenimento delle distanze tra gruppi culturali, il reperimento delle risorse necessarie alla sopravvivenza e il rafforzamento dell'identità tribale.

Questi regolatori, iscritti nel modulo della prassi iniziatica della circoncisione, sono proprio le strutture funzionali per la conservazione, la riproduzione e l'investimento parentale.

Partendo dalle intuizioni di Sir Wallis Budge diventa possibile cogliere l'effettiva struttura mitico rituale dell'origine del dio del gusto e della prassi della circoncisione. Contrariamente ai luoghi comuni, il comportamento rituale iniziatico della circoncisione è legato al comportamento di Autorità perché è indispensabile alla sopravvivenza, all'evoluzione, alla maturazione del singolo e della società.

Come nei popoli della mezzaluna fertile, e questo non era sfuggito a Sir Wallis Budge, l'alleanza di luce-sole e potere è un dato rilevante. Il rilievo della famosa *stela di Hammurabi* mostra *Shamash*, il Dio del Sole, che dà le insegne regali ad *Hammurabi*, e nell'introduzione del codice stesso *Hammurabi* proclama che gli dèi supremi *Anu* e *Enlil*, quando decretarono la supremazia di *Marduk* e della sua Città Babilonia, "designarono me a promuovere il bene del popolo, me, Hammurabi, principe devoto e timorato di dio, a far trionfare la giustizia nella terra, ad annientare i malvagi e cattivi e a illuminare la terra (I,1-41)¹².

Altro dato comparativo con le culture della mezzaluna fertile è il legame sottomissione e sovranità che abitano la stessa struttura gerarchica presente nel testo BD: che gli dèi debbano essere temuti è un presupposto indiscusso per la maggior parte delle religioni antiche. In accadico il concetto

¹² Documenti e repertorio iconico e figurativo in *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, J.B.Pritchard (ed.) 3° Ed+Suppl., Princeton 1969; *Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*, J.B.Pritchard (ed.) 2° Ed+Suppl., Princeton 1969.

associato alla divinità è *puluhtu*, timore e per *Eschilo* il timore di *Zeus* è il “timore supremo”¹³. Risposta funzionale a tale timore ovviamente non poteva che essere la sottomissione al fine di evitare o arrestare l’aggressione da parte della divinità e susseguentemente del sovrano: e questo sentimento di sottomissione non poteva non manifestarsi anche nei caratteri prettamente corporei e rituali.

4 ANALISI ANTROPOLOGICO-STRUTTURALE: LA PRASSI INIZIATICA DELLA CIRCONCISIONE E LA RIPRESENTAZIONE DEL MITO ORIGINARIO DELLE GOCCE DI SANGUE

Possiamo, attraverso la metodologia di Victor Turner, delineare i punti nodali della prassi rituale della circoncisione¹⁴:

A) *La Destutturazione*, in cui si passa da una situazione “strutturale ad una liminale in quanto si pone fuori dalla zona di rigida struttura”.

B) *La fase di liminalità*, che attua una certa purezza simbolica: l’individuo uscendo dalla struttura formale acquista un carattere “universalistico” ed entra nell’ambito comunitario che si costituisce nella forma della relazione io/tu/noi.

C) *La ristrutturazione* che è basata sulla riassunzione di modelli specificatamente strutturali.

Nel rito d’iniziazione della circoncisione la trasformazione dell’adepto è radicale (coinvolgendo il suo status sociale: da adolescente ad adulto); inoltre tutto il villaggio è presente e partecipa: spesso molti spettatori sono parenti diretti dell’adepto/attore¹⁵. Questo fa sì che il

¹³ W.BURKERT, *La creazione del sacro. Orme biologiche nell’esperienza religiosa*, Milano 2003, p. 121.

¹⁴ V. TURNER, *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*, Chicago 1969.

¹⁵V. TURNER , *The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes Among*

coinvolgimento dello spettatore è tale che ciascuno di loro desidera la trasformazione dell'adepto durante la rappresentazione. I giovani non entravano di soppiatto nelle culture cui appartenevano, al contrario questo avveniva per mezzo di procedure "dolorose". In una prima fase, quella che riproduceva la crisi, i giovani iniziandi in qualche modo morivano alla loro infanzia, e resuscitavano in una seconda fase, da cui uscivano ormai capaci di occupare il posto che loro spettava nel mondo degli adulti.

Si vede chiaramente in questa morte una provvisoria conferma dell'aspetto sacrificale del processo iniziatico.

Ciò permette di affermare che i riti di circoncisione dell'antico Egitto vengano per primi in ogni ambito del mondo rituale: risalgono in origine a comportamenti igienici (al di là della connotazione religiosa) che un tempo corrispondevano al tipo di crisi che erano destinati a risolvere (gonorrea e altre malattie legate all'apparato genitale maschile).

Tuttavia la *performance iniziatica della circoncisione* nell'Antico Egitto, risulterebbe non solo un potenziale "luogo igienico-rituale", ma soprattutto una struttura "trasformativa" ineludibilmente legata a *Rā*.

Pertanto essendo trasformato-generato *ḥu* è il "trasformativo" e in questo senso dobbiamo comprendere la forma sacra¹⁶: *ḥu* è *limen* "soglia", "margine". In tal senso, da un punto di vista esplicativo *ḥu* è esprimibile e a sua volta si auto-comprende in stato di umiltà, obbedienza totale, nudità. L'individuo, ponendosi nella sua nudità e mostrando le parti intime, diventa (trasformandosi) *ḥu* nel rito di circoncisione.

A sua volta *ḥu* è anche la forma del *liminoide*, indicatore strutturale di una fase trasformativa, tuttavia intesa come

the Ndembu of Zambia, Oxford 1968.

¹⁶ V. TURNER, *Variations of the Theme of Liminality*, in S. Moore- B. Myerhoff (edd.), *Secular ritual*, Assen 1977.

modalità in cui è possibile “giocare” con i simboli con combinazioni inusuali e producendo nuovi modelli di *contaminazione*.

Il tal senso nella prassi rituale della circoncisione l'individuo gioca con *hu* per ripresentare il mito di *Rā*. La prassi della circoncisione delinea un nuovo spazio strutturale in cui riprende vita *Rā*.

5 LA PERFORMANCE RITUALE DELLA CIRCONCISIONE COME COMMENTO METASOCIALE

La performance trasformativa nella vettorialità liminoide mette in gioco, come possiamo apprendere da BD spell 17, le diverse modalità dell'esperire comunicativo corporeo, sensoriale¹⁷. Innanzitutto ciò è sostenibile dalla profonda e sinergica “messa in scena” testimoniata dal Mito. Inoltre è proprio la *linguistica del corpo* che congloba tutto il Mito di *Rā*. In BD, la multidimensionalità dell'esperienza è riconosciuta e resa operativa dai *performer* e dai *partecipanti*, attraverso l'uso dei linguaggi più diversi e in particolare di quello *mimico-gestuale*¹⁸. Si possono identificare le motivazioni che stanno alla base della *performance corporea di Rā*, nell'interesse per la ricerca dell'integrazione della totalità della persona, nel superamento della separazione *mente/corpo*. In tal senso la performance sacrificale di *Rā* e in particolar modo la linguistica corporea in essa messa in evidenza può essere compresa come *zona performativa di metacommento sociale*. Conseguentemente ad un mutamento sociale estremamente drammatico e attraverso la messa in scena del suo corpo e quindi attraverso la performance, la figura di *Rā* opera una riflessione critica sugli aspetti standardizzati del sociale e genera un cambiamento radicale nella struttura della società stessa. In tal senso la performance di *Rā* è un commento al mutamento socioculturale ma allo stesso tempo è anche generativo di *hu e saa* (espressione-gusto di Parola di Autorità e

¹⁷V. TURNER, *On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience*, Tucson 1985.

¹⁸ IDEM, *From Ritual to Theater: The Human Seriousness of Play*, New York 1982.

percezione), rivelando caratteri oppositivi e contaminativi all'interno del rituale stesso. Di riflesso proprio questa *generazione* costituisce una forma di *metacommento sociale* poiché rappresenterà, dopo il Mito di *Rā*, la storia del *rivivere l'esperienza stessa del corpo come luogo originario di Rā*.

6 SINTESI DEI RISULTATI

In BD spell 17 vi è il grande merito di leggere l'origine del gusto espressivo della Parola di Autorità all'interno dell'*universo simbolico-religioso del dio Rā*. Si tratta di un approccio che si concentra sull'aspetto socio-culturale e che si risolve pertanto in uno *studio* simbolico-culturale del fenomeno religioso in cui l'efficacia del rito iniziatico della circoncisione è elemento strutturante-comunitario che mantiene il suo fondamento come *performance trasformativa liminale* ma detta anche le condizioni per la nascita di una *performance trasformativa liminoide* in cui gli elementi strutturali vivono di una fase *contaminativa spontanea*.

In BD spell 17, possiamo affermare che il Mito-Rito di *Rā* e di *ḥu* come *performance liminoide* ha un carattere "sperimentale" poiché attraverso l'*agire psicofisico* è possibile *vivere e portare a compimento un'esperienza* e una *sceno-tecnica* contaminativi.

Mediante il processo performativo ciò che in condizioni normali è inaccessibile all'osservazione e al ragionamento, viene condotto alla luce (*ausdrücken*, letteralmente "premere o spremere fuori"). Nella performance rituale iniziatica della circoncisione i partecipanti ricomprendono radicalmente se stessi nel gioco destrutturante operato dalla corporeità di *Rā*. Il gruppo non si limita, in questa performance, " a fluire all'unisono" con *Rā*, ma cerca, più attivamente, di comprendere se stesso per trasformarsi" con *Rā*. Questa dialettica tra flusso e riflessività caratterizza i generi propri della performance rituale della circoncisione compresa come una performance che trascende l'opposizione fra schemi di azione spontanei e autocoscienti.

Davide Polovineo
info@davidepolovineo.eu