

# Senecio

Direttore  
Emilio Piccolo



## Redazione

Sergio Audano, Gianni Caccia, Maria Grazia Caenaro  
Claudio Cazzola, Lorenzo Fort, Letizia Lanza

**Saggi, enigmi, apophoreta**

**Senecio**  
www.senecio.it  
mc7980@mclink.it

*Napoli, 2012*

La manipolazione e/o la riproduzione (totale o parziale)  
e/o la diffusione telematica di quest'opera  
sono consentite a singoli o comunque a soggetti non costituiti come imprese  
di carattere editoriale, cinematografico o radio-televisivo.

## *Il viaggio di Osiride. Morte e trasformazione da una prospettiva antropologica*

di Francesco Spagna

La riflessione dell'umanità di fronte alla morte è universale. Così come universali sono le pratiche funerarie, e tanto antiche da poter essere considerate una tappa fondamentale nel processo evolutivo di Homo Sapiens. Diverse sono state invece le concezioni attraverso le quali il genere umano ha elaborato l'ineluttabilità e il mistero di questo fondamentale passaggio. In diversi punti del pianeta e a più riprese nel corso della storia, diverse culture hanno elaborato e codificato una sorta di escatologia della speranza, considerando la morte come una metamorfosi verso diversi stadi dell'esistenza, o come il raggiungimento di un diverso livello di integrazione dell'individuo nel cosmo. Spostando l'asse dei valori dall'individuo al gruppo, in diversi contesti culturali la morte è stata considerata come parte necessaria di un processo ciclico di rinnovamento, e i rituali funebri sono stati caricati con simboli di rinascita e fertilità (BLOCH M.- PARRY J. 1982, p. 9 e s.).

Altre culture hanno invece mantenuto una concezione più cupa e terrificata della morte e del passaggio verso l'al di là, oppure sono giunte a una concezione laica della morte come naturale fine dell'avventura esistenziale e della vita biologicamente intesa. Le diverse pratiche funerarie, ovvero l'insieme di cure, attenzioni, comportamenti rituali e contenuti simbolici rivolti al corpo dei defunti, riflettono questa variabilità delle rappresentazioni della morte e del destino degli individui dopo la fine dell'esistenza terrena.

Il mito di Osiride, per come è stato elaborato in varie versioni successive nell'antico Egitto e poi trascritto e tramandato fino a noi da Plutarco, possiede una complessità di contenuti e una freschezza narrativa che offrono un'ideale introduzione al tema della corporeità e della morte.

Il mito racconta che quando Osiride nacque, dall'utero materno uscì una voce che annunciava: "ecco, il signore di tutte le cose viene alla luce". I giorni successivi nacquero i fratelli Horos, Seth (che uscì squarciando il ventre della madre), Iside e Nephtys. Divenuto re, Osiride istruisce gli egiziani all'arte della coltivazione, stabilisce le leggi e percorre tutta la terra d'Egitto, civilizzandola senza bisogno di armi, attirando la gente con la persuasione, la gentilezza, la musica e il canto. Seth, invidioso, durante l'assenza del fratello ordisce una congiura. Al ritorno di Osiride fa prendere di nascosto le misure del suo corpo e costruisce un sarcofago di quelle dimensioni, molto bello e prezioso. Poi organizza un banchetto, durante il quale promette di dare in dono quel sarcofago a chi ci fosse stato dentro sdraiato di misura. Tutti partecipano a questo gioco. Quando Osiride si sdraia dentro i congiurati si precipitano a chiudere il coperchio, saldandolo con chiodi e piombo fuso. Quindi trasportano il sarcofago sul Nilo e lo abbandonano alla corrente del delta, perché arrivi fino

al mare. Iside, moglie e sorella di Osiride, appresa la notizia si taglia una delle trecce e indossa le vesti del lutto. Poi si mette a vagabondare senza meta alla ricerca del corpo dell'amato. Alcuni bambini le rivelano la parte del delta dove la bara è stata abbandonata, quindi viene a sapere che il mare l'ha sospinta fino a Byblos (nell'attuale Siria). Approdata su quelle coste, la bara era rimasta avviluppata in un cespuglio di tamerice, che crescendo aveva nascosto la bara al suo interno. Il re di Byblos, stupefatto delle dimensioni della pianta, ne fa tagliare il fusto e lo pone come colonna nella sua casa. Iside si reca allora alla reggia e si intrattiene con le ancelle intrecciando loro i capelli e spargendo meravigliosi profumi. La regina la manda a chiamare e le affida il compito di fare da nutrice al principino. Iside alleva il piccolo dandogli da succhiare la punta del dito anziché il seno, e una notte brucia magicamente la parte mortale del suo corpo. Poi si trasforma in rondine, e in questa forma vola attorno alla colonna lanciando strida acute. La regina, vedendo il figlio in fiamme grida per il terrore, rompendo così l'incantesimo di immortalità. Iside si rende nuovamente visibile in forma umana e richiede la colonna. Sfronda il tronco dai rami e lo avvolge di lino e di unguenti odorosi, consegnandolo agli abitanti di Byblos come oggetto di venerazione. Poi si getta sulla bara ritrovata e grida con tale potenza divina che il più giovane dei figli del re muore. La dea prende con sé il maggiore dei figli, carica la bara su una nave e parte. Arrivata in mare aperto apre la bara e si dispera. Quando il fanciullo le si avvicina alle spalle, lei si volta incollerita e lo fulmina con lo sguardo, facendolo cadere in mare. Iside prosegue il suo viaggio fino al delta del Nilo, e là nasconde la bara del marito. Una notte di luna Seth va a caccia di cinghiali e scopre casualmente il corpo di Osiride. Lo taglia in quattordici pezzi e lo disperde. Nuovamente Iside si mette alla ricerca, attraversando le paludi su una zattera di papiro. Ritrova tutte le parti del corpo eccetto i genitali, che sono stati mangiati dai pesci. Per ogni pezzo del corpo ritrovato costruisce una tomba e istituisce un culto pubblico. Oppure distribuisce alle varie città delle immagini di Osiride da lei modellate, come simboli del corpo del marito, in modo di confondere Seth sull'esatta località della sepoltura (PLUTARCO 1998:68-76).

Il mito prosegue con la vendetta del figlio di Osiride su Seth. Raffigurazioni egiziane mostrano Iside, in forma di falco, che si unisce a Osiride risvegliandone il seme divino. In altre versioni, Iside, con l'aiuto di Horos e Nephtys, sventola con le sue ali il cadavere di Osiride. Con questa magia Osiride resuscita, ma per regnare come sovrano dei morti.

Osiride diverrà dunque, per il culto egiziano dei morti, il rappresentante di ogni defunto. Dopo la morte, al nome proprio della persona scomparsa verrà affiancato quello di Osiride.

La morte, impersonata dal potere distruttivo di Seth (che i greci chiamavano Tifone), "prende le misure" sul corpo di Osiride, ossia lo "individua", come ha osservato giustamente André Virel

(CHEVALIER J.- GHEERBRANT A. 1986: II,171), dato che è sempre un individuo che viene separato dalla morte. La potenza disgregatrice smembra il corpo di Osiride, lo decompone, lo disperde.

Il lavoro del lutto rappresentato da Iside è una ricerca tragica, più volte disillusa, una lacerazione interiore così acuta che rischia di uccidere, di trascinare altri nel contagio della morte. Questo sforzo immane infine trionfa, la morte viene sconfitta - anche se non eliminata: Seth portato in catene di fronte alla dea verrà lasciato libero - le parti disperse vengono raccolte e reintegrate, Osiride si ricompone e “resuscita”, ma su un piano spirituale e in un altro mondo, il mondo dei morti.

Gli scavi nel sito di Shanidar, in Kurdistan, hanno portato alla luce una delle più antiche testimonianze di sepoltura finora rinvenute. Circa 100.000 anni fa un uomo, due donne e un bambino Neanderthal sono stati seppelliti insieme su un giaciglio di fiori, come dimostrano le tracce di polline rinvenute nel terreno attorno ai corpi. La presenza dei fiori lascia pensare che in questo luogo sia stata celebrata una cerimonia funebre. (VANDERMEERSH B. 1991: 38). Sepolture con tracce abbastanza evidenti di pratiche magico-rituali sono attestate a partire dal Musteriano (70.000 - 50.000 anni fa). I corpi inumati si trovano ripiegati in posizione fetale, cosparsi di ocre rosse o attorniti da oggetti, ornamenti, conchiglie o resti alimentari, tutti elementi che potrebbero documentare un’aspettativa di sopravvivenza post-mortem, la rappresentazione di un rito di passaggio o di rigenerazione simbolica. L’uso di ocre rosse come sostitutivo rituale del sangue o come simbolo di vita è universalmente diffuso nelle culture arcaiche di tutti e cinque i continenti (ELIADE M. 1975: 19-20).

Nella sepoltura di Teshik Tash, in Uzbekistan, un bambino di circa nove anni giaceva disteso in un recinto circolare di ossa di stambecco. La sepoltura di Chapelle-aux-Saints, nel Corrèze francese (che fu anche la prima a essere scoperta, nel 1908), si trova in una grotta a funzione esclusivamente funeraria, con tracce di fuochi cerimoniali. In questa tomba, databile tra 40.000 e 50.000 anni fa, il cadavere venne deposto sul dorso, in direzione est-ovest, e circondato da utensili di selce e offerte di cibo (VANDERMEERSH B. 1991: 25-27).

Alla reale natura e alle effettive strutture simboliche di questi riti funerari paleolitici è ovviamente impossibile accedere. Può essere tuttavia interessante confrontare, come suggerisce Eliade, i ritrovamenti archeologici con alcune pratiche di inumazione osservate in popolazioni con culture tradizionali. Un esempio è la cerimonia degli indiani Kogi, gruppo di lingua chibcha della Colombia, descritta nel 1966 da Reichel-Dolmatoff. Durante questa cerimonia venne inumata una ragazza. Lo sciamano, dopo aver scelto il luogo per la sepoltura, eseguì una serie di gesti rituali e quindi dichiarò: “qui è il villaggio della Morte; qui è la casa cerimoniale della Morte; qui è l’utero. Ora io aprirò la casa. La casa è chiusa e io l’aprirò”. Dopo aver annunciato “l’apertura della casa” lo

sciamao indicò il luogo dove scavare la fossa, e il cadavere della ragazza venne avvolto in un sudario cucito dal padre, mentre la madre e la nonna intonavano un canto lento. Sul fondo della fossa vennero messe pietruzze verdi e conchiglie. Lo sciamano tentò di sollevare per nove volte il corpo della ragazza, che quindi venne deposto con la testa rivolta a est e “si chiuse la casa”. Come osserva Reichel-Dolmatoff, un futuro archeologo avrebbe semplicemente trovato uno scheletro rivolto verso est, circondato da pietre e conchiglie. L’identificazione della Casa della Morte come utero e il sollevamento rituale del corpo, nove volte come i nove mesi della gestazione, ci offrono invece un esempio dell’apparato simbolico morte/rigenerazione, collegabile alla ricorrente posizione fetale degli scheletri ritrovati nelle tombe musteriane (ELIADE M.1975: 22-23).

Quanto possa essere complesso un rito funerario in una società primitiva è dimostrato anche dalla ricerca compiuta dall’antropologo Remo Guidieri tra i Fataleka, tribù dell’interno delle isole Salomone (Melanesia). Tra il 1969 e il 1972 Guidieri cercò di ricostruire quello che definì “un grandioso apparato liturgico”: il ciclo funerario suddiviso in tredici sequenze rituali distribuite su un lungo arco di tempo. Esse segnavano l’apertura di un itinerario post-mortem verso la dimensione ancestrale e l’elaborata trasformazione del morto in antenato e soggetto del culto collettivo (GUIDIERI R. 1988: 167, 183). Particolarmente interessante, nella concezione Fataleka, la categoria di scheletro. Nella lingua di questo gruppo non esiste un equivalente del nostro termine “cadavere” ma soltanto due stati opposti sono presi in considerazione, quelli di “corpo vivo”/“corpo morto”, e quello di scheletro. Vengono così messi in evidenza lo stadio iniziale di un processo, il corpo (o la “carne”) e lo stadio finale, il punto di arrivo della trasformazione della forma e della materia del corpo nello scheletro. La trasformazione del corpo/cadavere in scheletro, fa osservare Guidieri, rappresenta quella fase intermedia (il processo di decomposizione) che in Occidente suscita grande terrore e viene sistematicamente occultata nelle pratiche funerarie. Lo scheletro, come riduzione estrema del corpo e svelamento della sua struttura portante, risulta invece maggiormente accettato. Al contrario, per i Fataleka, gli stati di alterazione del corpo morto non solo non vengono occultati ma sono seguiti con grande attenzione dall’officiante, che regolarmente visita il cadavere. Al momento opportuno, il corpo verrà decapitato, e quindi sarà lo scheletro a venire nascosto, per l’estrema metamorfosi che avverrà sotto terra, portando a compimento il percorso post-mortem nella rigenerazione spirituale dell’antenato. Anche il cranio-reliquia verrà interdetto alla vista (GUIDIERI R. 1988: 125-129).

Questo rovesciamento di prospettiva rispetto alle nostre categorie abituali è tipico delle culture del Sud Est asiatico, dall’Indonesia alla Nuova Guinea, e ci introduce a un classico dell’antropologia su questi temi: la ricerca compiuta da Robert Hertz all’inizio del secolo tra i Dayaki del Borneo, e la sua seguente teoria sulla rappresentazione collettiva della morte. Come riporta Hertz, i Dayaki

considerano il processo di decomposizione e di essiccazione delle ossa con una forte carica emotiva e simbolica. Presso alcuni gruppi il cadavere del defunto viene conservato in uno speciale luogo della casa, fino a quando si è completamente purificato degli umori della decomposizione, che sono considerati estremamente pericolosi sia per i vivi e sia per l'anima del defunto, e vengono accuratamente raccolti in vasi di coccio. Questa fase provvisoria in attesa della sepoltura definitiva e della cerimonia finale, corrisponde al periodo del lutto. Così come il corpo del defunto elabora la sua trasformazione e purificazione, in vista di divenire nume tutelare, i familiari elaborano, nell'arco di tempo corrispettivo, il proprio lutto. Secondo Hertz (che generalizza questo modello a tutte le pratiche di "doppia sepoltura" descritte presso varie popolazioni, dall'Australia aborigena al Sud America), in questa rappresentazione sono all'opera due concetti complementari. La morte non si consuma in un istante, possiede una propria durata, un processo che si conclude con la finale dissoluzione delle parti molli del corpo. La morte non è una semplice distruzione ma una rinascita spirituale "che si compie parallelamente e in senso opposto alla degradazione del vecchio corpo". In questo senso, prosegue Hertz, "il duplice lavoro mentale di disgregazione e di sintesi che una nuova integrazione nell'altro mondo comporta si compie in modo lento e per così dire molecolare e richiede tempo" (HERTZ R. [1928] 1994: 57-58, 71, 100).

Ritornando alle tradizioni amerindiane, l'antropologo Pierre Clastres descrisse una "doppia sepoltura" presso gli Aché Guayaki del Paraguay. Al termine di un solenne rito funebre, il corpo del defunto venne legato con delle liane, perché rimanesse in posizione fetale, e quindi venne calato in una fossa verticale coperta da stuoie, con il capo rivolto verso ovest, la direzione del "paese dei morti". Dopo alcune settimane, il tempo necessario perché si compia la decomposizione, il gruppo di cacciatori nomadi ritornò sul luogo della sepoltura e riaprì la copertura della fossa. Un parente del morto, facendo attenzione a non entrare in contatto diretto con lo scheletro e aiutandosi con un legno forcuto estrasse il cranio, lo sollevò, e quindi lo frantumò con il suo arco. Poi lo gettò in un fuoco acceso per l'occasione, dove il cranio venne calcinato, con le orbite rivolte verso l'alto, perché lo spirito del defunto comprendesse la direzione che doveva prendere, lontano dalla comunità dei vivi, verso la natura selvaggia (CLASTRES P. 1980: 215-216).

Una concezione differente la troviamo in Africa tra i Nande, coltivatori bantu dello Zaire orientale, i quali seppelliscono i loro defunti nel bananeto che circonda i villaggi (e là li lasciano "a germogliare", direbbe il poeta T. S. Eliot). L'unico segnale dell'avvenuta sepoltura sono dei fiori che vengono piantati sotto i banani. Dopo circa un mese l'intenso riciclaggio biologico del bananeto non lascia più traccia di nulla, a parte gli spiriti, che continuano ad albergarvi fino al compimento del rito funebre. Diverso il destino dei capi, i quali non vengono seppelliti nel bananeto, ma adagiati su un lettino di legno sopraelevato. A decomposizione avvenuta, l'officiante stacca la mascella

inferiore del defunto, che verrà conservata e trasmessa di generazione in generazione. Attorno al resto del corpo viene creato un recinto di piante. In particolare, due alberi di ficus selvatico con le loro radici aeree si congiungeranno sopra il cadavere, costituendo così la tomba definitiva (REMOTTI F. 1993: 77-79). Secondo Robert Hertz, anche le popolazioni dell'isola di Timor (Sud Est asiatico), avvolgevano il corpo del defunto in un rotolo di corteccia e lo piazzavano su un albero. Gli aborigeni australiani deponavano invece le ossa nella cavità di un tronco con le insegne totemiche, e poi in una bara sistemata sui rami di un albero (HERTZ R. 1994, trad. it. p. 56, 86). Le tombe-albero, che ci riportano a quella di Osiride a Byblos....

Questo excursus nelle culture cosiddette primitive ci permette di comprendere l'importanza attribuita all'esteriorità della morte, nei suoi processi di trasformazione corporea, che vengono fatti corrispondere – nello schema classico proposto da Hertz - all'elaborazione del lutto.

Queste pratiche, riposte negli archivi più profondi dell'umanità, appaiono così remote dalle nostre concezioni moderne ma continuano a offrire una inesauribile fonte di interpretazione: comprendere la morte in un ciclo di rigenerazione simbolica.

## **Bibliografia**

- BLOCH M., PARRY J. (eds.), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- CHEVALIER J., GHEERBRANT A., *Dizionario dei simboli*, Milano, Rizzoli, 1986 (Paris, 1969).
- CLASTRES P., *Cronaca di una tribù. Il mondo degli indiani Guayaki cacciatori nomadi del Paraguay*, Milano, Feltrinelli, 1980 (Paris, Plon, 1972).
- DE MARTINO E., *Morte e pianto rituale*, Torino, Boringhieri, 1975.
- ELIADE M., *Storia delle credenze e delle idee religiose*. Vol. 1°: *Dall'età della pietra ai misteri eleusini*, Firenze, Sansoni, 1990 (Paris, Payot, 1975).
- GUIDIERI R., *Il cammino dei morti*, Milano, Adelphi, 1988 (Paris, Ed. De Seuil, 1980).
- HERTZ R., *Contributo a uno studio sulla rappresentazione collettiva della morte*, in: *La preminenza della destra e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1994 (Paris, P.U.F., 1928).
- PLUTARCO, *Iside e Osiride*, Milano, Adelphi, 1998.
- REMOTTI F., *Corpi e luoghi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Torino, Boringhieri, 1993.
- THOMAS Louis Vincent, *Antropologia della morte*, Milano, Garzanti, 1976 [*Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1975].
- VANDERMEERSCH B., *Le più antiche sepolture*, in: *La religiosità nella preistoria*, a cura di F. Facchini, Milano, Jaka Book, 1991.