FEDERICO POOLE

Rapporti di dipendenza e ideologia funeraria. L'ushebty, immagine al contempo dello schiavo e del padrone*

La teoria della «riduzione in schiavitù» dell'ushebty

A partire dal Medio Regno si diffonde il costume di includere nel corredo funerario dei privati di rango non infimo[1] le statuette funerarie chiamate *shawabty*, *shabty*, *shebty* e, a partire dal Terzo Periodo Intermedio, *ushebty*, una *folk etymology* egiziana che significa «rispondente» (Schneider 1977: I, 135-39). Queste sono immagini mummiformi del defunto e dunque magicamente identificate con lui, ma al contempo hanno una loro identità autonoma che permette loro di svolgere il compito per cui sono state concepite: sostituirsi al defunto – di cui sono, è vero, il "doppio", ma che è al contempo il loro padrone – ove questi sia convocato per le *corvées* alle quali si può essere obbligati tanto nell'altro mondo quanto in questo. Questa funzione è chiaramente enunciata dalla «formula dell'ushebty», iscritta sulle statuette stesse, anche se le sue prime attestazioni datate si riscontrano nei Testi dei Sarcofagi (*ibid.*: I, 45 ss.).

In un momento imprecisato del Nuovo Regno, presumibilmente nel corso della tarda epoca ramesside, si sarebbe prodotto tuttavia un radicale mutamento nella concezione dell'ushebty, consistente nella sua depersonalizzazione e assimilazione ad uno «schiavo». Questa teoria, originariamente formulata da Jaroslav Černy, ulteriormente elaborata da Hans Schneider, e generalmente condivisa dagli addetti ai lavori, è il punto di partenza delle considerazioni che vogliamo svolgere.

È necessario innanzitutto riassumere brevemente lo stato della questione.

La formulazione ad opera di Černy (1942) dell'idea della schiavitù dell'ushebty come depersonalizzazione si basa essenzialmente sull'analisi di due

---

* Questo articolo riprende un'analisi iniziatasi in Poole (1997*a*) e proseguita in *Id.* (in st. *a*).

[1] Non solo membri dell'élite, come suggeriscono dei vasi porta-ushebty rispettivamente a nome di un *iḥwty* («coltivatore») e di un *kꜣwty* («portatore») ritrovati ad Abydos (Ayrton *et al.* 1904: 51, tav. 22, nrr. 3, 6). Sul rapporto fra status sociale e presenza di ushebty nelle tombe, cfr. Poole (in st. *b*).

testi. Il primo è un decreto di Ammone in due copie[2] per Neskhons, moglie del Primo Profeta di Ammone Pinudjem II (seconda metà della XXI dinastia), in cui il dio ordina agli ushebty di fare per la defunta ogni tipo di lavoro servile ( ) che gli ushebty sono soliti fare per esentare ( ) ogni «defunto perfetto» ( ) perché la proteggano ( ) in ogni giorno dell'anno.[3] Segue una copia del contenuto della versione positiva (la negativa deve essere stata distrutta, secondo la prassi, dopo il responso) del decreto oracolare di Ammone dell'anno 5, mese 4 dell'estate, giorno 2, in cui il dio dichiara che i fabbricanti di *faïence* (*bʿbʿw*) sono stati adeguatamente pagati (in natura, come è specificato) e che il prezzo ad essi corrisposto vale anche per le prestazioni degli ushebty.

La data dell'oracolo è di soli 19 giorni antecedente la sepoltura, di cui conosciamo la data esatta grazie ad un graffito ieratico nella tomba stessa (*ibid.*: 117-18). Le due copie del decreto dovevano essere collocate in origine nelle due cassette porta-ushebty della defunta, poste nella sua tomba (*ibid.*: 118); la transazione commerciale sancita dall'oracolo sembrerebbe avere avuto valore legale di quietanza al contempo nel mondo degli uomini e in quello degli dei. L'esatto prezzo pagato non è riportato, una caratteristica, peraltro, che si riscontra anche su alcuni contratti di carattere non rituale (cfr. per es. Seidl e Wildung 1974: 289 ss.).

Per Černy (1942: 116, n. 3; cfr. *infra*, p. 391) il documento va interpretato alla luce del fatto che conosciamo alcuni ushebty del Nuovo Regno che sono esplicitamente designati come *ḥm*.

> Il a été remarqué qu'au Nouvel Empire, ou au moins à une certaine époque de ce dernier, les *oushebtis* étaient appelés | *ḥm*, un mot que nous sommes habitués à traduire 'esclave'. Cette traduction n'est, peut-être, pas tout à fait exacte et le statut des | ne correspondait, peut-être, pas entièrement et dans tous les détails à celui des esclaves – une étude sur l'esclavage reste toujours à entreprendre pour l'époque pharaonique – mais ce que nous apprenons par la déclaration d'Amon-nesti-towe est entièrement en accord avec ce que nous savons sur le | *ḥm*. L'*oushebti* est ici mis sur le même pied avec ce dernier: *comme on achète un* | *on achète aussi un* oushebti *et le prix payé à l'ancien propriétaire dans un cas et au fabricant dans l'autre rend l'acquéreur maître du* | *ou de l'*oushebti *et lui donne le droit de propriété sur leur travail. Dans notre cas Amon-nesti-towe donne une approbation comme si c'était un contrat d'achat d'esclaves dans la vie quotidienne; dans la vie quotidienne c'est l'autorité terrestre qui assure l'efficacité d'un tel contrat, pour la vie de l'autre monde c'est l'autorité divine* (*ibid.*: 116-17; corsivo nostro).

Anche se sullo statuto dello «schiavo» in Egitto Černy mantiene, come

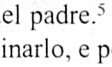
[2] Per la tavoletta Rogers (Louvre E 6858), cfr. Maspero (1880); per la tavoletta McCullum (BM 16672), cfr. Budge (1912: xiv-xvi e fotografia a fronte p. xvi); trascrizione, messa in parallelo, traduzione e commento delle due versioni in Černy (1942: *passim*).

[3] Per questa frase e il numero degli ushebty nelle tombe, *infra*, n. 11.

abbiamo letto, doverose cautele, il parallelismo che istituisce è assoluto: il documento è, trasposto nella sfera sacrale, l'equivalente di un contratto per l'acquisto di *ḥmw*, «schiavi», nella vita terrena.

A sostegno della sua formulazione, Černy adduce un secondo testo, il «Libro trovato al collo del re Usermaatra nella necropoli»,[4] che figura nella redazione tarda del *Libro dei Morti* come capitolo supplementare 166, ma è attestato nel Terzo Periodo Intermedio, dalla XXI dinastia in poi, come testo a sé stante su papiri amuletici che venivano collocati nei sarcofagi (*ibid.*: 118-19, n. 1; elenco e bibl. p. 120). Il suo titolo indicherebbe però, secondo Černy, che esso risale perlomeno all'epoca di Ramses II.

Il testo inizia con una invocazione ad una serie di divinità minori affinché si prendano cura di Iakeby, ovvero Osiride, ucciso da suo fratello. Essi lo conducono davanti a una divinità chiamata Memrem e Keheb, da identificare presumibilmente con Horus, il «vendicatore» del padre.[5] Compare poi il defunto, cui ci si riferisce in terza persona senza nominarlo, e poiché nel brano Iakeby è invocato prima in terza, poi in seconda persona, e ad un determinato punto la terza persona invocata potrebbe essere tanto lui quanto il defunto, è possibile che vi sia una voluta oscillazione tendente a ribadire l'identificazione fra i due. In ogni caso, il brano che ci interessa direttamente recita:

> O Memrem, Keheb, nostro signore, che togli il respiro a noi tutti! Guarda gli ushebty, gli schiavi maschi e femmine ( , varie grafie), essi appartengono alla tua Maestà, Iakeby, erano tutti i suoi schiavi maschi e femmine di quando era sulla terra, è lui che li ha comprati ( ). Fa sì che egli li diriga al momento opportuno, fa che essi facciano i lavori al suo posto, in qualsiasi momento in cui ci si ricordi di lui (Černy 1942: 118 ss.).[6]

Questa allusione all'acquisto di schiavi chiarisce, secondo Černy, il senso dell'altro documento, il decreto di Neskhons: si tratta dell'equivalente, trasposto nell'Aldilà e ratificato dall'autorità divina, di un contratto per l'acquisto di schiavi.

Černy sottolinea che questa concezione vale solo per il Nuovo Regno e il Terzo Periodo Intermedio, mentre per le altre epoche ritiene probabile che l'interpretazione più valida sia quella di Gardiner, che vede negli ushebty la fusione di due idee fra loro contraddittorie: da un lato sarebbero infatti delle immagini del defunto stesso, dall'altro dei servi («servants») che egli acquista allo stesso modo dei servi in carne ed ossa (*ibid.*: 117; cfr. Gardiner 1906: 57-

---

[4] D'ora in poi «Libro trovato al collo.» .

[5] Così si traduce di solito *nḏty*, che ha però un senso più sfumato; nell'obelisco di Antinoo è utilizzato per rendere un probabile originale latino *pius* (Jean-Claude Grenier, comunicazione personale).

[6] Per il senso «comprare» di *in m smnty* (= *in m swnt*), si veda *ibid.*: 125 ss.

59). In altre parole, nel Nuovo Regno e nel Terzo Periodo Intermedio si cesserebbe di identificare l'ushebty con il defunto, e lo si assimilerebbe ad uno schiavo *tout court*; nella concezione più antica e in quella tarda, invece, questi due aspetti contrastanti coesisterebbero.

Successivamente alla pubblicazione dell'articolo di Černy, I.E.S. Edwards ha reso noto un ulteriore notevole documento riferentesi alla vendita di ushebty: il papiro BM 10800.[7] Si tratta di una ricevuta per il pagamento di una squadra di ushebty forniti da un Capo Modellatore di Amuleti del tempio di Ammone, di nome Pedikhons, al sacerdote Nesspernub per il padre di quest'ultimo Ihafy (o Ihafyshery). Il documento è probabilmente databile alla XXII dinastia. Ne diamo di seguito la traduzione:

> Anno 14, secondo mese dell'inondazione, ottavo giorno. Pedikhons, figlio di Nespenankh, figlio di Hor, Capo Modellatore di Amuleti del Tempio di Ammone, ha dichiarato all'amato dal Dio, il Sacerdote *weʿeb* Nespernub, figlio di Ihafy, figlio di Iufenkhons: «Com'è vero che Ammone è durevole, ho ricevuto da te il prezzo (argento) di questi 365 ushebty con i loro 36 Capisquadra (*ʿꜣw-mḏ*), totale 401, con mia soddisfazione[8] – servi e serve (𓏏𓏏𓏏

fungere da sostituto (*ibid.*: I, 69-70). Per quanto riguarda quest'ultimo punto, però, in altra parte della stessa monografia le posizioni di Schneider sembrano tendere piuttosto verso quelle di Černy, e la depersonalizzazione si estende agli ushebty come immagine del defunto; essi non sono più «purely images of the owner himself» (*ibid.*: I, 319-20). Ci viene detto inoltre che il mutamento di concezione è legato a importanti trasformazioni sociali:

> ... the ideas about the shabti gradually changed at the end of the New Kingdom, the very period when foreign captives were drawn in considerable numbers into the temple establishments and the households of kings and high private officials (*ibid.*: I, 319).

Le fonti scritte, ovvero il Decreto per gli ushebty di Neskhons, il «Libro trovato al collo ..», e il contratto di vendita di ushebty riportato sul Pap. BM 10800 (Edwards 1971: *passim*) mostrano che in questo periodo

> ... the shabtis were considered as mere *ḥmw*, 'servants' or even 'slaves' of the owner. Just as *ḥmw* could be bought on earth from other people, so the shabti-statuettes could be purchased from the craftsman who made them. Such transactions were fixed in a legal document which gave the new owner the right to make profit from the 'slave's' work (Schneider 1977: I, 319).

Anche se la statuetta funeraria continua a recare, come prima dell'avvento della nuova concezione, il nome e i titoli del defunto, questo dato va reinterpretato: essa non è più, infatti, un doppio del padrone, bensì ne porta il marchio; gli ushebty sono ora «figures of anonymous 'slaves', bought for the owner for money, and branded, as it were, with the marks of his ownership: his titles and names» (*ibid.*: I, 319-20). Schneider sottolinea che gli ushebty-schiavi nelle fonti scritte sono "schiavi" (usa il termine sempre fra virgolette) maschi e femmine (non è dunque più necessario che siano dello stesso sesso del defunto).[10] Pone inoltre in diretta relazione l'emergere di questa nuova concezione con la moltiplicazione degli ushebty nelle tombe[11] a cui assistiamo in questo periodo e la concomitante specializzazione che vede l'apparizione di capisquadra in abbigliamento da vivente e provvisti di frusta accanto ai consueti «lavoratori» mummiformi che impugnano gli attrezzi da lavoro. Schneider ipotizza infine anche un corrispondente mutamento nei rapporti di lavoro

---

[10] Il determinativo , come molte grafie ieratiche neo-egiziane, tende ad assumere un carattere *figé*, e può trovarsi dunque anche dopo nomi plurali maschili. L'esplicito determinativo , che troviamo in varie versioni del capitolo supplementare 166 del *Libro dei Morti* (cfr. per es. Černy 1942: 120, testo C2) corrobora però la fondatezza della puntualizzazione di Schneider.

[11] Come ci testimonia il papiro BM 10800 (Edwards 1971: *passim*), di regola 365 per ogni giorno dell'anno, più 36 capisquadra, per un totale di 401.

nell'Aldilà: è possibile che «the deceased's tasks in the Beyond were no longer considered as temporary things, needed only *if* the ruler of that region was in need of his help». Il lavoro del defunto diventa un obbligo permanente, per cui «it is hardly appropriate to speak any more of *corvées*, but rather of 'slavery'» (*ibid.*: I, 320).

L'immagine dell'evoluzione della concezione dell'ushebty risultante dagli studi di Černy e di Schneider è, come abbiamo detto, quella oggi comunemente accettata. Alcuni aspetti di questa teoria presentano però, a nostro avviso, dei problemi sia di metodo sia di sostanza che meritano un approfondimento critico.

Proprio dal punto di vista del metodo, ci sembra imprescindibile partire da una riflessione sul concetto di «schiavo», il termine che si impiega normalmente per tradurre la parola *ḥm* nel Nuovo Regno (la terminologia in uso nel Medio e Antico Regno per riferirsi ai dipendenti è molto diversa).

Il problema della schiavitù in Egitto

Il disagio di Schneider e soprattutto di Černy nell'usare il termine «schiavo» è duplice: da un lato infatti riflette l'inadeguatezza delle nostre conoscenze sui rapporti di dipendenza nell'antico Egitto, dall'altro la vaghezza del concetto stesso di schiavitù. È di poco aiuto in questo senso lo studio specifico (quello di cui Černy lamentava la mancanza) dedicato al problema da Bakir (1952). Se l'opera è infatti apprezzabile per il lavoro di ricerca documentaria e lessicale, nonché per la pubblicazione dei papiri inediti allegati, per il suo carattere empirico e descrittivo finisce col contribuire ben poco alla definizione metodologica del concetto di «schiavo», che va inquadrato invece nell'ottica complessiva della storia dei rapporti di produzione nell'Egitto antico e delle forme istituzionali, ideologiche nonché linguistiche in cui si sono andati manifestando nel tempo.

Bakir usa infatti il termine «schiavo» nel senso derivato dal diritto romano: «a person owned by another in the same way as any other chattel, so that he may be used as his owner pleases and be disposed of by sale, hire and so forth» (*ibid.*: 7). Il suo disagio rispetto a questo tipo di definizione (che assomiglia molto al diritto di proprietà così com'è codificato nella società capitalista, *usus*, *fructus* e *abusus*) appare però subito evidente: «however, this is an extreme conception, which even in Roman law is subject to certain attenuations. When such attenuations are carried *beyond a certain point*, we speak in modern language of serfdom or bondage» (*ibid.*; corsivo nostro).[12] Anche in

[12] Bakir, oltre a basarsi sul diritto romano, si richiama a Spencer: «as the distinction between the different forms of slavery are indefinite, so must there be an indefinite distinction between slavery and serfdom, and between the several forms of serfdom» (Spencer 1885-96: 472; cit. in Bakir 1952: 6).

Egitto, la schiavitù esisteva «in different forms and degrees». Il criterio decisivo è dato dalla possibilità o impossibilità per l'individuo di essere venduto (*ibid.*: 8).

L'opinione di Bakir riflette in realtà una visione della schiavitù molto diffusa fra gli studiosi, basata su un paradigma strettamente giuridico, o comunque legato ad aspetti sovrastrutturali: sottomissione totale al padrone, equiparazione ad un qualsiasi oggetto d'uso posseduto e, dunque, alienabilità. Proprio questo tipo d'approccio è stato sottoposto ad una critica serrata dall'antropologo Meillassoux (1986: 9-11) in un suo penetrante studio delle società schiaviste africane. Il diritto di disporre di un individuo al punto di poterlo maltrattare, uccidere o alienare, ci spiega Meillassoux, è riconosciuto in diverse società al capofamiglia sui cadetti, sulle fanciulle puberi e su altre categorie di persone; capita per contro che degli schiavi possano godere di posizioni di elevato privilegio. Persino il criterio «le plus pertinent et englobant», l'alienabilità dello schiavo, quale che sia la sua condizione, «est lui aussi assorti de flou: d'autres que les esclaves sont alienables; certains esclaves ne le sont pas en fait».[13]

L'approccio di Meillassoux inverte i termini della questione. Non si tratta di definire il termine «schiavo» attraverso lo studio delle forme giuridiche estremamente mutevoli che assumono i rapporti fra il dipendente e il padrone, bensì di riconoscere lo specifico carattere delle organizzazioni sociali in cui è osservabile quel complesso di manifestazioni che siamo soliti associare alla schiavitù. La tesi di Meillassoux (*ibid.*: 11) è che i modi di produzione schiavistici si fondano sulla riproduzione della forza lavoro mediante l'immissione di individui procacciati al di fuori della società schiavistica stessa tramite cattura o acquisto sul mercato (l'istituzione del mercato di schiavi presuppone comunque a monte la cattura). Lo specifico vantaggio economico per la società schiavista sarebbe il risparmio di una parte dei costi dell'allevamento dell'individuo improduttivo fino all'età lavorativa (*ibid.*: spec. 86-98). La riproduzione sistematica della forza lavoro al di fuori della società schiavistica ha come principale *pendant* sul piano ideologico/istituzionale l'annullamento dello statuto di riproduttore dello schiavo (*ibid.*: in part. 99-116). La sua riproduzione biologica, in parecchie delle società studiate da Meillassoux, è vista con indifferenza dal padrone, se non addirittura scoraggiata. La facile alienabilità degli schiavi dipende anche dal fatto che essi in genere non costituiscono famiglie, comunità o qualsiasi altra forma di unità riproduttiva, su cui l'alienazione dei componenti avrebbe effetti disgregativi. La contraddizione della so-

[13] Esempi estremi dell'approccio "giuridico", nell'ambito dell'egittologia, sono forniti sia da Gardiner (1940), sia da Bakir (1952: *passim*). Entrambi ricorrono volentieri alla consulenza di un non egittologo, lo specialista di diritto romano De Zulueta, attribuendo, con ingenuità di stampo decisamente positivista, ad una scienza giuridica costituitasi all'interno della nostra tradizione storica capacità esplicative rispetto a fenomeni che appartengono a ambiti sociali che a tale tradizione sono estranei.

cietà schiavistica, infine, è la sua natura parassitaria rispetto alle società predate. Il progressivo esaurirsi delle capacità produttive e riproduttive di queste ultime ha infatti determinato la tendenza delle società schiavistiche africane ad evolversi verso la riproduzione endogena, ovvero verso forme di servaggio (*ibid.*: 314 ss.).

La schiavitù è dunque, per Meillassoux, un sistema di organizzazione sociale. Questo approccio fornisce a nostro avviso, rispetto a quello "giuridico", un quadro di riferimento molto più ricco di potenzialità conoscitive ed esplicative. Nell'accostarci, però, al problema della schiavitù dell'antico Egitto, bisogna fare i conti con la specificità della società egiziana. Difatti, per quanto l'impiego di stranieri ridotti in "schiavitù" da parte dello Stato, dei templi e di privati sia attestato ricorrentemente nelle fonti egiziane, l'evidenza suggerisce che essi rappresentassero solo una percentuale relativamente piccola della forza-lavoro complessiva (cfr. Janssen 1967). La società egiziana sembra corrispondere piuttosto alla caratterizzazione di Janssen: «the macro-economic structure seems to have been that of a relatively self-sufficient peasantry dominated by the State (the Pharaoh) and the Temples» (*Id.* 1975: 559). Ne consegue che, mentre nelle società africane di epoca storica studiate da Meillassoux, fondate sul lavoro schiavile, gli stranieri catturati o acquistati costituivano, per usare la sua terminologia, una «classe», la cui relazione con la classe dominante era «organica», in quanto componente essenziale della struttura produttiva, in Egitto gli stessi stranieri rappresenterebbero soltanto, per usare la terminologia di Meillassoux (1986: 325-26), un «corps social». In questa sede manterremo perciò il termine «schiavo» per definire un dipendente straniero catturato o acquistato, i cui legami sociali precedenti, di parentela o di altro genere, sono stati recisi, e la cui identità sociale è quindi definita solo dal suo rapporto con il padrone; va però tenuto ben presente che, se da certi punti di vista la loro situazione presenta analogie con quella degli schiavi africani studiati da Meillassoux, il loro ruolo all'interno della società nel suo complesso è molto diverso, perché questi individui appaiono inseriti in una complessa struttura sociale fondata all'origine su rapporti di dipendenza di altra natura.[14]

È tanto più notevole, pertanto, la misura in cui questi lavoratori liberi da legami fossero richiesti in Egitto, sia dalle grandi istituzioni (Stato e Tempio) sia dai privati. Il vantaggio dell'impiego di schiavi da parte di privati ci sembra particolarmente evidente in una situazione come quella egiziana. Il diritto di esigere dalla popolazione lavoro e prodotti sembra infatti essere stato principalmente appannaggio delle istituzioni; l'accesso a schiavi acquistati o donati dalla corona doveva essere perciò la risposta più ovvia al problema di procurarsi servitori e/o una manodopera personale. Per lo stato e i templi il

[14] Per un quadro della schiavitù in Egitto che tiene conto delle acquisizioni teoriche di Meillassoux, cfr. Poole (1997*b*).

vantaggio poteva essere quello di disporre di una manodopera flessibile e non vincolata dagli impegni del ciclo produttivo agricolo, ovvero da solidarietà comunitarie.

L'introduzione di stranieri catturati in Egitto è una costante della storia egiziana; la sua prima attestazione esplicita rimonta addirittura a Narmer, con il resoconto del bottino delle campagne militari regali sulla testa di mazza raffigurante la festa Sed del sovrano (fig. 1).[15] Vari documenti, soprattutto a partire dal Medio Regno, ci danno preziose informazioni sulle modalità dell'inserimento di questi prigionieri nella società egiziana.

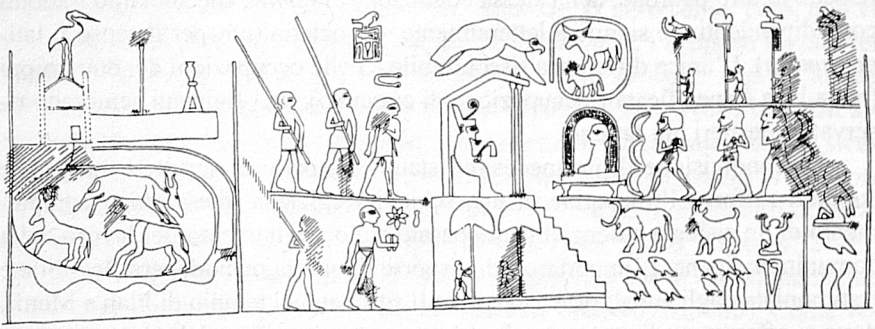


Fig. 1 – Testa di mazza di Narmer. Da Millet (1991: 224, fig. 1).

L'evidenza di quest'epoca ci costringe subito ad aggiustare il nostro paradigma di riferimento, ispirato alla visione di Meillassoux. Troviamo infatti dipendenti di origine straniera in una condizione apparentemente molto simile a quella dei servitori indigeni.

La testimonianza più importante in questo senso è quella fornita dal papiro Brooklyn 35.1446.

Questo presenta sul *verso* del primo papiro un atto di dono (*ꜣwt*) di un tale (nome cancellato) a sua moglie Senebtisy, datato intorno alla metà della XIII dinastia (Hayes 1955: 26 ss., 114-23, tav. 14 [Text B]). Sono ceduti a quest'ultima 15 persone (*tpw*, «capi»), «miei prigionieri (*ḫntw*) e dipendenti (*ḫnmw*) della mia casa... in aggiunta ai 60 che le diedi la prima volta» (*ibid.*: 26-28). Sempre sul *verso*, vi è la lista di tutti questi servitori, che sono però 95 in totale (*ibid.*: 87 ss.). Si tratta di 33 «servi del re» (*ḥmw-nsw* e *ḥmwt*), 15 uomini, 12 donne e sei bambini, i quali portano tutti nomi egiziani e sono designati col

[15] Per una rassegna di testimonianze di cattura in massa di prigionieri dall'epoca protodinastica al Medio Regno, cfr. Gundlach (1994: *passim*); per il Nuovo Regno, Helck (1963: 316 [512], *passim*), e Janssen (1967).

patronimico, e 45 Asiatici (*ꜥ3mw* e *ꜥ3mwt*), 5 uomini, 31 donne e 8 bambini. I rimanenti 17 individui non sono più identificabili. Gli Asiatici portano nomi di tipo semitico nord-occidentale, mentre i loro 8 figli hanno nomi egiziani (*ibid.*: 92-93).

I dipendenti asiatici sono dunque nettamente distinti dagli Egiziani, che sono definiti «servi del re».[16] Vi è evidenza interna al papiro, non confermata da altre fonti, che suggerisce che questi fossero dei condannati ai lavori forzati a vita (cfr. Loprieno 1990: 211).[17] Questo tuttavia non è detto esplicitamente, ed esiste un'ipotesi alternativa: che gli *ḥmw-nsw* siano da identificare con la classe dei contadini che forniva la maggior parte dei lavoratori di *corvée* (*ḥsbw*) (Berlev 1965). In ogni caso, sia gli Egiziani sia gli Asiatici si trovano, rispetto al loro padrone, nella stessa condizione di *ḫnmw*, che abbiamo tradotto con «dipendenti», e significa letteralmente «associati» (cfr. per il senso il latino *familia*). L'unica differenza riscontrabile è nelle occupazioni dei due gruppi (nella lista è specificata l'occupazione di ciascuno): agli Egiziani sembrano riservati i mestieri più faticosi.

La condivisione di un medesimo statuto da parte di servitori indigeni e stranieri rafforza l'immagine di una schiavitù egiziana intesa come complemento di un sistema essenzialmente basato sullo sfruttamento del lavoro della comunità indigena. L'importanza di disporre di questa manodopera flessibile è testimoniata dagli annali di Amenemhat II ritrovati nel tempio di Ptah a Menfi, dove si afferma esplicitamente che la campagna vittoriosa del sovrano contro le fortezze asiatiche di *Jwꜣj* e *Jꜣsjj* (risultante nella cattura di 1554 prigionieri) è servita a rifornire di forza lavoro la città-piramide del sovrano (Altenmüller e Moussa 1991: 12, 16).

Per il Medio Regno mancano documenti relativi alla vendita di schiavi, anche se la frammentarietà dell'evidenza non ci permette di escludere che questa fosse praticata. Abbiamo invece vari atti testamentari in cui gli schiavi figurano fra i beni trasmessi. Questi ci mostrano fra l'altro la difficoltà di individuare un preciso statuto per lo schiavo, almeno a livello linguistico e giuridico. Vediamo infatti che si possono ereditare dei domestici (*ḫnmw*) asiatici (Griffith 1898: 31-35, tavv. 12-13), ma anche dei *bꜣkw* (Daressy 1915) termine generico che indica la subordinazione e i lavori manuali, e che sembrerebbe essere utilizzato anche per dipendenti indigeni, almeno stando alla corrispondenza di Heqanakhte; quest'ultimo raccomanda infatti alla sua famiglia di cacciare la serva (*bꜣkt*) Senen che sta causando problemi, *cacciarla*, non ven-

[16] Che i servitori egiziani siano indigeni è confermato dal fatto stesso che vengano contrapposti agli Asiatici. Va però rilevato che, poiché i figli degli Asiatici prendono nomi egiziani, la distinzione in base all'onomastica (nome e patro/matronimico) si perderebbe già alla terza generazione.

[17] Si tratterebbe in questo caso di individui sradicati dal loro contesto sociale di appartenenza, e in questo la loro condizione assomiglierebbe a quella degli "schiavi" veri e propri (secondo il nostro uso del termine).

derla; sembrerebbe dunque che questa fosse "a servizio", e non è peregrino ritenere che avesse una comunità su cui ripiegare. Sempre rimanendo nell'ambito dello stesso periodo storico, va osservato che nelle *Lamentazioni di Ipu-ur* (4, 13-14) *bꜣk* è già sinonimo di *ḥm*, termine che avrà maggior fortuna in epoca successiva.

Nel Nuovo Regno l'istituzione della schiavitù presenta contorni più nettamente definiti. Continua l'importazione degli «schiavi» catturati e la loro presenza nell'entourage di privati (cfr. la celebre autobiografia di Ahmose figlio di Abana). Gli schiavi stranieri però non sono più esplicitamente contraddistinti come tali, come nel Medio Regno (*ꜥꜣmw*, «Asiatici»), in quanto il termine generalmente usato per le persone di categoria servile, sia in mano pubblica che privata, diventa *ḥm*, «servo, schiavo». D'altro canto, però, non vi sono prove dell'esistenza di *ḥmw* indigeni. Gli *ḥmw-nsw*, i supposti forzati del Medio Regno, non sono più documentati, e tutte le volte che si allude all'origine di un *ḥm* questa è sempre straniera (Helck 1963: 316 [512]). Un altro termine che in quest'epoca si riferisce, almeno in alcune attestazioni, sicuramente a degli schiavi è il collettivo *mr*(*y*)*t*, utilizzato negli *Annali di Tutmosi III* (Sethe 1961: 172, 1-10) e nella tomba di Rekhmira per i prigionieri di guerra assegnati come dipendenti ai templi (Davies 1943: 29-30, 47, tavv. 21-23, 26-27). Come nelle *Lamentazioni di Ipu-ur*, il generico *bꜣk* è occasionalmente usato come sinonimo di *ḥm* (cfr. per es. Kitchen 1968-90: III, 683). Come vedremo più avanti, è sempre nel Nuovo Regno che sembra svilupparsi la pratica della compravendita di esseri umani.

Infine, è in questo periodo che si fa esplicita l'identificazione degli ushebty con degli «schiavi» (*ḥmw*).

L'ushebty come «schiavo». Un problema di terminologia

Il termine *ḥm* è applicato, fin dall'inizio del Nuovo Regno, anche alle statuette funerarie, che sembrano fungere da sostituti di membri dell'entourage del titolare (più avanti esamineremo i problemi che questa visione comporta). È importante però inquadrare subito correttamente il problema dell'identificazione degli ushebty con degli «schiavi», rispetto agli assunti metodologici che abbiamo appena enunciato. «Schiavo» e «schiavitù», nel senso in cui li utilizziamo qui, sono ovviamente termini che appartengono a un discorso interno all'epistemologia occidentale contemporanea, e descrivono specifici rapporti sociali connessi a specifiche condizioni materiali (nella fattispecie, il modo di riproduzione dei dipendenti). Non dobbiamo perciò aspettarci che corrispondano alla rappresentazione ideologica egiziana di tali rapporti e, in particolare, alla sua espressione linguistica, soprattutto dal momento che siamo partiti da una critica degli approcci che riducono il concetto di «schiavo» al suo mero senso fenomenico e sovrastrutturale. Mentre è significativo, dunque, che il no-

stro termine «schiavo» e il termine egiziano *ḥm* abbiano molto sovente lo stesso *referente*,[18] ciò non è una necessaria condizione di verifica della validità della nostra definizione di «schiavo», e il *significato* dei due termini resta ovviamente diverso.[19] A differenza della definizione *ʿ3m* («Asiatico») del Medio Regno, *ḥm* sottolinea il rapporto di dipendenza anziché l'origine; non è nemmeno da escludere, anche se non ne abbiamo testimonianza (a parte la particolare categoria degli *ḥmw-nsw* e delle *ḥmwt* nel Medio Regno), che il termine fosse usato non solo per i dipendenti stranieri, ma all'occasione anche per quelli indigeni.

Questo ragionamento è necessario per chiarire i limiti, in questa prospettiva, del discorso sull'identificazione dell'ushebty con uno schiavo. È ovvio che, quando l'ushebty è definito *ḥm*, è al suo rapporto con il suo padrone che si allude, e non ad una fittizia origine straniera. Anche se è possibile che gli *ḥmw* egiziani dell'epoca fossero tutti stranieri, questo dato non è necessariamente particolarmente pertinente dal punto di vista "culturale", ovvero della rappresentazione egiziana della condizione di uno *ḥm*, e del senso dell'attribuzione di tale condizione alla statuetta funeraria. Quando si parla della questione dell'assimilazione o meno dell'ushebty ad uno «schiavo» bisogna perciò tenere ben distinti i piani di discorso: si tratta infatti di un fenomeno che appartiene interamente alla sfera sovrastrutturale. È giusto dunque, in questo particolare contesto, mantenere la traduzione «schiavo» fra virgolette.

Il problema della «depersonalizzazione»: l'ushebty come immagine del defunto

Fatta questa necessaria premessa, possiamo adesso occuparci dei problemi connessi alla identificazione dell'ushebty con uno «schiavo» (nel Nuovo Regno: *ḥm*), e della sua «depersonalizzazione» nel tardo Nuovo Regno. Mentre Černy (1942: 117) dice chiaramente che, a partire da questo periodo, l'ushebty è ridotto alla condizione di «schiavo» nel senso che perde l'identificazione con il suo proprietario, Schneider (1977: I, 69-70), quando parla di de-

[18] Per questa terminologia, cfr. Eco (1985: 88 ss.).

[19] Loprieno (1990: 197-98) afferma che l'uso del termine «schiavo» è un problema «puramente terminologico» e perciò «in parte trascurabile», e che «la lettura di strutture sociali o di fatti culturali di una qualsiasi civiltà attraverso i paradigmi di riferimento (anche linguistici) elaborati da un'altra è sempre, sotto il profilo ermeneutico, un processo spurio»; aggiunge però che «è inevitabile... che lo studioso operi alla luce della propria esperienza storica»; mentre valorizza così giustamente l'irriducibilità a paradigmi esterni di una esperienza culturale, sottovaluta invece l'importanza delle «inevitabili» scelte epistemologiche che siamo chiamati a compiere, a cominciare dalle stesse nozioni di «fatto culturale» o «struttura sociale», e finisce col dare per scontato l'uso del termine «schiavo», come se appartenesse al senso comune; il suo schizzo della storia della schiavitù in Egitto è infatti estremamente stimolante, ma frammentato nella varietà delle forme giuridiche e linguistiche in cui in Egitto si codificava la dipendenza.

personalizzazione, si riferisce innanzitutto al fatto che gli ushebty sono in origine immagini di *specifici* servi o parenti del defunto, ma solo fino al tardo Nuovo Regno, quando diventano invece una squadra anonima rappresentante l'insieme dei suoi servi (di questo aspetto discuteremo più avanti); tuttavia, come abbiamo visto, dopo aver detto che l'identificazione con il padrone resta comunque necessaria perché l'ushebty possa funzionare come sostituto, sembra in qualche misura contraddirsi, e le sue idee si avvicinano maggiormente a quelle di Černy: le statuette non sono più «purely images of the owner himself» e il nome e i titoli inscritti su di esse ne sono ormai diventati il marchio (cfr. *supra*, pp. 4-5).

L'idea della cessata identificazione con il defunto sembra dunque derivare innanzitutto dalla difficoltà di conciliare tale identificazione con l'assimilazione dell'ushebty ad uno schiavo acquistato. Va rilevato però che, proprio nel periodo in cui si ipotizza che l'ushebty abbia perso l'identificazione con il proprietario, vi sono chiari indizi del contrario. Ci riferiamo in particolare all'evidenza iconografica fornita dalle statuette stesse. Nel Terzo Periodo Intermedio, gli ushebty appartenenti alla famiglia regale (sia «lavoratori» mummiformi che «capisquadra» in abbigliamento da vivente) spesso portano urei,[20] cosa che non si può spiegare altrimenti che come un segno dell'identificazione dell'ushebty con il defunto che esso, come sua immagine, è chiamato a sostituire. Ulteriore evidenza della persistenza dell'identificazione è apportata dall'aspetto generale degli ushebty, che continuano a riprodurre il corpo mummificato del defunto, il *sꜣḥ*.

Si tratta di indizi molto espliciti, che male si accordano con la proposizione che l'attribuzione alle statuette funerarie dello statuto di «schiavi» comporta il venir meno dell'identificazione con il loro titolare. Dobbiamo di conseguenza rivedere anche l'idea che il nome e i titoli iscritti sugli ushebty siano diventati, in questo periodo, il marchio del proprietario, anziché sancire l'identificazione magica dell'ushebty con il defunto, come avviene per la grande statuaria. Dal momento che l'iconografia ci mostra che le statuette funerarie continuano ad essere immagini del titolare, l'idea del marchio appare poco convincente. L'iscrizione ha forse un ruolo duplice, marchio dello schiavo e mezzo di identificazione magica? Mi sembra che l'evidenza intrinseca fornita dalle statuette stesse, e ciò che sappiamo sulla marchiatura di esseri umani in Egitto,[21] non incoraggino una siffatta interpretazione. Il papiro Harris I (77, 4-6; Erichsen 1933: 93-94) ci riferisce della marchiatura di prigionieri Libu e Meshwesh con il cartiglio di Ramses III, i quali erano ridotti così alla condizione di schiavi:

[20] Cf. per es. gli ushebty di Pinudjem I (tav. I) e della Divina Adoratrice Maatkara (tav. II). Quanto ai sovrani taniti, i loro ushebty sfoggiano la stessa parrucca corta arcaizzante che ritroviamo su alcune delle loro statue (cfr. Berlandini in st.: *passim*).

[21] Bibliografia in Brugsch (1876); Erman e Grapow (1957: I, 6[19]); Eggerbrecht (1975: coll. 850-52), a cui vanno aggiunti Gardiner (1937: 59) e Bakir (1952: 71-2).

Portai quelli che la mia spada aveva risparmiato come bottino numeroso, legati (*dnḫ*, cfr. Anast. V, 7,5 ss.) come uccelli davanti ai miei cavalli, le loro donne e i loro bambini a decine di migliaia, le loro bestie a centinaia di migliaia. Insediai (*grg*) i loro capi nelle fortezze a mio nome (*ḥr rn.i*). Diedi a loro capi di truppa (*ḥryw-pḏt*) e grandi delle tribù marchiati (*ꜣb*) e resi schiavi (*ḥmw*), stampati col mio cartiglio (*mnšyw*) a mio nome (*ḥr rn.i*);[22] lo stesso fu fatto alle loro mogli e ai loro bambini.

Non conosciamo invece casi di *ḥmw* marchiati con il nome del loro proprietario privato, ma ciò può essere dovuto alla lacunosità dell'evidenza. L'unica raffigurazione di marchiatura di esseri umani, sempre riferita alle campagne di Ramses III, si trova nel tempio di Medinet Habu (fig. 2): un funzionario applica il nome del faraone con un oggetto che sembra uno stilo alla parte alta dell'omero del prigioniero, a cui tiene il polso. A parte il polso trattenuto, il prigioniero stesso è libero di muoversi, per cui non sembra che l'operazione debba essere stata particolarmente dolorosa, come dovrebbe esserlo una marchiatura a fuoco; sembrerebbe trattarsi piuttosto di un tatuaggio (anche se un oggetto semi-cancellato che si trova a terra vicino al gruppo è stato identificato con un braciere; Wreszinski 1923-35: II, commento alla tav. 119). La posizione in cui si applica il «marchio» è la stessa dove si trova sovente, nel Nuovo Regno, il nome del sovrano sulle statue di funzionari, che riproduce presumibilmente un tatuaggio da essi effettivamente portato. È un segno dunque che non ha particolari connotazioni negative, non oppone gli «schiavi» ai «liberi», ma si limita a sancire che gli stranieri sono diventati del faraone, come lo sono tutti gli abitanti dell'Egitto.[23] Conosciamo un unico caso di marchiatura di schiavi con il nome di un padrone privato, documentata da un papiro aramaico databile al regno di Dario II (XXVII dinastia): si tratta di uno schiavo straniero che porta il nome del padrone (non un Egiziano, bensì un Arameo) «scritto» sul palmo della mano destra (Cowley 1923: nr. 28; cfr. Bakir 1952: 71-72).

L'iconografia non fornisce comunque alcun supporto alla tesi che le iscrizioni sugli ushebty siano divenute un marchio siffatto. Il nome e titolo del titolare, quando non appaiono nel contesto della formula dell'ushebty, che occupa diversi righi o colonne, continuano infatti a trovarsi nella stessa posizione, sia nel Nuovo Regno sia nel Terzo Periodo Intermedio, nella maggior parte dei casi una colonna di testo sul davanti della figura.

Infine, la clausola *ink ntk* («io sono te») degli ushebty di Taharqa (Schneider 1977: I, 123-24, 147) in epoca etiopica è anch'essa evidenza della persi-

[22] Il «resi schiavi e marchiati» dovrebbe applicarsi anche agli *ḥryw-pḏt*, e quindi indicherebbe molto chiaramente che la specificità dello schiavo non è il livello della sua subordinazione, bensì il modo in cui è procurato.

[23] Cfr. Diakonoff (1987: 1): «[in many Near Eastern societies]... one does not contrast 'slave' with 'free', as in the Greek opposition *doulos : eleutheros*. Rather, everyone who has a 'lord' is automatically the 'slave' of that lord. No person is without his or her lord (human or divine)».

stenza della idea dell'identificazione dell'ushebty con il defunto. In effetti, per alcuni studiosi tale identificazione sembrerebbe riemergere in epoca tarda (nonostante il fatto che si continuino a dotare i morti di grandi squadre "anonime" di ushebty);[24] per gli argomenti che abbiamo appena addotto, ci sembra invece molto più plausibile ritenere che l'identificazione con il defunto sia sempre rimasta un aspetto caratterizzante delle credenze associate all'ushebty, anche nel Nuovo Regno inoltrato e nel Terzo Periodo Intermedio.

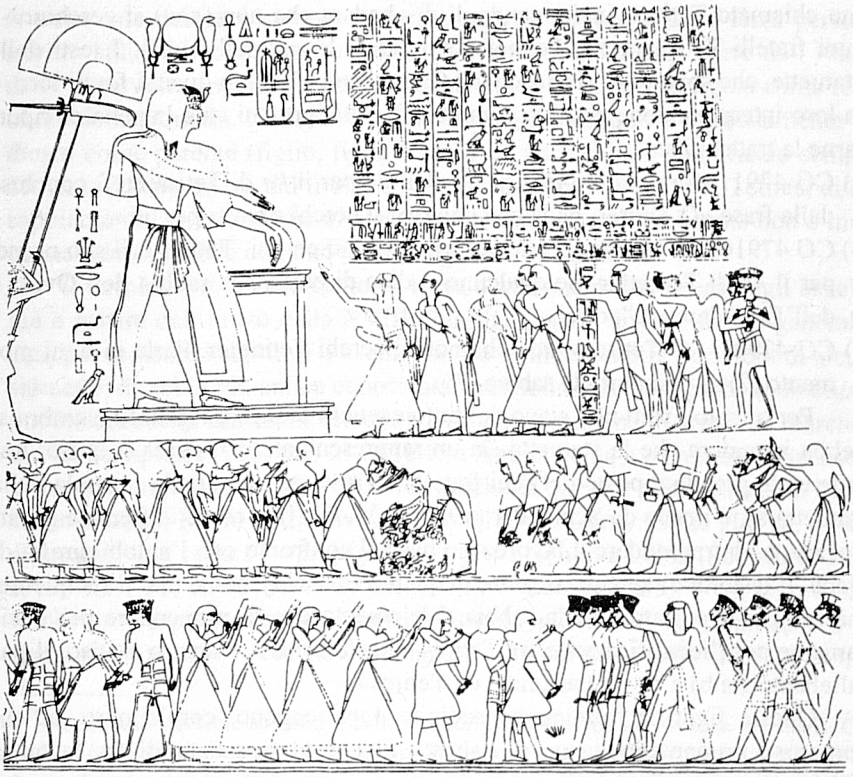


Fig. 2 – Tempio di Ramses III a Medinet Habu: marchiatura di prigionieri (a destra in basso). Da Wreszinski (1923-35: tav. 119).

[24] Cfr. Černy (1942: 117) e, più esplicitamente, Yoyotte (1971-72: 191), secondo cui questa idea, della duplice identificazione dell'ushebty con il defunto e con il suo servo, «est manifeste au Nouvel Empire et réapparaîtra, semble-t-il, à l'époque saïte».

Il problema della «depersonalizzazione»: l'ushebty come immagine di un servitore

Il problema della depersonalizzazione, come ci dice Schneider (1977: I, 45-46, 69-70, 319-20), si ripropone però ad un altro livello: la statuetta funeraria come immagine di un servitore del defunto.

Sembra che gli ushebty in origine raffigurassero, al contempo, il defunto e *specifici* membri del suo entourage. Ciò è detto esplicitamente in almeno un caso, quello dei tre *bouts de bois* dal cimitero di Dra Abu el-Naga che recano quei testi unici del loro genere chiamati formule *sꜣw*. In esse si invoca un uomo chiamato Tetires, ingiungendogli di «badare che non (*sꜣw*) si cerchino» i suoi fratelli Tetisaantef e Tetinefer per fare i lavori nell'Aldilà. I testi delle statuette, che sono tutte al Museo del Cairo, sono alquanto diversi fra di loro, e la loro interpretazione non è scevra di difficoltà, per cui vale la pena di riportarne la traduzione:

a) CG 47911: formula *ḥtp-di-nsw* ad Osiride per il *ka* di Tetisaintef, conclusa dalla frase «O Tetires, bada che non (lo) si cerchi e trova per lui».
b) CG 47916: «O bastone,[25] bada che non (lo) si cerchi, Tetires è il suo nome, per il *ka* di Tetinefer. Se qualcuno ti dice di portare la sabbia dell'Ovest e dell'Est, "davvero", dirai».
c) CG 47907: «O Tetires, bada che non si cerchi Tetinefer. Parla in ogni momento (?) se ti si porta la sabbia (?)».[26]

Per quanto i testi non siano del tutto espliciti a questo riguardo, sembra si debba intendere che la statuetta sia un rappresentante di Tetires il quale, tramite essa, prende il posto dei suoi fratelli. «Trova per lui», nella formula della statuetta a), è inteso da Schneider (1977: I, 39, 41, [u]) come «afferrare gli attrezzi», o «intraprendere il lavoro», in base al confronto con l'autobiografia di Neḥa. Il testo di c) appare corrotto, in quanto l'ushebty non è mai il recipiente, ma sempre il portatore della sabbia. L'elemento che fa propendere più decisamente per l'identificazione fra Tetires e la statuetta è, a nostro avviso, il parallelismo fra b) e c): «o bastone», «o Tetires».

Queste figurine rozzamente scolpite appartengono, com'è noto, ad un numeroso gruppo omogeneo di ushebty di questo tipo databili fra la tarda XVII e l'inizio della XVIII dinastia, tutti provenienti da alcune sepolture del cimitero di Dra Abu el-Naga, esplorate successivamente da Passalacqua, dalla spedizione del marchese di Northampton, e da quella di Carnarvon e Carter (Northampton *et al.* 1908: 26-34, tavv. 19-22; Carnarvon e Carter 1912: *passim*; Schneider 1977: I, 184-85, 296-98). La pratica della dedica reciproca di ushebty fra membri della stessa famiglia è ricorrentemente attestata dalle iscrizioni di queste figurine, non nella particolare forma appena descritta, ma

[25] *Mdw*, con il determinativo dell'uomo (A1 della lista di segni di Gardiner). Eccezionalmente utilizzato per un ushebty che ha effettivamente l'aspetto di un semplice pezzo di legno.

[26] Per il testo, la traduzione e il commento, cfr. Schneider (1977: I, 89-91; III, figg. 3 e 10).

in semplici formule di offerta con dedica di un parente al morto. È certo legittimo, sulla base delle tre statuette con formula *sꜣw* trovate nello stesso contesto, ipotizzare, con Schneider, che tutte queste statuette siano dei "doppi" dei dedicanti stessi, che rispondono alla chiamata ai lavori di *corvée* al posto del parente defunto. Il costume sembra riproporre, in ambito funerario, la pratica della sostituzione dell'anziano da parte del figlio in occasione di reclutamenti dell'«esercito» (*mšʿ*) per la guerra o per lavori di *corvée*.[27]

A parte le statuette di Dra Abu el-Naga, conosciamo un numero limitato di ushebty dedicati da terzi databili dall'inizio della XVIII alla XIX dinastia.[28] A volte tale dedica è semplicemente suggerita dal nome della terza persona iscritto sulla statuetta; altre volte la dedica è esplicita («da parte di»; «fatto da»); altre volte ancora è il dedicante anziché il defunto che figura come recitatore della formula. Nella metà circa dei casi il dedicante è esplicitamente indicato come parente (figlio, figlia o moglie); altre volte è identificato semplicemente dal nome e/o dal titolo, come nel caso appena citato di Tetires, di cui sappiamo da altre fonti che era fratello dei dedicatari. Il dedicante non è invece mai identificabile con uno *ḥm* o, in genere, un servitore.

Il termine *ḥm*, d'altro canto, si trova occasionalmente riferito agli ushebty già a partire dall'inizio della XVIII dinastia, quando diviene di uso generalizzato per indicare i servitori o «schiavi». Lo testimoniano le iscrizioni di alcune statuette, di cui la più antica conosciuta, probabilmente del tipo *bout de bois* (è pubblicata solo l'iscrizione ieratica), è stata rinvenuta negli scavi del marchese di Northampton (1908: tav. 21.28) a Dra Abu el-Naga e a Qurneh. Altri esempi sono: alcuni ushebty da Deir Rifeh (anche di questi è pubblicata solo l'iscrizione ieratica; Petrie 1907: tav. 27L, nr. 418; cfr. Černy 1942: 116, nr. 3); due a nome di una certa *Tꜣ-wḫd* (Spiegelberg 1911); uno a Leida (Schneider 1977: I, nr. 3.2.1.11; II, 59, tav. 92; III, tav. 19 = Boeser 1905).[29] Un paio di casi dubbi sono rappresentati dall'ushebty Brooklyn 37.150E dello *ḥm sḏm-ʿš* Penamun (James 1974: 106, tav. 63, nr. 241), in cui non siamo sicuri se si tratti

[27] Si confronti la celebre autobiografia di Amenofi figlio di Hapu iscritta sulla sua statua, Cairo CG 583, là dove, vantando la sua attività di Scriba delle Reclute, afferma di avere reclutato i giovani, sostituendo il padre con il «figlio prediletto» (*sꜣ-mrf*; Borchardt 1911-36: II, 134-39; Varille 1968: 32-49).

[28] Si vedano i dieci esempi illustrati da Schneider (1977: I, 298-99), cui va aggiunto un ushebty di un tal Bakenamon, Cairo, CG 47225 (Newberry 1930-57: I, 105), recante la seguente iscrizione: *ḥry ḳrs Ḥswy di.f ḥtp Wsir Bꜣk-n-imn m ḫnw n ḥsyw* («il direttore della sepoltura Hesuy. Egli fa sì che l'Osiride Bakenamon riposi in pace fra i lodati»), e uno di Ahmose detto Geneh, la cui la formula è recitata per il defunto da una donna, presumibilmente la moglie; quest'ultima statuetta è pubblicata da Clère (1986), da Van Siclen (1986) e da Schlögl e Brodbeck (1990: 76-77, nr. 24); l'unica lettura accettabile dell'iscrizione è quella di Van Siclen, di cui Schlögl e Brodbeck non tengono conto.

[29] In base allo stile, che risente fortemente dell'influenza dell'arte amarniana, e al suo titolo di Sacerdote *weʿeb* di Ammone, che rende improbabile che possa appartenere proprio a quel periodo, daterei quest'ultima statuetta all'epoca immediatamente post-amarniana.

di due titoli, o si debba intendere «"schiavo" del *sedjem-ash* Penamun» (anche se propendiamo decisamente per la seconda ipotesi); e da quelli di Pyry da Tell Basta, che, analogamente, recano l'iscrizione «*ḥm Pyry*», « schiavo Pyry» o «schiavo di Pyry» (Bakr 1979: 161-62, fig. 22).[30]

Schneider (1977: I, 321) suggerisce che, in casi come questi, precedenti alla supposta trasformazione della concezione dell'ushebty nel corso del tardo Nuovo Regno, il termine *ḥm* sia da intendere non come «schiavo», ma piuttosto come «an expression of comparison, by which the servant's subservience and obedience to his lord is stressed». L'ushebty rappresenterebbe sia il padrone che un membro del suo entourage, un parente o un «individual servant» (*ibid.*: I, 69, 90). Le persone di quest'ultima categoria non sarebbero da assimilare agli «schiavi» di epoca successiva con cui gli ushebty saranno poi identificati, gli *ḥmw* del «Libro trovato al collo...» o del papiro BM 10800. Le statuette infatti fungerebbero da sostituti di *specifici* («individual») servitori del defunto, e il loro numero varierebbe, di conseguenza, con la ricchezza del padrone (*ibid.*: I, 46, 266). Sarebbe solo nel tardo Nuovo Regno, quando il numero degli ushebty si moltiplica, che l'identificazione dell'ushebty con il servitore diventa astratta, riferendosi all'insieme generico degli «schiavi» acquistati dal padrone. In quest'ottica, la depersonalizzazione dell'ushebty coinciderebbe con la perdita di questo legame puntuale con il dedicante.

Queste tesi non ci sembrano convincenti per vari motivi. Innanzitutto, il rapporto fra il numero di ushebty posseduti dal defunto e il numero dei servi che aveva in vita resta tutto da dimostrare. Se, sulla base delle dediche sugli ushebty, supponiamo che questi ultimi rappresentino dei parenti (i servitori non compaiono mai come dedicanti), allora la ricchezza del defunto ha poco a che fare con il loro numero. Se invece riteniamo che essi siano al contempo, o in alternativa, sostituti dei servitori del defunto, appare evidente che il piccolo numero di ushebty attestato per individuo nella XVIII dinastia (da 1 a 5 circa per i privati, a parte casi molto particolari, come le diverse decine di Qenamon e i 14 di Yuya) non si avvicina nemmeno a quello dell'entourage di un rappresentante del "ceto medio", per non parlare di quello di un appartenente all'élite. Per fare qualche esempio, un personaggio di rango non elevato come il soldato Ahmose figlio di Abana di el-Kab, che servì sotto Kamose e poi Ahmose, come premio per il suo valore ricevette 19 schiavi (Sethe 1961: 11). Questi corrispondono abbastanza puntualmente a quelli da lui catturati con la forza del suo braccio, anzi dovrebbero essere per lo più gli stessi (*ibid.*: 4, r. 10 ss.),[31] un dato che, per inciso, non avvalora l'ipotesi di Helck (1963: 524) che questo numero possa corrispondere a «das ungefähre durchschnittliche Eigen-

[30] L'insolito nome *Pyry* è forse semplicemente una grafia di *Pꜣ-rʿyꜣ* (Thomas Schneider, comunicazione personale).

[31] Per l'assegnazione ai soldati dei prigionieri di guerra catturati personalmente, cfr. il caso del barbiere di Tutmosi III riportato sulla statuetta Louvre E. 11673 (De Linage 1939: tavv. 24-25).

tum eines Offiziers der damaligen Zeit»: la variabile è infatti il valore, non il rango. È vero d'altro canto che un personaggio di rango più elevato, il Responsabile della Tavola di Offerte Bebi, anch'egli di el-Kab, ne possiede circa il doppio (21 schiavi e 22 schiave). Un numero analogo di schiavi (stavolta 42 maschi e 5 femmine) si trova nell'entourage di un tal Minmose (*ibid.*). Per quanto riguarda i membri dell'élite, riteniamo che i 150 dipendenti (*mr*(*y*)*t*) assegnati al Direttore dei Lavori Minmose sotto Tutmosi III (*ibid.*) siano da identificare anch'essi con degli schiavi, visto che lo stesso sovrano ha attinto ai suoi prigionieri di guerra per la dotazione in *mr*(*y*)*t* dei templi dell'Egitto (*supra*, p. 385).

D'altro canto, vi è un altro e opposto motivo per cui l'idea di una corrispondenza uno a uno fra l'ushebty e il servitore o parente, inteso come dedicante, non è accettabile: questi può infatti offrire più di una statuetta; fra i *bouts de bois* recanti la formula *sꜣw*, ad esempio, abbiamo visto che sono almeno *due* quelli dedicati da Tetires al fratello Tetinefer.

Per queste ragioni, per quanto nel «Libro trovato al collo...» sia detto chiaramente che gli ushebty sono gli «schiavi» del defunto quando era in vita, tale correlazione va intesa in senso non puntuale, bensì metaforico: il defunto è configurato come persona che ha avuto diritto al lavoro servile su questa terra, ed ha dunque accesso a quello degli ushebty nell'altro mondo, senza che ciò comporti una identificazione individuale della statuetta con uno specifico servitore.

Quanto alla distinzione di Schneider sull'uso del termine *ḥm*, che avrebbe, prima del mutamento di concezione del tardo Nuovo Regno, un valore diverso da «schiavo», esprimente piuttosto la sottomissione («subservience») di un parente *ovvero* di un «servitore individuale» che non è da assimilare a uno schiavo, avendo egli una relazione «personale» con il padrone, ebbene, mi sembra che questa figura sia difficile da distinguere da quella dello «schiavo» *tout court*. È semmai proprio con gli *ḥmw*, gli «schiavi» del proprio entourage, che i padroni intrattenevano questi rapporti personali, così stretti che arrivavano ad adottarli, come nel caso della schiava acquistata Dinihutiry del cosiddetto Papiro dell'Adozione (Gardiner 1940), o a liberarli per farli sposare con una nipote, come fece il barbiere di Tutmosi III, Sabastet, con il suo schiavo Ameny, da lui stesso catturato in battaglia (De Linage 1939: *passim*). La condizione di schiavo non è un ostacolo all'intimità con il padrone, tutt'altro: è proprio l'assenza di altri legami di solidarietà (parentela, affinità, appartenenza ad una comunità) che può fare dello schiavo (e, in generale, dell'individuo libero da vincoli) non solo la manodopera più flessibile, ma anche il compagno più affidabile per il suo padrone, a cui deve tutto, con il quale ha un rapporto in cui si definisce ed esaurisce al contempo la sua esistenza sociale.[32]

[32] Cfr. Meillassoux (1986: 195): «l'esclave est le serviteur idéal... l'enfant exclusif de l'homme... L'homme... qui capture l'étranger, enfante l'esclave; il acquiert grâce à cette institution le pouvoir procréateur de la femme... De l'esclave, qui dépend sans partage de son maître, on at-

Del resto, come abbiamo visto, i nomi di servitori del titolare non figurano mai sugli ushebty. Il dedicante è, semmai, un parente stretto (o, nel caso di ushebty regali, un alto personaggio vicino al sovrano), lo stesso che offre al morto le stele, le statue e gli altri elementi del corredo. Inoltre, a parte il caso isolato dei testi *sꜣw*, negli altri esempi di dedica a noi noti non è mai detto esplicitamente che l'ushebty rappresenta o sostituisce il dedicante; ciò rende ancora più delicata l'interpretazione: si tratta forse, in questi casi, della semplice offerta del corredo e/o recitazione della formula da parte del parente che si fa carico della sepoltura? In fondo anche Nespernub, nominato nel Pap. BM 10800, acquista gli ushebty per suo padre (Edwards 1971: *passim*), e non abbiamo ragione di ritenere che questi lo "rappresentino" o lo sostituiscano. L'iscrizione dell'ushebty CG 47225 citato sopra (n. 28) afferma esplicitamente che la deposizione dell'ushebty è curata da colui che si fa carico della sepoltura in generale.

D'altro canto, non è facile accettare l'idea che nella necropoli di Dra Abu el-Naga, intorno al sedicesimo secolo, il costume funerario relativo agli ushebty abbia avuto caratteristiche originali e isolate. Volendo dunque riprendere, col beneficio del dubbio, l'ipotesi di Schneider, si potrebbe ipotizzare che, in un periodo compreso fra la XIX e la XX dinastia, quando sono attestati gli ultimi ushebty col nome di dedicanti, e la XX, quando appaiono i primi sorveglianti e le squadre di statuette, sia effettivamente avvenuta una trasformazione nella concezione dell'ushebty. Inizialmente le statuette sarebbero state immagini di specifici *parenti*, e non, come vorrebbe Schneider, anche, in alternativa, di specifici servitori del defunto; quella di servitore, di «schiavo», sarebbe così una *terza* identità della statuetta. Questa identificazione forse cesserebbe con la scomparsa degli ushebty che portano il nome di parenti come dedicanti, e in questo senso si potrebbe parlare di «depersonalizzazione», nel primo senso individuato da Schneider. È da escludere però che questa evoluzione coincida con la trasformazione dell'ushebty in schiavo: le statuette sono chiamate *ḥm* fin dall'inizio della XVIII dinastia, in quanto servi agli ordini del defunto, ed è probabile che siano già da considerare, sotto questo aspetto, delle immagini dei suoi «schiavi» di quando era sulla terra, come nella formulazione del «Libro trovato al collo...»; questa relazione con un referente terreno non ha però, lo abbiamo visto, carattere puntuale, essendo trasfigurata in un discorso magico e rituale. La concezione dell'ushebty della fine del Nuovo Regno/Terzo Periodo Intermedio è altrettanto "astratta" nel suo rapporto con un suo ipotetico referente terreno, e legata piuttosto a fatti rituali e religiosi, nella fattispecie astronomici, se pensiamo alla comparsa della grande squadra di 365 ushebty, uno per ogni giorno dell'anno. Non è sostenibile, inoltre, come crediamo di aver dimostrato, che vi fosse un rapporto numerico fra ushebty e servitore (troppo pochi nella diciottesima dinastia, troppi nel Terzo Periodo Interme-

tend donc une loyauté sans partage».

dio!), e nemmeno fra ushebty e dedicante: (almeno) due dedicati da Tetires a Tetinefer, come abbiamo visto; cinque da Nakhtmin a Tutankhamon (Carter 1933: 82-86; Edwards 1972: nr. 11; Schulman 1965: 58, 68); e una volta venuto meno il principio della corrispondenza uno a uno, considerato che nel papiro BM 10800 è comunque il figlio Nespernub a provvedere agli ushebty del padre, a parte il numero astronomicamente determinato di 365+36, non vediamo a questo punto grandi differenze rispetto alle dediche del Nuovo Regno. In realtà, le formule *sꜣw* di Dra Abu el-Naga restano l'unica evidenza positiva di quella che sembrerebbe essere una triplice identità dell'ushebty: defunto, servitore e dedicante.

Quanto alle cause di questa evoluzione dai connotati che appaiono, a questo punto, alquanto elusivi, Schneider (1977: I, 319) spiega il complesso di fenomeni associabili alla nuova concezione dell'ushebty (documenti scritti, moltiplicazione delle statuette per individuo e mutamenti iconografici) col fatto che, alla fine del Nuovo Regno, «foreign captives were drawn in considerable numbers into the temple establishments and the households of kings and high private officials». Mentre condividiamo la sua sottolineatura del rapporto fra schiavitù e cattura, ci sembra che questa spiegazione pecchi di materialismo ingenuo. L'evoluzione del costume funerario non si produce infatti come riflesso meccanico delle trasformazioni sociali, bensì in base a esigenze espressive che sono complesse come lo è il rapporto fra le ideologie e la concretezza dei rapporti sociali, che esse possono tanto riflettere quanto dissimulare (D'Agostino 1985: 47 ss.). L'importazione di schiavi in gran numero, del resto, non è certo un fenomeno che si possa circoscrivere alla fine del Nuovo Regno, essendo un tratto caratteristico delle campagne militari egiziane fin dall'epoca protodinastica (cfr n. 15). Infine, il discorso che abbiamo appena sviluppato sembra suggerire che il termine *ḥm* applicato agli ushebty fin dall'inizio della XVIII dinastia non sia da intendere diversamente dalla sua accezione più tarda, testimoniata dal «Libro trovato al collo...» e dal papiro BM 10800. L'evidenza di questi due testi e del decreto per gli ushebty di Neskhons va perciò riconsiderata.

Acquisto di ushebty e acquisto di schiavi: l'evidenza testuale

Cominciamo con il testo ritenuto più antico, il «Libro trovato al collo del re Usermaatra nella necropoli».[33] Anche se le sue prime redazioni appaiono nel corso della XXI dinastia, esso rimonterebbe, secondo Černy (1942: 118-19), «au moins à l'époque de Ramsès II de la XIXe dynastie». Černy non argomenta questa affermazione; in particolare, non fa riferimento al fatto che il prenome Usermaatra è portato anche da vari sovrani della XX dinastia, nella

[33] Per il testo del passaggio riguardante gli ushebty, cfr. *supra*, p. 378.

fattispecie Ramses III, V, VII e VIII, nonché Ramses IV all'inizio del suo regno. È vero però che il titolo sembra alludere a circostanze legate alla pietà esercitata nel corso della XXI dinastia verso le spoglie dei sovrani defunti, e si può pensare che il «Libro» sia stato «trovato al collo» di uno dei faraoni spostati nella *cachette* di Deir el-Bahari (nel qual caso potrebbe trattarsi proprio di Ramses II o, in alternativa, di Ramses III). Crediamo però che vada presa in considerazione un'altra possibilità: potrebbe trattarsi di una attribuzione fittizia, volta a dare autorità ad un testo la cui prima redazione sarebbe dunque da collocare nella XXI dinastia stessa. In questa prospettiva è ipotizzabile che il «Libro trovato al collo...» alluda proprio a Ramses II, per la considerazione di cui fu oggetto la sua figura presso i posteri.

L'importanza di questo testo sta soprattutto nel fatto che è l'unico a istituire esplicitamente una correlazione fra gli ushebty e gli schiavi posseduti dal defunto in vita; correlazione da intendere, lo abbiamo visto, in senso metaforico e trasfigurato (cfr. *supra*, p. 393). È significativo, tuttavia, che sia sottolineato che il diritto del defunto al lavoro delle statuette deriva dal fatto che egli le ha acquistate.

Se del «Libro trovato al collo...» esistono numerosi esemplari (Černy ne elenca 17), sia il Decreto per gli ushebty di Neskhons sia il papiro BM 10800 sono degli *unica*. Questi ultimi due testi hanno degli importanti punti di contatto, in quanto sono entrambi documenti di transazioni avvenute nel mondo dei vivi, ma la cui destinazione è eminentemente funeraria: si tratta di garantire al defunto il controllo dei suoi ushebty nell'altro mondo. D'altro canto, vi sono importanti differenze formali che, prima di passare alla discussione delle problematiche comuni ai due testi, richiedono una trattazione separata.

Per quanto riguarda il Decreto per gli ushebty di Neskhons, esso si colloca in una categoria a parte per il fatto di comprendere la copia della versione positiva di un responso oracolare. Per Černy (1942: 116-17), lo abbiamo visto all'inizio di questo articolo, «Amon-nesti-towe donne une approbation comme si c'était un contrat d'achat d'esclaves dans la vie quotidienne; dans la vie quotidienne c'est l'autorité terrestre qui assure l'efficacité d'un tel contrat, pour la vie de l'autre monde c'est l'autorité divine». Ma tale formulazione non è del tutto corretta. Il testo, infatti, è un oracolo, e l'oracolo decretava, in quest'epoca, sia nelle faccende umane sia in quelle dell'Aldilà; in particolare, all'oracolo si faceva ricorso per stabilire se un giusto prezzo fosse stato pagato per un dato bene, ma generalmente solo in caso di contenzioso.[34] Vien fatto di chiedersi se un eventuale contenzioso sul prezzo abbia determinato la necessità di includere fra le garanzie magiche che Neskhons ha portato con sé nella tomba il documento testimoniante la decisione dell'oracolo in suo favore; ma

[34] Cfr. l'ostracon CG 25242 (Černy 1927: 179-80). Qui la disputa riguarda il giusto prezzo di un sarcofago, ma il contesto è "profano", il prezzo effettivo è nominato: non si tratta insomma di un documento destinato ad un uso ultraterreno.

rischieremmo di avventurarci in speculazioni su una storia individuale a noi inaccessibile.

Altro aspetto da tenere presente per i nostri fini è che nel Decreto per gli ushebty di Neskhons non ci si riferisce agli ushebty col termine *ḥmw*, né al defunto come al loro padrone (*nb*). Si allude piuttosto a una realtà molto specifica del mondo ultraterreno: gli ushebty devono espletare la loro funzione amuletica, esentando il defunto divinizzato, il *sꜣḥ*.[35]

Il papiro BM 10800 (Edwards 1971: tav. 32) è una quietanza di tipo più comune, la cui destinazione religiosa è però denunciata dalla natura divina di alcuni dei testimoni: Bastet (?), Ptah e Horus. La mancata menzione del prezzo ha ispirato a Seidl e Wildung (1974) la teoria che questo documento sia un progenitore del più tardo contratto conosciuto come «Geldbezahlungsurkunde» o «deed for silver». Senza entrare nel merito della questione,[36] ci interessa invece il loro giudizio sulla finalità del testo. Essi ritengono che il problema che si pone a Nespernub è, da un lato, che il suo defunto padre deve poter dimostrare alle autorità dell'Aldilà di avere acquistato regolarmente 401 «schiavi», dall'altro, che egli stesso intende pagare solo il prezzo normale per degli ushebty, infinitamente inferiore a quello di altrettanti «schiavi»! L'unico modo di risolvere questo dilemma a favore del defunto è di evitare di nominare il prezzo nell'atto di vendita. Gli autori aggiungono che, con effetto retroattivo, il possesso di una numerosa servitù ultraterrena poteva implicare che quella terrena fosse ugualmente numerosa, conferendo così a una persona di condizione sociale relativamente modesta, come doveva essere il defunto Ihafy, un semplice sacerdote *weʿeb*, un'«aura di benessere».[37] Si tratta di una lettura poco convincente, per il suo carattere di espediente alquanto rozzo,[38] ed anche rispetto alle considerazioni da noi svolte in precedenza: abbiamo visto infatti che la correlazione fra gli «schiavi» funerari e quelli viventi non ha carattere puntuale, e Nespernub non ha acquistato semplicemente una squadra *numerosa*, bensì una squadra *tipica* di 365+36 statuette, un numero determinato astronomicamente piuttosto che da considerazioni terrene.

Sia per questo documento sia per il Decreto per gli ushebty di Neskhons, Černy e Schneider danno per scontato il parallelismo con i contratti di acquisto di schiavi, di cui rappresenterebbero la trasposizione ultraterrena. Le cose in realtà, anche qui, non sono così semplici. È opportuno chiedersi di nuovo

---

[35] La destinazione ultraterrena, apparentemente non colta da Schneider (1977: I, 241) è stata invece sottolineata da Seidl e Wildung (1974: 291), che parlano di «fiktive Kaufvertrag», e Warburton (1984-85: 348 ss.).

[36] Cfr. le perplessità di Warburton (1984-85: 352-53).

[37] «Einen Hauch von Wohlstand» (Seidl e Wildung 1974: 293).

[38] Come sottolinea anche Warburton (1984-85: 352), «the failure to name a specific price is not to be interpreted as a legalistic attempt to 'deceive' Osiris with half-truths». Riteniamo peraltro infondata, per motivi che intendiamo illustrare in altra sede, la sua teoria (*ibid.*: *passim*) che il pagamento menzionato da questi due testi sia destinato agli ushebty stessi.

quanto sia stretto, nei nostri due testi, il rapporto fra le idee in essi espresse riguardo agli ushebty e la contemporanea concezione degli «schiavi».

Non conosciamo contratti di acquisto di schiavi contemporanei o anteriori ai nostri due testi, anche se ne devono essere sicuramente esistiti, considerato che, come abbiamo visto, gli *ḥmw* si compravano e si vendevano. I primi contratti a noi noti sono infatti due esemplari datati fra la XXV e la XXVII dinastia (Bakir 1952: 71 ss., 91-95, tavv. 12-14, 20). Dopo l'indicazione delle parti contraenti, si passa alla dichiarazione di colui che vende, che afferma di aver ricevuto il denaro per lo schiavo (la somma è nominata in un caso, taciuta nell'altro, come nei «Geldbezahlungsurkunden» sopracitati), e ribadisce il diritto di proprietà dell'acquirente. In entrambi i documenti, come anche in un contratto che sancisce la divisione degli schiavi di una certa Mebtaḥiah fra i suoi figli (*ibid.*: 71-72), una parte importante è dedicata alla diffida a chicchessia dall'avanzare pretese sullo schiavo; questa preoccupazione che si attenti al proprio diritto esclusivo al lavoro dei propri dipendenti è frequentemente attestata anche in documenti di altro tipo, in particolare nei decreti di esenzione dei templi.[39] I contratti si concludono con i nomi dei testimoni.

La struttura generale del papiro 10800 è in parte la stessa: c'è l'indicazione delle parti contraenti, la dichiarazione che il fornitore ha percepito un adeguato pagamento, infine la menzione dei testimoni. Nel documento di Neskhons, il cui carattere ultraterreno è più spiccato, sono presenti i primi due elementi (anche se i nomi dei fornitori, i «fabbricanti di *faïence*», non sono indicati). Questi elementi sono però in sé poco distintivi, in quanto sono riscontrabili in qualsiasi contratto di vendita. Anche la clausola per prevenire le pretese altrui sullo schiavo è un tratto generico, che si trova anche in contratti di vendita di altro genere; in ogni caso, essa non è presente nei nostri due testi. Particolarmente significativa è la presenza in essi di due elementi che invece mancano nei contratti di vendita di schiavi: 1) la nozione che, in cambio del compenso, il fabbricante di amuleti non si limita a fornire gli ushebty, ma si fa anche garante della loro efficacia magica; 2) l'attivazione di tale efficacia tramite un'*ingiunzione al lavoro* rivolta agli ushebty stessi. Questi due aspetti coincidono nel papiro 10800, in cui il Modellatore di Amuleti Padikhons, nell'ordinare agli ushebty di correre a lavorare per il defunto, specifica «ho ricevuto da lui il vostro argento (=prezzo)». Sono invece disgiunti nel Decreto per gli ushebty di Neskhons, dove il ruolo degli artigiani è sottolineato in un passo che, riprendendo quello in cui si parla dell'adeguato compenso dato ai «fabbricanti di maiolica», specifica che esso è da ritenersi inclusivo delle prestazioni delle statuette, mentre l'ingiunzione al lavoro è pronunciata direttamente dal dio Ammone. Dobbiamo concludere che, mentre il rapporto con la schiavitù c'è ed è reso esplicito dal termine *ḥm* utilizzato per le statuette nel

[39] Cfr. per es. il decreto per il tempio di Amenofi figlio di Hapu, stele BM 138 (Varille 1968: 67-85, fig. 8) e quello di Seti I a Nauri (Griffith 1927: 198 ss., r. 17 ss. dell'iscrizione).

papiro BM 10800, le concezioni espresse in questi testi si collocano in una dimensione propria, in larga parte autonoma rispetto alla condizione dello «schiavo» in Egitto all'epoca della loro circolazione. E tuttavia è forse possibile riconoscere un riflesso di tale condizione nei nostri tre testi, in particolare nel «Libro trovato al collo...» e nel papiro BM 10800. Abbiamo visto che, in base al discorso sviluppato sopra, è probabile che l'identificazione delle statuette funerarie con degli *ḥmw*, degli «schiavi», non sia da considerarsi in sé un fatto nuovo. È invece sicuramente un elemento di novità l'allusione al fatto che questi «schiavi» sono stati acquistati. Si può ipotizzare che essa rifletta una reale evoluzione della concezione degli "schiavi" in carne ed ossa, implicante a sua volta una nuova connotazione del termine *ḥm*, trasferita di peso agli *ḥmw* ultramondani. In altre parole, non è impossibile che all'epoca della redazione del «Libro trovato al collo...» il modo tipico di procurarsi schiavi non fosse più l'assegnazione da parte dello Stato, bensì l'acquisto. Una ipotesi del genere trova un certo riscontro nelle fonti, limitato peraltro dalla loro frammentarietà. Le prime testimonianze della compravendita di schiavi in Egitto sono infatti databili ad una fase avanzata del Nuovo Regno, a partire dalla XIX dinastia. È indubbio che, almeno da una certa epoca in poi, gli *ḥmw* siano stati oggetto di commercio. Le testimonianze sono sparse, ma sufficienti. Ad esempio, nel papiro Cairo 65739, datato da Gardiner (1935: 140 ss.) ad una fase iniziale dell'epoca ramesside, si fa riferimento a un individuo che ha acquistato una schiava siriana da un «mercante» (*šwty*) di nome Ra'ia. La *ḥmt* del Papiro dell'Adozione, datato al regno di Ramses XI, è stata anch'essa comprata (*in m swnt*; *Id.* 1940). L'acquisto di schiavi da parte di privati è menzionato dal papiro del «Saccheggio delle tombe», BM 10052, all'incirca della stessa epoca (Peet 1930: tavv. 31-32).

I nostri tre testi testimonierebbero dunque, non già il riflesso nel costume funerario dell'afflusso in Egitto di un gran numero di prigionieri, manifestantesi nell'attribuzione alle statuette funerarie di un nuovo ruolo di schiavi, bensì una estensione agli ushebty di una connotazione, quella di essere acquistato, tipicamente attribuita alla contemporanea figura dello schiavo, con cui gli ushebty stessi erano già da tempo identificati. Si tratta di un'ipotesi plausibile, anche se ha il difetto di fondarsi su un *argumentum e silentio*, per mancanza di dati sull'acquisto sia degli schiavi sia degli ushebty prima dell'epoca ramesside.

Conclusioni

L'ushebty è al centro di una complessa trama di identificazioni. È infatti al contempo immagine del defunto e del suo schiavo; inoltre pare che possa rappresentare anche una *terza* figura: quella del parente dedicante, il quale, come ci sembra di aver dimostrato, non può essere identificato con uno *ḥm* o servitore personale, come vorrebbe Schneider (1977).

Abbiamo visto che l'identificazione con il defunto, che dà alla statuetta funeraria il suo aspetto mummiforme, è un aspetto imprescindibile e permanente della concezione dell'ushebty, nonostante le varie evoluzioni che ha subìto. Risultano prive di fondamento le teorie che, con la sua presunta riduzione in schiavitù, l'ushebty abbia cessato di essere un'immagine del suo padrone, e che l'iscrizione da strumento di identificazione magica sia divenuto il marchio dello schiavo.

È possibile, invece, che ad un certo punto scompaia il costume della dedica da parte di un familiare. Il parente dedicante avrebbe inizialmente fornito una immagine di sé che si sarebbe messa al servizio del defunto, di cui sarebbe stata al contempo l'immagine e lo «schiavo» (senza per questo raffigurare uno *specifico* schiavo): una triplice identità. L'ushebty come donazione sarebbe stato in seguito sostituito dalla squadra di ushebty acquistati in blocco (passaggio dal dono all'acquisto della manodopera). L'aumento del numero di statuette per singolo defunto all'inizio dell'epoca ramesside potrebbe essere direttamente in rapporto con questo mutamento di concezione.

Va detto però che la pratica di sostituzione da parte di un parente è documentata esclusivamente dai tre «pezzi di legno» con formule *sꜣw* (fine XVII-inizio XVIII dinastia). Successivamente troviamo casi occasionali di dedica di ushebty da parte di parenti che appongono il loro nome sulla statuetta, o figurano come recitanti della formula, ma non è mai detto esplicitamente che la figura è da intendersi come loro immagine. Questo aspetto della concezione dell'ushebty resta dunque a tutt'oggi il più oscuro.

Quanto all'identificazione dell'ushebty con uno schiavo, non è, come intende Schneider, una novità che si sostituisce all'identificazione col parente dedicante o «servitore personale»: il termine *ḥm* è infatti usato per gli ushebty fin dalla fine della XVII o inizio della XVIII dinastia, e non può essere inteso come designante un «servitore personale», da distinguere dagli «schiavi» acquistati veri e propri con cui gli ushebty verrebbero identificati in epoca successiva: abbiamo visto infatti che queste due figure coincidono.

Abbiamo anche constatato che non sono interamente sostenibili nemmeno le interpretazioni "materialiste" di Schneider. È da ritenere decisamente infondata l'idea che il numero di ushebty sarebbe proporzionale a quello degli schiavi del defunto, e di conseguenza al suo censo e al suo statuto. Quanto all'ipotesi che il grande afflusso di schiavi derivante dalle campagne militari del Nuovo Regno sia all'origine della «depersonalizzazione» dell'ushebty e della sua riduzione ad uno schiavo, appare ispirata da una visione troppo meccanicistica dei rapporti fra l'evoluzione sociale e il costume funerario. È tuttavia possibile, come abbiamo visto, che la crescente importanza del mercato degli schiavi in epoca ramesside abbia portato alla trasposizione metaforica nel rituale funerario di un concetto appartenente alla giurisdizione profana: il diritto del defunto al lavoro del suo schiavo oltremondano richiederebbe ora la garanzia supplementare dell'acquisto. Potrebbe essere questo il senso principale

dei tre testi, peraltro molto diversi l'uno dall'altro, che abbiamo discusso sopra, due dei quali sembrano essere dei veri e propri certificati da esibire alle autorità dell'altro mondo a dimostrazione della legittimità del diritto del titolare alle prestazioni delle sue statuette. I documenti che ci parlano dell'acquisto degli ushebty hanno però caratteristiche peculiari che non figurano sui contratti di vendita di schiavi a noi noti, e vanno ricondotte ad una concezione autonoma e strettamente riguardante la loro natura di oggetti magici e a destinazione oltremondana. Ci riferiamo in particolare all'ingiunzione al lavoro e al ruolo di "demiurgo" attribuito all'artigiano.

Infine, in base alle considerazioni che abbiamo svolto, l'aumento di numero delle statuette a partire dall'epoca ramesside non è dovuto alla riduzione in schiavitù dell'ushebty, né può essere ritenuto in sé un segno affidabile di «depersonalizzazione»: abbiamo visto infatti che non vi è mai una correlazione numerica uno-a-uno fra il dedicante e la statuetta. È possibile che una spiegazione vada cercata piuttosto nel campo del pensiero magico e religioso, e in particolare nell'evoluzione del ruolo di certi elementi astronomici nell'organizzazione dell'Aldilà egiziano. Non si può ignorare il fatto che il punto d'arrivo della tendenza all'aumento di numero è una squadra ideale di 365 statuette, più i relativi capisquadra. Per quanto riguarda questi ultimi, i 36 «Grandi di 10», non ci sembra sia mai stata osservata una corrispondenza peraltro piuttosto evidente: quella con i 36 decani in cui gli Egiziani dividevano l'anno solare, cui si aggiungevano i 5 giorni epagomeni. Il costume funerario dell'ushebty appare così una complessa sintesi di rappresentazioni di rapporti sociali, da un lato, e dall'altro di aspetti magici e cosmici strettamente relativi, invece, all'organizzazione dell'Aldilà.

Riferimenti bibliografici

Altenmüller, H. e A.M. Moussa (1991) Die Inschrift Amenemhets II. aus dem Ptah-Tempel von Memphis. Ein Vorbericht. *Studien zur altägyptischen Kultur* 18, 1-48. Hamburg.

Aubert, J.-F. e L. Aubert (1974) *Statuettes funéraires égyptiennes. Chaouabtis, ouchebtis*. Paris.

Ayrton, E.R. *et al.* (1904) *Abydos 3* (Egypt Exploration Fund 25). London.

Bakir, A. el-M. (1952) *Slavery in Pharaonic Egypt* (Supplément aux *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 18). Le Caire.

Bakr, M. (1979) New Excavations of Zagazig University, in *L'Égyptologie en 1979. Axes prioritaires de recherches* 1. Paris.

Berlandini, J. (in st. [1998]) Une tête de statuette d'un dynaste lybien. *Revue d'Égyptologie* 49, 5-24. Paris.

Berlev, O. (1965) Rec. a W. K. Simpson, *Papyrus Reisner I. The Records of a Building Project in the Reign of Sesostris I* (Boston 1963). *Bibliotheca Orientalis* 22, 263-68. Leiden.

Boeser, P.A.A. (1905) Eine Uschebti-Inschrift des Leidener Museums. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 42, 81. Leipzig.

Borchardt, L. (1911-36) *Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten im Museum von Kairo*, 5 voll. (CG 1-1294). Berlin.

Brugsch, H. (1876) Abu. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 14, 35-38. Leipzig.

Budge, E.A.W. (1912) *The Greenfield Papyrus in the British Museum*. London.
Carnarvon, the Earl of e H. Carter (1912) *Five Years' Explorations at Thebes. A Record of Work Done 1907-1911*. London-NewYork-Toronto-Melbourne.
Carter, H. (1933) *The Tomb of Tut-ankh-Amen Discovered by the Late Earl of Carnarvon and Howard Carter* 3. New York.
Černy, J. (1927) Le culte d'Amenophis Ier chez les ouvriers de la nécropole thébaine. *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 27, 178-81. Le Caire.
— (1942) Le caractère des *ouchebtis* d'après les idées du Nouvel Empire. *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 41, 105-33. Le Caire.
Clère, J. (1986) Une statuette funéraire (chabti) à formule anormale, in L. Lesko (a c.), *Egyptian Studies in Honor of Richard A. Parker*, 16-21. Hanover.
Cowley, A.W. (1923) *Aramaic Papyri of the Fifth Century BC*. Oxford.
D'Agostino, B. (1985) Società dei vivi, comunità dei morti: un rapporto difficile. *Dialoghi di Archeologia* 30, 47-58. Roma.
Daressy, G. (1915) Une stèle de l'Ancien Empire maintenant détruite. *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 15, 207-8. Le Caire.
Davies, N. de G. (1943) *The Tomb of Rekh-mi-rê' at Thebes*, 2 voll. New York.
De Linage, J. (1939) L'acte d'établissement et le contrat de mariage d'un esclave sous Thoutmès III. *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 38, 217-34. Le Caire.
Diakonoff, I. M. (1987) Slave-Labour vs. Non-Slave Labour: The Problem of Definition, in M.A. Powell (a c.), *Labor in the Ancient Near East* (Ancient Oriental Series 68), 1-3. New Haven.
Eco, U. (1985[9]) *Trattato di semiotica generale*. Bologna (1ª ed. 1975).
Edwards, I.E.S. (1971) Bill of Sale for a Set of Ushabtis. *Chronique d'Égypte* 57, 120-24. Bruxelles.
— (1972) *The Treasures of Tutankhamun* (Catalogo della mostra, British Museum). London.
Eggerbrecht, A. (1975) Brandstempel. *Lexikon der Ägyptologie* 1. Wiesbaden.
Erichsen, W. (1933) *Papyrus Harris I. Hieroglyphische Transkription* (Bibliotheca Aegyptiaca 5). Bruxelles.
Erman, A. e H. Grapow (1957[2]) *Wörterbuch der aegyptischen Sprache* 1. Berlin.
Gardiner, A.H. (1906) A Statuette of the High Priest of Memphis, Ptahmose. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 43, 55-59. Leipzig.
— (1935) A Lawsuit Arising from the Purchase of Two Slaves. *The Journal of Egyptian Archaeology* 21, 140-46. London.
— (1937) *Late Egyptians Miscellanies* (Bibliotheca Aegyptiaca 7). Bruxelles.
— (1940) Adoption Extraordinary. *The Journal of Egyptian Archaeology* 26, 23-29. London.
Griffith, F.L. (1898) *The Petrie Papyri. Hieratic Papyri from Kahun and Gurob*. London.
— (1927) The Abydos Decree of Seti I at Nauri. *The Journal of Egyptian Archaeology* 13, 193-208. London.
Gundlach, R. (1994) *Die Zwangsumsiedlung auswärtiger Bevölkerung als Mittel ägyptischer Politik bis zum Ende des Mittleren Reiches* (Forschungen zur Antiken Sklaverei 26). Stuttgart.
Hayes, W.C. (1955) *A Papyrus of the Late Middle Kingdom in the Brooklyn Museum*. New York.
Helck, W. (1963) *Materialen zur Wirtschaftsgeschichte des Neuen Reiches* 3 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz: Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 2). Wiesbaden.
James, T.G.H. (1974) *Corpus of Egyptian Inscriptions in the Brooklyn Museum*. New York.
Janssen, J.J. (1967) Eine Beuteliste von Amenophis II. und das Problem der Sklaverei im alten Aegypten, in *Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap Gezelschap "Ex Oriente Lux"*, 141-47. Leiden.
— (1975) *Commodity Prices from the Ramesside Period. An Economic Study of the Village of*

Necropolis Workmen at Thebes. Leiden.
Kitchen, K.A. (1968-90) *Ramesside Inscriptions*, 8 voll. Oxford.
Loprieno, A. (1990) Lo schiavo, in S. Donadoni (a c.), *L'uomo egiziano*, 197-233. Roma-Bari.
Maspero, G. (1880) Sur une tablette appartenant à M. Rogers. *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes* 2, 13-18. Paris.
Meillassoux, C. (1986) *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*. Paris.
Millet, N.B. (1991) Figures for "The Narmer Macehead and Related Objects" (from *JARCE* 27). *Journal of the American Research Center in Egypt* 28, 223-25. Boston.
Newberry P. E. (1930-57) *Funerary Statuettes and Model Sarcophagi*, 3 voll. Cairo.
Northampton, The Marquis of *et al.* (1908) *Report on Some Excavations in the Theban Necropolis During the Winter of 1898-9*. London.
Peet, T.E. (1930) *The Great Tomb Robberies of the Twentieth Egyptian Dynasty. Being a Critical Study, with Translations and Commentaries, of the Papyri in Which These are Recorded*, 2 voll. Oxford.
Petrie, W.M.F. (1907) *Gizeh and Rifeh* (British School of Archaeology in Egypt 13). London.
Poole, F. (1997*a*) Ricerche sulla prosopografia, l'archeologia e la concezione degli ushebty del Nuovo Regno (Tesi di Dott., Istituto Universitario Orientale). Napoli.
— (1997*b*) (Slavery in) Ancient Egypt. *The Historical Encyclopedia of World Slavery*. Chicago.
— (in st. *a* [1998]) Slave or Double? A Reconsideration of the Conception of the Shabti in the New Kingdom and the Third Intermediate Period, in C.J. Eyre (a c.), *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists* (Cambridge, 3-9 September 1995) (Orientalia Lovaniensia Analecta 82), 893-902. Leuwen.
— (in st. *b* [1999]) Social Implications of the Shabti Custom in the New Kingdom and the Third Intermediate Period, in R. Pirelli (a c.), *Egyptological Studies of the D.S.R.A.P.A. for Claudio Barocas* (Istituto Universitario Orientale), 95-113. Napoli.
Schlögl, H.A. e A. Brodbeck (1990) *Ägyptische Totenfiguren aus öffentlichen und privaten Sammlungen der Schweiz* (Orbis Biblicus et Orientalis 7). Fribourg-Göttingen.
Schneider, H.D. (1977) *Shabtis. An Introduction to the History of Egyptian Funerary Statuettes with a Catalogue of the Collection of Shabtis in the National Museum of Antiquities at Leiden*, 3 voll. Leiden.
Schulman, A.R. (1965) The Berlin 'Trauerrelief' (No. 12411) and Some Officials of Tutʿnkhamun and Ay. *Journal of the American Research Center in Egypt* 4, 55-68. Boston.
Seidl, E. e D. Wildung (1974) Uschebtikauf und Geldbezahlungsurkunde. *Studien zur altägyptischen Kultur* 1, 289-94. Hamburg.
Sethe, K. (1961[2]) *Urkunden der 18. Dynastie* (Urkunden des aegyptischen Altertums 4). Berlin-Graz.
Spencer, H. (1885-96) *Principles of Sociology*, 3 voll. London.
Spiegelberg, W. (1911) Zu der Bedeutung der Totenstatuetten. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 49, 127. Leipzig.
Van Siclen, Ch. (1986) A Ushabti of Ahmose Called Gench. *Varia Aegyptiaca* 2, 207-8. San Antonio.
Varille, A. (1968) *Inscriptions concernant l'architecte Amenhotep fils d'Hapou* (Institut Français d'archéologie orientale, Bibliothèque d'étude 44). Le Caire.
Warburton, D. (1984-85) Some Remarks on the Manufacture and Sale of Shabtis. *Bulletin de la Société d'Égyptologie de Genève* 9-10, 345-55. Genève.
Wreszinski, W. (1923-35) *Atlas zur altaegyptischen Kulturgeschichte*. Leipzig.
Yoyotte, J. (1971-72) Les statuettes momiformes (Shabtis). *École Pratique des Hautes Études. V^e section. Sciences réligieuses. Annuaire* 79, 190-91. Paris.

Summary

The author re-examines the concept of the *shabti* as a 'slave' as formulated by Jaroslav Černy and developed by Hans Schneider. He begins by proposing a definition of slavery based on the work of Claude Meillassoux; a slave system (*esclavagisme*) is one in which labour is reproduced by 'acquisition' from the outside. Within this perspective, he discusses some peculiarities of Egyptian 'slavery'. Then he proceeds to reconsider the notion that, in the course of the New Kingdom, *shabtis* came to be identified with slaves, and this resulted in their 'depersonalization', reflected especially in the 'anonymous' mass of *shabtis* per individual found in the Third Intermediate Period. His conclusions are the following.

Shabtis probably remained images of the deceased throughout their history. The main evidence for this is their iconography and the fact that the deceased's name and titles were inscribed upon them. Schneider's claim that this inscription eventually became the owner's brand is hardly plausible.

The identification of *shabtis* with slaves was not the result of a transition from their identification with household members (relatives and/or 'individual servants'), as *shabtis* are called slaves (*ḥmw*) from the very beginning of the Eighteenth Dynasty, and the notion of 'individual servant' as opposed to 'slave' is a misconception. If the *shabti* was indeed a substitute or representative of a relative (a proposition based on the sole, albeit significant evidence of the inscriptions on three stick-*shabtis*), a threefold identification of the *shabti* must be deduced: image of the master, of his or her slave, and of his or her relative as well.

The clause of the *Book Found at the Neck of King Wesermaatra in the Necropolis*, 'they were all his male and female slaves of when he was on earth, it is he who has bought them', while not a sign of the 'reduction into slavery' of the *shabti* (a much earlier conception), is possibly a reflection of the fact that purchase, as opposed to assignment of war captives by the State, had become the typical way of procuring slaves.

As to the documents referring to the sale of *shabtis* (the Decree for the *Shabtis* of Neskhons and BM 10800), they have some specific characteristics that set them apart from contracts for the sale of slaves (of which only examples of later date are known), notably the magical role of the guarantee of the craftsman that the *shabti* will perform its duty in the hereafter. Thus, they belong to the ideological sphere of funerary beliefs, and can hardly be interpreted as a mere transposition to the divine domain of customs and practices of the world of the living.

Ushebty di Pinudjem I (da Aubert e Aubert 1974: tav. 26).

Ushebty della Divina Adoratrice Maatkara (da Aubert e Aubert 1974: tav. 28).