

«AUTORITÀ SENZA AUTORE» NELLA GRECIA ANTICA: IL CASO DELLO SCETTRO

1. LO STRUMENTO DELL'AUTORITÀ

All'inizio del secondo libro dell'*Iliade*, Zeus, che è stato convinto da Teti a recar danno agli Achei e onore ad Achille, invia in sogno ad Agamennone Oneiros (il «Sogno») per comunicare al capo supremo (ἄναξ) della coalizione greca che è giunto il momento di armare i soldati e di attaccare Troia. Il messaggio di Zeus è una trappola, concepita dal sovrano degli dèi allo scopo di vendicare l'affronto subito da Achille per mano di Agamennone che, contro la θέμις («legge, consuetudine»), ha sottratto al Pelide il proprio γέρας («dono») Briseide, facendo di lui un ἄτιμος («disonorato»)¹. Non a caso il Sogno che fa da messaggero di Zeus è il «Sogno funesto»: quello non destinato a realizzarsi². Ma naturalmente tutto questo Agamennone non lo sa. Assunte le sembianze di Nestore, che Agamennone onora più di tutti tra gli anziani, il Sogno riferisce all'ἄναξ l'ordine di Zeus con la subdola rassicurazione che finalmente potrà prendere Troia con il consenso dell'intero concilio degli dèi. Udito il messaggio divino, Agamennone si sveglia, indossa le armi e convoca il consiglio (βουλή) degli anziani, cui riferisce il piano militare comunicatogli dall'inviato di Zeus. Nestore – quello vero – si esprime così a proposito del racconto del re:

O cari, guide e capi degli Argivi,
se qualche altro acheo ci raccontasse un sogno,
noi lo diremmo inganno, ce ne terremmo lontani;
ma lo vide colui che fra gli Achei si vanta il migliore di tutti.
Vediamo, dunque, come armeremo gli Achei³.

Il sogno di Agamennone vale molto di più dei sogni degli altri Achei, perché Agamennone non è un acheo come gli altri, ma è ἄριστος, il «migliore» in senso sociale. Per questo motivo dunque il suo sogno è credibile e, secondo il saggio Nestore, è opportuno armare prontamente i soldati. Anche tutti gli altri «capi» (βασιλῆες) presenti al consiglio approvano e decidono di mettere in pratica il piano militare presentato da Agamennone. Il re, che non ha bisogno di persuadere né di costringere gli altri βασιλῆες a eseguirne gli ordini, manifesta pienamente la sua autorità,

¹ Hom. *Il.* 1. 130-187. Il γέρας, la «parte d'onore supplementare» accordata al re in seguito alla divisione del bottino (*Il.* 1. 118-126; *Od.* 11. 174-176), è una prestazione dovuta al βασιλεύς, costitutiva della sua «dignità» o τιμή: è per questo motivo che Achille, una volta privato del suo γέρας Briseide, risulta ἄτιμος (*Il.* 1. 355-356). Il gesto di Agamennone rappresenta un abuso di autorità, perché la θέμις prevedeva che nessuno avrebbe potuto usurpare il γέρας di altri dopo che il bottino era già stato diviso. Cfr. BENVENISTE 1969, vol. 2, p. 44.

² Sulla distinzione tra sogni veridici (destinati a compiersi) e sogni funesti (non destinati a compiersi), cfr. BETTINI 2009a, pp. 56-64.

³ Hom. *Il.* 2. 1-83 (la citazione riguarda i vv. 79-83).

ottenendo un'obbedienza volontaria in virtù della sua posizione nella gerarchia sociale, definita in termini di ἀρισιτία⁴. Ma su che cosa si fonda l'autorità dell'ἄναξ?

Sull'autorità del re nel mondo degli eroi esistono studi di alto livello, alcuni dei quali divenuti ormai dei veri e propri classici: da Louis Gernet a Marcel Detienne, fino ai più recenti contributi di Pierre Carlier, gli studiosi concordano che a fare di Agamennone il «migliore» degli Achei è il possesso dello scettro, che gli conferisce il diritto/potere di ἀνάσσειν («regnare»)⁵. Omero, del resto, lo afferma esplicitamente nel momento in cui Agamennone, convocata l'assemblea (ἀγορή), si appresta a saggiare l'umore dei soldati, prima di lanciare un grandioso attacco contro Troia:

[...] Il sire Agamennone
s'alzò tenendo lo scettro che Efesto sudò a lavorare.
Efesto lo diede al sire Zeus Cronide,
Zeus lo diede al messaggero Argheifonte;
il sire Hermes lo diede a Pelope domatore di cavalli,
Pelope lo diede ad Atreo pastore di popoli,
Atreo, morendo, lo lasciò a Tieste, il ricco d'agnelli,
Tieste ad Agamennone lo lasciò da portare,
su molte isole e sull'Argolide intera a regnare (ἀνάσσειν)⁶.

Estendendo il discorso dall'autorità del re all'autorità della parola regale, Detienne osserva che, parlando al cospetto del consiglio e dell'assemblea, il re impugna lo scettro (σκήπτρον ο ῥάβδος) come l'aedo, quando tiene avvinto l'uditorio con il suo canto, e come l'indovino, quando riferisce agli uditori i θέσφατα, «le cose dette» dagli dèi: il possesso dello scettro garantisce alla parola del re la stessa autorità del canto aedico e della parola mantica⁷, tant'è che, in Pindaro, l'espressione κατὰ ῥάβδον significa appunto «secondo l'autorità»⁸. Non si può non convenire con gli studiosi citati che, nel mondo omerico, lo scettro sia lo strumento per eccellenza dell'autorità. Un problema, tuttavia, resta aperto. La critica ha finora insistito sugli effetti dell'autorità del re, confrontando l'obbedienza riservata ad Agamennone con l'attenzione che si presta al canto aedico e la credenza negli oracoli. Ma in che modo l'ἄναξ Agamennone costruisce la propria autorità tra gli Achei? Qual è precisamente il ruolo dello scettro nel processo di legittimazione del potere? A meno di non voler credere in una sua intrinseca natura magica, che cosa fa dello scettro uno strumento d'autorità, in grado di produrre ascolto e obbedienza? Come si giustifica agli occhi dei λαοί («soldati, popolo in armi») la funzione di comando dei capi dei vari contingenti greci? Vediamo innanzitutto cosa hanno da dirci al riguardo gli stessi βασιλεῖς omerici, impegnati più di una volta a parlare in prima persona della natura e delle origini del proprio potere.

⁴ Sulla categoria di autorità, cfr. ARENDT 1977, pp. 91-141. Sull'autorità nelle culture antiche (Grecia e Roma), si veda specificamente BETTINI 2000, pp. VII-XXXIV.

⁵ DETIENNE 1967, pp. 35-36; GERNET 1968, p. 240; CARLIER 1984, p. 142.

⁶ Hom. *Il.* 2. 100-108. Sul problema della successione dello scettro, si veda PISANO 2014.

⁷ DETIENNE 1967, pp. 35-36 (cfr. anche pp. 64-70 su occasioni e luoghi della parola autorevole). Sullo scettro come strumento della parola assembleare e giudiziaria, cfr. CARLIER 1984, pp. 191-192.

⁸ Pind. *Isthm.* 4. 63.

2. LE «TEORIE INDIGENE»

Il nostro primo informatore è Odisseo. Intento a impedire il ritorno degli Achei, in fuga verso le navi dopo che Agamennone ha annunciato di voler rinunciare alla conquista di Troia⁹, il re di Itaca ricorda a ogni eroe che incontra le reali intenzioni dell'Atride, desideroso di tentare l'umore della truppa; avverte quindi così i suoi interlocutori: «Grande è l'ira dei re allevati da Zeus (διοτρεφέων), la loro τιμή è da Zeus, il saggio Zeus li ama (φιλεῖ)»¹⁰. Da Zeus viene dunque la τιμή dei βασιλεῖς, che il sovrano degli dèi «nutre» (τρέφειν) e «ama» (φιλεῖν) come un vero genitore, al punto che i re sono per definizione «figli di Zeus» (διογενεῖς). Quanto a τιμή, il termine ha un significato molto vasto, ma all'interno del lessico della regalità tende a specializzarsi e a indicare la «dignità sovrana», «il riguardo, il rispetto» dovuto al re con tutte le prestazioni che ne derivano: prestazioni obbligate, cui non è lecito sottrarsi, destinate ad accrescere e attualizzare l'«onore» del capo¹¹.

In quanto donata da Zeus, anzi «ricevuta in sorte» (μείρομαι) da Zeus, la τιμή non può essere messa in discussione¹². Il nostro informatore è questa volta il vecchio e saggio Nestore. Ecco come il re di Pilo ammonisce Achille, adirato contro Agamennone:

Tu non volere, Pelide, contendere col re faccia a faccia,
perché non ebbe una parte di τιμή uguale (οὐ ποθ' ὀμοίης ἔμμορε τιμῆς)
un re scettrato (σκηπτοῦχος), cui Zeus diede la gloria.
Se tu sei molto forte (καρτερός), una madre dea ti ha generato,
questi è ben più potente (φέρτερος), perché su molti comanda (ἀνάσσει)¹³.

Non conviene che Achille contenda con Agamennone. Il motivo è semplice: se il figlio di Peleo è «il più forte» in senso fisico (καρτερός) dei Danai, Agamennone è «ben più potente» (φέρτερος) in senso politico-sociale, perché ha avuto in sorte (ἔμμορε) una parte maggiore di τιμή che gli assicura il potere di ἀνάσσειν¹⁴. Questo potere gli deriva dal possesso dello scettro. Nestore dice, infatti, che Agamennone ha ricevuto una parte non uguale di τιμή in quanto σκηπτοῦχος βασιλεύς, cui Zeus ha donato lo scettro¹⁵. Diomede, il terzo informatore, è ancora più chiaro: è in virtù del dono dello scettro che Zeus ha concesso ad Agamennone di «essere onorato (τετιμῆσθαι) sopra tutti (περὶ πάντων)»¹⁶: di avere, cioè, una τιμή più grande degli altri βασιλεῖς.

Le parole di Nestore e di Diomede sono particolarmente eloquenti. Se ne ricava in primo luogo che Agamennone non è l'unico βασιλεύς a disporre della τιμή, ma semplicemente quello che ha la parte più grande di τιμή: la τιμή non è prerogativa esclusiva del re di Micene; essa

⁹ Hom. *Il.* 2. 109-141.

¹⁰ Hom. *Il.* 2. 188-197. Cfr. anche *Il.* 1. 174-175; 17. 251.

¹¹ Privilegio della condizione regale, la τιμή comprende manifestazioni di rispetto e vantaggi materiali: non solo doni e tributi (Hom. *Il.* 9. 149-156), ma anche la «parte d'onore supplementare» ο γέρας (cfr. n. 1).

¹² Cfr. Hom. *Il.* 1. 278; 15. 189; *Od.* 5. 335; 11. 338; Hes. *Op.* 347.

¹³ Hom. *Il.* 1. 277-281.

¹⁴ Il verbo μείρομαι significa sia «avere come parte (μοῖρα)» sia «avere in sorte»: μοῖρα non è solo «la parte» assegnata in seguito a una divisione di beni, ma anche la «parte o porzione» di vita assegnata ai mortali dagli dèi, ovvero «la sorte, il destino». Cfr. BETTINI 2011, pp. 216-225.

¹⁵ Hom. *Il.* 2. 100-108; 204-206; 9. 96-99. Sul re in quanto «portatore di scettro» cfr. SIEBERT 1985, pp. 263-288.

¹⁶ Hom. *Il.* 9. 38.

riguarda tutti i βασιλείς e ogni βασιλεύς ne possiede una parte più o meno grande. Se ne ricava ancora che la βασιλεία e il possesso della τιμή sono direttamente proporzionali: più grande è la parte di τιμή di cui si dispone e più si è βασιλεύς. Agamennone, che ha la parte più grande di τιμή, è «il più βασιλεύς» (βασιλεύτατος) tra i βασιλείς¹⁷. E lo è, come dice Nestore, in quanto σκηπτοῦχος, detentore legittimo dell'unico scettro presente tra i βασιλείς achei¹⁸. In altri termini, il possesso dello scettro è legato tanto alla condizione del βασιλεύς quanto all'esercizio della τιμή, ed è in virtù del possesso dello scettro che ogni βασιλεύς riceve la sua parte di τιμή. Non c'è migliore testimonianza di quello che stiamo dicendo del rituale che accompagna le consultazioni assembleari¹⁹. Quando i βασιλείς sono riuniti in assemblea o in consiglio, lo scettro circola entro la cerchia dei capi, consegnato dall'araldo a chi di volta in volta prende la parola. Il re che riceve lo scettro dal κῆρυξ riceve in quel momento la sua parte di τιμή, il diritto a esercitare attraverso la parola la sua parte di «onore regale»²⁰.

Il rituale appena descritto testimonia come il possesso della τιμή tenda a identificarsi con il possesso dello scettro. Agamennone ce ne offre conferma. Nel tentativo di convincere Achille a ritornare a calcare il campo di battaglia, l'ἄναξ dell'esercito acheo offre all'eroe «sette città ben popolate» abitate da «uomini ricchi di greggi e mandrie di buoi»: essi «con doni (δωτίνησι) l'onoreranno (τιμήσουσι) come un dio e gli pagheranno (τελέουσι) ricchi tributi (θέμιστας) sotto il suo scettro (ὑπὸ σκήπτρῳ)»²¹. Ancora una volta, τιμή e scettro appaiono strettamente associati: i sudditi di Achille gli daranno τιμή (τιμήσουσι) in quanto sottoposti al suo scettro. Agamennone esprime lo stesso concetto già espresso da Nestore ma, a differenza del vecchio re di Pilo, offre informazioni più precise circa il modo in cui i sudditi riconoscono la τιμή del re portatore di scettro: gli rendono doni e gli pagano ricchi tributi. Come ha dimostrato Émile Benveniste, il termine δωτίνη indica un particolare tipo di dono: non si tratta, cioè, del «dono disinteressato», ma del «dono in quanto prestazione contrattuale, imposta dalle obbligazioni di un patto»²². È in quanto prestazione obbligata che la δωτίνη costituisce uno dei mezzi attraverso cui i sudditi riconoscono la τιμή, l'«onore regale», del sovrano. I doni sono dovuti al re in virtù del patto che colloca i sudditi «sotto il suo scettro». Ma di che patto si tratta?

Oltre ai doni, i sudditi debbono al re «ricchi tributi». Anche questi ultimi, in quanto sottoposti all'autorità dello scettro, rappresentano una prestazione obbligata, un'entrata sicura per le casse di Achille, come trapela chiaramente dal discorso di Agamennone. Notiamo una cosa. L'espressione τελέουσι θέμιστας, comunemente tradotta con «pagheranno tributi», significa letteralmente che i sudditi «porteranno a termine, compiranno le leggi», e dunque pagheranno il dovuto al re. Come i doni, i tributi risultano legati al rispetto di un patto che si identifica con una sorta di «codice legale» di origine divina: con quelle θέμιστες costantemente associate allo scettro in quanto doni concessi da Zeus al re²³. Scettro e leggi appaiono sostanzialmente

¹⁷ Hom. *Il.* 9. 69.

¹⁸ BOUVIER 2002, pp. 273-274.

¹⁹ Cfr. DETIENNE 1967, pp. 64-70; LINCOLN 1994, pp. 19-43; DETIENNE 2000, pp. 105-127. Sulle pratiche deliberative nella Grecia antica, si veda più in generale RUZÉ 1997.

²⁰ Sul ruolo dell'araldo nella comunicazione assembleare, cfr. PISANO 2014, pp. 57-61.

²¹ Hom. *Il.* 9. 149-156. Cfr. anche Ap. Rh. 3. 353 e 395.

²² BENVENISTE 1969, vol. 1, p. 69.

²³ Hom. *Il.* 2. 206; 9. 99. Cfr. CORSANO 1988.

inseparabili: è, scettro in pugno, che il re amministra la giustizia emettendo *θέμιστες*²⁴. Lo scettro è lo strumento degli Achei *δικασπόλοι* («che amministrano la giustizia»); chi lo impugna fa rispettare le leggi e a sua volta le rispetta²⁵. Le *θέμιστες*, affidate da Zeus al re insieme allo scettro, impongono che i sudditi «onorino» il sovrano con doni e tributi: questi ultimi rappresentano contemporaneamente il contenuto materiale della *τιμή* regale e le prestazioni dovute al βασιλεύς in quanto «portatore di scettro» (*σκηπτοῦχος*).

Legato etimologicamente al verbo *σκήπτω* («appoggiarsi su, trovare appoggio su») ²⁶, lo scettro è lo strumento «su cui poggia» la *τιμή* del sovrano. Mentre i sudditi sono *sotto-posti* allo scettro, il re «si appoggia *sullo* scettro», come fa l'ἄναξ Agamennone accingendosi a parlare all'assemblea dei λαοί per saggiare l'umore della truppa. L'Atride – dice Omero – «si appoggia» (*ἔρεισάμενος*) sullo scettro; vi si appoggia – osservano gli scoli – con «tutta la sua forza» (*πᾶσαν δύναμιν ο μετὰ πολλῆς δυνάμεως*)²⁷. Eseguito non solo da Agamennone ma anche dal troiano Ettore²⁸, il gesto, che mette in valore la dialettica sopra/sotto per rappresentare la rete dei rapporti di forza tra ἄναξ e λαοί, fa parte di una sorta di rituale del discorso oratorio, cui è destinato a conferire credito ed efficacia²⁹. Riprendendo un'espressione di Maurizio Bettini³⁰, potremmo dire che le parole che il re pronuncia appoggiato «con tutta la sua forza» sullo scettro sono «parole pesanti», la cui *δύναμις* deriva dal gesto dell'ἔρειδεν («appoggiarsi»): è la posizione del corpo che conferisce potenza alla parola; il discorso del re trae forza dal suo comportamento gestuale³¹. Parlare appoggiati «con tutta la propria forza» sullo scettro significa parlare col peso e l'autorità di chi, in quanto detentore legittimo dello scettro ricevuto da Zeus, dispone della parte più grande di *τιμή* e di βασιλεία.

²⁴ Hom. *Od.* 11. 568-571.

²⁵ Hom. *Il.* 1. 237-239; cfr. anche Ap. Rh. 4. 1178-1179. Sui legami dello scettro con la sfera della giustizia (*δικη*), cfr. BOUVIER 2002, pp. 275-277.

²⁶ BENVENISTE 1969, vol. 2, pp. 31-32. Lo scettro è il bastone su cui Efesto (lo «zoppo glorioso») si appoggia per camminare (Hom. *Il.* 18. 416-417). La stessa cosa fa il cieco vate Fineo in Ap. Rh. 2. 198.

²⁷ *Schol.* Hom. *Il.* 12. 457 e 16. 738 Erbse.

²⁸ Hom. *Il.* 8. 493-496. Più precisamente, Ettore si appoggia sulla lancia (*δόρυ*). Benché tipologicamente distinti, scettro e lancia sono ripetutamente confusi nella documentazione antica. Conservato e venerato a Cheronea (Beozia), lo scettro di Agamennone è chiamato dagli abitanti della città Δόρυ (Paus. 9. 40. 11-12), secondo un uso linguistico risalente almeno a Euripide (*Hec.* 9). Su un rilievo da Gortina (secondo quarto del VII secolo a.C.), Egisto usurpa il potere di Agamennone, normalmente rappresentato dallo scettro, impadronendosi della lancia dell'Atride. Ma la testimonianza più interessante dell'identità funzionale di scettro e lancia proviene dagli scavi dell'Heroon di Eretria. La tomba 6 (metà VIII secolo a.C.), la più antica e ricca del complesso, destinata con ogni probabilità alla sepoltura di un signore locale, ha restituito, accanto a un'enorme messe di oggetti preziosi, ἀγάλματα e armi di epoca geometrica, una lancia in bronzo databile al Tardo Elladico. L'oggetto si distingue da tutte le altre lance ritrovate per datazione, forma, colore e, soprattutto, materiale. In epoca arcaica, infatti, le armi in bronzo sono sostituite da quelle in ferro, e l'uso del bronzo come materiale bellico è ormai obsoleto. Ammesso dunque che la lancia sia stata fabbricata e utilizzata come arma in epoca elladica, appare impensabile che nell'ottavo secolo sia stata ancora impiegata a scopo bellico. La sua deposizione in una tomba principesca suggerisce piuttosto che il prezioso oggetto, interrato e privato della sua funzione originaria, sia stato riutilizzato come segno di distinzione e di potere, con una valenza simile a quella dello scettro. Cfr. BÉRARD 1972, pp. 219-227.

²⁹ Sulla funzione comunicativa dei gesti nel mondo greco, cfr. CATONI 2008.

³⁰ BETTINI 2008, pp. 313-375.

³¹ Sul corpo come «soggetto performante», destinato a costruire e trasmettere significati culturali socialmente condivisi, si vedano in particolare BUTLER 1990 e PHELAN 1993.

3. NEL MONDO DELLE CULTURE ORALI

Abbiamo visto come Zeus doni la τιμή ai βασιλῆις, ma conceda ad Agamennone una parte più grande di τιμή poiché gli dona lo scettro, lo strumento che assicura alla parola dell'Atride peso ed efficacia. Tale è la posizione espressa dagli informatori omerici. Ma questa posizione non è ancora una «interpretazione» – in senso tecnico – dell'autorità dello scettro. Accettarla in modo acritico significherebbe aderire al punto di vista degli informatori, ovvero al punto di vista dei βασιλῆις, interessati a giustificare il proprio potere attraverso una serie di pratiche discorsive opportunamente forgiate allo scopo: significherebbe limitarsi a ripetere quelle che Claude Lévi-Strauss chiama «teorie indigene», intendendo con questa espressione l'insieme delle operazioni esegetiche di cui una cultura si dota per riflettere sulle proprie consuetudini e rappresentazioni³². Le teorie indigene hanno un indubbio valore documentario, nella misura in cui si trovano «in una relazione molto più diretta con la realtà indigena, di quanto non potrebbe esserlo una teoria elaborata sulla base delle nostre categorie»; pur tuttavia, esse non risolvono tutti i problemi dello studioso, poiché «indigena o occidentale, una teoria resta sempre una teoria», e «ciò che credono gli interessati è sempre molto lontano da quello che pensano o fanno effettivamente»³³. Una volta individuata una determinata concezione indigena, occorre – continua Lévi-Strauss – sottoporla a un'analisi critica, ricorrendo agli strumenti della scienza moderna. L'«interpretazione antropologica» – per usare i termini di Clifford Geertz – rappresenta appunto il risultato dell'interazione tra il livello «emico» (le teorie indigene) e quello «etico» (le categorie scientifiche) dell'analisi, che si propone di articolare il «dettaglio locale» con la «struttura globale», inquadrando il singolo caso di studio nell'orizzonte di senso del discorso scientifico³⁴. Ritornando al nostro argomento specifico, dopo aver ricostruito le teorie indigene sulla regalità e l'autorità dello scettro nella società omerica, occorre ora cercare le categorie più adatte per interpretarle. Incontriamo subito un problema.

Quando parliamo di società omerica, dobbiamo tener presente innanzitutto che ci troviamo di fronte a una società in cui l'impatto e il peso della scrittura sono decisamente deboli³⁵. Che si tratti di una società risalente all'epoca micenea, ai Secoli Bui o all'Alto Arcaismo o semplicemente di una creazione poetica, ciò che appare certo è che la società descritta nei poemi sembra ignorare l'uso, quantomeno l'uso diffuso, della scrittura. Dichiaratamente orali sono i messaggi che re e capi si scambiano, avvalendosi della sollecitudine e dell'obbedienza di araldi e messaggeri³⁶. Poesia orale sono i canti che gli aedi Femio e Demodoco intonano presso

³² LÉVI-STRAUSS 1950, pp. XLII-XLIII. Sulla differenza tra esegesi e interpretazione, cfr. SPERBER 1974, pp. 19-51.

³³ LÉVI-STRAUSS 1950, p. XLIII.

³⁴ GEERTZ 1983, pp. 71-90. BETTINI 2009b, pp. 42-43 nota che, nel caso dell'antropologia del mondo antico, la scienza moderna interviene non solo nel momento di analizzare le concezioni emiche, ma sin dal momento primo dell'indagine, in cui si tratta di produrre i dati di terreno su cui riflettere; nel nostro caso, ad esempio, la ricostruzione delle teorie indigene sulla regalità e l'autorità dello scettro è già un prodotto dell'interpretazione filologica dei testi antichi.

³⁵ L'unico episodio omerico in cui si fa cenno all'uso di segni grafici è il mito di Bellerofonte, raccontato da Glauco a Diomede nel sesto libro dell'*Iliade*: ingannato dalla moglie Antea, Preto manda Bellerofonte in Licia, presso il palazzo di suo suocero, con una tavoletta inscritta con «segni funesti», perché lo uccidesse (Hom. *Il.* 6. 168-170). I «segni funesti» della tavoletta di Bellerofonte potrebbero essere pittografici (cfr. WEST 1988, pp. 207-211). Si noti anche che dall'episodio trapela una concezione chiaramente negativa della scrittura: le lettere sono concepite come portatrici di morte (MIRALLES 1996, p. 855).

³⁶ Per l'analisi di alcuni esempi, cfr. PISANO 2014, pp. 51-57.

le corti di Itaca e di Scheria e il θρήνος cantato dalle donne troiane in occasione dei funerali di Ettore nell'ultimo libro dell'*Iliade*³⁷. Legate a forme e modalità di trasmissione orale sono anche le θέμιστες, leggi tradizionali affidate alla cura e alla memoria degli Achei δικασπόλοι, che «in nome di Zeus le mantengono salde» (πρὸς Διὸς εἰρύεται)³⁸.

Emblematica, in tal senso, è la scena giudiziaria rappresentata da Efesto sullo scudo di Achille. Due uomini, in lite «per il compenso d'un morto», si rivolgono al giudice (ἵστωρ) «per avere la sentenza». Ecco che cosa accade: «Il popolo acclamava entrambi, di qua e di là difendendoli; gli araldi trattenevano il popolo; gli anziani (γέροντες) sedevano su pietre lisce in sacro cerchio, avevano tra le mani gli scettri degli araldi voci sonore; con questi si alzavano e sentenziavano (δικάζον) ognuno a sua volta»³⁹. I γέροντες eseguono lo stesso gesto compiuto da Agamennone prima di parlare all'assemblea: si alzano appoggiandosi sullo scettro. Il gesto, come abbiamo visto, serve a conferire peso e autorità alle parole che saranno di lì a poco pronunciate. Le sentenze dei γέροντες sono evidentemente norme orali, proferite senza essere lette da un testo scritto. Nulla suggerisce l'esistenza nella società omerica di un codice scritto di leggi da cui ἵστωρ, γέροντες o Achei δικασπόλοι avrebbero potuto attingere giudizi e sentenze. La scarsa conoscenza o, meglio, la scarsa pratica della scrittura e la mancanza di un codice scritto di leggi suggeriscono di riformulare con maggior precisione la questione dell'autorità dello scettro. Rivista alla luce della problematica dell'oralità, essa viene a suonare pressappoco così: in che modo si costruisce l'autorità dello scettro in un mondo (quasi) privo di scrittura come quello omerico?

La risposta è complessa perché, da europei del XXI secolo, facciamo fatica a sganciare la nozione di autorità dall'uso della scrittura e dalla figura di un «autore», inteso come fonte dell'autorità di un testo o di un *corpus* di testi «canonici»⁴⁰. Le nostre fonti di autorità sono per propria intrinseca natura fonti scritte, risalenti all'opera di un autore, mitico o reale che sia: basti pensare alle attuali Costituzioni e codici legislativi, la cui stesura è attribuita ai cosiddetti Padri (della Costituzione o della Nazione), o alle leggi di Solone per l'Atene di età classica e al *codex Iustiniani* per Roma. «Legata all'esercizio della scrittura e ai suoi criteri di canonizzazione», la tradizione occidentale – per dirla con Carlo Severi – «non può ammettere né un principio di autorità legittima che non sia fondato su un testo canonizzato, né un'autorità senza fonte identificabile»⁴¹. Date tali premesse, si comprende bene come il tentativo di delineare i meccanismi attraverso cui si costruisce l'autorità dello scettro non possa non risultare particolarmente complesso per chi è abituato a pensare l'autorità come relazione tra un testo utilizzato come *principio* e un autore in funzione di *fonte*. Nel caso dello scettro, infatti, il principio di autorità non è incarnato da un insieme di testi legato alla figura di un autore, ma da un artefatto donato da Zeus al re. Ci troviamo, cioè, in una situazione in cui non è possibile ricorrere ai concetti occidentali di «autore» e «processo di canonizzazione di testi»: categorie che risulterebbero inevitabilmente vuote di senso se applicate a un mondo abituato a pensare

³⁷ Hom. *Il.* 24. 718-776; *Od.* 1. 153-155; 325-344; 8. 266-366.

³⁸ Hom. *Il.* 1. 237-239. Cfr. BEARZOT 2008, pp. 52-53.

³⁹ Hom. *Il.* 18. 497-506.

⁴⁰ Cfr. ASSMANN 2000, pp. 81-87.

⁴¹ SEVERI 2008, p. 94.

nelle forme della cultura orale. È possibile, tuttavia, cercare le nostre categorie di indagine altrove, all'interno del vasto panorama delle moderne società «senza scrittura».

4. AGENCY E RETI DI RELAZIONI: SCETTRO E NKISI

In uno studio decisamente pionieristico delle «forme dell'autorità nelle tradizioni orali», cui già prima accennavamo⁴², Carlo Severi analizza una serie di casi, comparabili con quello dello scettro, in cui l'esercizio della funzione d'autorità non è affidato a un essere umano o divino, ma si trova trasferito su un artefatto, cui si riconosce un principio di autonomia e una specifica «capacità di azione» (*agency*) acquisita in virtù di un processo che Alfred Gell definisce «abduzione di soggettività» (*abduction of subjectivity*): l'azione rituale trasforma l'artefatto da oggetto passivo in soggetto attivo o «indice», capace di esercitare un'azione di autorità nei confronti degli spettatori o «ricettori»⁴³. Concepito come «essere vivente», l'oggetto diviene «la traccia visibile di una rete invisibile di relazioni»⁴⁴, acquisendo nel contesto rituale uno statuto *anonimo*: la sua identità non riflette l'identità di un essere umano; il suo potere d'azione non coincide con l'intervento di un partecipante al rito. L'artefatto è esso stesso portatore del principio della propria legittimità⁴⁵.

Tra gli artefatti «viventi» analizzati da Severi ce n'è uno che non può non attirare la nostra attenzione: si tratta del *nkisi*, il «feticcio di chiodi», cui si attribuisce presso gli Zinganga del Congo una funzione prevalentemente giudiziaria⁴⁶. Il confronto con lo scettro omerico, strumento degli Achei *δικασπόλοι*, è invitante e merita di essere approfondito. Ma procediamo con ordine e vediamo innanzitutto come si fabbrica e come funziona un *nkisi*.

La procedura è descritta in dettaglio da Richard Dennet⁴⁷. Su invito della collettività, un sacerdote (*nganga*) si incarica di abbattere un albero, pronunciando il nome di un giovane cacciatore che muore «inevitabilmente nello spazio di qualche giorno». Attraverso l'azione rituale, il *kulu* (l'anima) del giovane si identifica con l'albero abbattuto, che «sanguina come un umano»⁴⁸. Il trasferimento simbolico del *kulu* dal corpo del cacciatore all'albero trasforma il legno, con cui si fabbrica il *nkisi*, da materiale passivo in agente attivo. È così che nasce il *nkisi*, un soggetto rituale, generalmente di forma umana o animale, cui si riconosce la capacità di ripagare i torti subiti e fare giustizia. Per lo più, le persone si rivolgono a un *nkisi* per ottenere vendetta nei confronti di chi ha violato un patto o un accordo, rinnegando la parola data. A tale scopo, l'impetrante presta giuramento dinanzi al *nkisi* e poi pronuncia la richiesta, piantando un chiodo nel corpo ligneo del dispositivo rituale. A quest'«aggressione simbolica» il *nkisi* «reagisce», trasformandosi secondo la credenza da oggetto di un atto di violenza in soggetto vendicatore.

⁴² SEVERI 2008, pp. 93-122.

⁴³ GELL 1998, pp. 13-27.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 62.

⁴⁵ SEVERI 2008, p. 98.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 108-117.

⁴⁷ DENNET 1968, p. 93.

⁴⁸ L'uso linguistico di definire la tomba come «casa di un *nkisi*» conferma che il *nkisi* è concepito come l'incarnazione di un morto (MACGAFFEY 1986, pp. 137-145).

Come si vede, in una tradizione «senza testi e senza autori», l'autorità non assume la forma di enunciati o proposizioni scritte, ma di un'immagine visuale, che rappresenta l'insieme di relazioni rituali che si stabiliscono tra esseri differenti: il sacerdote e l'albero; l'albero e il giovane cacciatore; l'impetrante e il *nkisi*; il *nkisi* e la vittima. Tale sistema di rapporti è da intendersi come espressione diretta della capacità d'azione acquisita dall'artefatto nel contesto rituale. In altre parole, gli studi di Severi dimostrano che un oggetto ritualmente «soggettivizzato», il *nkisi* giudiziario degli Zinganga del Congo, è in grado di descrivere una rete invisibile di relazioni, funzionalmente equivalenti alle articolazioni sintattiche che legano parole e frasi in una tradizione *scritta*. Forti di tale conclusione e delle categorie acquisite («traccia visibile di una rete invisibile di relazioni», «capacità d'azione», «abduzione di soggettività»), torniamo allo scettro e vediamo anche in questo caso come si fabbrica e come funziona l'artefatto investito di autorità.

Il nostro informatore è Achille. Offeso dal comportamento oltraggioso di Agamennone, che lo ha privato del suo γέρας Briseide, il Pelide giura di ritirarsi dalla battaglia e di privare gli Achei del suo fondamentale apporto:

«Ma io ti dico e giuro gran giuramento:
 sì, per questo scettro, che mai più foglie e rami
 metterò, dopo che ha lasciato il tronco sui monti,
 né fiorirà; intorno ad esso, infatti, il bronzo ha strappato
 foglie e corteccia. E ora i figli degli Achei
 che fanno giustizia lo portano in mano, essi le leggi
 in nome di Zeus mantengono salde. Questo sarà il gran giuramento.
 Certo un giorno rimpianto d'Achille prenderà i figli degli Achei,
 tutti quanti, e allora tu [Agamennone] in nulla potrai, benché afflitto,
 aiutarli, quando molti per mano d'Ettore massacratore
 cadranno morenti; e tu [Agamennone] dentro lacererai il cuore,
 rabbioso che non ripagasti il più forte degli Achei».
 Disse così il Pelide e scagliò in terra lo scettro
 disseminato di chiodi d'oro, poi sedette⁴⁹.

Achille afferma che, come la ῥάβδος («ramo d'albero»), su cui sta giurando, non metterà più foglie e rami, così Agamennone, una volta privo del suo guerriero più forte, non potrà più aiutare gli Achei, quando verranno massacrati per mano d'Ettore. Lo scettro su cui Achille giura è lo scettro di Agamennone che l'araldo fa circolare tra le mani dei vari locutori in occasione delle riunioni assembleari: lo stesso scettro di cui Omero racconta nel passo già citato del secondo libro dell'*Iliade* la sequenza di trasmissione ereditaria, da Zeus fino ad Agamennone⁵⁰. Mentre il poeta si limita a dire genericamente che «Efesto sudò a lavorare lo scettro», Achille fornisce particolari più precisi sulla fabbricazione dello strumento. Dalle sue parole apprendiamo che lo scettro è un ramo d'albero, una ῥάβδος, «che mai più foglie metterò, dopo che ha lasciato il tronco sui monti». La notazione è importante perché chiarisce le ragioni

⁴⁹ Hom. *Il.* 1. 233-246. Sullo scettro e sui giuramenti, cfr. GIORDANO 2004, pp. 15-32.

⁵⁰ Cfr. n. 6.

dell'equivalenza scettro/ῥάβδος, che appare un dato ricorrente nella tradizione antica⁵¹. Le parole di Achille mostrano che l'uso del termine ῥάβδος per indicare lo scettro è metonimico: si indica la materia (il ramo d'albero) per l'oggetto (lo scettro). Il rapporto di equivalenza tra scettro e ῥάβδος è dunque spiegabile alla luce dell'opposizione lévi-straussiana tra natura e cultura. Lo scettro è una ῥάβδος, un ramo d'albero appartenente all'ordine «naturale», recuperato alla «cultura» attraverso un procedimento tecnico per cui il legno, spogliato di foglie e fiori, è rivestito di bronzo e disseminato di chiodi d'oro. L'analogia con il *nkisi*, il «feticcio di chiodi» congolese, sembra davvero sorprendente, ma con ogni probabilità è da considerarsi casuale. Nulla fa pensare, infatti, che i chiodi dello scettro omerico corrispondano alle richieste di vendetta degli impetranti: Achille non chiede vendetta allo scettro, ma alla madre Teti, supplicandola di rivolgersi a Zeus⁵². Ciò che invece legittima la comparazione scettro/*nkisi* è la comune funzione giudiziaria, proiettata sullo sfondo di una società «senza scrittura». Sullo scettro si giura come davanti al *nkisi*; come il *nkisi*, lo scettro è lo strumento deputato a fare giustizia. Ma vediamo più precisamente in che modo.

Achille afferma che, scettro in pugno, gli Achei δικασπόλοι «custodiscono» (εἰρύαται) le leggi «in nome di Zeus» (πρὸς Διὸς). Il loro comportamento è simile sia a quello dei γέροντες, che sentenziano dopo aver ricevuto lo scettro dall'araldo, sia a quello dei βασιλεῖς σκηπτῶχοι, che amministrano la giustizia attraverso le θέμιστες di Zeus⁵³. In tutti e tre i casi, Achei δικασπόλοι, γέροντες e βασιλεῖς dirimono una contesa giudiziaria (νεῖκος) sentenziando in conformità alle leggi di origine divina ricevute da Zeus. Lo fanno impugnando lo scettro, anzi appoggiandosi *sullo* scettro, il ramo d'albero che Efesto ha rivestito di bronzo e oro e ha donato a Zeus che, a sua volta, ne ha fatto dono all'ἄναξ Agamennone insieme alle θέμιστες «perché agli altri provveda»⁵⁴. In altri termini, lo scettro funge da mediatore di relazioni sociali: quelle che uniscono il βασιλεύτατος Agamennone agli altri βασιλεῖς e ai λαοί che compongono il resto dell'esercito. Ma non si tratta solo di questo. L'insieme di relazioni tracciato dallo scettro è ben più complesso e articolato. Come il *nkisi*, lo scettro è «la traccia visibile di una rete invisibile di relazioni» tra una serie di indici e ricettori: Efesto e il ramo/ῥάβδος; la ῥάβδος/σκήπτρον e Zeus; Zeus e Agamennone; Agamennone e i βασιλεῖς; i βασιλεῖς e i λαοί. Lo scettro descrive la sintassi dei rapporti che definiscono poteri e ruoli in una società priva di un codice scritto di leggi.

Come nel caso del *nkisi*, il sistema di rapporti definito dallo scettro è conseguenza della «capacità d'azione» che lo strumento acquista nel contesto rituale. L'*agency* dello scettro, tuttavia, non è il risultato di un'«aggressione simbolica». Il gesto di gettare a terra lo scettro compiuto da Achille non corrisponde sul piano funzionale a quello di piantare un chiodo nel corpo ligneo del *nkisi*⁵⁵. Lo ripetiamo: non è lo scettro a vendicare Achille ma Zeus, invocato da Teti⁵⁶. Il gesto che conferisce capacità d'azione allo scettro è quello di appoggiarsi «con tutta la propria forza» sullo strumento, riattivandone il nome (σκήπτρον da σκήπτω): è in virtù di tale

⁵¹ Per le fonti, cfr. SAMONÀ 1984, pp. 81-91.

⁵² Hom. *Il.* 1. 393-412.

⁵³ Hom., *Il.* 1. 237-239; 18. 503-506; Hes. *Op.* 35-39.

⁵⁴ Hom. *Il.* 2. 205-206; 9. 98-99.

⁵⁵ Come ha dimostrato BOUVIER 2002, pp. 273-275, gettare a terra lo scettro, piuttosto che consegnarlo all'araldo, significa denunciare le mancanze di un re (Agamennone) che non rispetta la θέμις (ha usurpato il γέρας di Achille) e che dunque non merita che gli sia reso lo scettro, l'oggetto deputato a incarnare e rappresentare l'ordine legale.

⁵⁶ Hom. *Il.* 1. 493-530.

gesto che le parole proferite scettro in pugno acquistano peso e autorità. Conseguenza dell'«appoggiarsi su» (ἐρείδειν), l'*agency* dello scettro si manifesta nella sua capacità di definire spazi e costruire rapporti. Nel momento in cui l'oratore di turno riceve lo scettro dall'araldo e si porta a parlare «nel mezzo» del consiglio o dell'assemblea⁵⁷, si rivolge a destinatari «seduti in sacro cerchio»⁵⁸. A mo' di compasso, lo scettro descrive uno spazio circolare, di cui costituisce il raggio: uno spazio corrispondente alla «cerchia» dei capi, entro cui l'araldo fa circolare la *τιμή* consegnando lo scettro a chi di volta in volta prende la parola.

5. LA DIVINITÀ POLIADE DI CHERONEA

Abbiamo appena visto che l'*agency* dello scettro si palesa nella sua capacità di delimitare uno spazio, stabilire confini, tracciare una rete di rapporti. Ne abbiamo un'importante conferma in un famoso passaggio di Pausania sulla città beotica di Cheronea.

Tra gli dèi, i cittadini di Cheronea venerano in particolare (θεῶν δὲ μάλιστα Χαιρωνεῖς τιμῶσι) lo scettro (σκήπτρον) che Omero dice che Efesto fece per Zeus, ricevutolo da Zeus Hermes lo diede a Pelope, Pelope lo lasciò ad Atreo, Atreo a Tieste, da Tieste lo ebbe Agamennone; questo scettro dunque venerano, chiamandolo Lancia (Δόρυ) [...] Dicono che fu rinvenuto ai confini fra il loro territorio e quello di Panopeo in Focide, che insieme ad esso i Focesi trovarono anche dell'oro e che essi furono ben contenti di avere lo scettro invece dell'oro. Da parte mia, sono convinto che lo scettro fu portato in Focide da Elettra, figlia di Agamennone. Per esso non è stato costruito un tempio a spese pubbliche, ma ogni anno colui che ricopre il sacerdozio (ιερόμενος) tiene lo scettro in casa; ogni giorno gli sono offerti sacrifici e, accanto, gli è collocata una tavola piena di carni e dolci di ogni tipo⁵⁹.

Lo scettro venerato dagli abitanti di Cheronea è proprio quello di cui parla Omero: lo scettro fabbricato da Efesto per Zeus e trasmesso per via ereditaria fino ad Agamennone. I poteri dello scettro sono quelli che abbiamo già riconosciuto. Pausania afferma che lo scettro fu trovato al confine fra il territorio di Cheronea (Beozia) e quello di Panopeo (Focide) insieme a una certa quantità d'oro, e che i Beoti furono ben contenti di prendersi lo scettro e di lasciare l'oro ai Focesi. Come nel caso omerico delle riunioni assembleari, lo scettro è associato sia alla delimitazione dello spazio, ai confini tra due città e tra due regioni, sia alla definizione di una rete di rapporti sociali, proiettati tanto all'esterno quanto all'interno del contesto beotico di Cheronea. La spartizione di scettro e oro, funzionale alla contrapposizione tra la saggezza/religiosità dei Beoti e l'avidità dei Focesi (ovviamente, Pausania riferisce una tradizione beotica), distingue gli abitanti di Cheronea, felici di ricevere lo strumento portato in Focide da Elettra, da quelli di Panopeo, che si tengono l'oro. Ma lo scettro non si limita a definire i rapporti tra i cittadini di Cheronea e l'esterno.

Pausania afferma che nella città beotica lo scettro non dispone di un proprio tempio, costruito a spese pubbliche, ma che ogni anno «colui che ricopre il sacerdozio» (ιερόμενος) lo

⁵⁷ Fonti e discussione in DETIENNE 1967, pp. 64-70.

⁵⁸ Hom. *Il.* 18. 504.

⁵⁹ Paus. 9. 40. 11-12. Cfr. VERNANT 1995, pp. 234-236.

tiene in casa propria. Strumento mobile per eccellenza, destinato a passare di mano in mano nella riunione assembleare, lo scettro non si presta, alla pari della statua di culto, a fare da contenuto di un *ναός*. Lo scettro *deve* circolare, esattamente come la *τιμή* che ad esso si accompagna: circola tra coloro che ricoprono il sacerdozio. Passando di anno in anno dalla casa di un *ιερόμενος* a quella di un altro, lo scettro traccia la rete dei rapporti di forza fra i magistrati religiosi della *πόλις*, esponenti – come di solito accade in questi casi – delle più influenti famiglie aristocratiche della città. Lo scettro definisce anche all'interno della *πόλις* un insieme di rapporti che è diretta espressione della sua capacità d'azione: una capacità d'azione che, nella testimonianza di Pausania, è chiaramente legata a un processo di «abduzione di soggettività»⁶⁰. Il periegeta dice che «tra gli dèi, gli abitanti di Cheronea venerano in particolare lo scettro». La formula *θεῶν δὲ μάλιστα τιμῶσι*, utilizzata da Pausania per indicare la divinità poliade di una città⁶¹, indica che lo scettro è la divinità principale di Cheronea. Lo scettro è a tutti gli effetti un dio. Pausania aggiunge che i cittadini di Cheronea lo chiamano *Δόρυ*, mettendo in valore l'identificazione, ampiamente attestata nelle fonti antiche, tra scettro e lancia⁶².

Come nel caso del *nkisi* congolese, un artefatto ritualmente «soggettivizzato», dotato di *agency*, funge da «traccia visibile di una rete invisibile di relazioni, che si dispiegano nel tempo e nello spazio di una società»⁶³. È in tal senso che lo scettro è uno strumento d'autorità, in grado di produrre obbedienza (Omero) e di pretendere riverenza (Pausania). L'autorità dello scettro si costruisce come presentificazione di una rete di rapporti che definisce un preciso ordine gerarchico. Al vertice della gerarchia c'è Zeus, dio sovrano, proprietario dello scettro. A Cheronea troviamo poi gli *ιερόμενοι*, le loro famiglie e i cittadini comuni. In Omero seguono, invece, il *βασιλεύτατος* Agamennone, detentore nel mondo umano dello scettro di Zeus e, in quanto tale, depositario della parte più grande di *τιμή*; gli altri *βασιλεις*, la cui *ισοτιμία* assembleare, attualizzata dalla consegna dello scettro, è *geometricamente* rappresentata dalla circolarità dello spazio di riunione; infine, i *λαοί*, che sono tenuti a obbedire per evitare, come accade a Tersite, di essere battuti con lo scettro⁶⁴.

Lo scettro è lo strumento che ristabilisce l'ordine che esso stesso rappresenta: l'ordine sociale «conforme a giustizia», *κατὰ μοῖραν*, in cui ciascuno ha ricevuto, ed è giusto che mantenga, la sua «parte». In tal senso, lo scettro è ben comparabile al *nkisi*, nella misura in cui quest'ultimo è destinato a punire chi ha violato un patto ponendosi al di fuori e al di là della giustizia. La differenza è che, a dispetto del *nkisi*, lo statuto dello scettro è decisamente meno *anonimo*. Se nel caso del dispositivo rituale congolese, «la sua identità non riflette l'identità di

⁶⁰ Cfr. anche Hom. *Il.* 1. 233-239: Achille giura sullo scettro, invocandolo come *testimone* e *garante* della promessa di abbandonare il campo di battaglia.

⁶¹ PIRENNE-DELFORGE 2008, pp. 76-79.

⁶² Cfr. n. 28. Nella sua epitome delle *Storie Filippiche* di Pompeo Trogo, Giustino (43. 3. 3) riferisce che nella Roma di età monarchica «i re portavano invece del diadema le lance (*hastas*) che i Greci chiamano scettri (*sceptra*); in origine, infatti, gli antichi venerarono le lance come divinità immortali, a ricordo della cui credenza ancora oggi le lance sono aggiunte alle statue degli dèi». Sul culto reso alle lance esistono numerose testimonianze. Partenopeo venera la sua lancia più di un dio e presta giuramento solo su di essa (Aesch. *Sept.* 526-532). Ceneo compie sacrifici in onore della sua lancia, piantata al centro dell'*ἀγορά*, le rivolge preghiere e costringe le persone a venerarla come se fosse un dio (*schol.* Hom. *Il.* 1. 264 Erbse; *schol.* Ap. Rh. 1. 57 Wendel). Gli antichi Romani venerano, come immagine di Marte, una lancia custodita nella Reggia (Clem. Al. *Protr.* 4. 46. 41; Plut. *Rom.* 29). Per ulteriore documentazione, si veda BOUVIER 2005, pp. 73-93.

⁶³ GELL 1998, p. 62.

⁶⁴ Hom. *Il.* 2. 198-199; 265-268.

alcun essere umano» o divino, ma «è l'oggetto che, attraverso la sua sola presenza, esercita una funzione d'autorità»⁶⁵, lo scettro è pur sempre lo strumento fabbricato da Efesto per Zeus, e lo è sia nell'ambito omerico della rappresentazione del potere sia nel contesto culturale beotico descritto da Pausania. Completando un'affermazione di Jean-Pierre Vernant⁶⁶, potremmo dire che lo scettro «oggettiva [...] il potere sovrano», nel momento in cui presentifica la potenza divina di Zeus, sia che lo faccia come dispositivo di legittimazione dell'autorità (in Omero è Zeus che dona lo scettro al re) sia che lo faccia come divinità poliade di Cheronea.

Carmine Pisano

Seconda Università degli Studi di Napoli
Dipartimento di Lettere e Beni Culturali
Corso Aldo Moro, 232
81055 – Santa Maria Capua Vetere (CE)
e-mail: pisano.carmine@virgilio.it

BIBLIOGRAFIA

- ARENDRT 1977: H. Arendt, *What is Authority?*, in Ead., *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, New York 1977, pp. 91-141.
- ASSMANN 2000: J. Assmann, *Religion and Cultural Memory: Ten Studies* (ed. or. *Religion und kulturelles Gedächtnis: Zehn Studien*, München 2000), trad. ingl. Stanford 2006.
- BEARZOT 2008: C. Bearzot, *La giustizia nella Grecia antica*, Roma 2008.
- BENVENISTE 1969: É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 voll., Paris 1969.
- BERARD 1972: C. Bérard, *Le sceptre du prince*, «Museum Helveticum» 29 (1972), pp. 219-227.
- BETTINI 2000: M. Bettini, *Alle soglie dell'autorità*, Introduzione a LINCOLN 1994, pp. VII-XXXIV.
- BETTINI 2008: M. Bettini, *Weighty Words, Suspect Speech: Fari in Roman Culture*, «Arethusa» 41. 2 (2008), pp. 313-375.
- BETTINI 2009a: M. Bettini, *Alle porte dei sogni*, Palermo 2009.
- BETTINI 2009b: M. Bettini, *Comparare i Romani. Per un'antropologia del mondo antico*, in A. Barchiesi, G. Guidorizzi (curr.), *La stella sta compiendo il suo giro*. Atti del Convegno Internazionale Siracusa (21-23 maggio 2007), «Studi italiani di filologia classica», Suppl. al fasc. 1 (2009), pp. 1-47.
- BETTINI 2011: M. Bettini, *Il «Destino»*, in U. Eco (cur.), *La grande storia dell'antichità*, vol. 6 (*Grecia: mito e religione*), Milano 2011, pp. 216-225.
- BOUVIER 2002: D. Bouvier, *Le sceptre et la lyre. L'Iliade ou les héros de la mémoire*, Grenoble 2002.
- BOUVIER 2005: D. Bouvier, *Reliques héroïques en Grèce archaïque: l'exemple de la lance d'Achille*, in Ph. Borgeaud, Y. Volokhine (éds), *Les objets de la mémoire. Pour une approche comparatiste des reliques et de leur culte*, Bern 2005, pp. 73-93.
- BUTLER 1990: J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, London-New York 1990.

⁶⁵ SEVERI 2008, pp. 97-98.

⁶⁶ VERNANT 1995, p. 234.

- CARLIER 1984: P. Carlier, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg 1984.
- CATONI 2008: M.L. Catoni, *La comunicazione non verbale nella Grecia antica*, Torino 2008.
- CORSANO 1988: M. Corsano, *Themis. La norma e l'oracolo nella Grecia antica*, Galatina 1988.
- DENNET 1968: R.E. Dennet, *At the Back of the Black Man's Mind. Notes on the Kingly Office in West Africa* (ed. or. London 1906), rist. London 1968.
- DETIENNE 1967: M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica* (ed. or. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 1967), trad. it. Roma-Bari 1983.
- DETIENNE 2000: M. Detienne, *Comparer l'incomparable*, Paris 2000.
- GEERTZ 1983: C. Geertz, *Antropologia interpretativa* (ed. or. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York 1983), trad. it. Bologna 1988.
- GELL 1998: A. Gell, *Art and Agency: An Anthropological Theory*, Oxford 1998.
- GERNET 1968: L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce ancienne*, Paris 1968.
- GIORDANO 2004: M. Giordano, *Come fare parole con le cose. Di Achille profeta, dei giuramenti, del tempo e dello scettro*, in S. Beta (cur.), *La potenza della parola. Destinatari, funzioni, bersagli*. Atti del Convegno Siena (7-8 maggio 2002), Fiesole 2004, pp. 15-32.
- LÉVI-STRAUSS 1950: C. Lévi-Strauss, *Introduzione all'opera di Marcel Mauss* (ed. or. *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950, pp. VII-LII), in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, trad. it. Torino 1965, pp. XV-LIV.
- LINCOLN 1994: B. Lincoln, *L'autorità: Costruzione e corrosione* (ed. or. *Authority: Construction and Corrosion*, Chicago 1994), trad. it. Torino 2000.
- MACGAFFEY 1986: W. MacGaffey, *Religion and Society in Central Africa*, Chicago 1986.
- MIRALLES 1996: C. Miralles, *Poeta, saggio, sofista, filosofo: l'intellettuale nella Grecia antica*, in S. Settis (cur.), *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, vol. 1 (*Noi e i Greci*), Torino 1996, pp. 849-882.
- PHELAN 1993: P. Phelan, *Unmarked: The Politics of Performance*, London-New York 1993.
- PIRENNE-DELFORGE 2008: V. Pirenne-Delforge, *Retour à la source: Pausanias et la religion grecque*, Liège 2008.
- PISANO 2014: C. Pisano, *Hermes, lo scettro, l'ariete. Configurazioni mitiche della regalità nella Grecia antica*, Napoli 2014.
- RUZE 1997: F. Ruzé, *Délibération et Pouvoir dans la cité Grecque. De Nestor à Socrate*, Paris 1997.
- SAMONÀ 1984: G.A. Samonà, *Gli itinerari sacri dell'aedo. Ricerca storico-religiosa sui cantori omerici*, Roma 1984.
- SEVERI 2008: C. Severi, *Autorités sans auteur. Formes de l'autorité dans les traditions orales*, in A. Compagnon (éd.), *De l'autorité*. Colloque annuel du Collège de France, Paris 2008, pp. 93-122.
- SIEBERT 1985: G. Siebert, *Skeptoúchoi. Sur l'imagerie de la figure royale dans la peinture de vases grecque*, «Revue des études anciennes» 87 (1985), pp. 263-288.
- SPERBER 1974: D. Sperber, *Per una teoria del simbolismo* (ed. or. *Le Symbolisme en général*, Paris 1974), trad. it. Torino 1981.
- VERNANT 1995: J.-P. Vernant, *Passé et Présent. Contributions à une psychologie historique réunies par Riccardo Di Donato*, 2 voll., Pisa 1995.
- WEST 1988: S. West, *The Scythian Ultimatum (Herodotus IV,131,132)*, «Journal of Hellenic Studies» 108 (1988), pp. 207-211.