

VEDERE E ASCOLTARE CON LA MENTE.
ANTROPOLOGIA DELL'INDOVINO NELLA GRECIA ANTICA

1. OCCHI E ORECCHIE DEL NÓOS

Sono ormai dieci anni che gli Achei combattono sotto le mura di Troia, senza che si intraveda l'esito della guerra. Il morale dell'esercito è basso: i guerrieri sono stremati dalla lunga fatica e – come se non bastasse – Apollo, compiendo la preghiera del suo sacerdote Crise, offeso da Agamennone, ha scatenato una terribile pestilenza nel campo acheo. Per nove giorni i dardi del dio attraversano il campo facendo strage di uomini e animali. Al decimo Achille prende l'iniziativa e, convocata l'assemblea, propone di «interrogare un indovino (*mántis*)»¹. Chiamato a spiegare i motivi dell'ira di Apollo, il *mántis* Calcante, «che li sapeva bene (*eû eidòs*), riferisce (*agóreue*) i responsi (*theopropías*)» del dio². Ma come fa Calcante a conoscere i decreti di Apollo? Achille spiega che è «rivolgendo preghiere (*euchómenos*) ad Apollo caro a Zeus che Calcante svela (*anapháineis*) ai Danai i responsi divini (*theopropías*)»³. Le parole del Pelide sono chiare e perentorie: la preghiera mette in relazione l'indovino con il suo dio, Apollo «caro a Zeus», consentendogli di conoscerne il volere⁴. Ma la pur efficace spiegazione dell'eroe acheo non chiarisce tutti gli aspetti della questione. Un problema, in particolare, emerge con forza: in che modo Calcante comunica con Apollo? O meglio, riprendendo le parole di Jean-Pierre Vernant, quali sono «i procedimenti mentali» che attivano la comunicazione uomo/dio e che da essa sono a loro volta condizionati⁵?

Leggiamo al riguardo cosa dice Omero a proposito del Priamide Eleno, definito «il migliore fra i vati», esattamente come Calcante. Apollo e Atena stanno discutendo su come interrompere almeno momentaneamente le ostilità tra Achei e Troiani. Il dio propone di destare il furore d'Ettore e di indurre uno dei campioni greci ad affrontarlo in duello singolo: «Disse così, si lasciò persuadere la dea Atena occhio azzurro. Di quelli [Apollo e Atena] Eleno, il caro figlio di Priamo, intese (*súntheto*) nell'animo il piano (*boulén*)»⁶. Il *mántis* «mette insieme» (*sun-tithēmi*) le unità sintattiche del discorso divino e ne comprende il senso «nell'animo». Il canale attraverso cui avviene la ricezione del messaggio non sono le orecchie ma una sede psichica, che si presenta

¹ Hom. *Il.* 1. 9-62.

² Hom. *Il.* 1. 385.

³ Hom. *Il.* 1. 86-87.

⁴ Sulla preghiera (*euché*) come modo di comunicazione con il divino, cfr. BREMMER 1996, pp. 240-243.

⁵ *I procedimenti mentali e gli influssi della scienza divinatoria* è il sottotitolo dell'edizione italiana del volume collettivo *Divination et rationalité*, pubblicato a cura di Vernant nel 1974. Sul problema delle operazioni intellettuali implicate nello svolgimento della consultazione mantica, cfr. anche BURKERT 2005, pp. 29-49.

⁶ Hom. *Il.* 7. 43-45. Cfr. anche *Il.* 10. 512: Diomede intende (*xunéēke*) la voce di Atena. Generalmente, gli uomini – come accade ai parenti dei proci in *Od.* 24. 528-536 – non sono in grado di ascoltare direttamente la voce del dio, senza che quest'ultimo abbia prima assunto aspetto e apparato fonico umano.

come teatro di un'operazione intellettuale di «sintesi». Ma dove si colloca tale sede e di che cosa esattamente si tratta? Due celebri passaggi dell'*Odissea* consentono di rispondere al quesito.

Nel primo, Odisseo – su indicazione di Circe – si reca sino alle porte degli Inferi per incontrare l'indovino tebano Tiresia, il solo che possa indicargli il cammino per far ritorno a Itaca⁷. Interrogato da Odisseo, Tiresia rivela (*élexen*) all'eroe i *thésphata*, «le cose dette dal dio»⁸. Come Calcante, insomma, anche Tiresia ascolta o meglio «intende» i messaggi del dio per poi comunicarli agli uomini. Sui mezzi di percezione del *mántis* il testo omerico fornisce un indizio particolarmente prezioso. Nel momento in cui invia Odisseo agli Inferi, Circe celebra la *mantosúnē* di Tiresia e aggiunge che, pur morto, l'indovino tebano è ancora in grado di esercitare la sua attività perché «a lui solo Persefone concesse di avere mente saggia (*nóon pepnústhai*)», anche una volta disceso nelle case di Ade⁹. Tiresia, dunque, si distingue dagli altri morti, che «come ombre svolazzano», perché conserva intatte le sue facoltà intellettuali. Ma ciò che per noi più conta è che Tiresia può ancora fare da *mántis* perché può ancora contare sul suo *nóos*: è attraverso quest'ultimo evidentemente che l'indovino «ascolta» e conosce «le cose dette dal dio».

Alle sue facoltà noetiche, del resto, Tiresia fa ricorso non solo per ascoltare ma anche per «vedere». L'indovino, infatti, è cieco ma, non appena incrocia Odisseo, lo «riconosce» (*égnō*). Pur non potendo vedere Odisseo, Tiresia ne percepisce immediatamente l'identità attraverso un atto mentale di «agnizione». Al riguardo, la differenza tra il Tiresia «greco» di Omero e il Tiresia «romano» di Seneca non potrebbe essere più evidente e illuminante: mentre il primo, nonostante la sua cecità, non ha difficoltà a «riconoscere» Odisseo, il secondo ha bisogno che la figlia Manto gli descriva ciò che da solo non può vedere¹⁰. Entrambi i personaggi, sia quello omerico sia quello senecano, sono ciechi ma, mentre il Tiresia «romano» vede e conosce attraverso gli occhi della figlia, il Tiresia «greco» non ha bisogno di un aiuto esterno per riconoscere qualcosa o qualcuno: gli basta «avere mente saggia (*nóon pepnústhai*)» nel petto. Si potrebbe dire che il *mántis* greco vede attraverso gli «occhi della mente» così come ascolta attraverso le «orecchie del *nóos*». La profezia di Teoclimeno è la migliore testimonianza di quello che stiamo dicendo.

La scena si svolge nel megaron del palazzo di Odisseo a Itaca. I pretendenti stanno lautamente banchettando: sono ormai venti anni che divorano con arroganza e avidità i beni del re assente. Alla mensa siede un nuovo ospite, che Telemaco ha accolto sulla propria nave di ritorno da Pilo: si tratta del *mántis* Teoclimeno, discendente di Melampo e figlio di «Polifede magnanimo, che Apollo fece indovino»¹¹. Teoclimeno ha già dato prova delle sue capacità profetico-intellettuali nel momento in cui ha riconosciuto (*égnōn*) in un falco ghermente una colomba «un uccello augurale», «messaggero (*áγγελος*) di Apollo», destinato ad annunciare il ritorno di Odisseo e la restaurazione della sua autorità regale¹². Ma è nel contesto del banchetto

⁷ Hom. *Od.* 10. 538-540.

⁸ Hom. *Od.* 11. 90-91; 150-151. Cfr. anche *Od.* 11. 297.

⁹ Hom. *Od.* 10. 492-495.

¹⁰ Sen. *Oed.* 291 ss. Cfr. BETTINI 2009, pp. 183-219.

¹¹ Teoclimeno è un *mántis* errante, fuggito da Argo per aver ucciso un uomo della sua stessa tribù (Hom. *Od.* 15. 223-225; 252-256; 272-276). Sulla figura dell'«indovino viaggiatore», cfr. DILLERY 2005, pp. 167-231 e, da ultimo, il contributo di Francesca Marzari all'interno di questo stesso volume.

¹² Hom. *Od.* 15. 525-534.

alla reggia itacese che le qualità noetiche di Teoclimeno risaltano in tutto il proprio spessore. Telemaco ha appena finito di parlare che

Fra i pretendenti Pallade Atena
inestinguibile riso eccitò, travolse loro la mente (*nóēma*).
Essi già con mascelle altrui (*gnathmoîsi allotríoisin*) ridevano,
mangiavano carni cosperse di sangue (*aimophórukta*); i loro occhi
erano pieni di lacrime, pianto voleva l'animo.
Ed ecco che a loro parlò il divino Teoclimeno:
«Ah sciagurati, che rovina vi tocca? Di notte
sono avvolte le vostre teste, i volti e, sotto, le ginocchia,
il singhiozzo (*oimōgē*) vi brucia, sono lacrimose le guance,
di sangue sono spruzzati i muri e i begli architravi;
d'ombre (*eidólōn*) è pieno il portico, pieno anche il cortile,
che scendono all'Erebo, sotto la tenebra; il sole
del cielo s'è spento, funesta è scesa l'oscurità (*achlús*)»¹³.

Ascoltata la profezia di Teoclimeno, i proci prendono a ridere di lui ed Eurimaco incita i giovani ad accompagnarlo in piazza «se qui gli par notte!». Ma Teoclimeno risponde che andrà via da sé, senza bisogno di accompagnatori: «Ho gli occhi, gli orecchi e tutt'e due i piedi, e la mente (*nóos*) nel petto (*en stéthessi*) è ben salda, non pazza. Da me uscirò dalla porta, perché vedo (*noéō*) rovina che piomba su voi»¹⁴. A differenza di Tiresia, il cieco indovino tebano, Teoclimeno – per sua stessa ammissione – può contare su «occhi, orecchie e ambedue i piedi». Eppure Omero afferma che il *mántis* «percepisce» (*noéō*) la rovina che si sta per abbattere sui pretendenti. La visione o, meglio, la percezione di Teoclimeno si realizza attraverso quel *nóos* che l'indovino dichiara di avere ben saldo nel petto (*en stéthessi*). Dico più in generale «percezione» perché Teoclimeno non solo vede i muri imbrattati di sangue e le lacrime che bagnano il volto dei proci, ma ne ascolta anche gemiti (*oimōgē*) e risa prodotte con mascelle altrui, quasi fossero già scheletri che ridono digrignando i denti. Pur avendo occhi e orecchie, Teoclimeno vede e ascolta attraverso il *nóos*, proprio come Eleno, Tiresia e ogni altro indovino che si rispetti¹⁵.

2. «ARTIGIANI» DELLA PAROLA

Gli indovini della tradizione mitica condividono un comune sistema di percezione, incentrato sul *nóos*. Ma in quale misura vedere e ascoltare con la mente è un «tratto marcato», un carattere che connota e distingue la figura dell'indovino? Per rispondere alla domanda, proviamo a confrontare il *mántis* con una serie di figure ad esso vicine. Ci accorgiamo subito che, sin da Omero, la tradizione conosce una specifica categoria professionale, quella degli «artigiani» (*dēmioergoí*) della parola, in cui l'indovino compare accanto all'araldo (*kêrux*) e all'aedo

¹³ Hom. *Od.* 20. 345-357.

¹⁴ Hom. *Od.* 20. 358-368.

¹⁵ Sui rapporti del *nóos* con la vista e con l'udito, cfr. HARRISON 1960, pp. 72-73; DARCUS SULLIVAN 1988, pp. 7-17.

(*aoidós*)¹⁶. L'esame comparativo di queste figure, operanti all'interno di un medesimo campo d'attività, consentirà di mettere a fuoco con maggior precisione le peculiarità funzionali che distinguono il *mántis* dai suoi «colleghi» più stretti. Partiamo dai rapporti tra l'indovino e l'aedo.

Nello *Ione* (534c-d), Platone attribuisce tanto al *mántis* quanto all'*aoidós* la funzione di *hermēneús*, personaggio deputato a «riarticolare» in parole umane il «pensiero» (*diánoia*) degli dèi¹⁷. Il filosofo sostiene precisamente che i poeti, ognuno in grado di comporre poesie di un solo genere, non debbono la propria abilità professionale all'arte (*téchnē*) o alla scienza (*epistémē*) che si possiede sempre «tutta intera», ma alla «*moíra* divina», che li rende *hermēneús* di una determinata Musa (quella del genere proprio di ciascun poeta), così come l'indovino è *hermēneús* di Apollo¹⁸. La parola dell'aedo, insomma, è, come quella dell'indovino, una «parola delegata», pro-ferita da un *animator* umano che presta la voce a un *principal* appartenente a una dimensione extra-ordinaria (Apollo o la Musa)¹⁹. Oppure – usando i termini di Platone – potremmo dire che l'aedo, come il *mántis*, è un personaggio ispirato dal dio (*éntheos*) che ne possiede il *noús*, parlando «direttamente» agli uomini attraverso (*diá*) di lui²⁰. Ma non dobbiamo farci ingannare. Aedo e indovino restano due personaggi distinti. Cerchiamo di capirne il motivo.

Gli aedi sono soliti cantare imprese che non hanno visto con i propri occhi²¹. È lo stesso Omero ad affermarlo nel proemio al «Catalogo delle navi»: «Ditemi adesso, o Muse che abitate le case d'Olimpo – voi, infatti, siete dee, siete presenti (*páreste*), tutto sapete, mentre noi la fama (*kléos*) soltanto ascoltiamo (*akoúomen*), ma nulla vedemmo (*ídmen*) – quali furono le guide e i capi dei Danai»²². L'autore di questi versi non avrebbe potuto essere più chiaro. In contatto con la mente della divinità, l'aedo ascolta dalla Musa le imprese oggetto di canto per poi riarticularle da buon *hermēneús* qual è. Ma non le ha viste con i propri occhi né è stato presente al loro svolgimento. La cecità attribuita dalla tradizione a Demodoco e allo stesso Omero ha probabilmente un significato antropologico molto più profondo di quanto si possa a prima vista immaginare²³.

¹⁶ Hom. *Od.* 17. 383-385; 19. 135. Cfr. MIRALLES 1996, pp. 856-857. Lo studioso distingue i diversi specialisti della comunicazione in base all'orizzonte temporale della parola di cui sono depositari: l'aedo «domina la costruzione e la diffusione del passato»; l'indovino «indirizza le sue parole [...] verso la difficile edificazione del futuro»; l'araldo ha il compito di «dettare il presente». La classificazione proposta è certamente utile ma non esaustiva: in Hom. *Il.* 1. 70 si dice del *mántis* Calcante che «conosceva presente, futuro e passato»; l'aedo esiodeo è in grado di cantare sia «il futuro» che «il passato» (*Th.* 32). Sui rapporti tra *mántis* e *aoidós*, cfr. NAGY 1990, pp. 56-64; STRUCK 2005, pp. 147-165.

¹⁷ Cfr. BETTINI 2012, pp. 122-132.

¹⁸ Cfr. Plat. *Ion* 534c-e; 536a: «Le poesie non sono opere umane né di semplici uomini, ma divine e di dèi» e, poiché «uno dei poeti dipende da una Musa, un altro da un'altra», «ognuno è capace di comporre bene quel solo genere per cui la Musa lo ha ispirato». Sui rapporti dell'aedo con la Musa, cfr. BRILLANTE 1993, pp. 7-37.

¹⁹ Riprendo la terminologia usata da BETTINI 2008, p. 337. Secondo la definizione fornita dallo studioso, il *principal* si identifica con la divinità, fonte del messaggio; l'*animator* con l'*immediate speaker* che riarticola il messaggio del *principal*. Sulla categoria di «parola delegata», cfr. PETRARCA 2004, pp. 117-147; 167-179.

²⁰ Plat. *Ion* 534c-d.

²¹ Hom. *Od.* 1. 338.

²² Hom. *Il.* 2. 484-487.

²³ Omero (*Od.* 8. 63-64) afferma che «la Musa amava (*ephilēse*) Demodoco, ma un bene e un male gli dava: degli occhi lo fece privo e gli donò (*didou*) il dolce canto». Perdere la vista e divenire aedo sono due avvenimenti legati da un rapporto stretto, quasi di causa/effetto. Il difetto della vista è una caratteristica saliente di colui che canta le glorie del passato. Anche quando – come nel caso di Femio – non si vede attribuire direttamente una menomazione sensoriale, l'*aoidós* resta sempre un personaggio «cieco», nel senso che «non ha visto» i fatti che narra.

Sia Omero che Esiodo affermano che lo scopo della poesia consiste nel dilettere gli ascoltatori per effetto dei doni delle Muse²⁴. Ma perché questo accada, è necessario che si realizzino due condizioni: il poeta non deve aver visto i fatti che canta e gli ascoltatori non devono averli vissuti. Se tali condizioni vengono meno, la poesia non può dilettere, ma finisce per comportare conseguenze di segno opposto. Nella reggia di Alcino, l'aedo/Odisseo prova dolore a ricordare le vicende della guerra di Troia e del ritorno degli eroi achei, perché le ha direttamente vissute e, in parte, le sta ancora vivendo. Nel momento in cui Demodoco canta la contesa tra Odisseo e Achille e la presa di Ilio, l'ascoltatore/Odisseo, a differenza dei principi feaci, non prova diletto, ma piange a singhiozzi perché di quei fatti è stato protagonista²⁵.

Ascoltiamo lo stesso Odisseo spiegare le ragioni del suo sconforto: «Demodoco, [...] troppo bene cantasti la sorte degli Achei [...] come se fossi stato presente (*pareòn*) di persona o l'avessi udita (*akoúsas*) da altri»²⁶. Demodoco suscita il pianto di Odisseo perché ha violato il divieto della «presenza». Essere presente (*pareòn*) ai fatti narrati è un privilegio divino, un privilegio delle Muse, patronne della poesia e ispiratrici dei poeti. Solo le Muse, in quanto dee, hanno il dono di «essere presenti» (*páreste*), di aver visto (*ídmén*) direttamente le imprese gloriose degli uomini antichi²⁷. All'aedo invece non è concesso il dono della presenza e non è dato vedere: l'aedo è «cieco», dicevamo poc'anzi. Mentre l'indovino, anche quando è cieco, vede comunque con gli occhi della mente, l'aedo non vede, e *non deve* aver visto, i fatti narrati. A differenza del *mántis*, professionista tanto dell'ascolto quanto della visione, l'aedo non è un professionista della visione, ma soltanto dell'ascolto: «Noi la fama (*kléos*) soltanto ascoltiamo (*akoúomen*), ma nulla vedemmo (*ídmén*)». Ascoltare e insieme vedere con il *nóos*, prerogativa specifica dell'indovino, è il tratto funzionale che distingue il *mántis* dall'aedo.

Detto questo, procediamo a esaminare i rapporti dell'indovino con l'araldo. Iniziamo col notare che il *mántis* è una figura che risulta particolarmente vicina a quella del *kêrux*, tanto da esservi identificato già nei poemi omerici. Abbiamo già visto come gli indovini Calcante e Tiresia siano presentati alla stregua di «araldi del dio», di cui riferiscono i responsi. Ma la parola dell'araldo, a differenza di quella dell'indovino, non è una «parola delegata». Il *principal* di cui l'araldo è *animator* non appartiene alla dimensione dell'extra-ordinario, ma a quella umana del potere e del comando: si tratta del re o *ánax*. A questa prima differenza se ne aggiunge immediatamente una seconda, che riguarda le modalità di ascolto e di riformulazione del messaggio ricevuto dalla fonte. Il *kêrux* ascolta (*akoúsas*) con le orecchie e riferisce con la bocca, pronunciando «parole» (*épea* o *phōnaí*). Parafrasando un noto proverbio francese, si potrebbe dire con Maurizio Bettini che, nel caso della comunicazione araldica, il percorso comunicativo si snoda «dall'orecchio alla bocca»²⁸.

Diverso è il caso del *mántis*. Quest'ultimo intende con il *nóos* le «cose dette dal dio» e le riferisce «con bocca invasata» (*mainoméno stómati*)²⁹, fornendo «segni» (*sémata*). L'indovino

²⁴ Hom. *Od.* 1. 346-347; 8. 542; Hes. *Th.* 96-103.

²⁵ Hom. *Od.* 8. 75; 83-92; 521-522. Anche Penelope prova dolore a sentire Femio che canta il ritorno degli Achei da Troia e la sorte avversa dei Danaí: vicende che hanno visto come protagonista il marito Odisseo e che Penelope, da moglie fedele qual è, sente affettivamente come «sue» (*Od.* 1. 325-344).

²⁶ Hom. *Od.* 8. 487-491.

²⁷ Cfr. Hom. *Il.* 2. 485; Hes. *Th.* 27-28.

²⁸ BETTINI 2000, pp. 9-11.

²⁹ Heraclit. fr. 92 DK.

non si limita a leggere e interpretare i *sémata* naturali (tuoni, lampi o il volo degli uccelli, come nel caso del falco «messaggero di Apollo», «riconosciuto» da Teoclimeno), ma parla emettendo a sua volta «segni»: parole ambigue, comprensibili soltanto se correttamente interpretate³⁰. La parola dell'indovino è una parola che «guida» (*hēgeîsthai*) ma che, a sua volta, ha bisogno di «esegesi» (*hexēgeîsthai*) per essere adeguatamente compresa³¹. I proci, maldestri *hexēgētaí*, credono che Teoclimeno sia pazzo e non comprendono che le tenebre «viste» dall'indovino in pieno giorno sono in realtà «segni» di morte.

Riprendendo la terminologia platonica, è possibile sostenere che, alla pari dell'araldo, l'indovino è *hermēneús* del messaggio ricevuto dalla propria fonte. Entrambi *hermēneís*, *kêrux* e *mántis* sono, tuttavia, due figure distinte, e non solo perché l'uno è *hermēneús* del re, mentre l'altro è *hermēneús* del dio. I due «artigiani» (*dēmioergoí*) della parola si distinguono altresì in funzione delle diverse modalità di ascolto (orecchie vs. *nóos*) e dei caratteri della parola «riarticolata»: chiamata a riprodurre la voce dell'*ánax*, la parola dell'araldo è perentoria, diretta e autoritaria; destinata a dare voce all'ambiguo linguaggio divino, la parola dell'indovino è fatta di *sémata* proprio come quella di Apollo³². Deputato a riarticolare in parole il pensiero divino inteso con il *nóos*, l'indovino parla un linguaggio «segnico» estraneo all'orizzonte della comunicazione araldica. Nella misura in cui distingue la parola del *mántis* da quella del *kêrux*, la forma di percezione intellettuale, che abbiamo proposto di riassumere nella formula «vedere e ascoltare con il *nóos*», appare anche in questo caso come il «tratto marcato» che connota la figura dell'indovino rispetto agli altri professionisti antichi della comunicazione.

3. RIVELARE L'INVISIBILE

Abbiamo finora comparato il *mántis* con una serie di figure interne al suo stesso mondo: quello greco. Proviamo adesso ad allargare il campo d'indagine e a verificare se esistano, presso culture diverse da quella greca, specialisti della divinazione che, come il *mántis*, comunicano con le potenze invisibili attraverso la mente e i suoi poteri di percezione. La documentazione africana offre in tal senso un materiale particolarmente ricco e prezioso.

In un famoso articolo, dedicato alle tecniche divinatorie degli Nzakara della regione di Bangassou (Repubblica Centrafricana)³³, Anne Retel-Laurentin fornisce un ampio e articolato studio delle pratiche di cui gli indovini indigeni si servono per scoprire le cause di insuccessi e

³⁰ Il carattere oscuro ed enigmatico del linguaggio divinatorio è un dato costante nella tradizione letteraria, dove rappresenta una sorta di tratto distintivo della figura mitica dell'indovino. Diversa appare, invece, la situazione per quanto riguarda le concrete pratiche di consultazione oracolare, che spesso prevedevano responsi chiari e precisi, forniti in base a una domanda opportunamente formulata. Sui caratteri del linguaggio oracolare, cfr. CRIPPA 1998, pp. 159-189.

³¹ Hom. *Il.* 1. 69-72. Sull'indovino-guida, cfr. DETIENNE 1998, pp. 90-91; 146-147; 169-173. Il verbo *hexēgeîsthai* può essere usato come sinonimo di *hēgeîsthai* col significato di «marciare in testa, aprire la strada, mostrare il cammino, fungere da guida», ma può anche significare «esporre, spiegare, interpretare». *L'hexēgētés*, pertanto, è colui che indica la strada attraverso le parole, colui che guida verso la salvezza, spiegando il testo oracolare e interpretando la volontà divina (SAÏD 1985, pp. 200-201).

³² Cfr. Heraclit. fr. 93 DK: il dio di Delfi «non dice né nasconde, ma dà segni (*sēmaínei*)».

³³ RETEL-LAURENTIN 1974, pp. 323-351.

disgrazie dei loro clienti (i grecisti parlerebbero di *mantica retrospectiva*)³⁴. In particolare, la studiosa presenta la descrizione di due consultazioni, richieste entrambe dallo stesso individuo a due indovini distinti: una «sfregatrice di polvere», nel primo caso; uno «sfregatore di legni», nel secondo. Ecco quanto annota Retel-Laurentin in una serie di testi registrati, trascritti e tradotti fra il 1959 e il 1961³⁵:

La prima consultazione è opera di una *na sa iwa so* (donna che sfrega l'oracolo polvere), posseduta dagli spiriti dell'acqua [...] La vecchia donna, che si chiama Nakindi, mette un po' di polvere rossa nel palmo sinistro e la sfrega dolcemente con la base del pollice destro. Facendo questo, si concentra per ascoltare i suoi geni, esseri minuscoli, al limite del visibile, il cui rappresentante, il capo per così dire, si chiama Gazaïe. «Quando *egli* parla in questa polvere, – spiega con grande semplicità, – e mi dice: “Di’ questo”, io lo dico. Quando *essi* hanno finito, posso continuare a sfregare la polvere, ma non posso più dir nulla». Il suo atteggiamento è quello di una veggente (*a na nlima*, donna stordita). Il corpo percorso da trasalimenti muscolari, la schiena leggermente curva, gli occhi che fissano un punto del muro, rivelano l'attenzione verso gli spiriti che abitano in lei, senza impedirle di essere presente ai suoi visitatori e ai rumori esterni. Essa fiuta la polvere emettendo una specie di lamento armonioso; sollecita anche la sensazione di scricchiolio o di slittamento incollando polvere tra le sue mani; «vede» ciò che i suoi geni le mostrano quando le parlano interiormente.

Passando al secondo caso:

La seconda consultazione ha avuto luogo in un villaggio piuttosto lontano dalla residenza del consultante. L'indovino, che consulta l'oracolo maneggiando i legni sfregati, non conosce né il consultante né la veggente. Comincerà dunque col farsi esporre la situazione, secondo l'abitudine. Dopo aver domandato al ragazzo il suo nome e quello del suo clan, l'indovino sembra rivolgere mentalmente le sue domande a Iwa [la potenza oracolare]. Parla tra sé borbottando, mentre maneggia il suo strumento per due minuti circa. Poi, guardando il cliente, l'interroga esplicitamente su un genio assai comune, un gassoulouma, di cui Iwa gli segnala l'intervento, e poi su due gemelli. I presenti indovinano che i legni si sono incollati su queste due parole.

Le pratiche appena descritte alla luce delle consultazioni-campione riportate da Retel-Laurentin sono ricondotte dalla studiosa all'insieme delle cosiddette «tecniche strumentali», ovvero di quei procedimenti divinatori che si avvalgono di uno strumento specifico (la polvere nel primo caso, i legni nel secondo) per interrogare le potenze invisibili e rivelarne i responsi agli uomini. A tali pratiche la studiosa contrappone sogni e danze, intesi dagli Nzakara come «la rivelazione di un *posseduto*» in stato di *trance*. Sogni e danze non richiedono la presenza di «un intermediario strumentale fra le rivelazioni dell'indovino e il suo pubblico»: «Colui che ne è posseduto,

³⁴ L'espressione deriva da un famoso passo di Aristotele (*Rhet.* 1418a), in cui lo Stagirita, parlando di Epimenide cretese, afferma: «Egli non vaticinava (*emanteúeto*) circa le cose future (*perì tòn esoménōn*), ma circa le cose passate (*perì tòn gegonótōn*) e oscure».

³⁵ RETEL-LAURENTIN 1974, pp. 333-341. Cfr. anche RETEL-LAURENTIN 1969, pp. 321-335.

trasmette poi agli astanti la comunicazione che ha avuto con lo spirito [...] L'uomo che sogna o che danza è un messaggero [...] Egli trasmette ciò che ha ricevuto personalmente»³⁶.

Ma le differenze tra il modo di operare dei «posseduti dagli spiriti» (*ba do ngang*) – attualmente quasi scomparsi – e degli «indovini che sfregano» (*ba sa iwa*) non si fermano qui: «Il discorso dei posseduti e dei danzatori è libero», mentre le pratiche cosiddette strumentali «costringono gli utenti a formulare le loro domande in forma di *alternativa*, dove le risposte sono sì o no». Il funzionamento di questo sistema binario è piuttosto semplice da illustrare. Nel caso dell'oracolo-polvere, l'indovino dà la risposta testando lo scorrimento secco o umido della polvere; nel caso dello sfregamento dei legni, l'indovino formula una lunga serie di domande sulle possibili cause (un gassoulouma, due gemelli – per restare al caso riportato da Retel-Laurentin) della disgrazia che si è abbattuta sul cliente, mentre fa roteare i due legni «che si sovrappongono tramite due superfici circolari perfettamente combacianti»: se i legni si *incollano*, la domanda ha risposta affermativa; in caso contrario, negativa³⁷.

In questo tipo di pratiche, l'uso dello strumento divinatorio è senz'altro fondamentale sia per far parlare gli esseri invisibili sia per comunicarne il pensiero agli uomini. Nakindi è chiara al riguardo: «Quando *egli* [Gazaïe] parla in questa polvere, – spiega con grande semplicità, – e mi dice: “Di’ questo”, io lo dico. Quando *essi* [gli esseri invisibili di cui Gazaïe è il rappresentante] hanno finito, posso continuare a sfregare la polvere, ma non posso più dir nulla». E la situazione non è molto diversa per quanto concerne lo sfregatore di legni: l'indovino riferisce la rivelazione di Iwa (la potenza oracolare), facendo roteare i pezzi di legno.

Da «intermediario fedele e sottomesso», l'indovino rivela agli uomini il volere delle potenze invisibili, che si manifesta attraverso lo scorrimento della polvere sul palmo della mano o il gioco dei legni che si incollano. Interrogare le potenze invisibili attraverso l'uso di tali strumenti non è certo la stessa cosa che interrogarle «personalmente», come accade nella dimensione onirica o nella *trance* coreutica. Nel caso della polvere e dei legni, infatti, la comunicazione con l'invisibile, diretta e sostenuta dall'uso dello strumento divinatorio, attiva nell'indovino una serie di «procedimenti mentali» distinti dallo stato di *trance* (Nakindi non cessa mai «di essere presente ai suoi visitatori e ai rumori esterni»). Rileggiamo attentamente la descrizione della prima consultazione riportata da Retel-Laurentin: «La vecchia donna, che si chiama Nakindi, mette un po' di polvere rossa nel palmo sinistro e la sfrega dolcemente con la base del pollice destro. Facendo questo, si concentra per ascoltare i suoi geni», i quali – come è detto poco più oltre – «le parlano interiormente».

Attraverso l'atto di spalmare e sfregare la polvere, Nakindi entra in comunicazione con «gli spiriti che abitano in lei»: la donna non parla con loro «personalmente», come fanno i posseduti, ma «interiormente» attraverso una sede psichica non meglio precisata. Nel caso dello sfregatore di legni, questa sede psichica ha una collocazione più chiara e circoscritta: «Dopo aver domandato al ragazzo il suo nome e quello del suo clan, l'indovino sembra rivolgere mentalmente le sue domande a Iwa». L'indovino interroga la potenza oracolare «mentalmente» per poi rivelarne i responsi attraverso il comportamento dei legni. Nel caso delle «tecniche strumentali», insomma, la comunicazione con il mondo invisibile non coinvolge la «persona»

³⁶ RETEL-LAURENTIN 1974, pp. 325-326.

³⁷ *Ibid.*, pp. 326-328.

del posseduto, ma si avvale di procedimenti psichici che si realizzano «interiormente», chiamando in causa le facoltà «mentali» dell'indovino. La mente, come nel caso greco precedentemente analizzato, svolge un ruolo determinante nella comunicazione con il mondo invisibile anche presso gli indovini Nzakara.

4. MANTICA TECNICA E/O ESTATICA?

Sia nel caso del *ba sa iwa* che in quello del *mántis*, la mente è il canale psichico attraverso cui l'indovino comunica con le potenze oracolari. Questo non significa, tuttavia, che il *nóos* greco corrisponda esattamente alla mente Nzakara. Quel che intendiamo sottolineare è piuttosto la tendenza, comune al *mántis* e all'«indovino che sfrega», a servirsi non tanto di occhi e orecchie quanto delle proprie facoltà intellettuali per comunicare con il mondo invisibile: così come il *mántis* intende con il *nóos* «le cose dette dal dio», Nakindi «ascolta i suoi geni» che «le parlano interiormente» e lo «sfregatore di legni» «rivolge mentalmente le sue domande a Iwa». L'uso della mente come organo di trasmissione e ricezione del messaggio divino autorizza la comparazione tra il *mántis* e il *ba sa iwa*, confermando l'attitudine degli indovini – che siano greci o Nzakara – a far leva su un sistema psichico di percezione extra-sensoriale. Ma comparazione significa anche e soprattutto riconoscere differenze e specificità. E allora vediamo che cosa distingue il *modus operandi* del *mántis* da quello dell'«indovino che sfrega».

Quest'ultimo porge agli spiriti una serie di domande in forma di alternativa, la cui risposta è sì o no: «Quello che sta accadendo è opera di due gemelli?»; se i legni si incollano, la risposta è sì. Si noti che l'indovino «rivolge mentalmente la domanda a Iwa»; è solo quando comunica la risposta al consultante che «i presenti indovinano che i legni si sono incollati» sui gemelli. Insomma, il movimento dei legni che si incollano – o lo scorrimento della polvere – non solo rivela la risposta dell'oracolo, ma la rende visibile al consultante, garantendo la trasparenza e l'attendibilità del procedimento divinatorio. Allo stesso modo, l'alternativa in forma binaria limita il numero delle risposte possibili, consentendo di selezionare tra le cause di disgrazie e sortilegi previste dal questionario-standard che l'indovino ha imparato nel corso della sua iniziazione. È ipotesi diffusa che anche presso molti oracoli antichi – da quello delfico della Pizia a quello di Zeus a Dodona – le domande fossero per lo più poste in forma di alternativa³⁸. Ma visto che in questa sede non è il funzionamento degli oracoli storici a interessarci³⁹, bensì le tradizioni mitiche relative agli indovini, focalizziamo la nostra attenzione sul modo in cui il *mántis* omerico intende il pensiero del dio.

³⁸ VERNANT 1974, p. 7.

³⁹ Sull'argomento esiste un'ampia e valida bibliografia, tra cui val la pena ricordare CATENACCI 2001, pp. 131-184. In questo importante contributo, lo studioso distingue le funzioni rituali del *mántis*, il *medium* attraverso cui «Apollo comunica agli uomini», e del *prophētēs*, che «interviene per conformare poeticamente l'oracolo e promulga il testo ufficiale». Una terza figura significativa è quella dell'*hexēgētēs*, cui compete l'interpretazione del testo oracolare. Sui procedimenti di interpretazione oracolare e sui caratteri della mantica antica resta tuttora fondamentale VERNANT 1974, pp. 5-24. Lo studioso rileva la distanza che separa il nostro concetto di divinazione dalla categoria antica: «Non si chiede all'oracolo di predire il futuro, di enunciare l'avvenire; lo si interroga, prima d'imboccare la strada che sembra buona, per sapere se la via è libera o preclusa e, qualora sia preclusa, su ciò che convenga fare per avere probabilità di aprirsene l'accesso» (pp. 18-19). Cfr. anche BREMMER 1996, p. 246 («La funzione degli oracoli nell'antichità era di assistenza nelle scelte da prendere e di approvazione delle decisioni collettive: difficilmente si trattava di predire il futuro»); JOHNSTON 2005, pp. 1-28.

Abbiamo già visto come l'indovino sia in grado di intendere i *thésphata* divini attraverso le «orecchie» del *nóos*, ma quest'ultimo non è affatto l'unico procedimento di cui il *mántis* si serve per conoscere i decreti di Apollo. Come il *ba sa iwa* riconosce la risposta di Iwa nel comportamento dei legni (o della polvere, nel caso di Nakindi), il *mántis* legge il volere divino sia nei fenomeni atmosferici che in molteplici aspetti del mondo vegetale, minerale o animale. A differenza dell'«indovino che sfrega», tuttavia, il *mántis* – almeno quello delle tradizioni mitiche – non ha bisogno necessariamente di essere interpellato o di formulare una serie di domande. In Omero, l'indovino riconosce la volontà divina in «segni» (*sémata*) naturali che si manifestano per lo più in modo improvviso e inatteso, senza essere richiesti o suscitati⁴⁰; non sollecita una risposta in forma di alternativa, ma si mostra sensibile e ricettivo nel riconoscere il significato di un lampo, un tuono, un uccello che vola da destra o da sinistra. In questa attività «interpretativa» il *nóos* svolge ancora una volta un ruolo determinante. E la cosa non può certo sorprendere.

Come ha dimostrato Shirley Darcus Sullivan⁴¹, il *nóos*, organo della percezione mantica, è sovente associato nella documentazione epica e lirica sia alla vista che all'udito ma, a differenza di occhi e orecchie che si limitano a percepire «le semplici apparenze» (*simple appearances*), il *nóos* è in grado di penetrare la superficie delle cose e di coglierne il significato «più profondo» (*deeper*). Insomma, vedere e ascoltare con il *nóos* è «ben più penetrante» (*more penetrating*) che vedere e ascoltare con occhi e orecchie. Eurimaco lo testimonia efficacemente nel momento in cui invita i giovani ad accompagnare in strada Teoclimeno: esca all'aperto, osservi la luce del giorno e si renda conto che non sono affatto scese le tenebre che vede! I proci, che vedono e ascoltano con occhi e orecchie, non riescono a scorgere il senso profondo di quello che sta accadendo nel megaron della reggia itacese; il senso profondo degli eventi è nascosto ai più e il solo Teoclimeno è in grado di percepirlo con il *nóos*. Ma Teoclimeno non vede col *nóos* solo quando intuisce il senso degli avvenimenti. Fa lo stesso quando si tratta di interpretare il volo degli uccelli. Nell'episodio già citato dell'incontro con Telemaco, il poeta afferma che Teoclimeno «vede» (*idòn*) con gli occhi un falco, ma «riconosce» (*égnōn*) in esso un uccello augurale con un'operazione noetico-agnitiva analoga a quella con cui ha percepito il destino funesto dei pretendenti. È in virtù di tale operazione che il *mántis* riconosce in qualcosa un «segno» (*sêma*).

Sia nell'*Iliade* che nell'*Odissea* accade spesso che Zeus «mostri segni» (*sémata phainōn*), tuonando da destra o lampeggiando⁴². Se visti e uditi con occhi e orecchie, il tuono e il lampo sono semplici fenomeni naturali. Perché divengano *sémata*, «segni» suscettibili di essere letti e interpretati, è necessario che siano riconosciuti come tali ed è appunto tale riconoscimento a chiamare in causa occhi e orecchie del *nóos*. Visto con gli occhi (*idòn*), il falco resta pur sempre un falco; è l'atto di agnizione (*égnōn*) che consente di vedervi un uccello augurale⁴³. Allo stesso

⁴⁰ La cultura romana distingue i *signa oblativa* (quelli che si presentano spontaneamente) dai *signa impetrativa* (quelli che vengono suscitati): il beccare dei polli, l'analisi del volo degli uccelli all'interno di un certo *templum* circoscritto. Cfr. JAILLARD - PRESCENDI 2008, pp. 70-72.

⁴¹ DARCUS SULLIVAN 1988, pp. 7-8.

⁴² Hom. *Il.* 2. 353; 4. 381; 9. 236; *Od.* 21. 413.

⁴³ Narrando l'episodio del falco a Penelope (*Od.* 17. 151-161), Teoclimeno afferma di «aver scorto» (*ephrasámēn*) un uccello augurale. Analogamente a *noéō* e *gignóskō*, *phrázomai* indica l'azione di «scorgere, distinguere, osservare» con gli «occhi» della mente.

modo, se ascoltato con le orecchie (*akoúsas*), un tuono è un tuono e basta; ascoltato con il *nóos*, esso diviene un «segno» propizio inviato da Zeus. Se seguiamo la lettera dei lesti, la catena degli avvenimenti è tutto sommato facilmente ricostruibile. Zeus «mostra i segni» (*sémata phainōn*); il *mántis*, «rivolgendo preghiere (*euchómenos*) ad Apollo caro a Zeus» li «svela» (*ana-pháineis*) per quello che sono: responsi divini o *theopropías*. La preghiera mette in comunicazione l'indovino con Apollo, consentendogli di conoscere (*eû eidôs*) i decreti divini. Questi ultimi provengono da Zeus e, tra gli dèi, il solo Apollo li conosce perché è in diretto contatto con il *nóos* di Zeus⁴⁴. A sua volta, il *mántis* li conosce da Apollo perché comunica con il *nóos* del dio che l'ha fatto indovino.

Che si tratti di intravedere (*noēō*) la tragica fine dei proci o di riconoscere (*égnōn*) il significato dei fenomeni naturali, gli interventi del *mántis* sono tutti sorretti e guidati dalla stessa capacità di «percepire» attraverso il *nóos*. La distinzione, che molti studiosi moderni ricavano dal *De divinatione* di Cicerone (1. 11-12), tra l'indovino ispirato dal dio (Teoclimeno) e gli specialisti in grado di riconoscere i «segni» della volontà divina in fenomeni naturali o onirici (Calcante), appare pertanto decisamente debole nel panorama delle testimonianze in lingua greca. Lo scarto culturale tra il mondo greco e quello romano risulta in questo caso tanto evidente che le funzioni attribuite da Cicerone alla mantica estatica o d'ispirazione, da un lato, e a quella tecnica, dall'altro, si confondono spesso in Omero all'interno delle competenze di uno stesso indovino. Eleno, il *mántis* in grado di intendere nell'animo il saggio piano degli dèi, è nello stesso tempo «il migliore degli interpreti di uccelli (*oiōnopóloi*)», formula riferita anche a Calcante⁴⁵. Calcante, anzi, è più precisamente *theoprópos oiōnistés*: «profetico interprete di uccelli» o, volendo far ricorso a un'endiadi, «indovino ed esperto di uccelli»⁴⁶.

Le due figure coincidono fino al punto che Atena, prese le sembianze di Mente, può così annunciare a Telemaco l'imminente ritorno di Odisseo: «Ma ora io farò un vaticinio (*manteúsomai*), come dentro l'animo gli immortali mi mettono (*bállousi*) e come credo avrà compimento, pur non essendo né *mántis* né esperto di uccelli»⁴⁷. Nella prospettiva di Atena/Mente, l'indovino e l'esperto di uccelli (*oiōnopólos* o *oiōnistés*) appaiono in alternativa l'uno all'altro, come se si trattasse di figure equivalenti che operano allo stesso modo: entrambi forniscono vaticini (*manteúsomai*) secondo ciò che gli dèi mettono loro in animo. Le modalità di intervento di Calcante confermano la succitata impressione: il *mántis* riferisce all'assemblea (*agóreue*) i vaticini (*theopropías*) di Apollo così come riferisce all'assemblea (*agóreue*), vaticinando (*theopropéōn*), che il prodigio (*pélōr*) dei nove passeri ingoiati dal serpente significa che dopo nove anni gli Achei prenderanno Troia⁴⁸. Allo stesso modo Teoclimeno, il *mántis* che scorge con il *nóos* la rovina dei proci, è anche in grado di riconoscere (*égnōn*) nel volo del falco apparso a Telemaco un «messaggio» di Apollo.

Pur nella molteplicità delle situazioni e nella varietà dei luoghi d'azione, l'operazione mantica appare costantemente un atto noetico e agnitivo, fondato sulle capacità di ascolto e di

⁴⁴ Cfr. *H.Hom.Merc.* 471-472; 533-538. In Aesch. *Eum.* 19, Apollo è detto «*prophētēs* di Zeus».

⁴⁵ *Hom. Il.* 1. 69; 6. 76.

⁴⁶ *Hom. Il.* 13. 70.

⁴⁷ *Hom. Od.* 1. 200-202.

⁴⁸ *Hom. Il.* 2. 322-329. Cfr. anche Pind. *Pyth.* 4. 189-191: «Il *mántis* Mopso vaticina (*theopropéōn*) dagli uccelli (*orníchessi*) e dalle sacre sorti (*klároisi hieroís*)».

visione del *nóos*. Omero ignora la differenza tra mantica tecnica ed estatica. La famosa distinzione ciceroniana, che ben riflette la realtà delle pratiche divinatorie romane⁴⁹, non risulta altrettanto valida quando è liberamente estesa ad altre società e culture. Abbiamo visto come Teoclimeno riunisca nella sua persona e nelle sue modalità d'intervento funzioni divinatorie che il *De divinatione* tiene distinte (e giustamente in riferimento a Roma antica). Ma la stessa cosa potrebbe dirsi anche della Pizia (la sacerdotessa, pur posseduta da Apollo, non vaticina nel corso di una *trance* improvvisa⁵⁰; la rivelazione della volontà divina è regolata da una precisa procedura formale: la Pizia parla solo in un determinato giorno del mese; solo se la capra ha tremato nel corso del sacrificio propiziatorio; le domande devono esserle poste in un certo modo, ecc.) e di Nakindi. La «sfregatrice di polvere» si serve sì dello strumento divinatorio per interrogare Gazaïe ma, quando si tratta di rivelarne i responsi, può tranquillamente rivolgersi al consultante con queste parole: «Gazaïe (lo spirito da cui sono posseduta) mi dice di dirti questo». Parafrasando le parole di Vernant⁵¹, si potrebbe dire che, nel caso di Nakindi, l'uso della polvere e l'ispirazione divina non appaiono «due tecniche indipendenti», ma piuttosto «due momenti, due livelli di una stessa pratica oracolare». Specialista di una tecnica divinatoria di carattere «strumentale», Nakindi non ignora, tuttavia, esperienze di «possessione» che, stando alla distinzione *ba do nganga/ba sa iwa*, dovrebbero riguardare solo chi incontra le potenze invisibili «personalmente», nel sogno o nella danza. Non intendiamo mettere in discussione una distinzione appartenente alla stessa lingua Nzakara, ma notare come anche nella regione di Bangassou la commistione tra forme divinatorie tipologicamente differenti sia tutt'altro che infrequente. Laddove lo ritengano necessario, insomma, gli indovini sembrano più propensi a servirsi di tutte le risorse divinatorie a loro disposizione piuttosto che a obbedire a schemi e classificazioni.

C'è, infine, un ultimo tratto che accomuna *ba do nganga* e *ba sa iwa* e che distingue entrambi dal *mántis*: il carattere chiaro e comprensibile della parola oracolare. A proposito del «posseduto dagli spiriti», Retel-Laurentin osserva: «L'uomo che sogna o che danza è un messaggero [...] Egli trasmette ciò che ha ricevuto personalmente; ma, se la sua rivelazione non è chiara, sarà trattato da cattivo interprete». Insomma, il posseduto «trasmette [...] la comunicazione che ha avuto con lo spirito [...] in termini udibili e sensati». Allo stesso modo, «la lucidità dello sfregatore di legni è la garanzia della sua "trasparenza", cioè della fedeltà con cui trasmette la rivelazione di Iwa»; «il suo carattere equilibrato», la sua «socievolezza e gaiezza» testimoniano l'attendibilità del responso divino, riferito in modo «chiaro e senza ambiguità»⁵². Qui la differenza con il *mántis* – almeno quello delle tradizioni mitiche – è davvero notevole: il

⁴⁹ Sulla divinazione a Roma, cfr. JAILLARD - PRESCENDI 2008, pp. 69-76.

⁵⁰ Plutarco – testimone più che attendibile in quanto membro del collegio sacerdotale delfico – racconta di una Pizia «ossessa da uno spirito muto e maligno» che, accingendosi a vaticinare mentre era «tutta istericamente squassata», lanciò «un grido strano e tremendo» prima di fuggire di soprassalto e stramazzone subito dopo (*De def. orac.* 438a-b). Come notano a giusto titolo JAILLARD - PRESCENDI 2008, p. 80, «un forte delirio, una voce disarticolata» non rappresentano la norma nel comportamento della Pizia; al contrario, «questi tratti segnalano [...] un cattivo funzionamento del rituale».

⁵¹ VERNANT 1974, p. 8. Lo studioso si riferisce ai rapporti tra estrazione delle sorti e divinazione ispirata all'interno del rituale delfico, ipotizzando che la Pizia (paragonata subito dopo a «certe veggenti africane») iniziasse la sua risposta «con lo "scuotere" e il consultare le sorti prima di profetare ad alta voce».

⁵² RETEL-LAURENTIN 1974, pp. 325-328.

suo linguaggio oscuro e polisemico ne avrebbe fatto agli occhi degli Nzakara un «cattivo interprete» della volontà divina.

Carmine Pisano

Università degli Studi di Napoli “Federico II”
Dipartimento di Discipline Storiche “Ettore Lepore”
Viale J. F. Kennedy, 16
I – 81031 Aversa (CE)
e-mail: pisano.carmine@virgilio.it

BIBLIOGRAFIA

- BETTINI 2000: M. Bettini, *Le orecchie di Hermes. Studi di antropologia e letterature classiche*, Torino 2000.
- BETTINI 2008: M. Bettini, *Weighty Words, Suspect Speech: Fari in Roman Culture*, «*Arethusa*» 41/2 (2008), pp. 313-375.
- BETTINI 2009: M. Bettini, *Affari di famiglia: la parentela nella letteratura e nella cultura antica*, Bologna 2009.
- BETTINI 2012: M. Bettini, *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Torino 2012.
- BREMMER 1996: J.N. Bremmer, *Modi di comunicazione con il divino: la preghiera, la divinazione e il sacrificio nella civiltà greca*, in SETTIS 1996, pp. 239-283.
- BRILLANTE 1993: C. Brillante, *Il cantore e la Musa nell'epica greca arcaica*, «*Rudiae*» 4 (1993), pp. 7-37.
- BURKERT 2005: W. Burkert, *Signs, Commands and Knowledge: Ancient Divination between Enigma and Epiphany*, in JOHNSTON - STRUCK 2005, pp. 29-49.
- CATENACCI 2001: C. Catenacci, *L'oracolo di Delfi e le tradizioni oracolari nella Grecia arcaica e classica. Formazione, prassi, teologia*, in M. Vetta (cur.), *La civiltà dei Greci: forme, luoghi, contesti*, Roma 2001, pp. 131-184.
- CRIPPA 1998: S. Crippa, *La voce e la visione. Il linguaggio oracolare femminile nella letteratura antica*, in I. Chirassi Colombo, T. Seppilli (curr.), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Macerata-Norcia 1994), Pisa-Roma 1998, pp. 159-189.
- DARCUS SULLIVAN 1988: S. Darcus Sullivan, *Noos and Vision: Five Passages in the Greek Lyric Poets*, «*Symbolae Osloenses*» 63 (1988), pp. 7-17.
- DETIENNE 1998: M. Detienne, *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*, Paris 1998.
- DILLERY 2005: J. Dillery, *Chresmologues and Manteis: Independent Diviners and the Problem of Authority*, in JOHNSTON - STRUCK 2005, pp. 167-231.
- HARRISON 1960: E.L. Harrison, *Notes on Homeric Psychology*, «*Phoenix*» 14 (1960), pp. 63-80.

JAILLARD - PRESCENDI 2008: D. Jaillard, F. Prescendi, *Perché e in che modo conoscere la volontà degli dèi? Divinazione e possessione a Roma e in Grecia*, in P. Borgeaud, F. Prescendi (éds), *Religioni antiche. Un'introduzione comparata* (ed. or. *Religions antiques. Une introduction comparée*, Genève 2008), trad. it. Roma 2011, pp. 69-88.

JOHNSTON 2005: S.I. Johnston, *Introduction: Divining Divination*, in JOHNSTON - STRUCK 2005, pp. 1-28.

JOHNSTON - STRUCK 2005: S.I. Johnston, P.T. Struck (eds), *Mantikê: Studies in Ancient Divination*, Leiden-Boston 2005.

MIRALLES 1996: C. Miralles, *Poeta, saggio, sofista, filosofo: l'intellettuale nella Grecia antica*, in SETTIS 1996, pp. 849-882.

NAGY 1990: G. Nagy, *Ancient Greek Poetry, Prophecy, and Concepts of Theory*, in J. Kugel (ed.), *Poetry and Prophecy*, Ithaca 1990, pp. 56-64.

PETRARCA 2004: V. Petrarca, *Parola e potere in un'esperienza profetica della Costa d'Avorio*, in S. Beta (cur.), *La potenza della parola: destinatari, funzioni, bersagli*. Atti del Convegno di Studi promosso dall'Università degli Studi di Siena, dal Centro Interdipartimentale di Studi Antropologici sulla Cultura Antica e dall'Associazione «Antropologia e Mondo Antico» (Siena, 7-8 maggio 2002), Fiesole 2004, pp. 117-147; 167-179.

RETEL-LAURENTIN 1969: A. Retel-Laurentin, *Oracles et ordalies chez les Nzakara*, Paris 1969.

RETEL-LAURENTIN 1974: A. Retel-Laurentin, *La forza della parola (Nzakara, Africa)*, in VERNANT ET AL. 1974, pp. 323-351.

SAÏD 1985: S. Saïd, *Sophiste et tyran ou le problem du Prométhée enchaîné*, Paris 1985.

SETTIS 1996: S. Settis (cur.), *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, vol. I (*Noi e i Greci*), Torino 1996.

STRUCK 2005: P.T. Struck, *Divination and Literary Criticism?*, in JOHNSTON - STRUCK 2005, pp. 147-165.

VERNANT 1974: J.-P. Vernant, *Parola e segni muti*, in VERNANT ET AL. 1974, pp. 5-24.

VERNANT ET AL. 1974: J.-P. Vernant et alii (curr.), *Divinazione e razionalità. I procedimenti mentali e gli influssi della scienza divinatoria* (ed. or. *Divination et rationalité*, Paris 1974), trad. it. Torino 1982.