

«Ci metto la mano sul fuoco»: ordalia, maledizione, giuramento

Marco Mazzeo

Università della Calabria
m.mazzeo@tiscali.it

Abstract This article proposes a strong argument: in ancient Greece an oath is a non-autonomous performative act as part of a more complex practice that is commonly known as “ordeal”. The discussion of the theories elaborated on the subject by E. Benveniste and G. Agamben aims at offering a true theoretical overturning. The place of origin of Western institutions is not oath as rather ordeal. Therefore, a critical analysis of contemporary institutions requires rediscovering the aspects of a phenomenon that stands out above all for a characteristic: the interplay between logos and praxis, a relationship based on a tactile challenge with that which surrounds us.

Keywords: Performative, Ordeal, Oath, Agamben, Benveniste

«Giura il giuramento più giuramento che puoi!»
(Il piccolo Eliott sta per mostrare E.T. al fratello)
S. Spielberg, *E.T. l'extraterrestre*, 1982

0. Introduzione

Il giuramento può fungere da sacramento del potere in quanto esso è, innanzitutto, il sacramento del linguaggio. Questa *sacratio* originale che ha luogo nel giuramento prende la forma tecnica della maledizione, della *politike ara* che accompagna la proclamazione della legge. Il diritto è costitutivamente legato alla maledizione e solo una politica che abbia spezzato questo nesso originale con la maledizione potrà eventualmente un giorno permettere un altro uso della parola e del diritto (AGAMBEN 2008: 90).

la nostra ipotesi è esattamente inversa [a quella tradizionale]: la sfera magico-religiosa non preesiste logicamente al giuramento ma è il giuramento come originaria esperienza performativa della parola che può spiegare la religione (e il diritto) (ivi: 89).

Questi due estratti di un testo recente e importante di G. Agamben consentono di riassumere alcune delle tesi in esso contenute senza troppi stravolgimenti di senso. *Il sacramento del linguaggio* contiene ipotesi di ricerca nuove e condivisibili: la centralità del rapporto tra giuramento e maledizione (intesa innanzitutto come *male dicere*, come un dire che disaderando alle cose crea il male), il rifiuto di un sostrato

magico-religioso cui confinare l'esperienza primitiva della parola e del mondo. Detto ciò, una ricostruzione tanto originale rischia di prendere una piega claustroflica quando tende a riportare tutto il discorso a due elementi di fondo. Il primo: a fondamento di quel che l'antropologia tradizionale chiama «magismo delle società arcaiche» vi sarebbe un'esperienza linguistica che nel giuramento trova il proprio acme, la performatività delle parole. Il secondo: questa esperienza linguistica sarebbe una esperienza di coincidenza, armonia, unità. Quell'armonia, coincidenza e unità che riscopriremmo ogni volta che ci impegniamo in un enunciato performativo: dico "la seduta è tolta" e, proprio nel momento in cui lo dico, l'assemblea si scioglie; l'officiante afferma "siete marito e moglie" e da quel momento tra Paolo e Raissa vige una nuova relazione istituzionale. Secondo Agamben la maledizione, la disaderenza tra parole e cose, costituirebbe una forma di giuramento che non riesce, fallimento di una aderenza originaria. Per tale ragione di essa occorre liberarsi. Credo sia necessario, da ogni punto di vista (filosofico, linguistico, antropologico e politico), mettere in discussione molti di questi presupposti. Se si insiste sulla unità originaria tra *Homo sapiens* e linguaggio il rischio è di far fuori un luogo antropogenetico fondamentale, legato a quel che da Aristotele in poi chiamiamo «prassi». Nel testo che segue tenterò di proporre una diversa idea linguistico-antropologica. In estrema sintesi, cercherò di sostenere che il giuramento non è faccenda solo linguistica perché pezzo di un complesso performativo più ampio chiamato ordalia. In più distinguerò tra due forme di maledizione che ne *Il sacramento del linguaggio* appaiono a volte indistinte. Una è la singola forma empirica che minaccia punizione in caso, ad esempio, di spergiuro. Agamben ha ragione: di essa non abbiamo bisogno ed è opportuno liberarsene. L'altra, invece, è rappresentata dalla logica della maledizione, cioè dalla possibile (cioè sempre in agguato) non coincidenza tra parole e stati del mondo. La logica della maledizione non solo non è un residuo istituzionale del quale liberarsi ma è il luogo fondativo di ogni istituzione poiché in essa si esprime la relazione tra *Homo sapiens* e linguaggio. Eliminarla significherebbe, di fatto, attendere il ritorno di un messia che ripristini l'armonia originaria.

1. "Ci metto la mano sul fuoco": giurare è toccar con mano

Sin dalle prime pagine de *Il sacramento del linguaggio* si verifica un paradosso: il filosofo (Agamben) critica il linguista (Benveniste) perché quest'ultimo si sarebbe concentrato *troppo poco* sulla valenza linguistica del giuramento. Benveniste presupporrebbe "l'*homo religiosus*" (ivi: 18) poiché egli "ripete[rebbe] acriticamente la tesi della primordialità del sacro" (ivi: 19). Un'accusa tanto grave nasce da un fatto imbarazzante: Benveniste, una delle fonti principali per la riflessione di Agamben, afferma esplicitamente che "lo *horkos* [cioè il giuramento] omerico non è un fatto di parola" (BENVENISTE 1969: 409). È il segnale di una discrepanza profonda. Agamben fa collassare l'intera classe degli enunciati performativi nel giuramento; una delle sue fonti privilegiate dà a intendere invece che il giuramento non è solo un performativo linguistico ma qualcosa di più articolato che riguarda prassi, percezione, mondo. Agamben risolve la faccenda facendo ricadere su Benveniste la critica circa la nozione di *sacer* articolata nel suo libro di maggior fortuna (AGAMBEN 1994). A ben guardare, quel che dice Benveniste non riguarda il tema dell'*Homo sacer* ma un punto più specifico del problema costituito dal giuramento. Cercherò di sostenere che a tal proposito Benveniste manca di radicalità nel prendere

la strada segnalatagli dall'*horkos* omerico: il giuramento non è fatto di sola parola. È una tale mancanza di radicalità a rendere incerta la sua posizione, non la necessità di una “conversione a U” che lo spinga nella direzione proposta da Agamben. Se si legge Benveniste un elemento centrale della ricostruzione di Agamben circa l'archeologia del giuramento effettivamente non torna. Se l'*horkos* fosse nient'altro che “una relazione autoreferenziale” (AGAMBEN 2008: 76), perché il termine indicherebbe nel greco antico-arcaico innanzitutto un oggetto, cioè “l'oggetto sacralizzante per il quale si giura” (Benveniste; ripreso da CHANTRAINE 1968-1980: 770, 791)? Nell'*Iliade* oggetti *horkos* sono lo Stige (acqua del giuramento) e lo scettro (*Il. I*, 234 e sgg.). Agamben prova a risolvere la faccenda citando un noto passo di Aristotele :

infatti posero Oceano e Teti come autori della generazione delle cose, e dissero che ciò su cui giurano [*epoiesan horkon*: fecero giuramento] è l'acqua, la quale da essi viene chiamata Stige. Infatti ciò che è più antico è più degno di rispetto e *horkos* è appunto ciò che è più degno di rispetto (*Met.* 983 b32-34).

Non vi sarebbe bisogno di ipotizzare una “sostanza sacra” (ivi: 26-27) perché Aristotele starebbe parlando qui dei principi primi della filosofia, tra i quali il giuramento. Benveniste avrebbe torto: è il giuramento a render degna di rispetto l'acqua, non il contrario. Questa asserzione, però, non è una argomentazione a dimostrazione dell'ipotesi di Agamben, quanto il suo corollario. Tutto dipende da come si traduce la parola *horkos*. Se la si traduce con «giuramento» (cfr. ad es. RUSSO 1973: 13) l'idea di Agamben sta in piedi; se la si traduce con «ciò su cui si giura» (REALE 2000: 17) il testo è coerente con quel che sostiene Benveniste. Presa da questa parte dalla questione non si esce, tanto che Berti e Rossitto (1993: 76 e n. 33) optano addirittura per un mediano (dunque opaco) «si giura su ciò che è più degno di rispetto».

Rimane il punto che immagino fosse quello che più stava a cuore a Benveniste: esistono testimonianze testuali secondo le quali in Grecia, almeno in una certa fase della sua storia (probabilmente arcaica), *si giura su un oggetto che non è direttamente né dio né parola*. Non si tratta, dunque, di individuare una sostanza sacra precedente il giuramento. È lecito pensare al percorso inverso: una sostanza si sacralizza grazie al giuramento (in questo Agamben ha ragione) grazie a un *horkos* che è configurabile come una azione non solo parlata (il proferimento verbale, la formula) ma pratico-percettiva¹ (qui Agamben ha torto). Giurare sull'acqua ha come precondizione il toccare l'acqua, l'andarle incontro, attraversarla. In gioco non c'è un potere magico-religioso che precede la parola, ma una prassi che ingrana con la parola senza ad essa essere riducibile. Un toccare, un andare verso, una sfida fatta anche *ma non solo* di parole. Al di là di come si vuole tradurre nella circostanza la parola *horkos* (è una decisione che non può essere preventiva), Agamben dissolve questo groviglio nella performatività della parola. Benveniste invita, magari con qualche oscillazione, a prendere alla lettera il testo per quel che contiene: il rinvio a esperienze pratico-sensoriali e non solo all'autoreferenzialità, seppur produttiva, del performativo linguistico e della formula giurata.

¹ Un termine preciso per definire una simile azione pratico-percettiva può nascere da una diversa interpretazione del greco «*empeiria*»: non come precursore del sensismo moderno ma come esperienza che nasce da una messa alla prova. Il primo elegge a senso di riferimento la vista, la seconda il tatto. Per un'articolazione della proposta sono costretto a rinviare a MAZZEO 2014; MAZZEO in stampa a.

Comprendiamo meglio il punto. Se si va a rileggere il saggio di Benveniste, *Il giuramento in Grecia*, emergono elementi che andrebbero discussi prima di essere liquidati come il residuo di una concezione, tradizionale ed equivoca, del sacro magico-religioso. Non credo che per Benveniste si tratti, come afferma Agamben, di “postulare una fase pregiuridica”. Il punto è concepire in modo diverso la sfera giuridica. A sorpresa il testo di Benveniste arriva a due conclusioni:

- 1) Il greco antico non prevede per il giuramento una formula linguistica precisa.
- 2) Il giuramento in Grecia non è questione solo di parole.

Le due tesi sono tra loro intrecciate. Il nodo dell'intreccio emerge nel passo che segue:

Se conoscessimo in tutti i casi le circostanze in cui il giuramento ha luogo, saremmo illuminati da questo più di quanto non lo siamo sul senso proprio del termine; ma spesso queste condizioni ci sono sconosciute, e l'espressione resta oscura (BENVENISTE 1969: 407).

Non si tratta di cautela filologica. Emerge una precisa visione del problema: l'assenza di una formula linguistica precisa e unitaria che individui il giuramento greco fa propendere per l'idea che esso dipendesse fortemente dalle circostanze in cui era formulato. Il vocabolario che Benveniste sta ricostruendo è, non dimentichiamolo, delle *istituzioni* indoeuropee: da una formula linguistica tanto generica non è possibile passare all'istituzione corrispondente. Il giuramento greco funziona a incastro, ingrana, si collega con una varietà di pratiche rituali di cui non si ha più testimonianza precisa. Di che tipo di circostanze stiamo parlando? Probabilmente di condizioni rituali legate all'esperienza tattile. Nell'analisi di uno dei due termini chiave per la nozione di giuramento in Grecia, il verbo *omnuni* (l'altro è ovviamente *horkos*), emerge il lato pratico-percettivo della questione. Uno dei verbi chiave per comprendere la galassia del giuramento è ricondotto da Benveniste a una desinenza che indica “afferrare fortemente” (ivi: 410). La chiave del giuramento è pratico-percettiva. «Giurare» è forma dell'afferrare. È questa la ragione per la quale si afferma risolutamente che “lo *horkos* omerico non è un fatto di parola” (ivi, p. 409). A proposito di un passo celebre dell'*Iliade* (*Il.*, I, 239), egli infatti aggiunge:

l'interpretazione letterale ci porta a identificare lo *horkos* con un oggetto: una sostanza sacra, scettro di autorità, l'essenziale è ogni volta l'oggetto stesso, non l'atto di enunciazione. [...] Questo *horkos* è l'oggetto sacralizzante (BENVENISTE 1969: 410).

Benveniste è chiaro: il tatto è il senso chiave per l'*horkos*. Per quel che riguarda le potenze divine, centrale è una modalità percettiva diversa, la vista, poiché “si chiamano a testimonianza gli dei, invitandoli a vedere” (ivi: 414). Questo spunto teorico, decisivo, resta purtroppo tale: finisce per costituire un punto meramente panoramico sul giuramento, senza che di esso si possano distinguere le fattezze. Il punto di raccordo, e di possibile approfondimento, di questo accenno sorprendente si trova in due punti della trattazione benvenistiana del giuramento. In entrambi i casi si tratta di piccoli incisi, apparentemente di scarsa rilevanza. Dei due il primo colpisce, però, per la nettezza incompiuta dell'espressione:

Si può definire il giuramento come una ordalia anticipata. Colui che giura mette in gioco qualcosa di essenziale, un possedimento materiale, la sua parentela, persino la propria vita per garantire la veridicità della sua affermazione (ivi: 407).

Tranne un accenno che vedremo nel prossimo paragrafo, dell'ordalia non si farà più parola. Eppure si tratta della definizione più precisa che Benveniste dà del giuramento: la nozione di "ordalia anticipata" gli sembra tanto necessaria da riportarla anche nei piccoli riassunti introduttivi che appaiono all'inizio di ogni voce che compone il *Vocabolario*. Cos'è allora una «ordalia anticipata»? L'ordalia è una pratica rituale pressoché universale che rappresenta il grado massimo, cioè più intenso, dei processi di veridizione. Se la denotazione è un processo nel quale la parola tende a riferirsi a un oggetto in modo tendenzialmente neutro (cioè in termini descrittivi, con il minimo di coinvolgimento di chi prende la parola), la veridizione è quel mettersi in gioco nel proferimento cui accennava prima Benveniste. «Ordalia» è una procedura di giudizio e prova per stabilire se chi parla dice la verità. Una simile procedura non si realizza per mezzo di un processo di verifica, cioè di indagine circa le condizioni oggettive cui si riferisce il proferimento: ricerca di prove, indizi, testimonianze per vedere se hai rubato o meno quel cavallo, tradito o meno quello sposo. La procedura testa direttamente il parlante: l'ordalia è una macchina della verità che si mette in moto per mezzo di una prova che, nelle versioni più cruente, mette letteralmente in gioco la vita di chi parla. Moltissime le varianti dell'ordalia. Le più diffuse impiegano come mezzo di prova l'acqua e il fuoco. L'acqua è probabilmente la sostanza più usata (GLOTZ 1904). Il riferimento di Aristotele a Talete cui faceva riferimento Agamben si apre allora a un scenario interpretativo differente: l'insistenza della tradizione della Grecia arcaica sul rapporto intimo tra *horkos* e acqua potrebbe essere testimonianza vestigiale di pratiche ordaliche, non la mera affermazione di un principio metafisico. Anche il fuoco è un mezzo di prova particolarmente calzante con quello che Benveniste intravede. Camminare sui carboni ardenti senza bruciarsi è segno solitamente d'innocenza e veridicità. Ancora oggi nel linguaggio quotidiano ("ci metto la mano sul fuoco") resta traccia di una pratica che nella Grecia antica è attestata da un passo dell'*Antigone* di Sofocle. Quando la guardia racconta a Creonte che qualcuno ha reso onore al corpo dissepolto di Polinice si avvia alla conclusione del discorso dicendo:

Eravamo pronti a prendere in mano ferri roventi [μόδρους], a passare attraverso le fiamme, a giurare per gli dei di non avere compiuto il fatto e di non essere complici né di chi aveva deliberato, né di chi l'aveva commesso (SOFOCLE, *Antigone*, vv. 264-266).

Il riferimento, gli interpreti su questo sono unanimi, è a una prova ordalica: se si riesce a tenere in mano un ferro rovente o lo si riesce a fare senza ustionarsi, allora si dice il vero. Notevole è la sequenza poiché sembra indicare una concatenazione di eventi: tenere il ferro rovente, passare tra le fiamme, giurare appaiono fasi di una medesima procedura o, se quest'ipotesi non convincesse, procedure tra loro equivalenti. Pratiche simili perdurano in età bizantina e medioevale per arrivare fino ai nostri giorni. Glotz (1904: 109) narra, ad esempio, di una pratica ancora diffusa a fine ottocento tra i Pirenei orientali secondo la quale il settimo figlio maschio della famiglia poteva diventare uno stregone (un *saloudadou*) a condizione che passasse a

piedi nudi senza bruciarsi su una sbarra di ferro infuocato. Più di recente un noto esponente politico italiano ha attraversato il canale di Sicilia a nuoto per mostrare la veridicità delle sue esternazioni proponendo di fatto una prova ordalica di tipo mediatico-spettacolare. Il termine che compare nell'Antigone, *mudros* cioè "massa di ferro rovente" (ROCCI 1943: 1256), è particolarmente interessante. La prima ragione d'interesse è interna all'ordalia: il *mudros* costituisce l'oggetto polimorfo in grado di collegare ordalie di fuoco e d'acqua testimoniandone la relazione genetica. Nelle *Storie* (I, 165) Erodoto² parla di patti tra parti in conflitto che vengono sanciti con un giuramento che culmina con il *mudros*:

E gettarono in mare una massa di ferro rovente [μύδρον σιδήρεον] e giurarono [ὅμοσαν] che fino a quando questa [μύδρον] non fosse riemersa non sarebbero tornati a Focene.

Nella *Costituzione degli ateniesi*, Aristotele parla della necessità per Atene e le città alleate di ribadire il loro accordo dopo la battaglia di Salamina:

Perciò fu lui a determinare i primi tributi per le città alleate, due anni dopo la battaglia navale di Salamina, sotto l'arcontato di Timostene, e giurò [τοὺς ὅρκους ὅμοσεν] agli Ioni "di avere gli stessi amici e nemici loro", e fu allora che furono gettati in mare i blocchi di ferro rovente [τοὺς μύδρους] (*Cost. At.* 23, 5. Trad. it. modificata³).

Gettare il *mudros* nell'acqua e tenere la parola finché esso non riemergerà è il frutto paradossale della condensazione dell'azione ordalica in parola giurata. Gli eventi (il peso che affonda) diventano prova solo come caso limite e impossibile di una riemersione e non più, come nell'ordalia, come luogo contingente della decisione (la mano resisterà alle fiamme?). Al di là di ciò, non deve sfuggire il punto teoricamente decisivo. La scena dell'Antigone mette insieme gli elementi fondamentali dell'ordalia:

- 1) Una prova dirimente, un'azione che stabilisce la veridicità delle parole.
- 2) Un giuramento, atto di parola incluso all'interno della performance.
- 3) L'affidarsi alla contingenza della sorte.

Approfondiremo i primi due tratti, rimandando ad altra occasione la trattazione del terzo (cfr. MAZZEO in stampa b). Per il momento quel che conta è sottolineare che, se si prende sul serio il suggerimento di Benveniste, abbiamo un radicale cambiamento di scenario. Il giuramento non si configura come atto di parola isolato e

² Ove non indicato esplicitamente prelevo testi e riferimenti nella versione disponibile on-line sul sito *Perseus* della Tuft University.

³ In questi due passi *mudros* è tradotto spesso con "massa di ferro", "blocchi di ferro". Agli occhi del lettore moderno in queste prove sembra in gioco solo la forza di gravità (il ferro è pesante dunque mai tornerà a galla). È invece probabile che anche in questo caso la parola abbia conservato il suo senso specifico e indicasse una pratica, il gettare ferro rovente nell'acqua, che conservava tracce di pratiche ordaliche precedenti. Non bisogna dimenticare che Strabone nella sua *Geografia* (6.2.8) a proposito dell'Etna, zona delle pratiche ordaliche meglio documentate in lingua greca, parla di una montagna che emette "μύδρους". Seppur senza questa analisi, Smith e Wayte (1890) confortano l'ipotesi traducendo il termine proprio con "massa di ferro rovente".

fondante, un performativo autonomo dalla prassi che crea fatti nel quale si riassume la capacità d'agire dei *sapiens*. Almeno in una fase arcaica, il giuramento si rivela essere parte, dirimente e decisiva ma sempre *parte*, di una procedura che prevede *performance* fisiche, azioni tattili, articolazioni rituali.

2. Il giuramento a Roma e lo spergiuro: *Ius iurandum* ed *epiorkos*

Ripartiamo dal messaggio nella bottiglia che Benveniste affida al lettore: il giuramento è «ordalia anticipata». L'espressione indica un'ordalia condensata che trova la propria forma riassuntiva solo in uno dei suoi elementi. In origine era l'ordalia; in seguito una delle sue membra, il giuramento, ne prende vesti e funzioni. Questa sostituzione, che potremmo definire «metonimica» poiché sostituisce il tutto con una delle sue parti, ha segnato profondamente sia la storia istituzionale d'occidente sia la nostra idea del linguaggio verbale. Probabilmente già nel passaggio dalla cultura greca a quella latina questa contrazione metonimica subisce un colpo d'acceleratore. Diversa, infatti, è la situazione nel mondo latino descritta da Benveniste in un'altra voce del suo *Vocabolario* ('*ius*' e il giuramento a Roma). Qui le cose sembrano coincidere di più con l'idea di Agamben: il *ius iurandum* è alla base del diritto e consiste innanzitutto in una formula, in un'espressione linguistica, in un dire che è un fare. Anche in questo caso Benveniste (1969: 370) ricorda l'origine ordalica del giuramento per mezzo di un esempio tratto dalla lingua persiana:

[In persiano] 'giurare' è 'ingoiare zolfo'. L'espressione va intesa alla lettera. Il giuramento consisteva in un'ordalia: l'assorbimento dello zolfo verifica la sincerità di chi giura.

Riemerge la prossimità del giuramento con il toccare. Benveniste insiste sull'idea dell'abitudine "di toccare durante il giuramento l'oggetto o l'essere su cui si presta giuramento" (ivi: 371). Il riferimento è a radici del sanscrito, dell'irlandese e dell'antico slavo e non direttamente al latino. Tanto che la tesi ora appare più morbida: l'oggetto sembra qui un arredo del giuramento, non la sua sostanza. La descrizione di altri casi nei quali la dimensione tattile del giuramento romano arriva fino a Tito Livio (ivi: 371- 372) è interessante ma è nella formula *ius iurandum* che questo cambiamento, la contrazione dell'ordalia in una delle sue parti costituenti, trova suggello e nuova organizzazione:

ius = è la formula linguistica *iurandum* = è l'azione,
il contorno rituale,
la "procedura" (ivi: 373)

L'espressione concretizza uno slittamento di senso. La procedura non è più contenitore del giuramento, bensì una delle sue azioni. La prassi è assorbita dal linguaggio: quel che era fuori dalle parole ne è adesso il ventre, il didentro performativo. L'ipotesi che propongo è senza dubbio forte e richiede controprova. Curiosamente, ad esempio, abbiamo scarse testimonianze di ordalie propriamente latine. Questo è compatibile con l'idea che esse siano state spazzate via, fagocitate dal giuramento. Una delle poche di cui si ha traccia riguarda la vestale Tuccia che, ingiustamente accusata di incesto, chiede di sottoporsi a una prova dell'acqua per

dimostrare la propria innocenza: nell'anno 609 trasporterà le acque del Tevere con un cibro fino al tempio di Vesta (Plinio il vecchio, *Historia naturalis*, XXVIII, 3, 12). Gli dei l'assistono e la vestale riesce nell'impresa. Già nella versione di Plinio però (siamo nel I sec. a.c.) l'ordalia sembra divenuta fatto di parola: secondo questa versione Vesta si sarebbe salvata grazie alle sue preghiere e non alla riuscita della sua *performance*. Il racconto fa parte di un paragrafo il cui titolo recita eloquentemente "se le parole abbiano o no potere curativo". Il secondo esempio riguarda la cosiddetta *poena cullei* (pena del sacco): il condannato veniva messo in un sacco con dentro una scimmia, un gallo, un cane, serpenti e poi gettato in acqua. Se si salvava era innocente, altrimenti colpevole. Probabilmente, il rito è d'origine etrusca.⁴ La cultura romana sembra avere difficoltà nell'incorporare una tradizione legata ai popoli italici precedenti la colonializzazione latina: poche le tracce dell'ordalia, tracce oramai fortemente linguisticizzate; resti sparuti di tradizioni anteriori che, quando va bene, restano cisti in un corpo istituzionale ormai diverso.

Il passaggio metonimico da, grosso modo, Grecia arcaica a mondo latino ha dato origine a un paradosso lessicale: sebbene l'italiano «ordalia» derivi dal latino «ordalium», l'ordalia è una pratica che a Roma è messa nell'angolo assorbita dal giuramento. La parola «ordalium» è di formazione molto tarda, medioevale. È dunque parola *latina ma non romana*. Nello stesso tempo un'espressione centrale per il diritto romano, «ius iurandum», è divenuta spesso l'etichetta con la quale storici e giuristi hanno affrontato la questione del giuramento in tutto il mondo antico, Grecia compresa. Ad esempio è sotto questa dicitura che è possibile trovare una voce, peraltro articolata e complessa, sul giuramento greco ne *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities* di William Smith e William Wayte (1890). È forse per adeguarsi a una simile abitudine, la rilettura in termini latini di una prassi precedente dal significato più ampio e legata all'ordalia, che alla fine anche Benveniste ci mette del suo. Nel *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee* compare *prima* la voce sul giuramento nel mondo latino e solo *poi* sull'*horkos* in Grecia: è il sintomo esplicito di una rilettura a ritroso del giuramento che rivede il passato con gli occhi di Roma. Ecco una delle ragioni che ha favorito un processo di rimozione che ha finito col riportare in auge l'ordalia solo nel medioevo quando l'esplosione dell'Impero e la mescolanza tra la tradizione romana, cristiana e gotico-germanica fa rialzare la testa al fenomeno (BARTLETT 1986). È l'avvento dei barbari la via della reimmissione dell'ordalia nell'ordinamento istituzionale europeo. Da qui la diffidenza storico-teorica verso l'ordalia: qualcosa di primitivo o estraneo allo splendore dell'età classica-imperiale, dono di barbari che bussano alla porta della civiltà.

Ammettendo che le cose siano andate in questo modo, rimangono molti punti da chiarire. Affrontiamone subito uno cruciale rimandando il secondo al prossimo paragrafo. Innanzitutto: poiché nel mondo greco, specie arcaico, l'ordalia-giuramento è un complesso unico il volto linguistico di *horkos* emerge con nettezza nell'*epiorkos*, cioè nello spergiuro. Secondo l'analisi etimologica del *Vocabolario*, il prefisso *epi* starebbe a indicare lo stato di aggiunta, posticcia, di un giuramento a qualcosa d'altro: parole, intenzioni. Agamben (2008: 60) radicalizza il passaggio. *Epiorkos* sarebbe parola aggiunta alla parola, "giuramento aggiunto al giuramento": "l'*epiorkos* non è semplicemente un giuramento falso ma implica l'uscita dall'esperienza performativa che è propria dell'*horkos*" (ivi: 81). Il quadro ordalico

⁴ È significativo che questo rito sia l'unico esempio citato da Agamben (1995: 90) di pratica ordalica: viene però inserito nella trattazione dell'*Homo sacer* e descritto come una pratica di purificazione e non come una ordalia, fenomeno che resta completamente sotto traccia.

che sto cercando di ricomporre consente di pensare quest'aggiunta posticcia (*epi*) in modo diverso. Non più come parola che si inserisce in una intenzione o su un'altra parola ma come parola che fa parte di un'azione rituale di conflitto e prova. Al riguardo esiste un indizio indiretto ma non trascurabile. A conclusione della trattazione dei problemi costituiti dal termine *epiorkos*, Benveniste cita un racconto riportato da Erodoto (*Storie*, IV, 154) circa la fondazione di Cirene che merita di essere ripercorso. Un re di nome Etearco regnava sulla città di Oaxus a Creta. Dopo aver avuto una bambina da una donna di nome Fronima, egli si risposò. La nuova moglie perseguita la figlia del primo matrimonio senza tregua. La ragazza si vede accusata ingiustamente di comportamenti lascivi. Il re crede all'accusa e fa giurare a un mercante straniero, suo ospite, che avrebbe fatto qualsiasi cosa gli avesse chiesto. Poi dà lui l'incarico di gettare sua figlia in mare. Lo straniero, Temisone, è legato dal giuramento ma indignato del tranello di cui è vittima. Come risolve il dilemma? Avendo sciolto la *xenia* (διαλυσάμενος τὴν ξεινίην), cioè il patto di reciproca ospitalità e relazioni amichevoli, il mercante porta la ragazza in mare e, per "liberarsi dall'obbligo del giuramento a Etearco (ἀποσιεύμενος τὴν ἐξόρκωσιν τοῦ Ἑτεάρχου)", la getta in acqua. Poi la ripescò con una corda alla quale precedentemente l'aveva assicurata. Nel racconto, Benveniste vede solo l'astuzia di un giuramento usato per ingannare. Dunque un caso, seppur sofisticato, di spergiuro. Al contrario Glotz⁵ (1904: 55) cita l'episodio per mostrare che la risposta di Temisone è arzigogolata ai nostri occhi non solo perché egli deve seguire alla lettera il giuramento estorto, ma perché nel farlo ricalca fedelmente, per uscire dal paradosso, la *struttura di una prova ordalica*. La ragazza ha la stessa funzione logica del *mudros*: gettare in acqua quest'ultimo sancisce la lega delio-attica tra Atene e le altre città greche in funzione antipersiana; ripescare la donna consente di concludere l'interruzione del patto amichevole secondo la più classica delle ordalie. Gettare una persona in acqua per vedere se galleggiasse o meno era il modo diffuso per verificare se le parole fossero degne di fede. Un modo per rendere meno cruenta la prova era sostituire l'ordaliante con una iscrizione su una tavoletta oppure assicurarla a una cima. Quello di Etearco non costituisce dunque un semplice stratagemma formale. Egli si impegna in un esorcismo di ordine superiore: per sciogliere un giuramento senza spergiuro si rimette in scena l'ordalia corrispondente. Si rimette in atto quel pezzo di *horkos* legato non al proferimento verbale ma alla performance. Nell'intero racconto di Erodoto l'espressione *epihorkos* non compare neanche una volta: Temisone non è uno spergiuro perché egli ha detto e soprattutto ha *agito*. Un «agire» che in questo caso non consiste solo nella realizzazione della promessa ma nel superamento da parte della vittima di una prova. Questo «agire» non riguarda solo chi pronuncia il giuramento ma anche il suo oggetto: nell'*Iliade* è poeticamente l'acqua e lo scettro, qui è fattivamente la ragazza figlia dello scettro e immersa nell'acqua.

Il grado posticcio, incarnato dalla preposizione *epi*, indicherebbe lo iato prodotto dallo spergiuro: dico qualcosa che non è (giuro senza avere l'intenzione di mantenere la parola), né sarà (dico una cosa ma faccio ne un'altra). L'apposizione del suffisso

⁵ Un elemento marginale, forse non irrilevante: il testo di Glotz cui mi riferisco, *L'ordalie dans la Grèce primitive*, è vittima d'ostracismo tanto quanto il tema cui è dedicato. Gustave Glotz (1932-1965) è una figura di riferimento per le ricerche novecentesche sul mondo greco. Tanto per intenderci dal 2004 la *Bibliothèque de l'Institut national d'histoire de l'art* di Parigi si chiama "Glotz-Gernet", dedicata a quelle che si ritengono le due figure principali della ricerca francese sul mondo antico. Glotz è ampiamente citato da Agamben (2008) e Loraux (1997). Nessuno dei due fa minimamente riferimento (neanche critico) alla sua monografia sull'ordalia.

non è aggiunto solo a intenzioni (Benveniste) o ad altre parole (Agamben) ma ad azioni. La tesi di Agamben va rovesciata. Nel giuramento, almeno in quello greco-arcaico, *horkos* non è esperienza della parola, né esperienza della parola che coincide con la cosa. Esattamente il contrario: il giuramento è innanzitutto l'esperienza dello iato tra parole e cose, è esperienza pratica di un fare senso-motorio (un toccare, una performance) che si articola nella prassi ordalica e che si attesta grazie a un dire con il quale la prassi è in confronto continuo. Detto in modo più duro: non "la bestemmia è un giuramento" (AGAMBEN 2008: 56) ma è il giuramento a nascere da una bestemmia, perché il giuramento nasce come ricerca di ricomposizione di parole a vuoto. Espresso altrimenti: fondamentale dell'esperienza del giuramento non è la sua riuscita, ma il suo fallimento. Non: il giuramento è un performativo riuscito che poi può fallire⁶. Ma: *il giuramento è il fallimento di qualcosa che si può, poi e forse, rimettere in piedi*. Non dimentichiamo che secondo la mitologia greca il giuramento è raffigurato come uno zoppo (ESOPO Favole, 298). È un punto cui Agamben si avvicina quando afferma che "è dal giuramento - o meglio dallo spergiuro- che sono nati magia e incantesimi" (AGAMBEN 2008: 59). L'inciso ("o meglio dallo spergiuro"), però, non pare una precisazione della tesi quanto il suo radicale rovesciamento. È dalla mancata coincidenza, non dalla sola coincidenza, tra parole e cose che si dà antropogenesi. Per essere più precisi: è dall'insieme della mancata coincidenza e della coincidenza tra parole, azioni e cose che si dà antropogenesi. L'insieme, però, di mancata coincidenza e coincidenza corrisponde a una non totale coincidenza, cioè a mancanza d'armonia originaria. Originaria è non l'armonia dei cieli ma una ambivalenza (MAZZEO 2009) che assume carattere in primo luogo di iato, cioè di negazione (VIRNO 2013).

3. L'*horkos*: l'ordalia-giuramento che supera l'ostacolo

Qual è allora la parola greca per «ordalia»? Equivalente diretto non c'è. Il greco moderno impiega una circonlocuzione "Αγνείας πείρα"⁷, «prova di purezza». Questo è forse uno dei motivi per i quali Benveniste ha lasciato stare la questione. È una buona ragione? Che una istituzione non sia lessicalizzata prova la scarsa importanza di quell'istituzione? Una simile mancanza lascia campo aperto alla formulazione di una ipotesi radicale ma anche di buon senso: il greco *horkos* riassume in sé la semantica non solo del giuramento ma anche dell'ordalia. Non sarebbe la prima volta: anche in altre lingue, come il sanscrito e l'arabo, per giuramento e ordalia è impiegata la stessa parola (PATETTA 1890: 14). Se così fosse, in greco la parola per «ordalia» c'è e sarebbe...*horkos*. L'etimologia di *horkos*, luogo di congetture e oscurità, costituisce una prima occasione per ragionare sulla plausibilità dell'ipotesi di *horkos* come parola dal significato «ordalia-giuramento». A tal proposito

⁶ L'analisi linguistica contemporanea sarebbe allora vittima di un clamoroso errore prospettico. L'idea di Austin (1962) di un performativo che riesce (un dire che è un fare) e che poi però trova le sue forme di "colpi a vuoto" e "abusi" costituirebbe una clamorosa inversione tra il prima e il dopo. Si dice: un performativo non è a vuoto perché c'è un ruolo istituzionale di riferimento. Ma come si è costruito quel ruolo? Senza di esso il performativo non troverebbe distinzione tra felice e infelice. Se è così, in modo surrettizio si pone una istituzione alla base di un performativo che funziona mirabilmente, certo, ma grazie a un *deus ex machina*.

⁷ La traccia, in verità, è decisiva: la semantica della radice «peir-» è una fonte privilegiata per esplorare la dimensione ordalica dell'esperienza umana nel mondo greco. A tal proposito MAZZEO 2014; in stampa.

Benveniste (1969: 409) compie due mosse, tutte e due *destruens*. Contesta l'etimologia classica che accosta *horkos* («giuramento») a *herkos* («barriera, confine») e alza le mani in segno di sconfitta poiché afferma di non essere in grado di proporre una strada alternativa. Se però si ipotizza per *horkos* il significato più ampio di «ordalia-giuramento», ciò che Benveniste trova oscuro nel legame *herkos-horkos* diventa un rapporto a incastro. *herkos* è una buona etimologia di *horkos* se si fa riferimento alla sua definizione platonica: *herkos* è "tutto quanto quel che chiude ciò che contiene per mezzo di un ostacolo" (*Sofista*, 220b). *Herkos-horkos* non è solo ciò che circonda e delimita, come sottolinea Nicole Loraux (1997), ma è l'avere a che fare con un ostacolo. La prova ordalica incarna esattamente questo: superare una prova impediente. Nel giuramento il superare l'ostacolo è superare lo iato tra parole e cose, significa paradossalmente superare la possibilità dello spergiuro. Se è così, la tesi di Agamben sul giuramento come esperienza del linguaggio che si fa mondo cambia di segno. Perde ogni accento messianico (dunque teologico) per assumere un sapore che potremmo definire "demoniaco" (materialista, MAZZEO 2013): non si parte dalla coincidenza tra parole e cose ma dalla loro disaderenza. Il punto di partenza non è il paradiso, ma il pianeta Terra. Il punto di partenza non è l'armonia tra cose-parole ma la disaderenza tra cose-parole-azioni. Il riferimento all'oggetto del giuramento cui ci riporta Benveniste (lo scettro, l'acqua) non è il riferimento a una magia cui attingerebbe la parola, ma a ciò che la parola deve riprendere, connettere, assorbire. L'ordalia incarna questo oggetto pre-linguistico in un'azione, ne incarna il volto pratico. Il significato antropologico dell'ordalia non è la richiesta di una forza trascendente ma una messa alla prova terrena: "Fai, questo ci dirà".

Benveniste rimane perplesso dall'accostamento tra il significato di *herkos* (recinto, delimitazione) e *horkos* (oggetto del giuramento) perché la relazione tra i due gli appare esteriore, non rintracciabile. A suo modo ha ragione: se non se ne evidenzia la radice ordalica, l'accostamento è oscuro. Questa perplessità è enfatizzata però da una mossa argomentativa discutibile. Benveniste (1969: 409) si concentra su un impiego specifico di *herkos* che ricorre soprattutto nell'*Iliade* e che allude alla "barriera dei denti". Si tratta di un uso del termine molto particolare. Da come la mette Benveniste sembra che questo uso sia il più esemplificativo e diffuso del termine, mentre *herkos*, nelle opere omeriche e in testi più tardi, ha una varietà d'usi tale che Platone dovrà ricorrere a una formulazione molto astratta per coglierne i tratti salienti. La scelta esemplificativa di Benveniste è tanto tendenziosa da divenire controproducente. È tendenziosa perché individua in un'espressione periferica (gergale o metaforica) l'elemento di confronto per la connessione tra il senso delle due parole, per poi dire che la relazione è lasca. Si tratta di una scelta controproducente perché che *herkos* possa indicare un recinto orale, la schiera dei denti, rafforza e *non indebolisce* l'ipotesi della relazione con *horkos*. È nel proferimento orale, cioè tramite la bocca e la schiera dei denti, che trova parte importante (nell'ordalia che contiene giuramenti) o esclusiva (nel caso del giuramento che ha condensato in sé la prassi ordalica) della propria realizzazione. L'espressione dell'*Iliade* può esser considerata non il nocciolo semantico di *herkos* (solo cinque occorrenze acquistano tale senso delle 45 elencate da LIDELL, SCOTT, JONES 1843: 690) ma un punto di snodo che contiene al proprio interno alcune delle ramificazioni decisive del crocevia semantico cui appartiene la parola. Nel giuramento è la barriera dei denti l'ostacolo che va superato e che mette a rischio di spergiuro; nell'ordalia è l'ostacolo che la prova mette in scena, a volte all'interno di un vero e proprio cerchio (come nel caso dell'ordalia dell'acqua in Sardegna o dei crateri di Palici in Sicilia: PETTAZZONI 1912; CUSIMANO 2000). Che il passaggio da *herkos* «delimitazione» a *horkos*

«ordalia-giuramento» sia meno astruso di quanto si potrebbe credere è testimoniato proprio da un aspetto dell'etimologia del termine «ordalia». Il latino medioevale «ordalium» viene dal “germanico «ordela», parola composta di un termine che significa «delimitare, discernere, decidere» (dael/dele/dela) e della particella intensiva or/ar/ ur” (NAGY 2011: 134). Il passaggio da un termine che indica delimitazione a uno che indica pratiche di superamento di prova è non solo plausibile ma attestato in casi analoghi, cioè in etimologie diverse circa lo stesso ambito semantico.

Bibliografia

AGAMBEN, GIORGIO (1995), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino.

AGAMBEN, GIORGIO (2008), *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Laterza, Roma-Bari.

ARENDT, HANNAH (1958), *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, (*Vita Activa. La condizione umana*, trad. it. di Finzi Sergio Bompiani, Milano 1994).

ARISTOTELE (*Met.*), *Ta meta ta physica (Metafisica)*, trad. it. di Reale Giovanni, Bompiani, Milano 2000).

ARISTOTELE (*Cost. At.*), *Athenaion politeia (La costituzione degli ateniesi)*, trad. it. di Lozza Giuseppe, Mondadori, Milano 1991).

AUSTIN, JOHN LANGSHAW (1962), *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford-New York (*Come fare cose con le parole*, trad. it. di Villata Carla, Marietti, Genova 1987).

BARTLETT, ROBERT (1986), *Trial by Fire and Water. The Medieval Judicial Ordeal*, Clarendon Press, Oxford.

BENVENISTE, ÉMILE (1969), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, Paris, voll. 1-2 (*Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, trad. it. di Liborio Mariantonia voll. 1-2, Einaudi, Torino 2001).

BERTI, ENRICO; ROSSITTO, CRISTINA (1993), *Il primo libro della Metafisica di Aristotele*, traduzione, note e commento, Laterza, Roma-Bari.

CHANTRAINE, P. (1968-1980), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : Histoire des mots*, Klincksieck, Paris.

CUSIMANO, N. (2000), «Siculi», in Anello Patrizia, Martorana Giuseppe, Sammartano Roberto (a cura di), *Ethne e religioni nella Sicilia antica*, Atti del convegno internazionale, Palermo 6-7 dicembre 2006, Bretschneider, Roma, pp. 125-141.

ESOPO, *Aisopoi mythoi*, (*Favole*, trad. it. di E. Ceva Valla, Rizzoli, Milano 1994).

GLOTZ, GUSTAVE (1904), *L'ordalie dans la Grèce primitive*, Arno Press, New York 1979.

LIDDELL, HENRY GEORGE; SCOTT, ROBERT; JONES, HENRY STUART (1843), *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1940.

LORAUX, NICOLE (1997), *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Éditions Payot & Rivages, Paris (*La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, trad. it. di Marchesoni Stefano, Neri Pozza, Vicenza 2006).

MAZZEO, MARCO (2009), *Contraddizione e melanconia. Saggio sull'ambivalenza*, Quodlibet, Macerata.

MAZZEO, MARCO (2013), «In principio era l'azione? Freud, Wittgenstein e il demone ambivalente», *Palinsesti*, 2, pp. 187-199.

MAZZEO, MARCO (2014), «Apologie d'un killer: expérience empirique et dialectique peirastique», Colloque *Le Fragile et le Flou : exploiter la précarité*, Université libre de Bruxelles, avenue Jeanne 56, Bruxelles.

MAZZEO, MARCO (in stampa a), «I sensi del pirata: perché l'empirico non è l'estetico», *Studi filosofici*, 2014.

MAZZEO, MARCO (in stampa b), «L'ordalia: performativo inverso e istituzioni del sorteggio», in Raparelli Francesco (a cura di), *Istituzioni e differenza. Attualità di F. de Saussure*, Mimesis, Milano 2014.

NAGY, AGES ANNA (2011), «L'ordalie de la philologie classique ou La tentation de l'Autre», in F. Prescendi, Y. Volokhine (eds.), *Dans le laboratoire del'historien des religions Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Editions Labor et Fides, Genève 2011, pp. 134-157.

OMERO (*Il.*), *Iliados (Iliade)*, trad. it. di Calzecchi Onesti Rosa, Einaudi, Torino 1990).

PATETTA, FEDERICO (1890), *Le ordalie: studio di storia del diritto e scienza del diritto comparato*, Bocca, Roma.

PETTAZZONI, RAFFAELE (1912), *La religione primitiva in Sardegna*, Soc. Ed. Pontremolese, Piacenza.

ROCCI, LORENZO (1943), *Vocabolario della lingua greca*, Dante Alighieri, Roma 1983.

RUSSO, ANTONIO (1973), *Traduzione e note*, in Aristotele, *Opere: la metafisica*, vol. 6, Laterza, Roma-Bari 1982.

SMITH, WILLIAM; WAYTE, WILLIAM (1890), *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, [versione on-line: www.perseus.tufts.edu].

SOFOCLE, *Antigone* (*Antigone*, in Sofocle, *Edipo Re*, *Edipo a Colono*, *Antigone*, trad. it. di Cantarella Raffaele, Mondadori, Milano 1991, pp. 256-345).

VIRNO, PAOLO (2013), *Saggio sulla negazione. Per un'antropologia linguistica*, Bollati Boringhieri, Torino.