

SE UN ANTROPOLOGO LEGGE OMERO: IL TESTO ANTICO TRA FILOSOFIA E STORIA

Elisabetta Savoldi

Scuola Normale Superiore di Pisa

Allora ella generò un figlio dalle molte arti, dalla mente sottile,
predone, ladro di buoi, ispiratore di sogni,
vigile nella notte, che sta in agguato alle porte

(Hymn. Herm. 13-16)

Il percorso storico della cosiddetta antropologia del mondo antico è stato da sempre strettamente legato da un lato al sapere consolidato della filologia classica, dall'altro agli apporti dell'antropologia sociale e culturale (Calame 1990: 112). Le correnti nazionali in cui spesso si presentavano divise queste ultime hanno dato vita a molteplici influssi, il più significativo dei quali è stato senza dubbio quello della sociologia durkheimiana e della psicologia storica di Ignace Meyerson sui grecisti e sugli storici dell'antichità francesi (Di Donato 1990). Il prodotto ne è stata quella messe di saggi sul mito greco, sulla funzione della tragedia del V secolo a.C. come "fenomeno sociale totale" e sulla religione ellenica che rappresentano delle letture illuminanti di tali aspetti della cultura classica.

Per quanto riguarda l'epica greca arcaica, caratteristiche ad essa intrinseche ne hanno resa più difficile un'analisi con un taglio antropologico, analisi che quindi a tutt'oggi resta un'impresa interamente da affrontare. La peculiarità dei poemi omerici è infatti quella di essere, in origine, canti orali recitati in pubblico (*performance*) e prodotti dalla sedimentazione cronologicamente successiva, a partire verosimilmente dall'epoca micenea, di tradizioni differenti a più livelli: mito, leggenda, racconto storico,

genealogie, descrizione del vissuto quotidiano (1). Il poeta, che si servisse o meno delle nascenti tecniche della scrittura, doveva condividere col pubblico un sistema culturale in grado di determinare la competenza dell'uno e gli "artifici" dell'altro. Altrimenti detto, "l'interpretazione" della realtà presentata dai poemi era verificata dal pubblico (Severi 1989): si tratta di un vero e proprio "ruolo ideologico" della poesia epica che può essere utile per ricavare lo sfondo storico su cui essa prende vita (Morris 1986).

Al tempo stesso, tale tradizione orale è pervenuta a noi in forma di testo scritto il cui orientamento diverge quasi sempre dagli interessi dell'antropologo e a partire dal quale ogni ricostruzione del contesto non è che frutto di ipotesi più o meno probabili, dal momento che non possiamo avere delle risposte dirette alle nostre domande (Calame 1990: 114-115). E' evidente come ciò rappresenti un'importante differenza rispetto alle fonti, ugualmente orali, che sono utilizzate, ad esempio, nel caso della storia pre-coloniale di popolazioni africane (Perrot 1982).

Se può essere affermato che anche queste fonti sono utilizzate dall'antropologo, con spirito critico e coscienza dei loro limiti, nella costruzione della monografia classica, è ovvio che esse contribuiscano a creare quell'"*effet de vérité*" su cui si fonda la credibilità del testo etnografico (Kilani 1995). La presentazione coerente e significativa della società che viene considerata passa attraverso una costruzione testuale simile a quella del romanzo verista (*fiction*), attraverso, cioè, una vera "*illusion romanesque*", in cui parole e comportamenti significativi sono tradotti in un quadro atemporale della totalità della cultura studiata (presente etnografico, uso del collettivo, classificazione in categorie universali, etc.).

Nel caso dell'epica arcaica, il "terreno antropologico" è un testo, vale a dire di per se stesso una *fiction*, o meglio una *fiction* condivisa, già ordinato secondo i principi della descrizione e della narrazione. Alla lettura di tale testo è possibile rispondere attraverso un'esperienza personale che rende alcuni aspetti più significativi di altri. Come Wittgenstein ha efficacemente evidenziato nel caso del *Ramo d'Oro* di Frazer, la spiegazione che investe un testo può non essere propriamente di tipo storico, non mirare a costruire un'ipotesi di sviluppo, ma può trattarsi di una immagine generale che veda i dati nella loro relazione reciproca (Wittgenstein 1992: 28). E' questa una "rappresentazione perspicua" (*übersichtliche Darstellung*) che consiste nel vedere la somiglianza, il nesso tra i fatti, gli "anelli

intermedi” fra di essi: «Il concetto di rappresentazione perspicua ha per noi un’importanza fondamentale. Esso designa la nostra forma di rappresentazione, il modo in cui vediamo le cose [...]» (Wittgenstein 1992: 29). Prima di avanzare spiegazioni causali bisogna riconoscere che ogni teoria agisce come una metafora, un “vedere come”, una costruzione non solo del senso, ma dei dati stessi (Borutti 1985: 84).

Per ciò che riguarda il testo antico, la nostra interpretazione si sovrappone all’interpretazione che esso già rappresenta rispetto alla realtà. Quello che possiamo ricercare non è propriamente un “senso”, che risulterebbe dato dall’esterno, ma piuttosto un “uso” presente all’interno della cultura stessa in esame.

Una “rappresentazione perspicua” (concetto che ha molti aspetti in comune con la *thick description*, la “descrizione densa” di Clifford Geertz) si svolge evidentemente all’interno del nostro linguaggio, ma per farlo in relazione ad un altro uso linguistico. La realtà che è possibile cogliere, dunque, non prescinde da quelle che Geertz chiama le “glosse” datene da un popolo, ma passa attraverso di esse (Geertz 1988: 57). Ne abbiamo una conoscenza mediata, sì, ma comunque possibile.

E’ ovvio che, in seguito a quanto detto, è impossibile pensare di ricostruire tramite una “rappresentazione perspicua” “l’Uomo greco” o l’evoluzione del suo pensiero, ad esempio. E tuttavia, è proprio questa forma di comprensione che si adatta meglio al caso dei poemi omerici. Non avendo alcuna possibilità di vivere nel momento della *performance* della tradizione orale e di valutarne il contesto, la nostra spiegazione non può assumere una forma romanzesca ricercando un effetto di verosimiglianza.

L’“interpretazione d’interpretazione” che diamo deve, al contrario, mirare a ciò che possiamo chiamare un “*effet de fiction*”. Stando all’etimologia del termine, infatti, lo sforzo dell’antropologo del mondo antico è “*fingerere*”, dare forma a singoli elementi testuali che può cogliere e collegare fra loro. La descrizione antropologica così prodotta non è soltanto interpretativa, ma è anche esplicativa, dato che si fonda, in senso vero e proprio, su di un oggetto primario anch’esso di ordine testuale (Calame 1990: 116-117). Nello specifico, la garanzia della rappresentatività culturale del quadro che si ricava dalla “rappresentazione perspicua” di temi specifici contenuti nei poemi omerici è offerta dalla natura orale del testo stesso.

La differenza tra questa prospettiva ed altre più tradizionali appare evidente soprattutto in rapporto ai criteri di falsificabilità-verificabilità. Se ci si distacca dal rigore della filologia classica e si rinuncia ad un'analisi di tipo strutturalista condotta esclusivamente su basi linguistiche, diviene possibile elaborare consapevolmente studi antropologici che non vogliono esser altro che "descrizioni dense".

Da questo punto di vista si può rimettere in discussione categorie cristallizzate che hanno orientato ed orientano le interpretazioni di antropologi del mondo moderno e del mondo antico. Una di queste categorie tra le più note è la nozione di tabù. Non a caso ho citato prima Frazer ed il suo *Ramo d'Oro*: lo studioso britannico non solo fu tra i padri fondatori dell'antropologia, ma fu anche un valente classicista e spesso e volentieri nei suoi commenti a testi antichi inserì riferimenti a culture cosiddette "primitive" a lui contemporanee (l'impiego del concetto di tabù è fra questi) (Ackerman 1987). La sua influenza nel Regno Unito fu enorme anche presso i grecisti, al punto che nel commento all'*Iliade*, curato da Walter Leaf proprio in quel periodo, si trovano numerosi accenni alle teorie frazeriane. In particolare una nota spicca per l'essere stranamente più concisa delle altre. Nella nota al verso 56 del decimo libro dell'*Iliade* («Spero che voglia recarsi alla sacra schiera delle sentinelle -*phylakon hieron telos*- e dar ordini») si legge infatti: «*hieron*, in virtue of the dignity of so important an office; see note on A 366, and compare Ω 681 *hierous pylaourous*, Ω 81 *Hargeion hieros stratos*. Frazer suggests (*Ency. Brit.* s.v. "taboo") that the word indicates something of the nature of a "war-taboo" imposed for the protection of such important persons».

Leaf ritiene dunque pertinente l'accostare la sacralità di chi detiene una carica all'importanza di quest'ultima e alla sua conseguente provenienza divina (Hainsworth in Kirk 1985: iii, 163). La spiegazione di Frazer punta invece in una direzione differente: innanzitutto presuppone uno stretto legame fra sacro e tabù; secondariamente ipotizza una situazione limitata al periodo della guerra, infine il "taboo" avrebbe uno scopo pratico di salvaguardia di una figura particolarmente esposta a rischi e allo stesso tempo essenziale per la sopravvivenza della città o dell'esercito. A questo proposito, bisogna ricordare che i capi delle sentinelle erano scelti fra gli eroi più nobili e che questi, in virtù del loro incarico speciale, erano chiamati a deliberare insieme ai capi dell'esercito (*Il.* 10, 57-

89; 195-97; *Il.* 9, 81-86). Va innanzitutto notato come, almeno in questo caso, non sia la guardia in sé ad essere definita sacra, ma, piuttosto, lo “stuol”, il drappello unito delle sentinelle (2). La spiegazione riportata dagli scolii ed attribuita ad Aristonico sembrerebbe far pensare ad una sorta di battaglione: «i Glossografi spiegano *hieron telos* come *mega tagma*, un drappello numeroso». Tuttavia, la nozione di una schiera militare indicata da un sostantivo e ordinata nel modo previsto dal verbo *tassein* non è mai presente in Omero. Al contrario, la concezione che sembra prevalere è piuttosto quella di “folla”, di “spiegamento di armati”.

Un primo riscontro ci giunge dal paragone con il verso 180 del libro decimo dell'*Iliade*: Agamennone, Nestore, Odisseo e Diomede giungono ai posti di guardia per verificare, come si erano proposti di fare, se le sentinelle e i loro capi dormissero o vegliassero.

Quando i principi giunsero dai corpi di guardia,
non trovarono i capi delle sentinelle addormentati.

Al *telos phylakon* si sono dunque sostituiti i *phylakes agromenoi*: il participio del verbo *agheirein* indica una massa raccolta (cfr. sscr. *gramah*, folla; lat. *grex*). Non a caso, io credo, lo stesso participio si trova anche al verso 209 di *Il.* 3, riferito, questa volta, ai Troiani riuniti in assemblea. A queste considerazioni va aggiunto il caso, menzionato anche nei commenti, in cui all'aggettivo *hieros* è unito il sostantivo *stratos*: si tratta del verso 81 di *Il.* 24. In occasione della sepoltura di Achille e del compagno Patroclo:

Intorno a loro poi innalzammo un grande e
magnifico tumulo, noi, gagliardo esercito di Achei
armati di lancia.

Il termine *stratos*, molto usato nei poemi ad indicare l'esercito, si oppone a *stiches*, «armata disposta sulla linea di battaglia», e designa le truppe dispiegate o accampate, in ogni caso col senso di «gruppo sparso su di un'ampia superficie» (Chantraine 1968: iv, 1061-2). E' possibile a questo punto avanzare una prima considerazione: se l'aggettivo *hieros* può far riferimento ad una funzione collettiva, non si tratta di un “ordine” opposto ad un “disordine”.

E' opportuno allora esaminare da vicino il ruolo della sentinella. L'area semantica da considerare è, innanzitutto, quella del verbo *phylassein*. In varie occorrenze le voci del verbo designano la protezione che la divinità accorda agli uomini; più in particolare, è Atena la dea che riveste questo ruolo di salvatrice. Nel quinto libro dell'*Iliade*, il libro dell'*aristeia* di Diomede, ai versi 808-9, Pallade garantisce all'eroe la propria protezione, ricordandogli l'aiuto già dato al padre:

tale protettrice ero io per lui! Ecco te, invece: sono
qui ad assisterti e a vigilare.

Una situazione analoga si ripete in *Il.* 10 quando, nel corso della missione notturna, Diomede invoca l'ausilio di Atena, ricordandole la cura un tempo avuta per Tideo e promettendole un sacrificio. Al verso 291 si legge:

Così ora degnati di star vicino a me e difendimi!

Il verbo *phylassein* indica qui un aiuto reale tramite una vicinanza fisica ed una sollecitudine amorevole. E' infatti sempre la dea ad ispirare forza nell'eroe (*Il.* 5, 840-63; *Il.* 10, 366-67).

Se dall'*Iliade* si passa all'*Odissea*, sono ancora i personaggi prediletti da Atena a godere della sua protezione. Nel tredicesimo libro, quando Odisseo, sbarcato finalmente ad Itaca, si affanna a mentire ad Atena senza riconoscerla, la dea lo deride bonariamente e si rivela a lui ai versi 299-301:

Però tu non riconoscesti Pallade Atena, la figlia di
Zeus: non riconoscesti me che sempre in ogni difficoltà
t'assisto e ti proteggero

Una conferma di questo atteggiamento della dea verso il protagonista del poema viene sempre dalla bocca della divinità, preoccupata di rassicurare Odisseo alla vigilia della gara con l'arco. In *Od.* 20, ai versi 47-48:

Ma io sono una dea e continuamente ti proteggero in
tutte le difficoltà.

Anche Telemaco, così come il padre, gode del favore di Atena. In *Od.* 15, ai versi 34-35, troviamo la dea stessa che, nell'esortarlo in sogno a tornare ad Itaca lasciando l'ospitalità di Menelao, lo rassicura sul corso del viaggio:

Ti manderà un vento favorevole, di dietro,
qualcuno degli dei immortali che ti protegge e difende.

L'espressione formulare che chiude l'ultimo verso citato si ritrova anche poco prima, sempre nell'*Odissea*. In *Od.* 14 è Eumeo che descrive ad Odisseo la situazione dell'isola ed il proprio incarico. Al verso 107:

E io guardo e custodisco i porci qui.

La funzione di custodia amorevole si mostra quindi propria anche dei pastori nei confronti del proprio bestiame (*Il.* 12, 299-306; *Od.* 17, 593). Questa "domesticità" della custodia si chiarisce ancor meglio in quei casi in cui il *phylassein* indica la cura dei beni di famiglia, cura assidua e che presuppone una presenza costante e attiva.

Nel secondo libro dell'*Odissea* così viene descritto, ai versi 224-27, il vecchio Mentore:

Mentore, che era compagno e amico di Odisseo. A lui l'eroe partendo con le navi aveva affidato tutta la casa, raccomandandogli di dar retta al vecchio Laerte e custodire ogni cosa fedelmente.

Lo stesso compito di salvaguardia dei beni spetta a Penelope, che deve scegliere tra esso e il ritorno a casa nella prospettiva di un nuovo matrimonio.

Nell'undicesimo libro Odisseo, interrogando lo spirito della madre, chiede anche della moglie, e in particolare al verso 178:

se rimane accanto al figlio e custodisce fedelmente
ogni cosa.

Il verso, riproposto alla prima persona singolare, si trova in bocca a Penelope stessa che esprime il suo dubbio nel colloquio col marito, non ancora riconosciuto come tale.

Infine, sempre nel diciannovesimo libro dell'*Odissea*, ai versi 22-23, Euriclea muove un velato rimprovero a Telemaco e, nel far questo, identifica la condizione di raggiunta maturità del ragazzo con la cura dei beni familiari (cf. *Il.* 4, 408):

Oh, se davvero una buona volta, figliolo, tu
mettessi tanto giudizio da badare alla casa e guardare
tutti i tuoi beni!

Una concezione non dissimile dei ruoli all'interno della famiglia fa la sua comparsa anche nell'invito che la ninfa Calipso rivolge ad Odisseo perché resti con lei ad Ogigia, ottenendo l'immortalità. Ai versi 208-9 di *Od.* 5 l'espressione usata per indicare l'abitare la grotta della ninfa è "custodire la casa":

resteresti ancora qui insieme con me a custodire
questa casa e saresti immortale

Un secondo aspetto dunque: il verbo *phylassein* esprime una custodia che è soprattutto preservazione, mantenimento di una situazione, spesso una situazione domestica, inalterata e stabile (3). In questo senso gli dei invocati, Zeus, il Sole, i Fiumi, la Terra e gli dei inferi, sono chiamati in un giuramento a custodire il patto:

sietemi tutti testimoni e vigilate su questi patti (*Il.*
3, 280).

Non solo, *phylassein* può ricevere anche la traduzione di "obbedire", attraverso il passaggio "conservare nella mente" (*Il.* 2, 251): con questo significato lo si trova nel sedicesimo libro dell'*Iliade*, al verso 686: il poeta si rammarica che Patroclo non abbia dato retta alle parole di Achille causando così la propria rovina. Col senso di "mantenere inalterato", infine, il verbo ricorre anche *Il.* 24 al verso 111: Zeus vuole conservare l'amore e soprattutto il rispetto di Teti. Questa funzione di conservare immutato e, quindi, di difendere è un compito spesso attribuito agli dei. Questo emerge, oltre che dai passi citati in precedenza, dai numerosi personaggi divini o semi-divini che, nella mitologia, ricoprono il ruolo del guardiano e del custode. Ad essi si possono aggiungere le due ninfe che sono poste a sorveglianza dei buoi del Sole (4):

I pastori sono dee: ninfe sono dalle belle chiome, e hanno nome Faetusa e Lampezia, che la divina Neera generò al Sole Iperione. Le allevava l'augusta madre, e poi le mandò ad abitare lontano, nell'isola Trinacia, a custodire le pecore paterne e i buoi dalle corna ricurve (*Od.* 12, 131-136).

La funzione descritta, quella della sorveglianza delle mandrie del Sole, è caricata di significato dall'informazione, fornita da Circe nella sua ammonizione poco oltre, che gli animali sacri al dio sono intangibili e il cibarsene porterebbe a sicura rovina i compagni di Odisseo. Il ruolo delle ninfe è, dunque, quello di serbare intatto un bene che gli uomini non possono profanare. Che il ruolo di protezione sia sentito come proprio della divinità è chiarito anche da uno scolio al verso 56 di *Il.* 10: «dice "sacro drappello" perché le guardie danno sicurezza a chi dorme, come è proprio della divinità».

Bisogna però andare oltre: benché Chantraine definisca "inexpliqué" il termine *phylax* dal punto di vista etimologico, lo studioso ha modo di menzionare, seppure per dichiararla "non plausible", la cosiddetta "teoria pelasgica" che propone una derivazione da *pyle*, porta (Chantraine 1968: iv, 1231-2).

Questo accostamento ha precedenti antichi. Leggiamo infatti alla voce "*phylake*" dell'*Etymologicon Magnum*: «da *phylasso*. A sua volta questo deriva da *phyle*. Si pensa infatti che ogni tribù avesse le sue guardie. [...] Così *phyle* indica il *ghenos*: facevano la guardia, cioè, secondo la tribù. Ma la *phylake* è detta così anche per via della porta, perché chi fa la guardia sta vicino alla porta». Il primo confronto che ci si propone e che unisce l'aspetto dell'origine divina del custode e quello della sua presenza presso la porta, e in particolare la porta domestica, è rappresentato dai versi 88-94 di *Od.* 7. Si tratta della descrizione dei cani forgiati da Efesto per far la guardia alla reggia di Alcinoò:

Porte d'oro chiudevano la solida casa. Sulla soglia di bronzo stavano stipiti di argento: e di argento era al di sopra l'architrave, la maniglia invece d'oro. E d'oro e d'argento da un lato e dall'altro erano i cani che Efesto aveva forgiato con genialità di artista per far la guardia alla casa di Alcinoò. Erano immortali e immuni da vecchiaia per sempre.

Al di là dell'irreale profusione di metalli preziosi e dell'aura di magia che aleggia intorno alle due figure di guardiani animati creati dalla mano sapiente del dio-fabbro, il ruolo della sentinella ai lati della porta è del tutto credibile. Non solo, non si può non riandare con la mente alle massicce mura della cittadella di Micene, così come ancor oggi si presentano agli occhi dei visitatori: sulla cosiddetta Porta dei Leoni la mutilata effigie delle due fiere continua a custodire l'accesso al passato misterioso.

Per tornare al testo omerico, la posizione delle guardie è ben descritta nel nono (versi 66-67) e nel decimo libro dell'*Iliade*. Il punto preciso in cui si trovano le sentinelle è specificato ai versi 126-27 di quest'ultimo libro: Agamennone propone di raggiungere i capi achei che ha convocato alle porte, nei pressi del posto di guardia:

Via, andiamo! Li troveremo davanti alla porta fra le sentinelle: è là, sai, che ho detto di radunarsi.

Non a caso la porta dell'accampamento dei Danai non si potrebbe aprire per lasciar entrare il vecchio Priamo se Hermes non addormentasse le guardie che stanno proprio all'ingresso:

Su di loro il messaggero Argicida diffuse il sonno: sopra tutti, sì. E poi aperse la porta spingendo indietro le sbarre (*Il.* 24, 445-46).

L'uccisore di un guardiano divino, Argo, appunto, inganna anche le guardie umane! Indubbiamente Hermes era la divinità più indicata per il compito di aprire una porta che non poteva essere forzata altrimenti da mano umana, come Achille stesso ha modo di affermare (*Il.* 24, 565-67). Nella tradizione e nella pratica rituale successiva il dio avrà infatti epiteti che lo designeranno come protettore delle soglie (5).

Da *Suida* e dall'*Etymologicon Magnum* apprendiamo l'esistenza di un Hermes *Strophaios* (6) rappresentato da statue, le cosiddette erme appunto, poste sulle porte per allontanare i ladri e i malintenzionati (Thuc. vi 27). Tale funzione era svolta in alternativa da un Hermes *Propylaios*: come dice il termine stesso, si trovava anch'esso sulla soglia. Esichio, infine, menziona un Hermes *Epitermios*, protettore dei confini. Nello specifico caso iliadico ora citato, il dio svolge contemporaneamente anche un altro ruolo che gli

è proprio, quello di scorta, di accompagnamento. Possiamo dunque vedere un collegamento tra questo passo e l'episodio narrato da Eracle ad Odisseo durante la visita di quest'ultimo nel regno dei morti. L'antico eroe era stato costretto da Euristeo, il figlio di Stenelo, al quale era asservito, a rubare il cane infernale. L'improbabile fatica aveva avuto un esito felice grazie all'aiuto di Hermes e di Atena:

Io glielo portai su e lo condussi fuori dall'Ade.
Hermes mi accompagnò, e Atena dagli occhi lucenti.

Che il dio messaggero abbia avuto anche in questo caso il ruolo di colui che aiuta ad attraversare una porta risulta chiaro se al passo precedente si accostano i versi 366-69 dell'ottavo libro dell'*Iliade*. Atena inveisce contro i limiti imposti da Zeus e ricorda l'ausilio dato al figlio dell'Olimpio, ad Eracle appunto:

Oh, se avessi previsto quanto ora avviene, quel
giorno che Euristeo lo mandava giù nella casa dell'Ade
a menar via dall'Erebo il cane dell'odioso dio, non
sfuggiva certo alle precipitose correnti dello Stige!

Il regno dei morti è immaginato come la casa di Ade, come risulta anche dall'espressione, frequentemente usata nella descrizione di un'uccisione, *domon Aidos eiso*. Morire significa dunque varcare le porte dell'Ade, *pylas Aidao peresein*. A fronte di questa concezione, Ade stesso è *Pylartes*, "colui che tien chiuse le porte" impedendo l'entrata ai vivi e, soprattutto, l'uscita dai suoi domini ai morti. La connessione della sentinella con la porta e la percezione della sacralità di questo ruolo sono palesati dall'espressione *hierous pylaorous*: al verso 681 di *Il.* 24 è ancora una volta Hermes a meditare come far sfuggire a Priamo la sorveglianza delle guardie.

Il termine *pylaoros* ha un'origine manifesta, "colui che guarda la porta", anche se non si tratta necessariamente delle porte di una città. Quest'ultima precisazione è importante, perché la sacralità del compito non mi sembra legata esclusivamente al contesto urbano, come è stato altrove ipotizzato (Scully 1990: 49 ss.). Bisogna piuttosto pensare a differenti motivazioni per ciascun "sacro", tutte celate dietro l'unicità dell'aggettivo *hieros*. Va aggiunto anche che nei poemi vi è un'altra specie di *pylaoros*. Essa è rappresentata dai

cani: in *Il. 22* Priamo prospetta il quadro della rovina nella quale la morte del figlio Ettore getterebbe la casa.

E alla fine anche me, proprio sull'entrata della reggia, dilaneranno i cani ingordi di carne cruda, dopo che qualcuno, con l'aguzza arma di bronzo, m'avrà percossa o raggiunto a distanza togliendomi la vita. Li allevavo, quei cani, nel palazzo, alla mia mensa, per far la guardia alle porte: e loro, ecco, berranno il mio sangue e si sdraieranno agitati e inquieti nel vestibolo (*Il. 22, 66-71*).

La scena favolosa del palazzo di Alcinoos si anima improvvisamente e cani veri sostituiscono quelli pietrificati nella custodia delle porte. Ancora una precisazione va fatta. Se torniamo ai significati del verbo *phylassein*, emerge da essi un aspetto importante. Il verbo può infatti indicare anche la veglia notturna. E' chiaro come questa accezione sia strettamente legata alla funzione della sentinella che deve proteggere il sonno dei compagni: la veglia è una condizione necessaria. Proprio per questo motivo Nestore ed Agamennone, insonni, vanno a sincerarsi della condizione delle guardie:

Via, andiamo dai corpi di guardia a vedere! Non vorrei che loro là, disfatti dalla stanchezza e dal sonno, si addormentassero senza più pensare a star all'erta (*Il. 10, 97-99*).

Ma, giunti alle porte:

non trovarono i capi delle sentinelle addormentati, ma stavano là tutti all'erta, in armi (*Il. 10, 181-82*).

Come i pastori e i loro cani si mettono in agitazione se sentono le fiere vagare vicine:

così a loro là era sparito dalle palpebre il dolce sonno, nel vigilare in quella brutta notte" (*Il. 10, 187-88*).

Per questa stessa ragione, ma con uno scopo opposto, Hermes, come si è già detto, "diffonde il sonno" (*hupnon echeue, Il. 24, 445*)

sulle guardie consentendo a Priamo l'ingresso nel campo acheo. I Troiani stessi, al culmine della loro avanzata verso le navi, inviano Dolone a sincerarsi della debolezza del nemico. Tale debolezza è identificata proprio col sonno delle guardie:

non hanno più voglia di star là a vigilare durante la notte, disfatti come sono da una stanchezza tremenda (Il. 10, 311-12 e 398-99).

Anche Reso e i suoi soldati, che verranno così crudamente trucidati da Odisseo e Diomede, compiono l'errore di dormire lasciando i Troiani a fare la guardia :

Tutti quelli là sono fuochi di bivacco dei Troiani: tocca ad essi tenerli accesi. Sono loro che stanno svegli e si incitano a vicenda a tener gli occhi aperti: mentre invece gli alleati, fatti venire da ogni parte, se la dormono. Lasciano ai Troiani, vedete, l'incombenza di far la guardia. Non hanno figli, loro, sapete, qui vicino né donne (Il. 10, 418-22).

Non solo si ritrova in questo passo quella che avevo prima definito la "domesticità" della guardia, ovverosia il bisogno di custodire i propri beni e la propria famiglia, ma si evidenzia anche chiaramente l'imperativo costituito dalla veglia. Questo importante elemento viene ribadito da Priamo nell'esortazione ai suoi:

e pensate a far buona guardia, vigilate a turno (Il. 7, 371 e 18, 299).

Il tempo della sentinella è dunque la notte. Tale tempo è però anche quello del sonno e dell'interruzione dell'attività. Non a caso nel fermare il duello fra Ettore ed Aiace gli araldi parlano di "obbedienza alla notte":

Ormai viene buio: ed è bene arrendersi alla notte (Il. 7, 282 e 293).

Un'espressione simile ricorre nell'ottavo libro, in bocca ad Ettore:

Cediamo per adesso alla notte scura (*Il.* 8, 502 e 9, 65 ed *Od.* 12, 291).

Che il periodo notturno sia soprattutto un periodo di sonno lo si evince da diverse situazioni. Nel libro decimo dell'*Iliade* i Greci dormono tutta la notte, vinti dalla stanchezza:

Così, allora, tutti gli altri principi degli Achei, accanto alle navi, dormivano la notte intera, vinti da un molle sopore (*Il.* 10, 1-2).

Questa concezione della notte è sinteticamente ribadita in un verso formulare:

nel buio della notte, quando dormono gli altri mortali (*Il.* 10, 83; 386 e 24, 363).

E non solo i mortali vengono vinti dal sonno: la notte è «sovrana signora degli dei e degli uomini» (*Il.* 14, 259). Il sonno e la notte vincono così ogni cosa, anche il dolore più vivo (*Od.* 20, 83-86). Fanno eccezione rispetto a questa condizione di riposo generale le spie e i ladri (*Il.* 3, 11), nonché le fiere che attaccano al buio le greggi.

Menelao non crede che vi sia qualcuno disposto ad infiltrarsi nel campo troiano:

voler andar da solo a spiare i nemici nella notte divina. Dovrà avere certo del coraggio! (*Il.* 10, 40-41).

Inoltre, la strage e la fuga dei guerrieri si possono paragonare agli effetti di una razzia tra il bestiame, operata da bestie feroci:

sembravano vacche che un leone fa scappare al suo arrivo improvviso nel cuor della notte, tutte insieme (*Il.* 11, 172-74).

Oppure:

Era come quando due belve mettono in scompiglio una mandria di buoi e un grosso gregge di pecore, a notte fonda, piombando all'improvviso in assenza del

guardiano. Così furono sgominati gli Achei, ormai senza più forze (*Il.* 15, 323-26).

Come ricorda Pisistrato al giovane Telemaco «non è possibile guidare il carro per la notte buia» (*Od.* 15, 49-50). Il motivo di questa situazione di impossibilità alla quale la notte riduce l'uomo è, come è ovvio, l'oscurità. La notte è *melaina*, nera, al punto che sono visti metaforicamente come una notte che cala improvvisa sugli occhi sia la morte sia gli svenimenti momentanei che obnubilano, o meglio, letteralmente, ottenebrano, la volontà e l'intelletto degli eroi (*Il.* 5, 310; 11, 356; 13, 580, etc.). Proprio per questa oscurità è cattiva (*kake*) la notte senza luna (*skotomenios*). La saggezza omerica afferma che solo una grande necessità spinge a vagare durante la notte. Domanda Odisseo, risvegliato all'improvviso dagli altri capi:

Perché girate così da soli per il campo, tra le navi,
nella notte divina? Che bisogno c'è, dite, tanto
urgente? (*Il.* 10, 141-42 e 82-83).

Le guardie, dunque, sovvertono questa concezione del tempo vegliando nel momento del sonno. Rovesciando ogni legge di natura, il sonno divino non deve vincerli mai, proprio come mai poteva vincere il mostruoso Argo dai cento occhi, il custode di Io.

Torniamo ora in breve alla spiegazione data da Frazer del nesso *phylakon hieron telos*. Se di tabù si può parlare, non si tratta certo di un *war-taboo*. Va detto che nel corso dei poemi non è possibile ritrovare una proibizione codificata concernente le guardie e non è lecito in generale trarre deduzioni *ex silentio*. Tuttavia, ho creduto legittimo delineare un quadro in cui si intrecciano varie sacralità al centro delle quali la sentinella funge da elemento unificatore. La prima sfera di sacralità è rappresentata dall'adempimento della funzione di conservare lo *status quo*: il mantenimento dell'ordine costituito è un ruolo tanto importante da venir riconosciuto come proprio della divinità, o meglio, di varie divinità a seconda dei differenti aspetti. Un esempio è dato dal compito ricoperto dalle Moire nei confronti degli uomini. Figlie di Zeus e Themis, esse rappresentano la parte assegnata a ciascuno: «ed esse concedono agli uomini mortali di avere il bene e il male» (*Hes. Theog.* 905-6). Da un altro punto di vista, ad Apollo spetta una funzione di preservazione sia in quanto *Iatromantis*, «colui che rende la salute

scacciando la malattia”, sia, soprattutto, nella sua qualità di protettore dei campi. Vanno a questo proposito ricordati gli attributi *Smintheus*, “colui che libera dai topi”, e *Parnopios*, “colui che allontana le locuste”. Sotto altri aspetti un ruolo di conservazione e custodia della realtà, nello specifico della realtà domestica, è rivestito da Hestia, la dea del focolare (Vernant 1965: 147-200). Essa è associata ad Hermes nell’inno omerico a lei dedicato:

ambedue infatti degli uomini che vivono sulla terra
abitate le belle dimore, con animo fra voi concorde, e,
baluardi egregi, assecondate la saggezza e il giovanile
vigore (*Hymn. Hest.* 9-12).

Entrambe le divinità sono definite “sostegni”, “custodi” della casa. La funzione di Hermes, come ho cercato di evidenziare nel corso dell’analisi del testo omerico, è quella di proteggere il momento o il luogo del passaggio (Vernant 1965: 150). Dalla casa all’esterno questo luogo è precisamente la porta.

Ho già sottolineato l’importanza che la porta ha avuto non solo nella cultura greca, ma anche nelle civiltà orientali: essa è circondata, dunque, da una delle sfere di sacralità a cui ho accennato. Di conseguenza statue magiche ed amuleti sono posti a salvaguardia di tale importantissimo luogo di passaggio (Faraone 1992). A questo proposito si potrebbe ricordare l’episodio di Nitocris, regina di Babilonia, che ci viene narrato da Erodoto: costei si fece seppellire sopra la porta più frequentata della città e Dario stesso, dopo aver espugnato le mura, non voleva passare sotto di essa per non avere sulla testa il cadavere (Hdt. i 187).

Gli annali di Sennacherib contengono varie iscrizioni riguardanti la costruzione di porte e di sculture poste a protezione di esse (Faraone 1987):

la pietra di Ashnan, la cui struttura cristallina
ricorda i semi di cetriolo e che vale moltissimo nei
lunghi fili delle collane o per gli amuleti per la pioggia
e contro le malattie che assalgono l’uomo, l’ho portata
dai piedi del monte Nipur insieme col bianco calcare di
Baladai e li ho uniti a formare i colossi che ho messo a
proteggere le porte (D. D. Luckenbill, *The Annals of
Sennacherib*, i-ii, Chicago 1924) (7).

E ancora, in Grecia, nei *Sette contro Tebe*, la duplice invocazione, ad Atena ed Onca, da parte del coro delle ragazze tebane: «salvate il suolo da sette porte difeso» (Aesch. *Sept.* 165). Proprio per la loro importanza le porte sono protette dagli dei. Il coro degli anziani nell'*Agamennone* vede le offerte bruciare sugli altari «di tutti gli dei che la città venera, superi ed inferi, di quelli delle porte e di quelli dell'agorà» (Aesch. *Ag.* 88-90).

Se torniamo all'inno ad Hermes, il dio non solo sta in agguato alle porte (*Pyledokos*), ma veglia anche di notte (*nyktos opopeter*). Anzi della notte stessa è amico, *melaines nuktos etaire* (*Hymn. Herm.* 290). Questa sua caratterizzazione è al tempo stesso quella del ladro e quella della sentinella: Hermes è protettore dei ladri (*Hymn. Herm.* 175) e custode delle porte, ed è evidente come entrambe le occupazioni vengano esercitate con l'oscurità. Le ore notturne sono viste come pericolose ed in balia di potenze negative sia nei poemi omerici, come ho avuto modo di evidenziare, sia nella tradizione successiva. Significativa a questo proposito è la prole attribuita alla Notte da Esiodo: «Notte poi partorì l'odioso Moros e Ker nera e Morte, generò Sonno, generò la stirpe dei Sogni; per secondo poi Biasimo e Sventura dolorosa non giacendo con alcuno li generò la dea Notte oscura; e le Esperidi [...] e le Moire e le Chere generò, spietate nel dare le pene; [...] E generò anche Nemesi, sciagura degli uomini mortali, Notte funesta; e dopo di essa Inganno e Amore e Vecchiaia rovinosa, e Contesa dal cuore violento» (Hes. *Theog.* 211-25). La dea stessa abita ai confini del mondo ed esce dalle sue dimore quando vi rientra il Giorno, «l'uno tenendo per i terrestri la luce che molto vede, l'altra ha Sonno fra le sue mani, fratello di Morte, la Notte funesta, coperta di nube caliginosa» (Hes. *Theog.* 755-57). La presenza del Sonno accanto alla Notte serve a rimarcare la caratteristica che anche nei poemi omerici è propria delle ore notturne. A dispetto del dormire di tutti gli esseri umani, tuttavia, la sentinella resta vigile nel suo compito, soffrendo molteplici disagi. Tale condizione è sottolineata in particolar modo nel prologo dell'*Agamennone*: la guardia sta sdraiata sul tetto della casa di Agamennone appoggiandosi sulle braccia alla maniera di un cane, vigilando in attesa del segnale luminoso. Del giaciglio della sentinella si dice «che fa vagare nella notte», «bagnato di rugiada» e «non visitato dai sogni». Spetta alla guardia il vegliare: «che paura mi sta accanto invece del sonno, sì che non serri gli occhi e mi addormenti» (Aesch. *Ag.* 1-19; 334-37; 555 ss.). La sentinella

sovrverte in questo modo l'ordine notturno, inserendosi con un compito che ha, l'abbiamo visto, valenze sacrali in un tempo a sua volta sacro. La sacralità rappresentata dalla notte è manifesta non solo nel suo costituire una divinità del pantheon, ma anche nel suo divenire il momento di riti o divieti particolari. Nelle *Eumenidi* Clitemnestra si rivolge alle Erinni per risvegliarle e ricordando loro le offerte fatte: «eppure molte offerte da parte mia voi avete leccato: libagioni senza vino, sobri blandimenti, e sacri banchetti notturni vi imbandivo sul focolare ardente, in ora non comune a nessuno degli dei» (Aesch. *Eum.* 106-9). Anche dal punto di vista più propriamente culturale, numerose sono le attestazioni di celebrazioni notturne. La sostituzione delle giovani Locresi addette al tempio di Atena a Troia doveva avvenire, stando al testo dell'*Alexandra* di Licofrone, di notte (Lycophr. *Alex.* 1160). Riti notturni ci vengono attestati anche da Euripide a proposito degli Hyacinthia: «sarai di nuovo tra i cori, alle feste notturne per Giacinto» (Eur. *Hel.* 1468-70). Anche gli Arrephoria ateniesi avevano luogo nell'oscurità (Paus. i 27, 3), e lo stesso si può dire della festa di Dioniso Aisymnetes a Patrai. Si delinea così la terza sfera di sacralità che coinvolge la sentinella. Quest'ultima viene di fatto a porsi al centro di una complessa intersezione fra una funzione sacra, uno spazio sacro ed un tempo sacro in un parallelo strettissimo con la figura divina di Hermes.

Giunti a questo punto si può riprendere brevemente la questione del "taboo": questa nozione è stata più volte richiamata in rapporto al mondo classico. L'analisi condotta dalla maggior parte degli studiosi a questo proposito è di tipo linguistico: si ricerca cioè "the Greek for Taboo" (Parker 1983), di volta in volta identificato con gli aggettivi *hieros*, *hagnos/hagios*, *hosios* o *agos*, la cui traduzione italiana è generalmente "sacro" (Rudhardt 1992: 22 ss.; Chantraine-Masson 1954; Burkert 1977: 269). Va notato, innanzi tutto, che il linguaggio dell'epica non contempla affatto la maggior parte di questi termini e che è perciò scorretto voler trarre deduzioni attraverso l'esame di testi più tardi.

Se in generale gli studiosi sono pronti a negare qualsivoglia corrispondenza fra *hieros* e tabu, è evidente come quest'ultimo concetto sia stato ripreso piuttosto acriticamente dalle definizioni datene da Frazer e Robertson Smith. Dai due studiosi deriva infatti l'idea di un potere indefinito che si libera per contatto e si carica di una pericolosità che ne rende necessario l'isolamento tramite proibizioni di carattere assoluto. Chi si adegua a tale modello è

portato a postulare un'identità fra "santo" e "maledetto", riuniti nell'unica nozione di pericolo. Per una simile identità non esiste un corrispettivo greco. Da un altro punto di vista, il problema è stato affrontato in termini "strutturalisti": seguendo un celebre studio di Mary Douglas (Douglas 1966) il tabù è stato ricercato laddove si potesse verificare un'anomalia di tipo tassonomico (Redfield 1975: 201; Parker 1983: 61-62). Anche in questo caso, tuttavia le spiegazioni offerte restano insoddisfacenti.

In seguito all'analisi condotta sul testo omerico, credo che, per quanto riguarda la nozione di "taboo", ci si possa rifare alla definizione data da Boyer di "empty concept" (Boyer 1986 e 1989): una nozione che non ha di per sé né traduzione né definizione. Anche i termini che esprimono il sacro in greco rientrano in questa categoria in quanto per tentare di determinarne il significato non si fa che esaminare le occorrenze *a posteriori*, quando invece un uso corretto implicherebbe un processo creativo di rielaborazione semantica di tipo induttivo a partire da singoli eventi. Rinunciando dunque sia a stabilire un'equivalenza dell'aggettivo *hieros* con un termine moderno sia a partire da un concetto pre-determinato, tramite un processo di "fiction" è stato possibile "descrivere" il quadro che fa da sfondo all'"uso" dell'espressione "sacra schiera delle sentinelle". La sacralità della guardia non era necessariamente avvertita in termini di proibizione; una serie di associazioni e di "anelli intermedi" poteva tuttavia essere operante all'interno di una credenza condivisa, di una concezione particolare del compito della sentinella: il *phylax* era collocato in un ruolo, in uno spazio, in un tempo speciali, a modo loro non-umani.

Note

1. Il problema della composizione, dell'origine e della natura dei poemi, la cosiddetta "questione omerica", è troppo complesso per essere qui affrontato ed una bibliografia che voglia anche solo parzialmente render conto dello stato degli studi sarebbe un'impresa ciclopica. La teoria oralista esposta da Milman Parry nei saggi raccolti nel volume *The Making of Homeric Verse. The Collected Papers of Milman Parry*, Oxford 1971 è stata successivamente ripresa e resa meno rigida da molti studiosi. In generale si veda R Thomas, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge 1992. Più specifici: G.S.Kirk, *The Songs of Homer*, Cambridge 1962 e *Homer and the Oral Tradition*, Cambridge 1976; L.E.Rossi, "I poemi omerici come testimonianza di poesia orale" in Bianchi-Bandinelli, *Storia e Civiltà dei Greci*, vol. i, Milano 1979, pp.73-147. Accanto agli oralisti più convinti, molti hanno accettato

l'intervento creativo di un poeta al culmine del processo di trasmissione tradizionale approfondendo l'analisi di strutture e motivi ricorrenti: O.Taplin, *Homeric Soundings. The Shaping of the Iliad*, Oxford 1992; R.Janko, "L'Iliade fra dettatura e redazione", *RIFC* 85 (1992), pp.833-43. Un'interpretazione estetico-letteraria dell'epica caratterizza gli studi dei neo-unitari: V.Di Benedetto, *Nel laboratorio di Omero*, Torino 1994; J.Latacz, *Omero, il primo poeta dell'Occidente*, Roma-Bari 1990 (ed.or. München 1989).

2. Sul significato di *telos*, cf. *Leaf comm. ad loc.*; Chantraine 1968: iv, 1101-3; Richardson in Kirk 1985: vi, 186.

3. Significativo il fatto che gli amuleti magici per preservare dalle malattie e dalle calamità fossero chiamati *phylacteria*, i "protettori" (Kotansky 1991).

4. Va menzionato il ruolo svolto dalle Ore riguardo alle porte del cielo: "e da sé si spalancano muggiando la porta del cielo: la custodivano le Ore" (*Il.* 5, 749 ed 8, 393). Il verbo *echo*, qui tradotto con "custodivano", equivale a *phylasso*. Sull'importanza della porta, tornerò fra breve.

5. Anche altre divinità svolgono questo ruolo: Esichio menziona un'Ecate *Propylaia* e nelle *Vespe* di Aristofane è Apollo a proteggere l'ingresso della casa di Filocleone (v. 875).

6. Da *Suida*, *sub voc.*: "così chiamavano il genio tutelare che stava sulla porta [...] Ma è anche un attributo di Hermes per il fatto che è posto presso la porta e la custodisce da altri ladri; questi ultimi, infatti, ci si nascondono dietro e riescono sempre a raggiarci". *L'Etymologicon Magnum* è più sintetico: "Hermes *Strophaios*: è quello che sta sulle porte a custodirle".

7. Per altri riti apotropaici o magici che coinvolgevano le porte nel Vicino e Medio Oriente cf. Scully 1990, Appendice iii.

Bibliografia

- Ackerman, R. 1987. *J.G.Frazer. His Life and Work*. Cambridge.
- Borutti, S. 1985. "Le virtù ermeneutiche dei modelli", in AAVV. *Simbolo Metafora Filosofia*, pp.62-88. Milano.
- Boyer, P. 1986. The 'Empty' Concepts of Traditional Thinking: a Semantic and Pragmatic Description. *Man* 21,1: 50-64.
- -- 1989. "Tradition sans transmission. L'acquisition des concepts traditionnels", in *La trasmissione del sapere. Aspetti linguistici e antropologici*, a cura di Cardona, G.R., pp.45-72. Roma.
- Burkert, W. 1977. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart.
- Calame, C. 1990. "Du figuratif au thématique : aspects narratifs et interprétatifs de la description en anthropologie de la Grèce ancienne", in Adam-Borel-Calam-Kilani, *Le discours anthropologique*, pp.111-32. Paris.
- Chantraine, P. 1968. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Vol. i-iv, Paris 1968-80.

- -- & C. Masson. 1954. "Sur quelques termes du vocabulaire religieux des Grecs", in *Festschrift Debrunner*. Bern.
- Di Donato, R. 1990. *Per un'antropologia storica del mondo antico*. Scandicci.
- Douglas, M. 1966. *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Harmondsworth.
- Faraone, C.A. 1987. Hephaestus the Magician and Near Eastern Parallels for Alinous' Watchdogs. *GRBS* 28: 257-80.
- -- 1992. *Talismans and Trojan Horses. Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual*. Oxford.
- Geertz, C. 1988. *Antropologia interpretativa*. Bologna. (ed.or. *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York 1983).
- Kilani, M. 1995. Fiction et vérité dans l'écriture anthropologique. *L'Uomo Società Tradizione Sviluppo* 8 n.s., 2: 163-90.
- Kirk, G.S. 1985. *The Iliad. A Commentary*. Vol. i-vi. Cambridge 1985-93.
- Kotansky, R. 1991. "Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets", in *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and religion*, a cura di Faraone A. & D. Obbink, pp.107-37. Oxford.
- Leaf, W. 1902. *The Iliad*. Vol. i-ii. London 1900-1902.
- Morris, I. 1986. The Use and Abuse of Homer. *CA* 5: 81-138.
- Perrot, C.H. 1982. *Les Anyi-Ndenye et le pouvoir aux XVIII et XIX siècles*. Paris.
- Parker, R. 1983. *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford.
- Redfield, J. 1975. *The Tragedy of Hector. Nature and Culture in the Iliad*. Chicago.
- Rudhardt, J. 1992. *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*. Paris.
- Severi, C. 1989. "Cristallizzazione e dispersione della conoscenza nella tradizione Cuna", in *La trasmissione del sapere. Aspetti linguistici e antropologici*, a cura di Cardona, G.R., pp. 255-77. Roma.
- Scully, S. 1990. *Homer and the Sacred City*. Ithaca-London.
- Vernant, J-P. 1965. *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*. Paris (ed.cit. *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*. Torino 1970).

Wittgenstein, L. 1992. *Note sul 'Ramo d'Oro' di Frazer*. Milano. (ed.or. *Bemerkungen über Frazers 'The Golden Bough'*. Wittgensteins Nachlass Verwalter 1967).

Sommario

La peculiare natura dei poemi omerici, quella di tradizione orale giunta a noi sotto forma di testo scritto, rende possibile una riflessione metodologica sull'approccio necessario per l'antropologia del mondo antico. Mancando un contatto diretto con la cultura in esame, resta allo studioso la possibilità di costruire il proprio sapere tramite una successione di collegamenti tra elementi testuali significativi. Il presente saggio costituisce un'esemplificazione, a partire dal caso di alcune guardie che sono descritte nell'*Iliade* come "hieroi", di come questa, che può essere definita una "rappresentazione perspicua", consenta fra l'altro di rimettere in discussione categorie sovente applicate al mondo classico, quali le nozioni di "tabu" e di "sacro."

Summary

The Homeric poems represent a typical case of an oral tradition that, written during the centuries, has now the codified form of a text. Therefore this is a good base to start rethinking the methods for an Anthropology of the Ancient World. As he has only indirect contacts with the culture he studies, the researcher can build his knowledge exclusively linking up significant textual elements. Moving from the example of guards characterized as "hieroi" in the *Iliad*, this essay wants to demonstrate how this kind of "übersichtliche Darstellung" brings into question categories, such as "taboo" and "holy", that are often referred to the classical world.