

# La percezione della diversità linguistica in Omero

Maria Elena DE LUNA

Dipartimento di Studi Classici  
Università degli Studi di Siena  
e-mail: medeluna@libero.it

## RÉSUMÉ

Le travail se propose de rechercher la présence, dans l'œuvre homérique, de la notion d'alloglossia, à travers l'analyse de quelques termes et périphrases qui définissent la diversité linguistique des personnages et des peuples mentionnés. Une partie consistant de l'article est dédiée à l'interprétation de l'expression *Kares barbarophonoi*, qu'on lit dans l'Iliade (Il 867).

## MOTS-CLÉ

Alloglossia

## ABSTRACT

The work intend to investigate the presence, in the Homeric's work, of the knowledge of alloglossia, trough the analysis of some terms and periphrasis which define the linguistic diversity of the mentioned characters and people. A substantial part of the article is devoted to the interpretation of the expression *Kares barbarophonoi*, in the *Iliad* Il 867.

## KEY WORDS

Alloglossia

A zio Mario,  
che in qualunque cosa facesse profondeva l'amore e il sorriso

«Narratemi ora, Muse che abitate le case d'Olimpo,  
...voi siete infatti dee e siete sempre presenti e sapete ogni cosa,  
mentre noi soltanto la fama ascoltiamo e nulla sappiamo—  
dite chi erano i capi dei Danai e i comandanti»<sup>1</sup>.

Questi versi introducono il celebre *Catalogo delle navi*, che si estende per gran parte del secondo libro, e pongono, come avviene in altre opere di età arcaica in cui le Muse sono invocate, il difficile e affascinante problema dell'ispirazione poetica, della sua vera essenza e delle modalità con cui si realizza. Molte sono le riflessioni che potrebbero svolgersi in proposito, ma ciò che conta nel presente contesto è riflettere sul ruolo delle Muse: esse sono invocate dal poeta perché gli suggeriscano una verità fattuale che non può conoscere chi non è stato testimone oculare e non può narrare, senza un supporto divino, colui che, in quanto uomo, ha memoria e facoltà fisiche limitate. L'onnipresenza e l'onniscienza<sup>2</sup> delle dee garantiscono la veridicità, l'universalità e la bellezza della poesia, sia quando esse cantano in prima persona, come si afferma nel proemio dell'*Iliade*<sup>3</sup>, sia quando investono il poeta rendendolo loro tramite<sup>4</sup>.

Omero, dunque, si accinge a raccontare e ad esporre tutto ciò che le Muse in cui crede gli infondono e ad offrire qualsiasi ordine di informazione possa divulgare la fama degli eroi vissuti. Non importa che essi siano Greci, Troiani, o di altra origine, né che parlino in greco o in una lingua diversa, purché tutti risultino accomunati dall'aver vissuto gloriosamente, dall'aver fronteggiato pericoli e peripezie, dall'aver opposto al timore la virtù virile, così da divenire degni di ottenere la fama e da rientrare, per le generazioni future, nella stessa privilegiata casta della cultura eroica.

<sup>1</sup> Il. II 484-487. La traduzione di questo e degli altri passi è di CERRI 1996.

<sup>2</sup> Per la nozione di «verità» e per il ruolo delle Muse nella poesia greca arcaica, cfr. DETHENNE 1967, 1-16. BRILLANTE 1992, 6 ss. colloca il poeta epico «al centro di un sistema di comunicazione abbastanza elaborato. Da una parte egli stabilisce un rapporto privilegiato con la Musa, all'inizio unica detentrica del sapere, dall'altro si fa portatore presso il pubblico del messaggio ricevuto... Di tale comunicazione egli è l'unico responsabile, perché solo dalla parola ispirata del poeta l'uditorio potrà apprendere il messaggio della divinità». Lo studioso insiste particolarmente sul ruolo che svolge la vista nella definizione della conoscenza delle Muse (22): esse sono veritiere perché sono state spettatrici degli eventi che trasmettono poi al poeta; quest'ultimo, invece, affidando la propria conoscenza solo all'ascolto, possiede un sapere di natura inferiore, la cui estrinsecazione si affida alla memoria e alla concentrazione. Sui rapporti fra il cantore e la comunità, e in particolare sul ruolo svolto dall'oralità, cfr., fra i numerosi studi, HAVELLOCK 1973, GENTILI 1995<sup>3</sup>, SEGAL 1992. Sul valore dell'autopsia come garanzia di verità, cfr. SCHEPENS 1980.

<sup>3</sup> Il. I 1: Μηνιν ἄειδε, θεά, Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος.

<sup>4</sup> Cfr. HES., *Theog.* 30-32.

Il canto, in quanto dono delle Muse, si innalza perciò al di sopra delle differenze etniche e non considera discriminante la diversità linguistica. Le dee, depositarie del sapere, donano al poeta la capacità di cantare ed egli, nella sua lingua —che considera *la lingua* per antonomasia— immortala univocamente le gesta sia dei Greci che dei Troiani e non trova alcun ostacolo nel farli comunicare in greco che, *per convenzione*, diventa la lingua di tutti. Nonostante ciò, la nozione della molteplicità etnica e la percezione della reale opposizione linguistica non sono assenti nell'*Iliade* e nell'*Odissea*, come risulta da una serie di passi che è opportuno segnalare e commentare.

Il primo di essi è costituito da *Il.*, II 798-806. È Iride che, sotto le spoglie di Polite, così parla ad Ettore:

*«Davvero a molte battaglie ho partecipato fra gli uomini,  
ma un esercito tale, così sterminato, non l'ho mai visto:  
troppo simili a foglie o a grani di sabbia,  
alla città s'accostano per la pianura, decisi a combattere.  
Ettore, a te soprattutto mi appello, fa' come dico:  
moltissimi sono in città gli alleati di Priamo,  
e chi parla una lingua chi un'altra, tra la gente più  
disparata<sup>5</sup>:  
dia ciascuno il segnale a quelli sui quali ha potere,  
e assuma il loro comando, mettendo in riga i concittadini».*

Nel discorso di Iride-Polite, breve e persuasivo, come lo definisce Kirk<sup>6</sup>, l'espressione significativa è: ἄλλη δ' ἄλλων γλώσσα πολυσπερέων ἀνθρώπων<sup>7</sup>, che chiaramente spiega come fra gli alleati di Priamo non esista omogeneità etnica e linguistica. Lo stesso concetto è espresso in modo più particolareggiato in *Il.*, IV 437-438, all'interno di due versi che chiudono un confronto fra Greci e Troiani, sul quale avremo modo di ritornare. È importante ora rilevare come, anche in quest'ultimo passo, venga sottolineata la disomogeneità degli

<sup>5</sup> Il testo greco dei versi 803-804, i più significativi per quanto ci riguarda, è il seguente: πολλοὶ γὰρ κατὰ ἄστῦ μέγα Πριάμου ἐπικούροι, ἄλλη δ' ἄλλων γλώσσα πολυσπερέων ἀνθρώπων.

<sup>6</sup> KIRK I 1985, 245.

<sup>7</sup> Un'espressione analoga è usata in *Od.*, XIX 173-176, con l'ulteriore specificazione offerta dal verbo μίγνυμι: ἄλλη δ' ἄλλων γλώσσα μεμιγμένη. Il contesto è il seguente: a Penelope che lo interroga sulle sue origini, Odisseo dice di discendere da Minosse, re dell'isola di Creta: *Essa è bella, fertile... e popolata da molti uomini,... miste sono le lingue*. Si tratta di Achei, Eteocretesi, Cidoni, Dori e Pelasgi. Questo passo, con *Il.* II 645-652, contiene la più antica descrizione di Creta ed è l'unico luogo omerico in cui si faccia menzione dei Dori. Cfr. VANNICELLI 1989, 34-48, che discute in modo articolato i problemi inerenti alla genesi del *Catalogo*, impostando l'argomentazione proprio sull'assenza di un'esplicita menzione dei Dori. In realtà, come sottolinea lo studioso, Omero allude più volte alla presenza dei Dori (per es. *Il.*, II 653-670), ma lo fa attuando una sorta di conciliazione fra la realtà dei suoi tempi e la cronologia predorica della guerra troiana. Sul problema, oltre all'articolo citato, cfr. MUSTI 1985, 40 sg., 48, 56 sg. Per uno sguardo critico d'insieme sugli studi del *Catalogo*, cfr. MARCOZZI-SINATRA 1984, 303-316.

alleati dei Troiani, che non sono accomunati dalla stessa voce, né dagli stessi suoni: οὐ γὰρ πάντων ἦεν ὁμός θρόος οὐδ' ἴα γῆρυς, ἀλλὰ γλῶσσ' ἐμέμικτο πολύκλητοι δ' ἔσαν ἄνδρες (*né di tutti era uguale il grido, né una sola la voce, ma si mischiava la lingua, erano genti di molti paesi*).

Θρόος è parola poetica originata dal verbo θρέομαι, usato in Eschilo<sup>8</sup> ed in Euripide<sup>9</sup>, ed indica specificamente il clamore di più persone. Esichio<sup>10</sup> la definisce σκληρὰ φωνή, riferendosi al suono incomprensibile, e dunque sgradevole, di una lingua straniera. Γῆρυς, secondo Chantraine — che si basa su un passo esiodeo<sup>11</sup> — è «*terme noble et religieuse*», usato in poesia e solo tardi in prosa. L'uso di tre parole diverse per indicare il brusio collettivo e la voce da una parte, e la lingua vera e propria dall'altra (γλῶσσα), è segno che, già all'epoca in cui tali versi furono composti, una progressiva differenziazione all'interno di questo variegato campo semantico stava avvenendo. Mi sembra interessante soffermare l'attenzione sul primo dei termini indicati e sulla notazione finale dei versi considerati, relativa alla «mescolanza» delle lingue: i composti di θρόος sono numerosi e trovano più frequente applicazione in poesia: δημόθροος significa, *in primis*, *accompagnato dalle grida del popolo*, ed acquisisce in seguito il senso di *popolare*; μιξόθροος esprime l'idea di un gridio confuso, πολύθροος indica semplicemente una sonorità piuttosto elevata. Il composto senza dubbio più interessante, nella prospettiva del tema trattato, è ἀλλόθροος, il cui corrispettivo in prosa è ἀλλόφωνος. Ἀλλόθροος compare per la prima volta nell'*Odissea* e designa lo straniero proveniente da lontano e parlante una lingua diversa. La sua connotazione, a mio parere, non è negativa in origine, né diventa tale nel tempo. Il termine è presente nell'*Odissea* quattro volte, ma non compare mai nell'*Iliade*, in cui gli alloglotti sono identificati attraverso le perifrasi prima indicate.

In *Od.*, I 180-184 Atena, sotto le spoglie di Mente, regnante sui Tafi, afferma di aver navigato sul mare schiumoso alla volta di genti straniere. ἐπ' ἀλλοθροούς ἀνθρώπους, verso Temesa, per scambiare ferro con bronzo. Nello scolio relativo ai versi citati, ἀλλόθροος è indicato come variante lessicale di ἀλλόγλωσσος<sup>12</sup> e viene semanticamente associato ai termini ἀλλοδαπός e ξένος, circostanza che rende non priva di senso una breve digressione su di essi, oltre che su τηλεδαπός<sup>13</sup>.

I significati di «straniero/nemico» e di «straniero/ospite» in latino hanno originato due termini che, pur derivando da una radice comune, si sono differenziati nella parte suffissa-

<sup>8</sup> Cfr. AESCHIL., *Suppl.* 112; *Sept.* 78; *Ag.* 1165.

<sup>9</sup> Cfr. EUR., *Hipp.* 363; *Medea* 51.

<sup>10</sup> HESYCH., s.v. θρόος.

<sup>11</sup> HES., *Theog.* 27-28.

<sup>12</sup> L'uso di ἀλλόγλωσσος per spiegare ἀλλόθροος è presente anche negli *Scholias in Aeschylum*, con riferimento a *Sept.* 170 e ad *Ag.* 1200.

<sup>13</sup> Ἀλλοδαπός compare quattro volte nell'*Iliade* ed otto nell'*Odissea*; τηλεδαπός è presente due volte nell'*Iliade* e sei nell'*Odissea*.

le: *hostis* e *hospes*<sup>14</sup>. In greco la situazione è abbastanza diversa: il termine ξένος non ha dato luogo ad alcun composto e da solo ha coperto sia il versante della estraneità che si trasforma in rapporto di ospitalità (ξενία), sia quello della estraneità che rimane tale, senza peraltro assumere esplicitamente e correntemente il significato di nemico<sup>15</sup>. Da Esiodo<sup>16</sup> si vince come il primo significato di ξένος, già presente in Omero nelle due accezioni principali<sup>17</sup>, definisca *persona esterna alla comunità*; la parola che gli si oppone, infatti, è ἔνδημος. La suddetta definizione va completata insistendo sul carattere distintivo dello straniero, ossia sulla sua provenienza da un paese, non solo diverso rispetto a quello in cui giunge — significato che in ἀλλοδαπός è perspicuo — ma anche lontano, concetto espresso in τηλεδαπός. Lo straniero, pertanto, è colui che, viaggiando, si sposta e viene a contatto con popoli diversi, i quali, nel momento stesso in cui l'accolgono, lo interrogano sulla sua terra d'origine (γῆ), sulla sua gente (δῆμος), sulla comunità politica (πόλις) da cui proviene. Esemplificativo per tutti è l'incontro di Odisseo con Alcinoos<sup>18</sup>, che pone al suo novello ospite la ben nota domanda: εἰπέ δέ μοι γαῖάν τε τεῖν δῆμόν τε πόλιν τε.

Sui vari casi che occorrono nell'*Iliade* e nell'*Odissea* di uomini stranieri accolti come ospiti all'interno di una comunità mediante l'intercessione di un suo componente, che realizza con il personaggio giunto da altrove un legame di φιλότης, ha ben scritto Scheid-Tissinier<sup>19</sup>, alle cui pagine rimando. In questa sede è il caso di continuare, invece, il discorso su ἀλλόθροος che, come i termini precedenti, pure designa lo straniero, ma che focalizza l'attenzione sul carattere maggiormente distintivo di un popolo: la lingua<sup>20</sup>. Percorriamo rapidamente i luoghi in cui esso è presente.

In *Od.*, III 297-302 Nestore parla del difficile peregrinare di Menelao, spinto dai venti e dalle acque in Egitto, dove, raccogliendo viveri e oro, erra fra genti straniere (κατ' ἀλλοθρόος ἀνθρώπους); ancora in *Od.*, XIV 42-43, Eumeo, ricordando il suo padrone, lo immagina errante tra paesi e città di uomini ἀλλόθροοι. In *Od.*, XV 453 è nuovamente Eumeo che parla e racconta la propria storia: figlio di Ctesio, re dell'isola di Siria, fu propos-

<sup>14</sup> CAUTHIER 1973, 1-21, interpreta *hostis* come «l'étranger proche... accueilli et protégé au sein de la communauté», sottolineando il legame di ospitalità che si viene a creare e che solo il contesto delle lotte che nel V e nel IV sec. a.C. Roma affronta con i popoli vicini tramuta di significato, in quanto l'*hostis* diventa il rivale e il nemico per antonomasia. Tale evoluzione storica ha influito sulla lingua creando i presupposti per la coniazione di un altro termine che indicasse, senza alcuna ambiguità, un legame stabilito fra due persone o gruppi di persone: *hospes*. Per ulteriori riflessioni su tale problema, cfr. BETTINI-BORCHINI 1983, 303-312.

<sup>15</sup> MOGGI 1996, 103-106.

<sup>16</sup> HES., *Op.* 225.

<sup>17</sup> Sarpedonte è definito da Clauco *ospite ed amico* (*Il.*, XVII 150); Odisseo è protetto da Atena al suo arrivo nell'isola dei Feaci, perché essi non amano gli stranieri (*Od.*, VII 32) e ancora Odisseo è agli occhi di Eumeo un *ospite venuto da lontano* (*Od.*, XIV 415). In tutti i casi è presente il termine ξένος, che designa lo straniero che può diventare ospite di un membro della comunità in cui giunge. Numerosi esempi sulle occorrenze di ξένος nel significato di *straniero-ospite* (*Od.*, III 34; IV 26; VIII 408) sono citati e commentati in KONSTAN 1997, 33-36.

<sup>18</sup> *Od.*, VIII 555.

<sup>19</sup> SCHEID-TISSINIER 1990, 7-31.

<sup>20</sup> In questo senso, tra gli altri, cfr. HER., II 42, 4; 154, 2-4; 158, 5; VIII 144, 2.

to come merce di scambio ad alcuni mercanti dalla nutrice fenicia, desiderosa di ritornare nel suo paese. Costoro avrebbero dovuto venderlo ad un prezzo loro favorevole ad uomini stranieri (κατ' ἄλλοθροους ἀνθρώπους). A comprarlo fu Laerte.

Gauthier<sup>21</sup>, leggendo i passi menzionati, ha colto come elemento significativo la presenza di legami commerciali intrattenuti dai Greci con popoli «di altra lingua», e ne ha dedotto che, diversamente da ξένος, ἄλλοθροος fa riferimento ad una categoria di stranieri con i quali è inesistente qualunque rapporto di ξενία, mentre rimane aperta la possibilità di realizzare scambi commerciali, per i quali non sono presupposti indispensabili la similarità culturale o una convivenza prolungata. Non intendo inficiare la validità di questa tesi, evidentemente basata sulla lettura dei passi citati, dei quali rispetta il contenuto; credo, tuttavia, possibile fare alcune notazioni che supportano anche un'altra ottica interpretativa.

In *Od.*, XIV 42-43 Eumeo rivolge il proprio pensiero alle peregrinazioni di Odisseo fra popoli stranieri. È improbabile che il fedele servitore conoscesse le strutture sociali delle genti con cui il suo padrone entrava in contatto, ma è logico intuire che, nell'atteggiamento mentale che gli viene attribuito, questi popoli non fossero contrassegnati da un'alterità tale da far presupporre un modo di vivere «socialmente» diverso da quello greco, dato che, in riferimento ad essi, si parla in termini di δῆμος e di πόλις, ossia di una comunità coesa e di una entità politica strutturata.

In un altro passo (*Od.*, XX 219-220), citato e commentato da Scheid-Tissinier, prende la parola il bovaro Filezio: egli esprime il desiderio di allontanarsi da Itaca, dove troppo forte è la tristezza per la mancanza del padrone, e di andare verso un popolo diverso e presso uomini stranieri. In questo caso l'aggettivo usato è ἄλλοδαπός, non ἄλλοθροος, ma il contesto immaginato da Filezio è alquanto simile a quello pensato da Eumeo e, anche da questo passo, è possibile dedurre che la nozione che i Greci avevano dell'alterità non toccasse punte tanto estreme da escludere qualsiasi coabitazione o relazione duratura.

Ancora un'altra considerazione: Menelao, nei versi che lo riguardano (*Od.* III 297 ss.), è descritto nell'atto di procurarsi materie prime e oro sulle coste dell'Egitto. Indubbiamente i popoli abitanti quella terra, non essendo Greci, non parlano la sua stessa lingua: sono perciò ἄλλοθροοι. Tuttavia neanche in questo caso tale condizione elimina la possibilità di rapporti amichevoli o ospitali. Infatti, è una coppia egiziana che a Tebe offre accoglienza a lui e ad Elena colmandoli di doni, un gesto che, si sa, è alla base di un rapporto di ξενία<sup>22</sup> (*Od.*, IV 127 ss.). Un'ultima riflessione riguarda il racconto autobiografico di Eumeo (*Od.*, XV 453 ss.), cui in precedenza ho fatto cenno. Sembra chiaro da questo passo che il termine ἄλλοθροος, sebbene faccia esplicito riferimento alla diversità della lingua per connotare le genti stranie-

<sup>21</sup> GAUTHIER 1973, 11-13.

<sup>22</sup> Nel solco della ξενία, che è strumento fondamentale con il quale le famiglie aristocratiche, già in età arcaica, intessono rapporti sociali al di fuori della comunità di appartenenza, si inseriscono, poi, sul versante pubblico l'istituto della προξενία ed il ruolo del πρόξενος. Per un approfondimento sul tema cfr. MOCCI 1995, 143-159.

re alle quali Eumeo è venduto, abbia una valenza assolutamente neutra, priva di quel tipo di connotazione negativa che in seguito la nozione di alloglossia acquisirà nel mondo greco. Non sono, infatti, gli acquirenti del fanciullo (definiti ἄλλόθροοι) ad essere in cattiva luce nel testo, bensì la nutrice fraudolenta e i mercanti complici; inoltre, se il termine avesse avuto per Omero valore negativo, esso non sarebbe stato utilizzato per inglobare fra gli uomini stranieri il personaggio greco, Laerte, per giunta di nobile stirpe, presso cui Eumeo è chiamato a servire<sup>23</sup>.

Ritengo, dunque, che non ci siano sufficienti ragioni per isolare due categorie di stranieri distinte da termini diversi —come vuole Gauthier— né tanto meno per assegnare ad ἄλλόθροος una valenza negativa. Si può piuttosto immaginare uno schema triangolare: al suo vertice troviamo ξένος, termine indicante lo straniero «vicino» che, in quanto straniero, può essere considerato potenziale nemico, ma che è altresì suscettibile di diventare «ospite»<sup>24</sup>; agli altri due angoli sono collocati da una parte ἄλλοδαπός e τηλεδαπός —differenziati nella prima sezione del composto, che esprime rispettivamente le nozioni di «alterità» e di «lontananza»— e dall'altra ἄλλόθροος. Se quest'ultimo non è un sinonimo perfetto dei termini prima menzionati, ciò non avviene perché esso designa una categoria di uomini passibile di essere giudicata negativamente, quanto perché, in maniera più immediata degli altri, insiste —come ho premesso— sull'elemento più determinante della diversità fra i popoli —la lingua— e, di conseguenza, sulla possibilità di comunicare.

Il termine ἄλλόθροος compare, dopo Omero, in Erodoto<sup>25</sup> sulla bocca dei Telmessi, i quali, interpretando uno strano prodigio verificatosi a Sardi, vedono nei serpenti divorati dai cavalli le immagini premonitrici dei popoli del luogo sottomessi dallo straniero; in Eschilo<sup>26</sup>,

<sup>23</sup> Ἄλλόθροος nell'epica omerica è usato evidentemente tanto dai Greci quanto dagli altri popoli per definirsi reciprocamente, cosicché risulta chiaro che esso connota semplicemente il popolo straniero nella prospettiva di chi parla, senza alcun intento peggiorativo. Il termine implica, secondo LÉVY 1984, 14, «une alterité réversible», indicazione comune anche al termine ἄλλόγλωσσοι. A questo proposito è giusto fare alcune considerazioni sull'iscrizione di Abu Simbel (MEIGGS-LEWIS 1988<sup>2</sup>, n. 7), nella quale i mercenari greci si definiscono ἄλλόγλωσσοι in rapporto alle truppe egiziane. Così facendo essi affermano la propria diversità linguistica e adottano l'ottica etnocentrica degli Egiziani, «attribuendo alla lingua di questi ultimi la posizione centrale riservata di solito alla lingua ellenica e applicando la definizione di allogliotti agli elementi greci» (MOGCI 1998, 104-105). Una situazione del tutto simile è in HER., II 154, 1-4. È molto probabile che l'uso da parte dei Greci di tale termine, invece di βάρβαροι —con cui essi normalmente si riferivano ai parlanti lingue diverse— risponda all'intento di non connotare se stessi negativamente. Infatti, sebbene secondo la *communis opinio* βάρβαρος non abbia avuto all'inizio quel significato negativo che gli è attribuito a partire dal V sec. a.C., è indubbio tuttavia che anche la semplice allusione ad un modo di parlare onomatopoeicamente balluziente non doveva costituire per i Greci un gratificante elemento di valutazione. A maggior ragione, poi, si comprende il rifiuto di una tale definizione se accettiamo l'idea di studiosi, quali LÉVY (1984, 14) e MOGCI (1998, 104), che —mi sembra giustamente— suppongono che il termine sin dall'inizio sia stato connotato negativamente e abbia tradotto l'idea di un'alterità non reversibile, in conformità al modo etnocentrico di pensare e di costruire la realtà proprio dei Greci. Per la lettura di altre proposte sull'etimologia e il significato di βάρβαρος, cfr. FRISK I 1954-1972, 219-220; NEUMANN 1961, 92-94; CHANTRAINE I 1968, 164-165; DOSSIN 1971, 5-13.

<sup>24</sup> BENVENISTE I, 1976, 262, 276-277.

<sup>25</sup> HER., I 78.

<sup>26</sup> AESCH., Ag. 1199-1201.

come attributo di πόλις per indicare la città straniera da cui Cassandra proviene: in Sofocle, come termine di una locuzione avverbiale<sup>27</sup> e in funzione di sostantivo<sup>28</sup> per designare un uomo di Odisseo<sup>29</sup>. Un altro vocabolo può significare in Omero «straniero»: ἀλλότριος<sup>30</sup>, ma tale accezione è circoscritta a poche occorrenze<sup>31</sup>. La maggior parte delle volte l'aggettivo indica l'appartenenza ad altri<sup>32</sup>.

Viene naturale constatare che nell'*Iliade*, fatta eccezione per la designazione dei Cari come βαρβαρόφωνοι, sul cui significato si discuterà in seguito, non sono presenti termini che definiscano i popoli non greci come stranieri, a differenza di quanto accade nell'*Odissea*<sup>33</sup>. Ciò accade, penso, in ragione della diversa prospettiva su cui sono impostati i due poemi: nell'*Odissea* gli stranieri si identificano con genti lontane, con le quali i Greci hanno più che altro contatti commerciali, senza escludere — come già detto — possibilità di relazioni d'altro tipo; nell'*Iliade*, invece, il rapporto fra i popoli è senza dubbio più stretto e prolungato nel tempo ed è caratterizzato in modo differente: Greci e Troiani non sono rappresentati come stranieri gli uni agli altri nel significato immediato del termine, ma si fronteggiano come nemici «simili», e non solo per coraggio, ma anche perché, nella rappresentazione omerica, essi hanno tratti culturali ed istituzionali comuni. L'unico elemento discriminante potrebbe essere la lin-

<sup>27</sup> SOPH., *Trach.* 844.

<sup>28</sup> SOPH., *Phil.* 540.

<sup>29</sup> In questo caso la presenza del termine sembra, per lo meno a prima vista, non motivata: in primo luogo, da quanto emerge dal testo, l'uomo è così definito prima ancora che pronuncii qualsiasi suono e che possa essere, quindi, identificato come personaggio linguisticamente anellenico (il coro, infatti, al solo vedere i due uomini che incedono sulla scena esclama: *Aspettate, stanno arrivando due uomini: uno è un marinaio della nave, l'altro uno straniero*, SOPH., *Phil.* 539-540); in secondo luogo, si viene a conoscenza (549) che la sua patria è Pepareto, piccola isola al largo della costa tessala, non estranea alla grecità geografica, né linguistica. Si può pensare forse che, nel caso specifico, ἀλλότριος designi lo straniero nel significato più generico del termine (KAMFERBEEK VI 1980, 91), e che abbia perduto il valore originario ben più specifico di «parlante una lingua diversa». Non è da escludere che ciò sia dovuto al fatto che esso è attribuito alla figura, seppur fittizia, di un mercante e il mercante — si sa — qualunque sia la sua patria, per il fatto stesso di essere al centro delle rotte più varie, è lo straniero per eccellenza.

<sup>30</sup> BARTELINK 1990, 266-278, ha seguito l'evoluzione semantica del termine nei testi veterotestamentari, nei quali la connotazione è palesemente negativa in quanto esso designa l'estraneità al vero Dio (*Gen.*, 35,2-4) e alle sue leggi (*Lev.* 10,1). Ἀλλότριος compare anche come appellativo del diavolo e dei suoi demoni che alienano l'uomo da Dio e dallo Spirito (GREG. NAZ., *De pauperum amore* XIV 35,896.4; MIN. FEL., *Oct.* 26,8). Il termine corrispondente in latino è *alienus* e il verbo parallelo al greco ἀπαλλοτριῶ è *abalienare*.

<sup>31</sup> I luoghi dell'opera in cui il termine ha questo significato ed in cui è associato a φόος sono: *Od.*, XVI, 102 e XVIII, 219. Ἀλλότριος, con questa valenza, ricorre in Erodoto (III 155, 2) sulla bocca di Zopiro, il quale, commentando la mutilazione che egli stesso aveva effettuato per passare come disertore agli occhi dei nemici, afferma: οὐδέ τις ἀλλοτριῶν τάδε εἴργασται.

<sup>32</sup> Cfr. *Od.*, I 160; XIV 86; XVII 452 etc.

<sup>33</sup> È bene rilevare, tuttavia, che se è vero che nell'*Odissea* più volte si fa allusione a popoli stranieri, è anche vero però che mai Odisseo descrive altre comunità con caratteri diversi da quelli greci: l'epopea omerica non introduce nel mondo degli uomini civilizzati la presenza di alcuna alterità e se qualche riferimento si legge nei due poemi a proposito della diversità linguistica, quest'ultima è utilizzata come «trato esotico», di costume, con una valenza più che altro antropologica, senza interferire in alcun modo con le azioni narrate. E anche laddove l'alterità prende forma, nei mostri, nelle maghe e nelle donne incantatrici, che abitano i luoghi esotici che costellano il viaggio odissaiaco, il principio dell'omoglossia non è intaccato.



gua sebbene, come si è sottolineato, tale diversità non ha valore nell'economia dell'opera. Questa condizione attribuisce ai Troiani uno statuto particolare: se, infatti, la condivisione di usi, culti e istituzioni potrebbe qualificarli come ξένοι, ossia appartenenti a una realtà non radicalmente «altra»<sup>34</sup> e che tale rimane anche in caso di accesa conflittualità, l'alloglossia, che nella realtà li allontana dal mondo greco, indurrebbe a classificarli come βάρβαροι.

Ma queste sono riflessioni relative al piano propriamente storico. Nell'*Iliade* esse non possono aver luogo: «*gli eroi di entrambi gli schieramenti, nel quadro di un'impronta culturale comune e omogenea, non presentano alcuna differenziazione nemmeno sul piano del linguaggio*»<sup>35</sup>. In questo ambito, nel poema, la sola contrapposizione più volte enunciata non è fra la lingua dei Troiani e quella dei Greci, ma fra la compattezza che caratterizza la comunicazione fra questi ultimi e la disomogeneità che, al contrario, si registra più di una volta fra gli alleati dei primi e che trova espressione in perifrasi come quelle presenti in *Il.*, II 804 e IV 437-438. È il momento, allora, di riprendere i versi di *Il.*, IV 422-438 per commentarli in modo più puntuale.

Si tratta di uno dei passi in cui l'autore ha effuso vera poesia descrivendo, soprattutto nei versi iniziali, immagini mobili e sonore che seguono le movenze metriche dell'esametro enfatizzandone a loro volta il ritmo. Non è superfluo, dunque, leggerli per intero:

*Come quando sulla costa fragorosa l'onda del mare  
s'abbatte incessante sotto il soffio di Zefiro, che l'ha scatenata;  
sulla distesa dell'acqua prima si innalza, e subito dopo  
frangendosi a terra mugghia con forza, e intorno agli scogli  
s'inclina e poi svetta, e sputa la schiuma del mare:  
così s'agitavano allora incessanti le schiere dei Danai  
senza tregua alla guerra; ciascun comandante  
dava ordini ai suoi; gli altri tacevano, e non avresti detto davvero  
che tanta gente marciasse chiudendo nel petto la voce,  
rispettando in silenzio chi dava gli ordini<sup>36</sup>; addosso a tutti  
lampeggiavano le armi cangianti, di cui rivestiti serravano i ranghi.  
Invece i Troiani, come le pecore nella stalla d'un ricco  
si accalcano a migliaia, a farsi mungere latte bianchissimo,  
e belano senza posa, perché sentono il vagito degli agnelli,  
così dei Troiani l'urlo di guerra per il vasto campo s'alzava;  
né di tutti era uguale il grido, né una sola la voce,  
ma si mischiava la lingua, erano genti di molti paesi<sup>37</sup>.*

<sup>34</sup> Per una lettura approfondita del significato e della condizione sociale e politica dello ξένος e della nozione di βάρβαρος nella Grecia arcaico-classica, cfr. ΜΟCCI 1996.

<sup>35</sup> ΜΟCCI 1998, 97.

<sup>36</sup> *Il.* 429-431: οἱ δ' ἄλλοι ἀκὴν ἴσαν, οὐδέ κε φάιης τόσσον λαὸν ἐπεσθαι ἔχοντ' ἐν στήθεσιν αὐδῆν, σιγῇ δευδιότες σημαντόρας.

<sup>37</sup> *Il.* IV 437-438: οὐ γὰρ πάντων ἦεν ὁμὸς θρόος οὐδ' ἅ γῆρυς, ἀλλὰ γλῶσσεμέμικτο, πολὺκλητοὶ δ' ἔσαν ἄνδρες.

Le immagini sono accuratamente descritte e gli effetti fonici pieni di suggestione. Il movimento delle onde fa scattare la similitudine con le fila dei Greci che procedono in modo ugualmente continuo e costante, ma muti, in silenzio, rispettosi dei capi. Ai vv. 433 ss., al contrario, la similitudine fra il belato delle pecore e il grido dei Troiani definisce il carattere rumoroso delle loro schiere, dando rilievo, inoltre, ad un elemento significativo: la disuguaglianza dei loro suoni e della loro voce. I Troiani, infatti, sono affiancati da popoli πολύκλητοι<sup>38</sup>, *chiamati da molti luoghi*, diversi per origine e per lingua, come chiaramente indica la notazione γλώσσ' ἐμέμικτο, che costituisce solo una variazione lessicale del medesimo concetto espresso nei versi 803-804 del II libro dell'*Iliade*, che abbiamo già menzionato: *Moltissimi sono in città gli alleati di Priamo, e chi parla una lingua chi un'altra, tra la gente più disparata*. A capo coloro che combattono per i Troiani non sono, perciò, ὁμοεθνεῖς, come spiega Eustazio, né ὁμόγλωσσοι. Da ciò deriva il grido quasi «barbarico» e la necessità che ogni capo si rivolga ai suoi<sup>39</sup>. Sempre Eustazio<sup>40</sup>, dopo aver sottolineato come il poeta opponga l'omoglossia dei Greci e l'assenza di differenze rilevanti κατά τὰς διαλέκτους alla congerie linguistica delle armate troiane, si esprime in tal modo: Ἐνταῦθα δὲ νοητέον καὶ ὅτι, κἂν ὁ ποιητὴς σιωπᾷ, ... οἱ Τρῶες ἐν τῷ δημηγορεῖν ὑποβουλεύουσιν ἐχρῶντο, ὃ ἔστιν ἐρμηνεύουσιν. La notazione di Eustazio, a meno che egli non sia ignaro dell'applicazione della convenzione poetica, è per così dire storica, riferita al piano del reale: considerando i Troiani di stirpe e di lingua diverse dai Greci, Eustazio si pone in termini concreti il problema della loro comunicazione e offre la soluzione più verosimile, ossia la mediazione di individui bilingui o plurilingui: gli ἐρμηνεῖς. Ma l'epopea omerica non conosce l'interprete, sebbene il poeta sia cosciente della diversità degli idiomi parlati: quando Greci e Troiani, o questi ultimi e i loro alleati, comunicano, sembrano farlo senza alcuna difficoltà<sup>41</sup>, così come accade a Enea che racconta la sua storia a Didone, nell'opera di Virgilio, e come si verifica, facendo un lungo salto in avanti, nella narrazione di Ludovico Ariosto, che — avvalendosi della convenzione del modello epico — con estrema semplicità fa dialogare Rinaldo con il pagano Ferrari, Medoro con il cristiano Zerbino<sup>42</sup>, e ancora nei versi di Torquato Tasso, che mette a confronto Sofronia con Aladino, Tancredi con Clorinda<sup>43</sup>, e così via. È la ragione di questa scelta risiede nella natura stessa delle opere in cui essa si concretizza: si tratta, infatti, di opere poetiche, frutto della creatività e della fantasia e, in quanto tali, suscettibili nel loro svolgersi dell'uso della «finzione» come strumento narrativo<sup>44</sup>.

<sup>38</sup> L'aggettivo πολύκλητος compare anche in *Il.*, X 420 accanto a ἐπικούροι.

<sup>39</sup> Cfr. *Il.*, II 805.

<sup>40</sup> EUST., *Ad Il.* IV 436-441, 783-33 ss.

<sup>41</sup> In *Il.*, III 455-460 Agamennone parla addirittura contemporaneamente ai Greci, ai Troiani e ai loro alleati.

<sup>42</sup> Cfr. ARIOSTO, *Orl. Fur.* I 19; XIX 2.

<sup>43</sup> Cfr. TASSO, *Ger. Lib.* II 19-21; III 25-28.

<sup>44</sup> Anche gli oracoli risultano grecofoni, sia quando rispondono ai barbari che li consultano, sia quando, pur trattandosi di oracoli stranieri, forniscono responsi ai Greci. Ci sono naturalmente alcune eccezioni: è il caso,

La comparazione fra l'atteggiamento dei Greci e quello dei Troiani è argomento di altri luoghi dell'opera e la dicotomia, che caratterizza la rappresentazione poetica degli uni e degli altri, ha fatto riflettere gli studiosi sulla possibilità che, sebbene i due popoli in guerra non siano esplicitamente oggetto di un diverso giudizio di valore, sussistano tuttavia alcune sfumature che illuminano il popolo greco, facendo trapelare l'orgoglioso spirito di parte di colui che scrive.

Hilary Mackie<sup>45</sup>, nel libro dedicato alla poetica dell'altro nell'*Iliade*, attribuisce ai Greci e ai Troiani una diversa stilizzazione verbale, distinguendo il modo di parlare degli Achei, aggressivo e diretto, da quello dei Troiani riflessivo e introspettivo; il linguaggio degli Achei pubblico e politico, rispetto a quello dei Troiani, privato e poetico. La stilizzazione linguistica assegnata agli uni e agli altri viene messa in relazione al ruolo da essi giocato nella guerra di Troia, in cui gli Achei attaccano la città e i Troiani la difendono. Oltre a ciò, si evince da numerose similitudini che gli Achei parlano un linguaggio comune, in quanto formano un'organica coalizione di stati, mentre i Troiani sono spesso in preda alla confusione, non costituendo con i loro alleati un insieme organico. Pertanto, benché essi non occupino lo spazio dell'alterità in senso stretto, sono tuttavia evidenti alcuni elementi che li differenziano dai Greci e che li collocano in una posizione di seppur sfumata inferiorità. I Troiani e i loro alleati nell'insieme vengono, infatti, descritti come disarmonici e poco abili nella comunicazione: qualora si riuniscano in assemblee o in concilii, oppure si preparino alla battaglia, si fa spesso riferimento alla loro disomogeneità etnica e alla confusa molteplicità linguistica che ne deriva.

In un'opera poetica come è quella omerica, risalente, pur nelle sue stratificazioni, al periodo arcaico e incentrata sull'uguale eroismo dei personaggi, non si può certo parlare di una vera e propria opposizione ideologica fra Greci e barbari, che porta i primi ad ergersi in posizione di superiorità sugli altri, degradandone la dignità di uomini e relegandoli nel massificato ed informe gruppo dei diversi. Ciò non toglie, però, che chi crea il testo, se anche annulla ogni reale problema comunicativo attraverso l'uso convenzionale del greco come unica lingua, possa caratterizzare il suo popolo in modo particolarmente positivo, accentuando i concetti di «armonia» e di «omogeneità etnico-linguistica» in contrapposizione al rumore e alla mancanza di ordine sociale propri della coalizione troiana. Indicativo in tal senso è l'*incipit* del III libro dell'*Iliade*, che descrive un iniziale e temporaneo stato di ordine delle schiere troiane, al quale fa immediatamente séguito un disordinato movimento:

---

per esempio, dell'oracolo di Ptoò, che risponde in lingua caria a Mys (HER., VIII 135,3). Quest'uso, però, può essere almeno in parte motivato: nel passo erodoteo, infatti, un elemento da porre nell'opportuna evidenza è costituito dall'espressione  $\Theta\tilde{\omega}\ \mu\alpha\ \mu\acute{\epsilon}\gamma\iota\sigma\tau\omicron\nu$ . Il fatto che la risposta in lingua caria suscitò stupore, fa supporre verosimilmente che essa non sia la lingua rituale dell'oracolo di Ptoò, come ben sottolinea, polemizzando con alcuni studiosi francesi, ROBERT 1950, 28-29. Lo studioso considera lo svolgimento della scena alquanto coerente: il profeta parla in lingua barbara, i Tebani presenti non lo comprendono, la missione di Mys conserva quel carattere di assoluta segretezza, che giustifica l'uso di termini stranieri.

<sup>45</sup> MACKIE 1996.

Quando poi furono in ordine, ognuno col suo comandante, si mossero i Troiani con clamore e gridio, come uccelli, come quando nel cielo si spande lo strepito delle gru...; si mossero invece in silenzio gli Achei spiranti furore, ansiosi in cuor loro di prestarsi a vicenda soccorso<sup>46</sup>.

Da una parte il rumore, κλαγγή, dall'altra il silenzio, σιγή, e l'intento di prestarsi reciproco soccorso. Un'immagine di disordine si oppone a una di ordine: la coesione delle truppe achee è evocata dalla brevità delle due linee loro dedicate, che contrastano con l'ampia similitudine che rappresenta i Troiani e il loro disordinato movimento. Nel silenzio dei Greci è il senso stesso dell'obbedienza e della determinazione, entrambe espresse nella frase ἐν θυμῷ μεμωῶτες. Anche gli Achei vengono descritti, talvolta, come rumorosi: la similitudine presente in *Il.*, II 455-479 ne è uno splendido esempio: ancora una volta il termine di paragone è costituito da animali —gru, oche e cigni, volteggianti nell'aria e strepitanti— ai quali gli armati vengono paragonati:...*Così innumerevoli schiere di questi dalle navi e dalle tende si riversavano nella pianura scamandria, la terra rombava terribilmente sotto i piedi loro e dei cavalli*<sup>47</sup>. Tuttavia, luce, rumore e moltitudine, a differenza di quanto avviene per i Troiani, diventano le immagini dell'ardore, del furore bellico e del vigore. Lo stato di disordine descritto è per le schiere greche solo temporaneo e conosce rapidamente la ricomposizione; e la ragione per cui la compattezza e l'ordine sono rapidamente raggiunti sembra, a buon diritto, ravvisabile nell'elemento che più di ogni altro distingue le schiere greche dalle avversarie: la stessa lingua.

Nonostante riflessioni di questo tipo sembrino sensate, sull'atteggiamento di Omero nei confronti dell' «altro» non esiste una *communis opinio*: a suo tempo, Simone Weil<sup>48</sup> ha evidenziato lo straordinario senso di equità presente nell'*Iliade* e ha dichiarato che il lettore a fatica si rende conto che il poeta è greco e non troiano; in anni più recenti, Kenneth Atchity<sup>49</sup> ha parlato della «*universal humanity*» dell'opera. Entrambe queste posizioni critiche, dunque, attribuiscono all'*Iliade* uno spirito di umanità e di equità in grado di trascendere le differenze etniche e «nazionali», ma ad entrambe, in periodi diversi, si sono opposte—in modo più o meno intransigente— altre interpretazioni relative, per esempio, alla diversità dei caratteri degli eroi greci e degli eroi troiani, quale indizio della parzialità di Omero<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> *Il.* III 13, 8-9: Αὐτὰρ ἐπεὶ κόσμηθεν ἄμ' ἡγεμόνεσσιν ἕκαστοι, Τρῶες μὲν κλαγγῇ τ' ἐνοπῇ τ' ἴσαν, ὄρνιθες ὡς, ἢ τε περ κλαγγῇ γεράνων πέλει οὐρανόθι πρό, ... οἱ δ' ἄρ' ἴσαν σιγῇ μένεα πνευσσῶτες Ἀχαιοί, ἐν θυμῷ μεμωῶτες ἀλεξέμεν ἀλλήλοισιν.

<sup>47</sup> *Il.* II 464-466: ὡς τῶν ἔθνεα πολλὰ νεῶν ἀπο καὶ κλισιάων ἐς πεδίον προχέοντο Σκαμάνδριον αὐτὰρ ὑπὸ χθῶν σμερδαλέον κονάβιζε ποδῶν αὐτῶν τε καὶ ἵππων.

<sup>48</sup> WEIL 1956, 250.

<sup>49</sup> ATCHITY 1987, 6.

<sup>50</sup> Risulta piuttosto interessante leggere le osservazioni di WATHELET 1986, 31-42, il quale con numerosi esempi mostra come fra gli alleati dei Troiani molti vantino un'ascendenza mitica o, con i loro stessi nomi, richiamino una realtà particolare e significativa; altrettanto suggestive sono le riflessioni che contrappongono Greci e Troiani sulla base della dicotomia luce-oscurità: gli uni, che sopperiscono alla mancanza di mezzi materiali con l'ingegno, sono protetti da divinità «umbratili», legati alla terra o alla sfera etonia (Era, Atena etc.); gli altri, estremamente ricchi e avvolti da una «quasi oisiveté dorée», sono legati agli dèi della luce, ad Apollo e allo stesso Zeus, originario capostipite del popolo.

Io credo che alcune differenze descrittive non si possano e non si debbano occultare per una corretta interpretazione del testo, ma sarebbe eccessivo e avventato considerare nell'*Iliade* Greci e non-Greci categorie simmetricamente opposte<sup>51</sup>, anche soltanto tenendo presente la similarità dei costumi e della cultura degli uni e degli altri.

È immediato notare come spesso le similitudini omeriche sfruttino quali termini di paragone, oltre a elementi paesaggistici, i comportamenti di alcuni animali. L'intento di Omero è soprattutto descrittivo ed esemplificativo, ma egli dà inconsapevolmente inizio ad una forma di comparazione che, nei periodi successivi —quando il barbaro diventerà non solo il nemico per eccellenza, ma anche la figura specularmente opposta alla grecità— sarà utilizzata per assimilare gli elementi anellenici ad alcuni animali, in ragione del fatto che essi —all'ascolto dei Greci— parlano in modo confuso, emettendo suoni così indistinti da far ipotizzare l'assenza di un linguaggio articolato<sup>52</sup>.

### Il problema dei Cari barbarophonoi

Nella enumerazione dei vari alleati dei Troiani all'interno del *Catalogo delle navi*, il poeta, parlando dei Cari, alla cui guida erano Naste e Anfimaco, li definisce βαρβαρόφωνοι<sup>53</sup>, termine che li qualifica in maniera molto diversa da quella degli altri alleati, caratterizzati chi dall'arte di trarre vaticini (i Misi), chi dal tipo di armi utilizzate (i Peoni, dagli archi ricurvi), chi dalla lontana provenienza (gli Alizoni).

Perché mai Omero si è espresso in tal modo e qual è il significato del termine che, nella sua prima parte, richiama il ben più noto βάρβαρος?

Strabone<sup>54</sup> si è posto proprio questi interrogativi ed ha tracciato un rapido quadro delle posizioni degli antichi sul problema, ponendosi in polemica soprattutto con il grammatico Apollodoro d'Atene. Ripercorriamo, traducendoli, i luoghi più significativi del capitolo straboniano, per tentarne un commento corretto e per identificare le argomentazioni da accettare e quelle, eventualmente, da attenuare. Strabone così si esprime:

*Quando il Poeta dice: Naste guidava i Cari βαρβαρόφωνοι, non si capisce perché, pur conoscendo tanti popoli stranieri, abbia definito solo i Cari βαρβαρόφωνοι, e nessuno βάρβαρος. Né Tucidide questa volta interpreta correttamente: infatti, sostiene che egli non li ha chiamati barbari, perché i Greci non si distinguevano con un unico nome che vi si opponesse; ma lo stesso Poeta confuta la mendacità di questa tesi.*

<sup>51</sup> Cfr. CARTLEDGE 1993, 13.

<sup>52</sup> Questa caratterizzazione ideologica, comunque, non è esclusiva dei Greci: LIVERANI 1980, 15-31, ha individuato anche nella cultura asiatica, attraverso il rinvio a testi non greci, alcuni stereotipi culturali comuni al mondo ellenico. Essi rientrano nell'ambito di una concezione etnocentrica, che ignora o che rifiuta i criteri di relativismo e di pluralismo linguistico propri di un approccio «moderno». Secondo una tale prospettiva esiste una lingua, la propria, comprensibile per natura, e una serie di altri linguaggi, articolati o non, relegati in posizione marginale come insieme unico ed indifferenziato, verso il quale non si esprime nessun tipo di interesse o di curiosità linguistica. Considerazioni in tal senso sono svolte da LEJEUNE 1949, 45-61.

<sup>53</sup> *Il.*, II 867.

<sup>54</sup> STRAB. XIV 2,28.

Strabone espone la domanda, richiama la tesi tucididea sull'assenza del concetto di una grecità unitaria e, per conseguenza, del termine che la indichi, ma la confuta facendo riferimento a due passi dello stesso Omero che, a suo parere, dimostrano l'esistenza di tale nozione<sup>35</sup>.

Nelle righe successive il geografo polemizza con una seconda interpretazione: *Non dice bene il grammatico Apollodoro, affermando che i Greci hanno usato, riguardo ai Cari, un termine generale in un'accezione particolare ed ingiuriosa, ed hanno fatto ciò soprattutto gli Ioni che li detestano per l'inimicizia esistente e per il continuo stato di guerra, cosicché era giusto che li chiamassero barbari in questo senso. Ma noi ci chiediamo perché li abbia definiti βαρβαρόφωνοι e neanche una volta βάρβαροι. Perché, spiega Apollodoro, il plurale non si sarebbe accordato con il metro, per questo Omero non ha detto βάρβαροι.*

Alla prima parte della tesi di Apollodoro, relativa ai rapporti fra Cari e Greci, Strabone risponderà in seguito. Il problema metrico, invece, è presto confutato con il riferimento a termini, utilizzati da Omero, che al nominativo plurale presentano lo stesso numero di sillabe e la stessa desinenza di βάρβαροι (per es. Δάρδανοι e Λύκιοι) e con la constatazione che, se il poeta avesse voluto fare di uso di tale parola, avrebbe trovato, come in altri casi, soluzioni appropriate.

Ma la polemica continua: *Né ha ragione (Apollodoro), quando dice che il linguaggio dei Cari è molto aspro all'udito; non lo è infatti, piuttosto vi sono mescolati numerosissimi termini greci, come dice Filippo nei suoi Kariká.*

Strabone inizia così ad introdurre uno dei concetti fondamentali per la sua interpretazione di βαρβαρόφωνοι: il rapporto fra lingua caria e lingua greca. Da questo momento inizia la parte più interessante del capitolo, nella quale lo storico sintetizza l'evoluzione del significato di βάρβαρος, giungendo, con un ragionamento sia filologico che storico, alla definizione del senso di βαρβαρόφωνοι: *Io credo che la parola βάρβαρος, all'inizio, sia stata utilizzata onomatopoeicamente, per coloro che parlavano con difficoltà, senza fluidità, in modo aspro, come se balbettassero, trascinassero le parole, si inceppassero (ἐπὶ τῶν δυσσεκφώως καὶ σκληρῶς καὶ τραχέως λαλούντων, ὡς τὸ βατταρίζειν καὶ τραυλίζειν καὶ ψελλίζειν)... Così, tutti coloro che parlavano con voce indistinta si chiamarono barbari: le pronunce degli altri popoli sembravano tali, mi riferisco a quelle dei popoli non greci. Pertanto, li chiamarono barbari in un senso particolare, prima per ingiuria, come coloro che si esprimevano con suoni indistinti ed aspri, poi usammo il termine in senso etnico generale per distinguere le altre razze dai Greci... Nel nostro linguaggio appare un'altra κακοστομία e βαρβαροστομία, quando qualcuno parlando in greco non lo fa correttamente, ma pronuncia le parole così come i barbari forzati ad apprenderlo e incapaci di pronunciarlo bene, cosa che accadrebbe a noi con le loro lingue.*

<sup>35</sup> A conferma di ciò STRABONE cita: *Od.*, I 344 (ἀνδρός, τοῦ κλέος εὐρὺ καθ' Ἑλλάδα καὶ μέσον Ἴαργος) e XV 80 (εἰ δ' ἐθέλεις τραφῆναι ἀν' Ἑλλάδα καὶ μέσον Ἴαργος). Per ulteriori riflessioni a favore della presenza in Omero della nozione della Grecia e dei Greci, cfr. LEVY 1984, 11-12.

Quest'ultima osservazione, come la notazione precedente (non presente in traduzione) relativa ad una emissione «pesante» dei suoni, dovuta non a difetti degli organi di fonazione, ma alle peculiarità delle varie lingue, collocano il pensiero di Strabone in un'ottica «relativistica» più vicina alla nostra che a quella ideologicamente etnocentrica propria del mondo greco. Le riflessioni successive concludono il capitolo: *Questo in modo particolare avvenne ai Cari che, a differenza di altri popoli, ... si diffusero per tutta la Grecia come mercenari... poi abitarono le isole con i Greci e di lì andarono in Asia, dove non poterono vivere distaccati da loro, poiché Ioni e Dori più tardi vi passarono.*

Dunque, il processo di ellenizzazione dei Cari si sviluppa in due fasi: una prima, temporanea e discontinua, in occasione del loro mercenariato; una seconda, stabile e prolungata, poiché basata sulla coabitazione<sup>56</sup>. Da ciò deriva la loro acquisizione della lingua greca, che non cancella però la persistenza dell'elemento barbaro il quale, riapparendo, ostacola la correttezza della pronuncia. Alla luce di queste riflessioni, Strabone può dire: *Come usiamo il termine βαρβαρίζειν per coloro che parlano male il greco (ἐπὶ τῶν κακῶς ἑλληνιζόντων), non per indicare coloro che parlano il cario (οὐκ ἐπὶ τῶν καριστὶ λαλούντων), così dobbiamo interpretare βαρβαροφωνεῖν e βαρβαρόφωνοι, riferendoli a coloro che parlano male il greco, non a quelli che parlano una lingua diversa da esso, si può aggiungere.*

È opportuno, a questo punto, integrare il passo straboniano con alcune considerazioni che possono contribuire a illuminare il significato attribuito al termine βαρβαρόφωνοι in Omero: in un composto di questo tipo, generalmente, il primo elemento è un aggettivo e non un sostantivo<sup>57</sup>; se, al contrario, in questo caso si trattasse di un'eccezione alla regola, come avviene per ἡερόφωνος<sup>58</sup>, e si interpretasse βαρβαρο- come derivato dalla forma sostantivata οἱ βάρβαροι inteso come *stranieri*, si sarebbe costretti, per dare senso alla traduzione della parola, ad attribuire a φωνή, che ne costituisce la seconda parte, il significato di *lingua*, che nel contesto dei poemi omerici, e anche per molto tempo dopo, non le pertiene. Ragionando in tal modo, βαρβαρόφωνοι significherebbe *coloro che parlano una lingua non greca*<sup>59</sup>.

Se, invece, si legge la prima parte del composto come derivata da una forma aggettivale e si attribuisce a φωνή l'accezione di *voce* che, considerata la sua evoluzione semantica<sup>60</sup>, più le si addice, il significato è differente e diventa necessario, perché risulti chiaro, individuare la traduzione più attendibile del βαρβαρο- iniziale. Strabone stesso, come leggiamo nel pas-

<sup>56</sup> Pur affermando che è non è possibile pensare che i Cari non conoscessero il greco. KIRK 1985 I, 260 sostiene che con βαρβαρόφωνοι si voglia affermare che «they do not speak Greek». L'interpretazione del termine come «parlanti una lingua straniera» è sostenuta anche da altri studiosi moderni, fra i quali recentemente LOSEMANN 1997, 439-443.

<sup>57</sup> Cfr. ἀγριόφωνος (*Od.*, VIII 294), λιγύφωνος (*Il.*, XIX, 350), χαλκεόφωνος (*Il.*, V 785).

<sup>58</sup> Cfr. *Il.*, XVIII 505.

<sup>59</sup> In quest'accezione il termine βαρβαρόφωνος è usato in *HER.*, VIII 20 e IX 43, dove è evidentemente sinonimo di βάρβαρος. Quest'ultimo, inoltre, nel significato di «non greco» compare in funzione aggettivale in *AESCH. Ag.*, 1051 e *Pers.*, 634.

<sup>60</sup> Per uno studio approfondito sui termini della comunicazione in Omero, cfr. LASPIA 1996.

so in questione, offre dei validi spunti di riflessione allorché sottolinea il carattere onomatopico dei suoni che compongono il termine: essi suggeriscono, con la successione di due sillabe uguali e con la sequenza della coppia b-r, tanto l'effetto di balbuzie, in cui può tradursi un difetto di pronuncia, tanto i suoni duri di un modo di parlare che suona *δυσεκφóρως, σκληρῶς, τραχέως*, che viene sentito cioè come «difficoltoso, rauco ed aspro». Pertanto, se il significato di *βάρβαρος*, usato in funzione aggettivale, esprime un tal modo di pronunciare i suoni, *βαρβαρόφωνοι* potrebbe essere tradotto come *parlanti con voce stentata, o rocaillieuse*<sup>61</sup>, per dirla con Lévy<sup>62</sup>. La definizione di *βαρβαρόφωνοι* attribuita ai Cari da Omero è stata interpretata dal grammatico Apollodoro come indizio di un atteggiamento ostile verso il popolo in questione, a causa dei numerosi scontri verificatisi e, in particolare, per l'odio esistente fra i Cari e gli Ioni. Strabone, al contrario, ricorda più i motivi di «incontro» fra Greci e Cari<sup>63</sup> che quelli di scontro e offre l'interpretazione che conosciamo.

Comunque, a prescindere da quale delle due motivazioni facciamo nostra, entrambe si basano su una prospettiva che attribuisce al popolo cario uno stretto rapporto con i Greci ed è evidente la volontà dell'autore del *Catalogo dei Troiani*, di mostrare la propria non superficiale conoscenza del popolo anatolico più vicino ai Greci, stanziato nel territorio a nord e alle spalle di Mileto e di Priene<sup>64</sup>. Va sottolineato, tuttavia, che nella tesi straboniana, acquista un rilievo particolare il processo di ellenizzazione che ha coinvolto il popolo in questione e del quale sussistono testimonianze notevoli.

In Asia Minore è di particolare rilievo il ritrovamento nel settore commerciale e industriale di Sardi di un certo numero di graffiti, databili tra il 650 e il 550 a.C., che offrono una valida conferma alle fonti letterarie greche della presenza di una vivace comunità caria nel regno di Lidia. Nella città greca di Iasos, sulla costa caria, è stato rinvenuto un testo cario inciso sull'orlo di un cratere attico della fine del VI sec., che faceva parte del deposito votivo di un sacello incorporato nel *temenos* di Zeus<sup>65</sup>, circostanza indicativa dell'interesse per la religione greca di alcuni elementi cari presenti a Iasos.

Inoltre, a favore dell'interpretazione di Strabone —il quale esclude che con *βαρβαρόφωνοι* si voglia indicare il parlare una lingua diversa— si può addurre la constata-

<sup>61</sup> A conferma di questa traduzione si può leggere Eustazio (*Comm. ad Il.*, I 429, 18), il quale definisce *βαρβαρόφωνοι* gli Eretriesi, per il frequente uso del *rho*. Pertanto, se il termine è attribuito a Greci dell'Eubea, è chiaro che il suo significato è percepito con esplicito riferimento ad un'articolazione vocale e non alla lingua. Utile in questo senso è anche il passo dell'*Inno ad Apollo* (162-164), nel quale *φωνή* allude alla capacità, da parte delle ancelle del dio, di imitare la pronuncia di tutte le lingue.

<sup>62</sup> LEVY 1984, 5-14.

<sup>63</sup> Per indicazioni dettagliate sul ruolo dei mercenari cari, cfr. BETTALI 1995, 53-73 (all'interno della trattazione relativa ai mercenari in Egitto) e 109-111. Giova ricordare che tanto i Cari quanto gli Ioni sono incaricati da Psammetico di istruire alcuni giovani egiziani in lingua greca, compito che prova evidentemente la pari competenza di entrambi (HER., II 154).

<sup>64</sup> Sull'identificazione e sui reali confini del territorio dei Cari, cfr. PAGE 1959, 137-139 (le sue posizioni sono riassunte in ALMAGOR 2000 136-137, n. 15) e KIRK 1985, 260.

<sup>65</sup> Per queste testimonianze e per numerose altre, cfr. SALMERI 1994, 87-89.



zione che tutte le volte che nell'*Iliade* si fa riferimento alla diversità linguistica a proposito degli alleati dei Troiani, non si ricorre a forme lessicali derivanti dalla radice di βάρβαρος, ma si utilizza l'aggettivo ἄλλος in unione con γλῶσσα<sup>66</sup>. Probabilmente Strabone, dopo aver riflettuto su questi elementi, avendo inoltre conoscenza dei rapporti che sussistevano fra Greci e Cari e, soprattutto, essendogli familiari negli anni in cui viveva i concetti di «contatto» e di «scambio» fra popoli diversi, non ha trovato illogico pensare che, con βαρβαρόφωνοι, Omero avesse voluto significare, non *il parlare una lingua diversa*, come nei passi in cui compare all'interno di perifrasi il termine γλῶσσα, ma piuttosto indicare la *pronuncia zoppicante del greco* da parte dei Cari ellenizzati. Tuttavia, se è facile giustificare la linea di pensiero di Strabone, contestualizzandola nel periodo in cui essa è formulata, risulta senz'altro più arduo attribuire al nostro Omero lo stesso modo di ragionare e le conoscenze in possesso del geografo. Di Strabone è senz'altro apprezzabile lo sforzo di definire il carattere onomatopeico della parte iniziale del termine βαρβαρόφωνοι, così come la volontà di chiarire i rapporti fra il popolo greco e il popolo cario, ma è atteggiamento prudente da parte nostra accogliere solo in parte la sua ipotesi: il significato di βαρβαρόφωνοι rimanda indubbiamente a un modo di parlare, ma, al pari di altri composti dello stesso tipo, esso fa esplicito riferimento al carattere vocale dei suoni. Pertanto, come λιγύφωνος (*Il.*, XIX, 350) indica una voce stridente, χαλκεόφωνος (*Il.*, V 785) fa riferimento a suoni rimbombanti, ἀφγριόφωνος (*Od.*, VIII 294), sfruttando metaforicamente l'aggettivo iniziale, insiste sulla emissione rude dei suoni, così βαρβαρόφωνος, attraverso l'effetto onomatopeico evidenziato dallo stesso Strabone, riproduce icasticamente il carattere rauco, e perciò non fluido, della voce del popolo cario.

E tuttavia nonostante questa diversa interpretazione del significato di βαρβαρόφωνοι, le riflessioni di Strabone sui rapporti fra Greci e Cari rimangono significative: il caso dei Cari, infatti, rappresenta per lui un esempio concreto di *acculturazione*, concetto legato allo studio delle società e presente, pertanto, nelle opere di molti antropologi. Dubuisson<sup>67</sup> si è occupato di questo tema e dei problemi ad esso connessi in riferimento al mondo greco che, nel corso delle cosiddette «prima» e «seconda» colonizzazione, si è imbattuto nelle diverse culture delle popolazioni epicoriche — che spesso ha sottomesso — e con esse ha intrattenuto rapporti commerciali, realizzando inoltre processi di assimilazione e di scambio a vari livelli<sup>68</sup>. In Asia Minore, in particolare, le popolazioni dei Cari, dei Lici, dei Lidi, a contatto con i Greci presenti nei loro stessi territori, si ellenizzarono e, per la loro posizione geografica, si trovarono più vol-

<sup>66</sup> Sull'uso del nesso ἄλλη-γλῶσσα cfr. le riflessioni di ROCHETTE 1997-98, 227-236.

<sup>67</sup> DUBUISSON 1982, 5-32; 1983, 203-205. Sull'importanza che nel passo di Strabone è assegnata ai Cari, in quanto popolo ellenizzato, si è soffermato ALMACOR 2000, 136: lo studioso, oltre a mettere in evidenza l'approccio moderno del geografo, mette anche nella giusta luce la sua convinzione che i criteri linguistici costituiscano il fattore-chiave nell'antica separazione etnica fra i Greci e il resto del mondo.

<sup>68</sup> Numerosi sono i contributi su questo tema. Di particolare rilievo risultano gli articoli inseriti nel volume miscelaneo *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche* 1983.

te a servire come intermediari fra il mondo ellenico e l'impero persiano<sup>69</sup>. Nelle fonti, infatti, appartengono a tali popoli coloro che assolvono alle funzioni di ἑρμηνεῖς e di δῖγλωσσοί. Naturalmente il bilinguismo, così come il biculturalismo, non esclude che ci siano delle zone di resistenza e di fragilità la cui presenza fa sì che l'appropriazione della nuova cultura e della nuova lingua non si realizzi perfettamente. È a questo che Strabone pensava.

## Bibliografia

### ALMAGOR

- 2000 E. ALMAGOR, *Strabo's Barbarophonoi 14.2.28 C 661-3: A Note*, «SCI» XIX 2000, 133-138.

### ATCHITY

- 1987 K. ATCHITY, *Homer's Iliad: The Shield of Memory*, Carbondale 1987.

### AUTORI VARI

- 1983 *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche*, Pisa-Roma 1983.

### BARTELINK

- M. BARTELINK, Ἀλλοτριός und alienus, «Glotta» LXVIII 1990, 66-278.

### BENVENISTE

- 1976 E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee I*, trad.it. Torino 1976, ed. orig. Paris 1969.

### BETTALLI

- 1995 M. BETTALLI, *I mercenari nel mondo greco. I: Dalle origini alla fine del V sec. a. C.*, Pisa 1995.

### BETTINI-BORCHINI

- 1983 M. BETTINI-A. BORCHINI, *La guerra e lo scambio: hostis, perduellis, inimicus*, in *Linguistica e antropologia*, Atti del XIV Congresso Internazionale di Studi Lecce 23-25 maggio 1980, Roma 1983, 303-312.

<sup>69</sup> DUBUISSON 1983, 206-208 cita, a titolo d'esempio, i seguenti casi: Gaulite, il cario bilingue menzionato da Tucidide (VIII 85,2); la guida licia di Alessandro di cui parlano Diodoro (XVII 68,5) e Plutarco (*Al.* 37,1: nel passo vengono rese note l'origine licia del padre e l'origine persiana della madre); ancora Pharnoukhês, interprete licio menzionato da Arriano (IV 3,7); il Pigrês di Senofonte (*An.* I 2,17) e il Mys erodoteo, di origine caria (VIII 133). Ad eccezione degli ultimi due luoghi citati, negli altri i personaggi menzionati sono qualificati come δῖγλωσσοί, termine assente in Erodoto e presente per la prima volta in Tucidide, nella cui opera, invece, non compare la parola ἑρμηνεύς. È chiaro che sia l'ἑρμηνεύς che il δῖγλωσσοί sono legati alla conoscenza di una o più lingue straniere, ma essi non sono sinonimi perfetti: la radice sulla quale essi sono costruiti, il nome di Hermes il primo, il termine γλῶσσα il secondo, diversificano la loro arca semantica. Δῖγλωσσοί definisce il campo della conoscenza delle lingue straniere, ἑρμηνεύς insiste sulla funzione che procede dalla precedente acquisizione di esse. Potremmo dire che l'ἑρμηνεύς è il δῖγλωσσοί per eccellenza. Inoltre, riflette Dubuisson, è elemento indispensabile della qualifica di δῖγλωσσοί la conoscenza del greco, che da solo occupa uno dei due poli linguistici previsti dal termine, indipendentemente dal numero degli altri idiomi stranieri compresi e parlati. Per i casi di bilinguismo collettivo, cfr. DUBUISSON 1983, 208-209.

## BRILLANTE

1992 C. BRILLANTE, *Il cantore e la musa nell'epica greca arcaica*, «Rudiae» IV 1992, 7-37.

## CARTLEDGE

1993 P. CARTLEDGE, *The Greeks: A Portrait of Self and Others*, Oxford-NewYork 1993.

## CERRI

1996 G. CERRI, *Iliade*, Milano 1996.

## CHANTRAINE

1968 P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étimologique de la langue grecque*, Paris 1968.

## DETIENNE

1967 M. DETIENNE, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, trad.it. Bari 1967, ed. orig. Paris 1967.

## DOSSIN

1971 G. DOSSIN, *Grèce et Orient*, «RBPh» IL 1971, 5-13.

## DUBUISSON

1982 M. DUBUISSON, *Remarques sur le vocabulaire grec de l'acculturation*, «RBPh» LX 1982, 5-32.

1983 M. DUBUISSON, *Recherches sur la terminologie antique du bilinguisme*, «RPh» s. III, LVII 1983, 203-225.

## FRISK

1954-59 H. FRISK, *Griechische etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1954-59.

## GENTILI

1995<sup>3</sup> B. GENTILI, *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Roma-Bari 1995<sup>3</sup>.

## GAUTHIER

1973 PH. GAUTHIER, *Note sur l'étranger et l'hospitalité en Grèce et à Rome*, «AncSoc» IV 1973, 1-21.

## HAVELOCK

1973 E. A. HAVELOCK, *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, trad.it. Roma-Bari 1973, ed. orig. Cambridge 1963.

## KAMERBEEK

1980 J.C. KAMERBEEK, *The Plays of Sophocles VI*, Leiden 1980.

## KIRK

1985 G. S. KIRK, *The Iliad: A Commentary I-II*, Cambridge 1985.

## KONSTAN

1997 D. KONSTAN, *Friendship in the Classical World*, Cambridge 1997.

## LASPIA

1996 P. LASPIA, *Omero linguista*, Palermo 1996.

## LEJEUNE

1949 M. LEJEUNE, *La curiosité linguistique dans l'antiquité classique*, in *Conférences de l'Institut de Linguistique de l'Université de Paris*, VIII 1940-1948, Paris 1949, 45-61.

## LÉVY

1984 E. LÉVY, *Naissance du concept de barbare*, «Ktéma» IX 1984, 5-14.

## LIVERANI

1980 M. LIVERANI, *Stereotipi della lingua «altra» nell'Asia anteriore antica*, «VO» III 1980, 15-31.

## LOSEMANN

1997 V. LOSEMANN, «Barbaren», in *RE* II, Stuttgart-Weimar 1997, 439-443.

## MACKIE

1996 H.S. MACKIE, *Talking Trojan: Speech and Community in the Iliad*, Lanham 1996.

## MARCOZZI-SINATRA

1984 D. MARCOZZI-M. SINATRA, *Il catalogo delle navi: un problema ancora aperto*, «SMEA» XXV 1984, 303-316.

## MEIGGS-LEWIS

1969 R. MEIGGS-D. LEWIS, *A Selection of Greek Historical Inscriptions*, Oxford 1982.

## MOGGI

1995 M. MOGGI, *I proxenoi e la guerra nel V secolo a.C.*, in *Les relations internationales. Actes du Coll. de Strasbourg 15-17 juin 1993*, éd. par E. FRÉZOUIS-A. JACQUEMIN, Paris 1995, 143-159.

1996 M. MOGGI, *Lo straniero xenos e barbaros nella letteratura greca di epoca arcaico-classica*, in *Lo «straniero» nella Bibbia. Aspetti storici, istituzionali e teologici*, a cura di I. CARDELLINI, Bologna 1996 = «Ricerche Storico Bibliche» VIII 1996, 103-116.

1998 M. MOGGI, *Lingua e identità culturale nel mondo antico*, in *Ethnos e comunità linguistica: un confronto metodologico interdisciplinare*, Atti del Convegno Internazionale Udine 5-7 Dicembre 1996, a cura di R. BOMBI-G. CRAFFI, Udine 1998, 97-117.

## MUSTI

1985 D. MUSTI, *Continuità e discontinuità tra Achei e Dori nelle tradizioni storiche*, in *Le origini dei Greci. Dori e mondo Egeo*, a cura di D. MUSI, Roma-Bari 1985.

## NEUMANN

1961 G. NEUMANN, *Untersuchungen zum Weiterleben hethitischen und luwischen Sprachgutes in hellenistischer und römischer Zeit*, Wiesbaden 1961.

PAGE

1959 D. L. PAGE, *History and the Homeric Iliad*, Berkeley-Los Angeles 1959.

ROBERT

1950 L. ROBERT, *Le carien Mys et l'oracle du Ptoon*, «Hellenica» VIII 1950, 23-38.

ROCHETTE

1997-98 B. ROCHETTE, *La langue des Cariens à propos de B 867*, «Glotta» III-IV 1997-98, 227-236.

SALMERI

1995 G. SALMERI, *I Greci e le lingue indigene d'Asia Minore*, in *La decifrazione del cario*, Atti del I Simposio Internazionale. Roma 3-4 Maggio 1993, a cura di M. E. GIANNOTTA-R. GUSMANI-L. INNOCENTE, Roma 1994, 87-89.

SCHEID-TISSINIER

1990 E. SCHEID-TISSINIER, *Remarques sur la représentation de l'étranger dans le monde homérique*, «CCC» XI 1990, 7-31.

SCHEPENS

1980 G. SCHEPENS, *L'autopsie' dans la méthode des historiens grecs du V siècle avant J.C.*, Brussel 1980.

SEGAL

1992 Ch. SEGAL, *Bard and Audience in Homer*, in *Homer's Ancient Readers*, Princeton 1992.

VANNICELLI

1989 P. VANNICELLI, *Il nome ΕΛΛΗΝΕΣ in Omero*, «RFIC» CXVII 1989, 34-48.

WATHELET

1986 P. WATHELET, *Les Troyens, leurs alliés et les peuples mythiques*, in *Peuples et pays mithiques*, Actes du V Colloque du Centre de Recherches Mythologiques de l'Université de Paris X Chantilly 18-20 Septembre 1986, éd. par F. JOUAN-B. DEFORGE, Paris 1988, 31-42.

WEIL

1956 S. WEIL, *The Iliad, or the Poem of Force*, Wallingford 1956.