

Scuola di Dottorato in Storia (XXVI ciclo)

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna.  
Scuola di Dottorato in Storia, XXVI ciclo, AA. 2011-12  
Summer school 25-27 Settembre 2012

## **Donne ed Erodoto**

Narrazione e tradizione della differenza e dell'agire femminile

Paper presentato da: Pietro Maria Liuzzo (588532)

Discussant: prof.ssa Francesca Cenerini

Tutor: prof. Riccardo Vattuone



## ***0. A partire dalla Vita Quotidiana***

A volte mia moglie mi dice “perché non smetti di essere un uomo un minuto?!” Per esempio quando dimentico gli anniversari o non ricarico il telefono e resto senza batteria. Subito penso sia una banalità, poi che in fondo ha ragione e molto senso. In effetti sono io che non ho capito nulla. Allo stesso modo, ci sono, nella letteratura filosofica femminile recente e contemporanea pagine bellissime che un uomo non potrà mai capire subito c'è proprio poco da fare. Bisognerebbe smettere di essere uomo almeno per un minuto. Però, visto che quelle pagine così intense mi sono piaciute, le lettrici porteranno un po' pazienza se mi ci fermo sopra un momento, consapevole di essere condannato ad essere sempre profano. Non bastasse, oltre a non essere una donna, non mi occupo nemmeno di “studi di genere”<sup>1</sup>, ma di Storiografia Greca antica, più precisamente della tradizione indiretta di Erodoto di Alicarnasso. Non penso di poter dare un contributo “scientifico” e nemmeno co-scientifico al dibattito, nonostante sia invitante, fervido, attraente, come pochi attentamente dialogico, di ascolto e biblica attesa, di riassetamenti consapevoli. Mi permetto quindi soltanto alcune osservazioni a margine, alcune variazioni dialogiche<sup>2</sup>, spostamenti di sguardo su tre temi che terrò quasi indistinti: Donne, Tradizione ed Erodoto. Inevitabilmente affronterò anche aspetti dell'economia antica, delle relazioni e dell'eteronomia<sup>3</sup> dell’“agire femminile” così come si può intravedere nella trasmissione delle tradizioni storiche. Spero, alla fine di queste pagine, non di chiarire cosa abbiano a che fare economia, eteronomia, filosofe e filosofie con Erodoto, con la natalità, la politica e l'agire più o meno comunicativo, ma di riproporre delle suggestioni all'eterogeneità di quest'occasione di incontro<sup>4</sup>. Ho poi rivisto alcuni passi di Erodoto che penso

---

1 Cfr. Collin 2008, 33 dove l'autrice sottolinea come questa definizione sia rischiosa per questi studi da un punto di vista “strategico” giacché “il loro potenziale sovversivo, aggiungendo un capitolo ai capitoli del sapere tradizionale, un'aggiunta che non sovvertirebbe il *corpus* del sapere ma verrebbe piuttosto a completarlo e, indirettamente, a confermarlo”.

2 Collin 2008, 35-6.

3 Secondo la definizione di Andrea Canevaro nell'intervista concessa a Luisa Zaghi, dal titolo *Autonomia, Eteronomia, Economia*, in corso di pubblicazione.

4 Mia madre mi ha consigliato le pensatrici che ho affrontato nelle pagine seguenti. Me ne ha parlato e sono partito da

abbiano a che fare con un *agire femminile*<sup>5</sup>, ma che non per forza coinvolgono donne direttamente e vorrei proporre questo percorso non come un racconto sulle donne, un catalogo o una rassegna<sup>6</sup> di occorrenze in qualche modo strutturate, ma come percorso economico, storico e politico di riflessione sui testi tra pensieri e fenomeni femminili con possibili risvolti sul nostro agire, pensare e costruire il futuro<sup>7</sup>.

Possiamo cominciare da una tradizione su Erodoto, che è, per certi versi, *peri-proemiale*. Essa infatti è legata ai ratti di donne che Erodoto racconta nei primi capitoli. Τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων sono fin da subito questioni di donne, anche se queste sono all'origine come causa materiale e non come agenti delle cause. Dà inizio alla riflessione storiografica sul ruolo di queste azioni e sulla “femminilità” delle cause più profonde dell'agire sul lungo termine già Aristofane, nel 425, quando scrive in Acarnesi, pensando alle cause della guerra del Peloponneso, così:

καὶ ταῦτα μὲν δὴ σμικρὰ κάπιχώρια,  
 πόρνην δὲ Σιμαίθαν ἰόντες Μεγαράδε  
 νεανίαι ἔκλεπτοσι μεθυσκοκότταβοι·  
 κᾶθ' οἱ Μεγαρήϊς ὀδύναις πεφουσιγγωμένοι  
 ἀντεξέκλεψαν Ἀσπασίας πόρνα δύο·  
 κάντεῦθεν ἀρχὴ τοῦ πολέμου κατερράγη  
 Ἕλλησι πᾶσιν ἐκ τριῶν λαικαστριῶν.  
 (Aristoph. Acarn. 523- 529)

Son robette locali: andando a Megara dei giovinastri sfatti di cottabo rapiscono Simeta la puttana: allora i Megaresi furibondi per le vessazioni rubano due puttane di Aspasia. Eccoti qua l'inizio della

---

quelle: è una terza premessa che spero diventerà ovviamente ineludibile alla fine di questo contributo.

- 5 Buttarelli – Giardini 2008, *passim* e Dewald 1981 che utilizza come criterio per organizzare e sistematizzare le storie di donne in Erodoto un'interessante distinzione tra “donne che agiscono” e “donne che non agiscono”. Per la critica di queste sintesi, Gray 1995, 188.
- 6 Dewald 1981, 91s. Anche Pantel 1992 può servire per una contestualizzazione sulla lunga durata. Ovviamente le citazioni di Erodoto sono quasi nulle. È interessante solo il riepilogo alle pagine 461-2 della discussione su Hdt. 1.173 usato per sostenere la teoria della società matriarcale, confutata dallo studio delle iscrizioni licie del Pembroke 1965, 217-247.
- 7 Una riflessione strutturale sulle relazioni tra i vari *nomoi* di popoli non greci si trova in Michèle Rossellini – Suzanne Saïd 1978. Gray (1995, 186) si basa su questo articolo per iniziare la sua critica a Dewald (1981), e parte dal presupposto che le storie d Erodoto “reveal generic patterns which seem to portray women not as they were, but as part of the construction of barbaric otherness. Herodotus' short stories also manipulate a set of conventions - stock characters, behaviours, or situations - some of which are found in myth as well.”

guerra scoppiata tra tutti i Greci: tre puttane.<sup>8</sup>

In questo passo si è spesso visto un riferimento proprio ai capitoli iniziali di Erodoto 1. 1-5<sup>9</sup>, utile a datare l'opera dello storico, una parodia delle origini della guerra, delle origini degli scontri e delle responsabilità. E da qui è interessante cominciare per intraprendere questo studio, mentre molte delle pensatrici prese in considerazione partono o si riferiscono con idee molto varie ad Omero, Platone ed Aristotele. Erodoto non è nel novero degli autori antichi più conosciuti e studiati, almeno per quel che ho potuto constatare in questo filone di pensiero filosofico<sup>10</sup>. Lo storico di Alicarnasso, le cui figure femminili sono state ampiamente studiate, fornisce tuttavia molti esempi, immagini, episodi che possono essere rivisti con lo sguardo di un femminismo nuovo, inteso come “rivoluzione in ascolto della vita quotidiana”, per usare una felice espressione di Chiara Zamboni<sup>11</sup>. Anche il metodo della differenza, il pensiero “per differenze”, ricorda il metodo di Erodoto, il sistema dello storico di Alicarnasso, le sue analogie e antilogie<sup>12</sup>. Stupirsi che vi siano donne nelle storie di Erodoto è anacronistico, ma vale la pena ricordare che il loro numero non è rilevante o comparabile in più o in meno rispetto a uomini, eunuchi, piante e animali, ma è giusto ricordare che Plutarco<sup>13</sup> si lamentava di come Erodoto preferisse raccontare di Artemisia di Alicarnasso piuttosto che dell'Ateniese Temistocle.

---

8 Le traduzioni e riscritture in italiano nel presente testo sono mie e anche gli errori in esse.

9 Si sofferma su questi capitoli un articolo di Walcot (1987, 141-147), meno interessante di quanto non prometta il titolo, ma con diversi riferimenti a testi della tradizione orientale, biblica, assira, neo-babilonese, in dialogo con un pensiero femminista e con una *doxa* contemporanea all'articolo che lo rendono interessante lettura e documento.

10 Un altro caso di quelli in cui la vicenda della storia degli studi e le settorializzazioni non hanno aiutato granché. Alcuni studi dettagliati sono disponibili su relazioni individuali, per esempio il recente e molto interessante (nonostante sia afflitto da numerosissimi refusi) volume di Giorcelli Bersani 2010. Non è invece molto utile il recente volume di James - Dillon 2012.

11 Zamboni 2008, 55-7.

12 Corcella 1984 e Thomas 2000.

13 Plut. *Mor.* 869F-870A.

## **1. Domande femminili ad Erodoto**

Bisogna distinguere l'Erodoto che permane<sup>14</sup> in alcune autrici del XX e XXI secolo, purtroppo non molto diffuso, dal punto di vista del pensiero femminile sulle donne in Erodoto, che invece è stato affrontato con idee molto nette. Loraux afferma per esempio che

non esiste intervento di donne che non ne investa la *fusis* contraddistinta dall'eccesso/mancanza talvolta compresa in quella moderazione che di norma le viene assegnata, ma alla quale ogni *ergon gynaiikon* viene immancabilmente riferito. Come se, per pensare l'azione di una donna, il femminile fosse il principio esplicativo più forte della categoria dell'azione. Erodoto fa delle volte dell'azione delle donne una specie di *aition* in grado di spiegare qualsiasi cosa tranne se stessa. (Loraux 1991, 274)

Mentre la prima parte di questa affermazione è un tentativo di generalizzare che non trovo molto convincente, nelle righe seguenti è invece presente un fondamentale filo conduttore: l' *azione della donna* che più spesso chiamerò *agire femminile* e il *femminile*, come categoria distintiva.

Numerosissimi studi si occupano di storie che coinvolgono figure femminili in Erodoto, ma è giusto premettere, per non deludere aspettative, che non credo si possano fare affermazioni generali sulle “donne in Erodoto”, come “*the women stories give a unique colour to the Histories, and a proper understanding of them enriches our interpretation of Herodotus' work*”<sup>15</sup>. C'è un residuo di comparatistica canonica con Tuciddide, in questa come in simili affermazioni, ed ho due osservazioni a riguardo dovute al fatto che in Erodoto è sempre questione di dialogo e relazione, di scambi, conflitti, colpi di scena. Per prima cosa non penso siano distinguibili come caratteristiche delle “*Women Stories*” tra le storie (i *logoi*) nelle *Storie*. Non penso che “*Women*” possa corrispondere a quel principio caratterizzante e, a volte, eziologico del femminile, solo perché certi episodi coinvolgono donne o le riguardano direttamente<sup>16</sup>. Forse solo per le tre signore in salotto all'inizio

---

14 “Arendtiana”, Cfr. Giorcelli Bersani 2010, 5 la quale citando da *Quaderni e Diari 1959-73*, p. 257s. ricorda come il passato sia per Hannah Arendt “la dimensione della grandezza” e dunque “a chi vive senza passato manca la dimensione della grandezza”, e ancora “la grandezza è sempre lo sfondo del nostro essere presente, il quale, se è essenziale, si protrae in questo sfondo, nel senso del futuro anteriore: sarà stato grande. La grandezza come presenza ci abbatterebbe subito; essa esiste soltanto in forma di lampo, che è subito passato. Quando è cessato, passato, inizia la storia, vale a dire che ora ha la possibilità della grandezza e della permanenza. Il passato è così anche la dimensione della permanenza; il presente passa, il futuro nasce, il passato permane”.

15 Hazewindus 2004, Introduzione.

16 Dal punto di vista fondativo, è interessante il mito ricordato da Detienne 1971, 13: “En effet, deux mythes, étroitement complémentaires, associent dans l'entourage de Déméter les Nymphes et les Femmes-Abeilles, les

del terzo libro... In secondo luogo non che questa specifica selezione arricchisca la nostra interpretazione di Erodoto<sup>17</sup>, in modo diverso o migliore rispetto a qualsiasi altro studio sulle *Storie*. Credo che l'arricchimento della nostra comprensione di Erodoto sia troppo poco specifico per descrivere i contenuti di possibili percorsi di ricerca, di certe storie, e che, grazie agli sviluppi del pensiero contemporaneo, si possa riprendere il testo erodoteo con domande nuove e ritrovare, al di là dell'onnipotente ed onnipresente proemio, una misura di riferimento anche per questi pensieri originali in Erodoto, forse meno epica, meno letterariamente e memorabilmente proemiale, ma molteplice, complessa... ripiena. La distanza che separa la Pizia da Semiramis e Feretime dalla sorella di Cassandane è troppo ampia perché si possa ricondurla ad un orientamento o ad una tendenza anche se generale<sup>18</sup>.

A Josine Blok dobbiamo una chiara risistemazione della letteratura principale, tematizzata, sulle donne in Erodoto<sup>19</sup> dove l'autrice cita, da un fondamentale lavoro di Tourraix<sup>20</sup>, le seguenti parole sulle donne in Erodoto, in generale:

“By acting as the indispensable intercessors between men's generations, women were to perform a role that was at once dynamic and consolidating. Woman, or femininity, is the guarantee, mortal or immortal, of the solidity of Power, particularly in its monarchical forms: she thus fulfils two complementary and fundamental functions, by simultaneously assuring both the transmission and the permanence of Power.”<sup>21</sup>.

---

Melissai. d'après le premier de ces récits, c'est une Nymphe, appelée Melissa, qui découvrit dans la forêt les premiers rayons de miel, et qui, après en avoir mangé et bu, une fois mélangés avec de l'eau, apprit à ses compagnes à préparer cette boisson et à se nourrir de cet aliment. les Nymphes réussirent ainsi à arracher l'humanité à son état sauvage: sous la conduite de Melissa, d'Abeille, non seulement elles détournèrent les hommes de se manger entre eux pour désormais ne plus consommer que ce produit de la forêt et ce fruit de l'arbre, mais elles introduisirent dans le monde des hommes le sentiment de la pudeur, l'aidos donc elles s'assurèrent par une autre invention, destinée à renforcer la première: la découverte des vêtements tissés.”

17 E ricordo qui una felice formulazione del Pembroke “[no] coherent relation can be established between the pattern of fact and the pattern of tradition” (1967, 35).

18 Dewald 1981, 110 conclude la sua rassegna con una specifica della dichiarazione iniziale “ci sono donne in Erodoto” dicendo che “Women in Herodotus act to preserve themselves and those in their care; they also act as responsible members of the societies in which they live. They reflect the same social values as the men of their cultures but they differ from most men in their willingness to analyze these values within a given context.”

19 Blok 2002, 232.

20 Tourraix 1976, 369, tr. Josine Blok.

21 Blok (2002, 229) ricordava l'eterno erodoteo problema della veridicità, della realtà, dell'affidabilità della narrazione storica del V a.C. Cfr. e.g. per questi testi, i dubbi di Gray 1995, 186s. Non voglio affrontare la questione qui, un po' perché è un'ambiguità ineludibile e ma anche perché non ha particolari ripercussioni sui percorsi che voglio esporre, i quali hanno altrettanto pochi intenti di risolutività alternativa. Basti ricordare alcune pagine di Adriana Cavarero a riguardo, che penso qui consentano più di altre di capire perché la domanda così posta è limitante e irrilevante: Cavarero 1997, 7-11 e 166-70.

Non è una definizione esaustiva, se tale definizione può esistere, ma si può partire da qui perché ci sono in questa dichiarazione diversi temi importanti, a partire dal ruolo mediatore (nonostante la necessità subordinante), che vorrei provare a ricollegare al ruolo centrale della natalità e della materia-madre nel pensiero teologico ed economico di Ina Praetorius<sup>22</sup>; c'è il livello della performatività, della teatralità dinamica, quindi l'interazione con il testo e con la medialità del resoconto storico che entra in gioco con le riflessioni storiografiche di Adriana Cavarero; c'è anche, nella citazione, un accenno al problema della regalità femminile (vista però qui come variante subalterna) e ad una relazione complessa tra ἄρχειν e πράττειν, che ricorda alcune pagine di Hannah Arendt sulla libertà, sulla storia, sull'agire<sup>23</sup> e implica una rivisitazione di parte del discorso sulla βασίλισσα. Questi temi credo si potranno osservare tutti negli esempi che discuterò.

Nel discorso di Ina Praetorius troviamo anche un altro elemento di dialogo con i racconti di agire femminile in Erodoto, nella mutua dipendenza all'interno della sfera economica di uomo e donna sia a livello di οἶκος che a livello di πόλις<sup>24</sup>. La mescolanza inscindibile che troviamo in Erodoto anche con τὸ θεῖον, si ricostruisce nella memoria filosofica di Praetorius tramite un percorso diverso, tramite Omero e l'Esiodo aristotelico. Allo stesso modo le vie della tradizione fanno riemergere nella Cavarero che cita la Arendt, celebri pagine erodotee in forma di antichi apoftegmi. Le vie della trasmissione della tradizione sono qui complicate ma ben visibili. Perdono e ritrovano i loro riferimenti per via di incroci di pensieri e rinnovate ricerche e riscoperte. Ecco un altro motivo per il quale questo studio rientra bene nel contesto della mia ricerca di dottorato sulla trasmissione indiretta di Erodoto. È in fondo colpa nostra che non abbiamo fatto ad Erodoto certe domande per tempo o abbastanza chiaramente. Se la terribile tragedia di Masiste e Artaunte non è ricordata dalla tradizione scritta, ciò non significa che la sua tradizione indiretta si sia perpetrata e possa riemergere.

### 1.1. Erodoto citato

Una delle pensatrici più note del '900 che si è occupata anche dell'antichità, Simon Weil, nel suo *L'Iliade o il poema della forza*, propone al vasto pubblico uno dei saggi più interessanti sulla cultura

---

22 Praetorius 2011, 46s.

23 Arendt 1961b, 142s.

24 Blok 2002, 242.



iliadica. Diverse citazioni da Erodoto si trovano nel saggio *I tre figli di Noé*. Sono però citazioni diverse da quelle dell'*Iliade* nel *Poema della Forza*. Sono riferimenti pedissequi, luoghi autorevoli di attestazione di un dato. Erodoto è una miniera di notizie e date strappate al contesto. Forse un po' colpita dalla diversità dell'ὁμηρικώτατος<sup>25</sup> dal suo “modello”, la Weil si stupisce dell'enigmatico silenzio su Israele<sup>26</sup>. La competenza su Erodoto non è equiparabile e non gliene si può fare una colpa certamente. È interessante però osservare che probabilmente la modalità di impiego di questo testo è interamente diversa.

In modo simile opera anche Hannah Arendt che pure mostra una competenza più diffusa del testo, insieme ad una spiccata predilezione per le *sententie*<sup>27</sup>, quei surrogati di sapere che avevano stimolato la sintesi e la produzione anche di tanti bizantini. Per esempio, quando la Arendt dice che<sup>28</sup> “*abbiamo perduto il senso dell'antico detto che nessuno può essere chiamato eudaimon prima di morire*” sta citando il famoso dialogo di Creso e Solone (Hdt 1.30-33), riassumendolo in una formula simile alla frase finale di Solone σκοπέειν δὲ χρὴ παντὸς χρήματος τὴν τελευτήν [bisogna vedere la fine di ogni cosa] così come il testo di FGtHist 104 (§2,5: ἡγησάμενοι τὸ μὲν πρῶτον γεγόμενον περὶ τὴν λειποταξίαν γνώμης εἶναι, τὸ τελευταῖον δὲ περὶ τὴν ἀριστείαν τύχης [ritenendo che il primo fatto, circa l'aver abbandonato lo schieramento, fosse questione di decisione, quest'ultimo, circa la sua virtù, fosse invece questione di fortuna]), nel percorso che lo porta dal IV a.C. al X d.C. riduce i capitoli del racconto sui sopravvissuti delle Termopili da un'argomentazione intera ad una frase. La fonte erodotea involontaria resta abbastanza chiaramente individuabile anche in Arendt, perché in altri luoghi della sua vasta opera la studiosa si serve del testo dello storico. Certo, quando Cavarero la cita, riportando questo passo, Erodoto è lungi dall'essere nelle orecchie del lettore, che vede la frase attribuita alla Arendt come un “antico detto”<sup>29</sup>. Penso sia interessante osservare come Erodoto, probabilmente non letto direttamente, riemerge tramite i suoi contenuti in citazioni di citazioni, ripercorrendo simili percorsi fino a questa fase più recente della sua tradizione.

Arendt dialoga con Erodoto come invisibile interlocutore anche dove critica una antica circolarità della storia o prende in considerazione il corso delle cose che vivono e muoiono, che ricordiamo

---

25 Longino, *De sublimitate* 13,3,1.

26 Weil 1963, 210.

27 Giorcelli Bersani 2010, 6.

28 Arendt 1958, 141.

29 Cavarero 1997, 42.

soprattutto nel κύκλος del Creso erodoteo (1.207.2 κύκλος τῶν ἀνθρωπῆων ἐστὶ πρηγμάτων c'è un ciclo delle cose umane) declinazione del precedente dialogo con Solone. Secondo Arendt:

The stress is always on single instances and single gestures. These single instances, deeds or events, interrupt the circular movement of daily life in the same sense that the rectilinear βίος of the mortals interrupts the circular movement of biological life. The subject matter of history is these interruptions – the extraordinary in other words. (Hannah Arendt, 1961a, 42)<sup>30</sup>

La storia è non ordinaria, non quotidiana. Eppure Erodoto racconta anche i νόμοι dei popoli, le loro usanze e i loro costumi più caratteristici e duraturi. Nel raccontare e fare storia, in quel secondo passaggio che rende le opere ma anche la vita quotidiana immortali<sup>31</sup>.

Se sulla ciclicità Arendt pare critica nei confronti del modello erodoteo, la sua definizione di Storia, parte comunque dalla stessa idea che la materia della storia è lo straordinario<sup>32</sup>: ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά, uomini e donne altri, diversi a partire dall'identità dell'autore e dello storico. Così come per la memoria e la trasmissione, μήτε ... τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται:

Ricordando, attraverso la parola, l'uomo si riconciliava con la realtà (e dunque con se stesso) realizzando in questa riconciliazione, in questa catarsi, l'immortalità che dal punto di vista dell'esistenza biologica gli era negata: la storia accoglie nel suo bagaglio di memorie i mortali che con le loro gesta e parole si sono dimostrati degni della natura. (Giorcelli Bersani 2010, 180)

Il livello proemiale della memoria erodotea è quello di maggiore impatto sul pensiero arendtiano<sup>33</sup> che vi aggiunge un coefficiente escatologico tramite la critica alla ciclicità e i *mirabilia*. L'uomo cerca l'immortalità tramite il ricordo nella storia.

Per Arendt la scelta erodotea di selezionare τὰ γενόμενα corrisponde alle scelte omeriche di narrare i vincitori e i vinti allo stesso modo<sup>34</sup>, vite e opere, λόγος ed ἔργα sono i protagonisti. Ma questo proemio metodologico non è sufficiente con questi tre elementi. Se Aristofane giocava sui ratti di donne come *incipit* della Storia dando inizio alla trasmissione indiretta dell'opera di Erodoto

---

30 Cfr. anche Giorcelli Bersani 2010, 171-3.

31 Cfr. Cavarero 1997, 170 sul racconto di Karen Blixen.

32 Giorcelli Bersani 2010, 174.

33 Arendt 1961a, 41-51, 65.

34 Giorcelli Bersani 2010, 88 cita da “*Che cos'è la politica*”, 72 e Giorcelli Bersani 2010, 176.

parodiandolo, Arendt pensa invece alla “*reconciliation with reality*” dell’Ulisse omerico alla corte dei Feaci come inizio della Storia:

ταῦτ’ ἄρ’ ἀοιδὸς ἄειδε περικλυτός· αὐτὰρ Ὀδυσσεὺς  
πορφύρεον μέγα φᾶρος ἐλὼν χερσὶ στιβαρῆσι  
κάκ κεφαλῆς εἴρυσσε, κάλυψε δὲ καλὰ πρόσωπα·  
αἶδετο γὰρ Φαίηκας ὑπ’ ὀφρύσι δάκρυα λείβων.  
ἦ τοι ὅτε λήξειεν ἀείδων θεῖος ἀοιδός,  
δάκρυ ὀμορξάμενος κεφαλῆς ἄπο φᾶρος ἔλεσκε  
καὶ δέπας ἀμφικύπελλον ἐλὼν σπείσασκε θεοῖσιν·  
αὐτὰρ ὄτ’ ἄψ ἄρχοιτο καὶ ὀτρύνειαν ἀείδειν  
Φαίηκων οἱ ἄριστοι, ἐπεὶ τέρποντ’ ἐπέεσσιν,  
ἄψ Ὀδυσσεὺς κατὰ κρᾶτα καλυψάμενος γοάασκεν.

così canta l'aedo famoso: così Odisseo  
il gran mantello di porpora prese con le forti mani  
e se lo tirò sulla testa, nascondendo il bel volto:  
si vergognava a versar lacrime dagli occhi davanti ai Feaci  
ed ogni qual volta l'aedo divino cessava i canti  
asciugate le lacrime tirava fuori la testa dal mantello  
e presa la coppa a due anse offriva libagioni agli dei  
così quando ricominciava e lo incoraggiavano a cantare  
i nobili Feaci, perché piacevano i suoi versi,  
Odisseo, messa sotto la testa di nuovo gemeva. (Od. 8.83-92)

Cavarero<sup>35</sup> riprende da Arendt il commento a questo passo: prima di sentire la sua storia, Ulisse non sapeva ancora rispondere alla domanda “chi sono”: il racconto dell'aedo, il racconto dell'altro, finalmente gli svela la sua identità. Ed egli, nel cavo purpureo del suo mantello, piange. Ed il mantello è μέγα φᾶρος, come quello tessuto da Amestris per Serse di cui parleremo più avanti. Così anche la sorella di Cambise sarà turbata al riconoscere la sua vicenda nella lotta tra i cagnolini e il leoncino<sup>36</sup>.

---

35 Cavarero Adriana 1997, 27. Cfr. anche Giorcelli Bersani 2010, 181-2.

36 Cfr. *infra*.

In questo riconoscimento, nell'emozione e nel rapporto di ascolto, ricerca ed identificazione, il metodo erodoteo, apparentemente ancora più specifico per quanto riguarda i *nomoi* femminili e i costumi alimentari delle popolazioni delle *eremiai*<sup>37</sup> e quasi si possono intravedere anche lineamenti del pensiero della Cavarero sull'altruismo dell'unicità<sup>38</sup>.

Sulla precisione e sull'oggettività Arendt è ben consapevole delle false domande che si possono generare e pone le basi per il principio di selezione nella storiografia come processo di oggettivazione scientifica, con l'esposizione delle alternative e la presa di distanza che sono famose in Erodoto.

Unfortunately it is in the nature of academic quarrels that methodological problems are likely to overshadow more fundamental issues. (Arendt 1961a, 53)

La sfida posta da questa affermazione di Arendt è cercare queste questioni fondamentali. Credo che si possano trovare alcune caratteristiche dell'agire femminile in Erodoto.

Con Adriana Cavarero, abbiamo già in parte visto come il percorso di avvicinamento a temi, metodi e storie erodotee (soprattutto del proemio) continui di pari passo con il lento scomparire del nome dell'autore la cui permanenza è ormai affidata a specialisti. La storia ripresa da Karen Blixen<sup>39</sup>, *storyteller* come Erodoto, che apre il libro, è paradigma della storia in tanti suoi elementi e anche i suoi modi sono per alcuni aspetti esemplari. Nell'accostamento di storia e arte, nel disegno e nell'osservazione e successiva narrazione, ci sono i segni dello scolorirsi erodoteo, le tracce nel fango, che durano per lo spazio di un mattino, e riprendono l'ambigua relazione tra narrazione e storia così come l'aveva posta Erodoto. Serve l'intenzionalità per una citazione, ma una tradizione come quella che lega il disegno e il racconto, la narrazione e la storia è una tradizione di contenuti che si è radicata, ha percorso le vie della memoria, seppure senza nomi<sup>40</sup>.

## 1.2. Erodoto ritrovato

La *memoria proemiale* di Erodoto arriva anche a riesumare temi erodotei che non si trovano in Arendt. A prescindere da *Vita Activa* e dagli altri scritti, *Le Storie* riemergono negli scritti della

---

37 Rossellini - Saïd 1978, 949s.

38 Cavarero 1997, 117 sulla quale cfr. anche Giorcelli Bersani 2010, 186.

39 In *Out of Africa*. Trad. It. *La mia Africa*, cap. *Le strade della vita*.

40 Cavarero 1997, 7-11.

filosofa femminista della vita quotidiana successiva che si rifà al pensiero della Arendt. La critica della corrente filosofica rappresentata da Ina Praetorius ruota intorno alla definizione del termine “economia”. Dice Vita Cosentino, riprendendo la Praetorius in una comunicazione intitolata *Sono una donna ricca*:

se l'economia è l'insieme dei mezzi per soddisfare i bisogni della vita umana, il denaro e il mercato sono risposte secondarie rispetto alla potenza delle relazioni.

Ed è da questa definizione che l'argomentazione si sviluppa sottolineando il distacco della disciplina dal suo oggetto, conservato invece, fedelmente ed etimologicamente, dalle donne come centri della famiglia e della quotidianità. Tenendo presente questa definizione, questo pensiero capovolto riportato alla sua natura, tante delle descrizioni etnografiche di Erodoto potrebbero essere tranquillamente definite economiche. Sono cose dell'*oikos* quelle che distinguono le popolazioni, i *nomoi*, i quali riguardano donne, ma sono anche definiti da donne e ad esse legati nelle storie.

Nella Praetorius non c'è Erodoto. C'è però Esiodo citato da Aristotele:

ἐκ μὲν οὖν τούτων τῶν δύο κοινωνιῶν οἰκία πρώτη, καὶ ὀρθῶς Ἡσίοδος εἶπε ποιήσας “οἶκον μὲν πρώτιστα γυναικῶν τε βούων τ' ἀροτῆρα·

la casa è dunque composta di queste due cose comuni per prima cosa, come dice giustamente Esiodo nel suo poema: “in primissimo luogo la casa è: donna e bue per arare”. (Politica 1252b, 10)

Da qui si parte per evidenziare un'economia da sempre pensata come domestica e relativa alla donna, ad una donna centrale nell'economia (domestica) tanto quanto l'animale da traino che permette di costruire una rivoluzione di sguardo di cui sarebbe stata orgogliosa la cicogna di Blixen ricordata da Cavarero<sup>41</sup>.

Si incrociano però, in questo punto di partenza antico, due autorità che abbiamo già visto: il verso poetico e la parola filosofica. Dalle *Storie* si può costruire un fondamento più solido per questo percorso<sup>42</sup>.

---

41 Praetorius 2009, 49.

42 Questo problema delle basi, delle radici, dei testi di riferimento nell'antichità è diffuso nella letteratura socioeconomica contemporanea. Per esempio, nel *Pluto* (1-200), Cremilo e Carione convincono l'eponimo della commedia che lui è più potente di Zeus: sembrerebbe la base di un frainteso di lunga durata, che arriva fino a queste considerazioni della Praetorius. Su una durata del genere, stupisce di meno e nello stesso tempo diventa più

Vale la pena ripercorrere a grandi linee il pensiero di questa teologa e pensatrice contemporanea per vedere più avanti su quali punti si possano ritrovare esempi e riferimenti nell'antichità per il suo discorso.

L'uomo antico è padrone del θεωρεῖν, ha la possibilità dell'osservazione e della narrazione, della valutazione e della decisione. Della *theoria* fa parte anche l'*oikonomia*, pertanto opposta di definizione ad ogni *praxis*<sup>43</sup>. Fin qui tutto bene, è il modello economico “patriarcale”: l'uomo pensa, la donna e il bue fanno. Finché non arriva Adam Schmidt che professa l'interesse individuale e tralascia i bisogni, relegati a conseguenze, per concentrarsi sul mezzo con cui soddisfarli, il guadagno, tirandosi dietro il termine di riferimento, l'economia appunto, che così esce di casa<sup>44</sup>. Per riportare in casa l'economia, Praetorius riparte dalla maternità e dalla natalità:

Dalla mia prospettiva postpatriarcale voglio partire dal seguente presupposto: tutte e tutti noi, uomini, donne, privilegiati, sottomessi, neri, bianchi, gialli, rossi... non molto tempo fa siamo stati messi al mondo, piangenti e coperti di sangue e muco, dal corpo-mente di una donna della generazione precedente la nostra. Per un certo tempo abiteremo questo mondo insieme con altri esseri venuti al mondo come noi, attualmente sei miliardi e mezzo all'incirca. Per un certo tempo saremo in grado di agire, ossia di dare attivamente forma al mondo. Poi, forse già domani, ciascuna e ciascuno di noi morirà, tornando a essere polvere. Non è pertanto vero che gli uni siano liberi e gli altri dipendenti, bensì tutte e tutti sono, allo stesso tempo, liberi e dipendenti. (Praetorius 2009, 53)

Questa natalità è contraddistinta da cura e dono. “Fin dalla nascita”, per usare le parole della Arendt “cerco di gettare nel gioco del mondo, agendo, la cosa nuova che è successa quando sono nata”<sup>45</sup>. A questa revisione del mercato si sostituisce il modello del *tessuto delle relazioni umane*<sup>46</sup>, che tramite dono e amore soddisfano i bisogni della quotidianità.

In Erodoto non mancano esempi di *theorein* femminile: la sorella di Cambise, la coda dell'occhio

---

intrigante da capire per il suo percorso. Così il progresso, lo sviluppo: Ἐπίδοσις come troviamo in Diodoro (12.1.4) per Atene durante la Pentecontaetia. Le scelte ateniesi sono le stesse della “triade” nel saggio di Amoroso in *La vita alla radice dell'economia*, 2008 di sopraffazione, selezione degli scopi, eliminazione delle alternative. Accanto ad essa abbiamo proprio l'altro concetto chiave della critica contemporanea: αἱ τε τέχναι διὰ τὴν εὐπορίαν ἠὺξήθησαν (Diod. 12.1.4). εὐπορίαν: agio, benessere. E quasi a farlo apposta, gli Ateniesi sono presentati come agenti di “globalizzazione”: καθ' ὅλην σχεδὸν τὴν οἰκουμένην.

43 Di Arendtiana memoria. Cfr. supra. Questo a livello teorico e di pensiero. È interessante vedere come gli archivi papiracei, per esempio quello di Triphon (Biscottini 1966, 64), riportino un ruolo storico e un peso dell'azione anche teorica femminile molto più ampio. Non è questo il luogo per discutere di queste istanze, sebbene interessantissime.

44 Praetorius 2009, 48-51.

45 Arendt 1958.

46 Praetorius 2007, 16.

della moglie di Candaule, l'ampio raziocinare di Artemisia, sono alcuni esempi tra quelli che vedremo. Letta tra le righe delle fonti, molto spesso la proposta della Praetorius cede nelle sue premesse, in quel momento "patriarcale" che pare non essere sufficiente a descrivere un intero atteggiamento plurimillenario. Ma è vero anche che spesso il discorso scientifico su Erodoto rientra nella logica mercantile, che il filtro culturale della "crescita" e dell' "utile" si va a sostituire a molte possibili domande. L'utile sociopolitico non lascia spazio a letture di testi erodotei che propongono invece uno scarto di vedute e paradigmi.

"Gli interessi" nel mondo antico, degli uni, degli altri... di legno, di oro, di argento, di terre. Questa spiegazione con potere reificante viene offerta, perché razionale da un punto di vista mercantile, ma vi sono esempi che pongono un problema rispetto allo scambio di beni che rientrano molto meglio nella struttura e nel pensiero proposti dalla Praetorius.

## 2. *Ἐμπαλίη: il pensiero della differenza di Erodoto*

Se si vuol pensare ad uno sguardo, ad un punto di vista dal quale affrontare il discorso sulla differenza di Erodoto, si deve presto escludere quello greco<sup>47</sup>. I gruppi di donne che agiscono biicamente e stanno chiuse in casa non sono le *Donne* di Erodoto. Le Donne di Erodoto sono ioniche-orientali, persiane, indiane più che greche. Ma abbiamo un passo interessante per dare almeno un'idea di come Erodoto si ponesse rispetto alla *differenza*. Il “pensiero della differenza” di Erodoto, inserito all'interno del metodo per analogie e distinzioni che gli è proprio, è notoriamente sintetizzato in un famoso passo del secondo libro, dove si premette alla descrizione dell'Egitto il suo essere tutto alla rovescia (ἔμπαλίη), a cominciare da uomini e donne:

ἐν τοῖσι αἱ μὲν γυναῖκες ἀγοράζουσι καὶ καπηλεύουσι, οἱ δὲ ἄνδρες κατ' οἴκους ἐόντες ὑφαίνουσι: ὑφαίνουσι δὲ οἱ μὲν ἄλλοι ἄνω τὴν κρόκην ὠθέοντες, Αἰγύπτιοι δὲ κάτω. τὰ ἄχθεια οἱ μὲν ἄνδρες ἐπὶ τῶν κεφαλῶν φορέουσι, αἱ δὲ γυναῖκες ἐπὶ τῶν ὤμων. οὐρέουσι αἱ μὲν γυναῖκες ὀρθαί, οἱ δὲ ἄνδρες κατήμενοι. εὐμαρεῖη χρέωνται ἐν τοῖσι οἴκοις, ἐσθίουσι δὲ ἔξω ἐν τῆσι ὁδοῖσι ἐπιλέγοντες ὡς τὰ μὲν αἰσχρὰ ἀναγκαῖα δὲ ἐν ἀποκρύφῳ ἐστὶ ποιέειν χρεόν, τὰ δὲ μὴ αἰσχρὰ ἀναφανδόν. ἱρᾶται γυνὴ μὲν οὐδεμία οὔτε ἔρσηνος θεοῦ οὔτε θηλέης, ἄνδρες δὲ πάντων τε καὶ πασέων. τρέφειν τοὺς τοκέας τοῖσι μὲν παισὶ οὐδεμία ἀνάγκη μὴ βουλομένοισι, τῆσι δὲ θυγατράσι πᾶσα ἀνάγκη καὶ μὴ βουλομένησι.

Tra loro [*scil.* gli Egizi] le donne comprano e vendono, gli uomini stanno a casa a tessere: inoltre gli altri tessono con il filo spingendo in alto, gli Egizi in basso. I pesi li portano gli uomini in testa e le donne sulle spalle. Fanno pipì in piedi le donne e seduti gli uomini. Fanno i loro bisogni in casa e mangiano fuori, in strada, spiegando che le necessità indecorose bisogna sbrigarle di nascosto, le cose non indecorose in pubblico. Né Dio né Dea ha alcuna donna sacerdotessa, sono uomini di tutti e tutte. Nessuna necessità costringe ad occuparsi dei genitori chi non voglia, ma per le figlie è in ogni caso necessario anche se non vogliono.

Pensiero e logica della differenza sono un principio metodologico per Erodoto, legato anche e soprattutto al presentare ciò che sta agli antipodi della grecità ma anche ciò che è differente in un

---

47 Per un tentativo di discorso unificante Blok 2002, 225 – 227 che riprendendo Rossellini and Saïd 1978, dice “gender-relations, and women's activities in particular, are among the cardinal criteria of description and evaluation”.



contesto etno-antropologico<sup>48</sup>. Notiamo come curiosamente si inizi dalle attività economiche. Stranamente in Egitto le donne comprano e vendono. Innanzitutto l'economia. Poi il lavoro<sup>49</sup>. La tessitura e il trasporto, cose della casa e della quotidianità e “i bisogni”, quelli in assoluto più “inalienabili” e quotidiani, seguiti dai pasti, dagli dei e dalla famiglia. Nello stabilire questo confronto tra i generi, che indirettamente porta notizie sia sui costumi greci sia su quelli egiziani, al di là della veridicità degli uni e degli altri<sup>50</sup>, Erodoto affronta la differenza, partendo dalla differenza di genere nel confronto tra le differenze nelle cose e attività del vivere la quotidianità, alle radici dell'economia. Nell'ultima parte, in quella necessità, anche in assenza di volontà e leggi coercitive<sup>51</sup> riconosciamo invece un segno di quella caratteristica dell'agire femminile: dove nessuno costringe, non c'è una legge, un'ordinanza, sono le figlie a sentire l'urgenza, la necessità: *πᾶσα ἀνάγκη καὶ μὴ βουλομένησι*. Nulla di stupefacente, è l'*oikonomia*, ma affrontata così, a partire da questo testo invece che da Esiodo ed Aristotele, non si può porre in soli termini di *theoria* e *praxis*, se ne sottolinea invece la basilarietà, accanto al clima e alla conformazione fisica del paese. La differenza e il modo di viverla sono basilari, più del confronto e della divergenza che vengono osservati e forse più dell'inversione delle posizioni. Possiamo allora assumere questo tipo di sguardo per osservare il testo erodoteo da ciascuno degli angoli indicati da Immerwahr per descrivere la conoscenza storica in Erodoto: tradizioni, eventi, narrazione<sup>52</sup>.

## 2.1. Tradizione femminile: anche Erodoto

È noto per esempio come la storia della moglie di Intaferne (Hdt. 3.119) abbia radici indiane nel 67° Jātaka<sup>53</sup>. Rispetto al testo di Erodoto però ci sono alcune differenze: la donna della storia indiana

---

48 Rossellini Saïd 1978, 990.

49 Per una rapida sintesi sui mestieri delle donne, si può sfogliare Sullerot 1977. Produttrici e mercanti hanno anche ruoli inalienabili, come quello di ostetriche, ma il Menesseno Platonico ci parla anche di Aspasia come oratrice, maestra e storica.

50 Rispetto alle quali si può vedere Lloyd 1989, 259 che ricorda alcune contraddizioni di Erodoto a 141.4 e 164.1 e dalla documentazione faraonica rispetto al mercato. Non si capisce perché si commenti il “passaggio dell'acqua” con riferimento a Esiodo op. 731, dato che l'edizione Valla ha la traduzione corretta di οὐρέουσι, non quella di Godley A.D. del 1920 che traduceva “*pass water*” ([www.perseus.tufts.edu](http://www.perseus.tufts.edu)). Lloyd riporta Aristofane Lys. 457s. , Thesm. 485, Vesp 805s a Dimostrazione che nel V secolo non esisteva in realtà gran differenza. Cfr. anche How-Wells ad.loc.

51 Che esistevano ad Atene per esempio, come riporta Diog. Laert. 1.55.

52 *Events, traditions about events, and the historical work which interprets these traditions* in Immerwahr 1966, 6. cfr. anche Blok 2002, 229.

53 Il testo in traduzione inglese è ora disponibile al seguente link <http://www.sacred-texts.com/bud/j1/j1070.htm>. Sulla collezione dei 547 testi sulle vite precedenti del Buddha, raccolte nel V secolo d.C. e il rapporto con questo testo, Cfr. Robert Pieschel, Hermes 1893 e Germain 1967, 107-9.

insiste quanto la moglie di Intaferne usando un trucco dialogico per essere ammessa alla corte del re. Chiede di essere “coperta”, rifiuta ricche vesti “da mille talleri” (un tema che abbiamo già visto in Omero e ritroveremo nella storia di Artaunte ed Amestris) e spiega che lei intendeva un tipo diverso di “copertura/protezione”: quella del marito. Il Re Kosala non sa in che relazione sia la donna con i banditi appena catturati, chiede e il panorama completo delle possibilità si dispiega: marito, fratello e figlio. Kosala le domanda quale voglia salvare e la donna sceglie il fratello, con il ragionamento che ritroviamo in Erodoto e Sofocle<sup>54</sup>: figli ne posso fare, mariti se ne trovano a ogni angolo, ma il fratello, come lo posso riavere? L'argomentazione per ruoli e non per affetti stupisce per la sua crudezza, è del tutto inaspettato da una donna che ha appena chiesto il marito: se non si considera che la donna sta di nuovo utilizzando l'ambiguità e l'effetto del suo parlare per ottenere altro. Il re, colpito dall'arguzia<sup>55</sup>, libera tutti e tre. Da signora la moglie indiana approccia il potere con il suo linguaggio, lo stupisce con mosse imprevedibili del *suo* gioco, sa capire le sue regole e piegarle alla propria volontà per ottenere quello che desidera. Il re si stupisce solo marginalmente della scelta e dell'arguzia, non capisce l'incoerenza tra la spiegazione della prima richiesta e la seconda scelta<sup>56</sup>.

Nella selezione della storia tramandata Erodoto mantiene l'insistenza della donna:

ἡ δὲ γυνὴ τοῦ Ἰνταφρένεος φοιτῶσα ἐπὶ τὰς θύρας τοῦ βασιλέως κλαίεσκε ἄν καὶ ὀδυρέσκετο: ποιῆσα δὲ αἰεὶ τὸντὸ τοῦτο τὸν Δαρεῖον ἔπεισε οἰκτεῖραί μιν.

La moglie di Intaferne andando alle porte del re piangeva e si lamentava: facendo sempre così convinse Dario ad aver pietà. (Hdt 3.119)

---

54 Sul rapporto tra Erodoto 3.119 e Soph. Ant. 904-12 recentemente Dewald – Kitzinger 2006, 122-5 che si basano sul confronto con la storia della moglie di Candaule e sul fatto che il discorso in bocca ad Antigone è strano: *She uses the argument in a final attempt to be heard, but in using language which is not her own, she threatens the coherence of the very action for which she is giving her life* (p. 125), per argomentare una *common exploration of the limits of the verbal medium each uses* (p.127).

55 Anche in Erodoto Dario è colpito dalla risposta della donna. Germain 1967, 110-11.

56 Elena Borghi, dottoranda all'Istituto universitario europeo di Firenze, che si occupa di pensiero e scrittura femminile in India, mi raccontava che anche all'inizio del '900, prima della confluenza nella lotta per l'indipendenza, i movimenti femministi usavano questo sistema. Parlavano la lingua del sistema patriarcale nelle assemblee, entrando in logiche che combattevano acerrimamente negli scritti interni al movimento, per ottenere i risultati desiderati (il voto, per esempio).

Sono le Madres di Plaza de Majo, che si vedono in questa immagine, a bussare al potere, a richiedere i figli, i mariti, i fratelli scomparsi<sup>57</sup>. Ma anche le donne russe del *Requiem* di Anna Achmatova, in fila per portare un pacco nella speranza che non venga restituito<sup>58</sup>. Nel 1957 le donne portavano ogni giorno un pacco con pasto per il proprio figlio. Il pacco restituito significava che non c'era nessuno a cui consegnarlo. E di lì si usciva solo fucilati. Vorremmo certe storie di Erodoto incredibili, ma questa sembra essere stata e il volto che la chiede, che chiede l'*apodexis*, non è più. Tante favole erodotee rischiano di non essere vere alla nostra coscienza perché terribili, ma nella violenza del mondo la verisimiglianza è forse solo una semplificazione.

## 2.2. Tradizione per le donne: contro Erodoto

La tradizione muove anche critiche ad Erodoto rispetto a storie di donne. Per difendere il contributo delle donne di Corinto Plutarco impugna un epigramma simonideo in cui dimostra il loro ruolo nella battaglia (*Mor.* 871B):

καὶ μὴν ὅτι μόναι τῶν Ἑλληνίδων αἱ Κορίνθιαι γυναῖκες εὗξαντο τὴν καλὴν ἐκείνην καὶ δαιμόνιον εὐχὴν, ἔρωτα τοῖς ἀνδράσι τῆς πρὸς τοὺς βαρβάρους μάχης ἐμβαλεῖν τὴν θεόν, οὐχ ὅπως τοὺς περὶ τὸν Ἡρόδοτον ἀγνοῆσαι πιθανὸν ἦν, ἀλλ' οὐδὲ τὸν ἔσχατον Καρῶν· διεβοήθη γὰρ τὸ πρᾶγμα καὶ Σιμωνίδης ἐποίησεν ἐπίγραμμα, χαλκῶν εἰκόνων ἀνασταθεισῶν ἐν τῷ ναῷ τῆς Ἀφροδίτης, [...]. τὸ δ' ἐπίγραμμα τοῦτ' ἐστίν·

αἰδ' ὑπὲρ Ἑλλάνων τε καὶ ἰθυμάχων πολιητᾶν

ἑστάθεν εὐξάμεναι Κύπριδι δαιμόνια·

οὐ γὰρ τοξοφόροισιν ἐμήδετο δὴ Ἀφροδίτα

Μήδοις Ἑλλάνων ἀκρόπολιν προδόμεν.

Non è credibile che Erodoto, ma nemmeno che l'ultimo dei Carii, ai suoi tempi ignorasse che, sole tra le Greche, le donne corinzie innalzarono quella preghiera così bella e straordinaria, affinché la divinità infondesse agli uomini l'amore per lo scontro con i barbari: il fatto è stato decantato e anche Simonide

---

57 Dewald 1981, 105 classifica il passo tra i modelli di donne positive e protettive che operano per la famiglia.

58 Achmatova Anna, *Io sono la vostra voce*, p. 193: “Negli anni terribili della «ežovščina» io trascorsi diciassette mesi in code d'attesa fuori del carcere, a Leningrado. Un giorno qualcuno mi «riconobbe». Allora una donna dietro di me, con le labbra livide, che certamente in vita sua mai aveva sentito il mio nome, riprendendosi dal torpore mentale che ci accomunava, mi domandò all'orecchio (li comunicavamo tutti sottovoce): «Ma lei questo può descriverlo?» E io dissi: «Posso» Allora una specie di sorriso scorse per quello che una volta era il suo viso.”

scrisse un epigramma, quando le statue di bronzo furono innalzate nel tempio di Afrodite [...] questo è l'epigramma:

Loro che per i Greci e i concittadini che combatterono regolarmente,  
rivolsero a Cipride smisurate preghiere, son qui poste  
la divina Afrodite infatti non meditava di consegnare  
ai Medi portatori d'arco l'acropoli dei Greci

In questo passo del *De Herodoti Malignitate* si sta criticando Erodoto per aver tralasciato colpevolmente l'evidenza del ruolo dei Corinzi a Salamina. Accanto alle gesta di Adimanto, primo tra i Greci troviamo questo indimenticabile gesto delle donne di Corinto. Non sappiamo esattamente cosa sia avvenuto, ma possiamo osservare alcune cose tenendo a mente che il testo di introduzione ha come fonte proprio l'epigramma probabilmente, né è un'esegesi. In primo luogo sono solo le donne di Corinto a distinguersi anche dalle altre Greche (μόναι τῶν Ἑλληνίδων); altrettanto importante è che il *pragma* di supporto alla guerra è la δαιμόνιον εὐχήν, una preghiera<sup>59</sup>.

Questo passo ha una sua tradizione, tra Erodoto e Plutarco<sup>60</sup>. Lo troviamo attestato due volte sotto il nome di Teopompo<sup>61</sup>. Il testo di Ateneo, che cita appunto Teopompo e Timeo come fonti, fornisce sulla vicenda una spiegazione un po' più dettagliata dicendo che furono αἱ Κορίνθιαί ἑταῖραι che secondo Cameleonte, *Su Pindaro*, come ci dice lo stesso Ateneo, si riunivano in gran numero per ogni preghiera importante. Probabilmente dunque di mito eziologico si tratta anche in questo caso e di costruzione di un passato mitico sui temi e i luoghi delle guerre persiane. Se questa “aggiunta erodotea” alla narrazione di Erodoto insieme o separatamente dal tono di critica sia da attribuire già allo storico di Chio o al tauromenita è impossibile stabilirlo. È una storia erodotea perché generata, ricercata, con quel metodo e con quello stupore, forse sull'esempio di altri episodi erodotei al femminile, che non sorprende trovare negli autori che hanno più frequentato e fatto proprio Erodoto. Θουμάσια è la folla di prostitute che si uniscono alla preghiera, non serve, non massa, non

---

59 Il testo di una supplica si trova invece in Hdt 9.76, dove la figlia di Egetoride, concubina di Ferendate si rivolge a Pausania per cercare protezione: ὁ βασιλεὺς Σπάρτης, ῥῦσαι με τὴν ἱκέτιν αἰχμαλώτου δουλοσύνης. σὺ γὰρ καὶ ἐς τόδε ὤνησας, τούσδε ἀπολέσας τοὺς οὔτε δαιμόνων οὔτε θεῶν ὅπιν ἔχοντας. εἰμὶ δὲ γένος μὲν Κῶη, θυγάτηρ δὲ Ἥγητορίδω τοῦ Ἀνταγόρευο· βίη δὲ με λαβὼν ἐν Κῶ εἶχε ὁ Πέρσης. Cfr. Dewald 2011, 60 che dubita della riuscita del tentativo di soccorso. Cfr. infra per il collegamento con il *Presbeutikos* ippocratico che colloca gli eventi della rivolta ionica cui fa riferimento la donna parlando a Pausania.

60 Testo, traduzione e commento da Grimaldi 2004, 167, spec. n.82. Dove si affronta anche la questione del rapporto tra gli autori e la presenza nella tradizione di Cameleonte di Eraclea. L'epigramma dello scolio a Pindaro, è leggermente semplificato per la seconda parte.

61 Ateneo XIII, 573= FgrHist 115, F 285a e Timeo, FgrHist 566, F10; Schol. Pind. Ol. XIII 32 b= FgrHist 115, F 285b.

schiaive: ogni tanto, solo per le cose veramente importanti, si trasformano, scavalcano i limiti della posizione sociale e la comunità ne riconosce il merito con le statue di cui ci dice Plutarco, con le iscrizioni di Simonide, con i nomi che Teopompo e Timeo ricordavano essere stati iscritti separatamente. Ha ragione Plutarco, è proprio strano che Erodoto abbia tralasciato questa tradizione. Ma i suoi lettori e seguaci, riconoscitone il carattere e la consistenza, hanno coerentemente ovviato al problema.

Anche perché si trovano numerosi gruppi di donne in Erodoto, e non sempre subiscono le conseguenze della storia passivamente, sebbene siano spesso nominate tra le fragilità da difendere, tra le componenti della casa che necessitano protezione<sup>62</sup>. Ci sono in Erodoto azioni femminili che distinguono le mogli, madri e figlie di cittadini per il loro agire, azioni simili a quella delle memorabili prostitute corinzie, non solo perché di donne, ma perché significanti. Per esempio il racconto eziologico della moda ateniese “senza fibbia”:

δεινόν τι ποιησαμένας κείνον μούνον ἐξ ἀπάντων σωθῆναι, περίξ τὸν ἄνθρωπον τοῦτον λαβούσας καὶ κεντεύσας τῆσι περόνησι τῶν ἱματίων εἰρωτᾶν αὐτέων ὅκου εἶη ὁ ἐωυτῆς ἀνήρ.

ritenendo terribile che uno solo di tutti fosse sopravvissuto, preso in mezzo quest'uomo e pugnalandolo con le fibbie delle vesti chiedevano dove fosse il marito di ciascuna di loro. (Hdt 5.87)

Non vogliamo immaginare lo strazio della moglie di questo sopravvissuto. Ma agli Ateniesi questa azione sembra δεινότερον, persino peggio della sconfitta, e cercano di evitare che accada di nuovo. Non potendo cambiare le donne, ne cambiano i costumi. Non verrà punita in nessun modo invece la vendetta speculare sulla moglie e i figli di Licida, *raptus* di rivalsa quasi comprensibile in quel momento storico (Hdt. 9.5)<sup>63</sup>. In questo secondo episodio, Erodoto sottolinea un elemento interessante: le donne agiscono αὐτοκελεές [di propria iniziativa], è un'azione di gruppo, guidata da un'*anànke* come quella che abbiamo visto in Hdt 2.35, come il precedente omicidio, un gesto di dimostrazione.

Le cittadine agiscono in modo diverso e in gruppo quindi e l'episodio delle prostitute corinzie sempre di più è riconoscibile come tradizionalmente erodoteo<sup>64</sup>.

---

62 Su questi gruppi, l'analisi “arrabbiata” di Loraux (1991, 250-2) offre anche una lettura interessante per quel che riguarda i filtri ideologici che possono essere applicati ad un testo.

63 Cfr. anche Dewald 1981, 99 e l'intervento inedito di Niki Karapanagioti 2012.

64 Tralascio gli episodi relativi alle imprese di battaglia di gruppi di donne, di cui si può trovare ampia discussione in

Altro episodio in cui è centrale il gruppo è il racconto sulle Amazzoni di cui Erodoto ci parla nel quarto libro (110-17)<sup>65</sup>. Il resoconto etnografico dell'origine del popolo sauromata, è uno dei più intriganti in Erodoto, e riprenderne tutta la descrizione non è qui possibile né utile<sup>66</sup>. Si è però detto della differenza nell'agire notata e sottolineata da Erodoto, della differenza come metodo narrativo e parametro di organizzazione della descrizione, nonché della descrizione delle differenze, sempre per quel che riguarda l'azione. Nel racconto della “inversione” amazzonica Erodoto ci offre anche un altro spunto di riflessione. Il racconto delle Amazzoni è un racconto di incontro culturale, di incontro con la differenza e di approccio ad essa. Non c'è un ruolo preponderante nell'elaborare queste differenze, per le Amazzoni o per gli uomini. Leggiamo che:

τὴν δὲ φωνὴν τὴν μὲν τῶν γυναικῶν οἱ ἄνδρες οὐκ ἐδυνάετο μαθεῖν, τὴν δὲ τῶν ἀνδρῶν αἱ γυναῖκες συνέλαβον. ἐπεὶ δὲ συνῆκαν ἀλλήλων, ἔλεξαν πρὸς τὰς Ἀμαζόνας τάδε οἱ ἄνδρες. ‘ἡμῖν εἰσὶ μὲν τοκέες, εἰσὶ δὲ κτήσιες: νῦν ὧν μηκέτι πλεῦνα χρόνον ζῶν τοιήνδε ἔχωμεν, ἀλλ’ ἀπελθόντες ἐς τὸ πλῆθος διαιτώμεθα. γυναῖκας δὲ ἔξομεν ὑμέας καὶ οὐδαμὰς ἄλλας. αἱ δὲ πρὸς ταῦτα ἔλεξαν τάδε. ‘ἡμεῖς οὐκ ἂν δυνάιμεθα οἰκέειν μετὰ τῶν ὑμετερέων γυναικῶν: οὐ γὰρ τὰ αὐτὰ νόμια ἡμῖν τε κάκεινῃσι ἐστί. [...]’ ἐπέθοντο καὶ ἐποίησαν ταῦτα οἱ νεηῖσκοι. ’

Gli uomini non riuscirono ad imparare la lingua delle donne, ma le donne appresero la lingua degli uomini. Quando poterono capirsi, gli uomini dissero alle Amazzoni: “abbiamo genitori e proprietà; non passiamo più tempo in questo stile di vita, ma torniamo ai costumi comuni. Terremo voi come mogli, nessun'altra.” e loro risposero “noi non potremmo vivere tra le vostre donne; noi e loro non seguiamo le stesse leggi [...]” convinti i giovani fecero così. (Hdt. 4.114)

Il dialogo è corale. Tutti i giovani parlano a tutte le Amazzoni. In questo che Dewald ha definito “*the fullest statement of cultural reciprocity*” si incontrano i costumi di un popolo con un altro, di uomini con donne, di donne con donne di un'altra cultura<sup>67</sup>. Per prima cosa, forse con ironia,

---

Loraux (1991, 254-5), anche perché non sono presenti in Erodoto.

65 Cfr. anche Eforo FGrHist 90 F 160 (*De Aeribus Acquis Locis* 21) dove si parla di un popolo retto dalle donne. In Erodoto non ci sono solo queste ma troviamo diversi episodi che ricordano donne impegnate in attività che la greicità considera maschili, per esempio le Libiche che guidano carri (4.193), cfr. Walcot 1978, 143. Rossellini Saïd 1978, 999-1001 commentano a *De Aeribus Aquis et Locis* 17 che si scosta molto poco dal passo di Erodoto 4.117, ma al contrario di quanto dice Pembroke, i due approcci a matrimonio e guerra sono opposti. In Strabone (11.5.1-2), Plutarco (Pomp. 35,6) e Filostrato (Eroine 215-6), le Amazzoni diventano una comunità di sole donne che devono andare di qua e di là per farsi fecondare.

66 Si vedano Rossellini – Saïd 1978, 982-4 e Hazewindus 2004, Cap. 5.

67 Dewald 1981, 99-100. Brown – Blake Tyrrell 1985, 301 propongono una lettura per cui, i giovani Sciti sono soggetti ad un'inversione per cui in realtà sono sottomessi dalle Amazzoni e perdono la loro identità maschile.

Erodoto nota che, dal punto di vista della comprensione, fosse stato per gli uomini il livello bestiale / gestuale sarebbe bastato. Le Amazzoni invece comprendono e fanno loro il linguaggio degli uomini (συνέλαβον)<sup>68</sup>. I giovani sono stanchi della vita nomade: offrono vantaggi, proprietà e famiglia (i genitori). Mammoni d'altri tempi vengono messi a confronto dal coro delle Amazzoni con la loro scarsa considerazione dell'altro. Le Amazzoni ricordano loro le diversità e prendono in considerazione le difficoltà delle donne con cui dovrebbero interagire. Gli uomini sono stanchi di uno stile di vita nomade (ζῶν τούνηδε), ma le Amazzoni li mettono davanti ad un problema di νόμιμα, di leggi sottese, che sanno appartenere anche alle altre donne, le quali, come loro, non vi rinunciavano mai. Mentre i giovani pensano siano preoccupate, secondo i costumi della loro popolazione di provenienza, di essere rimpiazzate, le Amazzoni dimostrano un'altra lunghezza d'onda che, nonostante la loro mascolinità di azioni, espone l'attenzione femminile con disinteresse per questa questione matrimoniale che riconoscono come superficiale. I giovani ascoltano e agiscono di conseguenza<sup>69</sup>.

Confrontando il passo con Diodoro (2.45-6) è evidente la progressiva massimizzazione del maschilismo delle Amazzoni spinte nel mito a pratiche di automutilazione per assimilarsi agli uomini (il taglio del seno destro, per facilitare il tiro con l'arco). Siamo ben lontani dal racconto erodoteo che descrive tutt'altre divergenze nella conservazione della differenza di genere negli approcci e nel dialogo che presenta. La logica di Hdt. 2.35 è anche qui ben rappresentata, le differenze sono metodologiche e radicali. E quelle che interessano ad Erodoto e che racconta in questo episodio sono quelle profonde, non i protagonisti a cui la tradizione posteriore pensa di dover pagare tributo.

### 2.3. Tradizioni sulla natalità: a proposito di Erodoto

La tradizione non ha soltanto accostato ad Erodoto storie di donne, come quella delle donne corinzie forse per somiglianza a quella delle Ateniesi o delle Amazzoni. Ha anche reso femminili

---

68 Un esempio di vera misoginia maschilista si trova nel commento al passo di How & Wells che commenta così *συνέλαβον*: *The greater aptness of the Amazons is a delightful touch of nature; but they were inaccurate (cf. σολοικίζοντες c. 117), as lady linguists often are.* I papiri e la tradizione manoscritta invece conservano traccia della mascolinizzazione della tradizione del testo. West (2011, 71-2) ricorda che P.Oxy. I 18 (Pack<sup>2</sup> 466) e [Longino] *Subl.* 28 riportano ἡ θεός contro a ὁ θεός dei manoscritti per esempio, Longino persino introducendolo col dire che καὶ τὸ ἀμίμητον ἐκεῖνο τοῦ Ἡροδοτοῦ (questo è un detto inimitabile di Erodoto) rispetto alla θήλειαν νοῦσον capitata agli Sciti (1.105-6).

69 Cfr. infra il dialogo di Mitridate e Spako.

storie erodotee, dato nomi a donne che in Erodoto non l'hanno<sup>70</sup> ed ha preso racconti mitici, trasmessi in Erodoto, per costruire e ricostruire i suoi miti.

L'esempio più celebre è quello legato alla nascita di Ciro (Hdt 1.107-114). Siamo in un contesto orientale, la storia ha probabilmente fonti legate alle raccolte di sogni e interpretazioni di questo ambiente. Il passo si colloca in una serie di racconti di madri di re, di potenti *Amma sunkina*<sup>71</sup> fondandone anche il potere e il legittimo riconoscimento eroico. Se le madri achemenidi sono madri di re ed hanno un ruolo basilare nella continuazione della dinastia<sup>72</sup>, la madre di Ciro, Mandane è l'immobile generatrice dell'intera dinastia e la complessità ed articolazione del racconto che le ruota attorno sono dovute a questo. Il racconto è diviso in due parti, la prima è quella della gravidanza e dei sogni di Astiage, la seconda è quella della nascita vera e propria. È in questa seconda parte che vedremo come la tradizione ri-battezzi, a scapito della povera Mandane, con il nome di Argoste la madre di Ciro che in Erodoto era solo madre adottiva chiamata Cyno in greco o Spako in persiano, cioè cagna<sup>73</sup>. Vale la pena riprendere l'intera storia, perché in questo racconto si trovano elementi di estremo interesse pensando a quella priorità della materia e della maternità presente nell'economia della natalità di Ina Praetorius sopra ricordata. C'è già nel testo di Erodoto un intreccio rispetto a questo evento, caricato della fondazione di una dinastia. La trasmissione della tradizione incrementa e rimescola questa centralità.

Astiage sogna la figlia che inonda di pipì l'intero paese<sup>74</sup>. Non essendo credibile che questo avesse molto a che fare con una possibile quotidianità di Astiage con la piccola Mandane fatta di pannolini, vomiti, lenzuolini bagnati, etc., l'interpretazione che narra Erodoto rispetto al sogno è immediatamente politica. È un'invasione. Allora con sprezzo, Astiage dà in moglie questa sua unica

---

70 Tra queste si potrebbe contare anche, legatamente agli eventi che coinvolgono Pausania dopo la vittoria di Platea, narrati da Erodoto e Tucidide, la storia di Cleonice, aggiunta e costruita dalla tradizione e che troviamo in Plutarco (*Cim* 6.4-7, *De sera num. Vind.* 555C) come ὑπὸ πολλῶν ἱστορηται e in Pausania (3.17.8-9) nonché in FGrHist 104. mentre nel primo e nel secondo abbiamo il nome della fanciulla, in FGrHist 104 §8 il nome è caduto nella trasmissione del testo e abbiamo solo l'altrimenti ignoto patronimico Κορωίδης che tuttavia, si rivela come una ricostruzione a posteriori sulla storia stessa e sulla mania che colpisce Pausania. Un processo simile potrebbe aver battezzato anche la giovane.

71 Brosius 1996, 21 e 30 per il lessico persiano relativo alle madri e la titolatura della madri di re.

72 Blok 2002, 233-4.

73 Nicola Damasceno FGrHist 90 F66 che risale a Ctesia e ne fa due pastori Mardi introdotti a corte da Artabare. Astiage in fonti cuneiformi : Edzard RLA V 1980 col. 212 su Mandane cfr. anche Carone di Lampsaco, FgrHist 687 b, F2 + Xen. *Cyr.* 1. 2.1. In Nicola è la madre che sogna e l'interprete Caldeo ne diviene il mentore. Per Brosius 1996, 42-3 in Erodoto si trova la versione meda della storia, propaganda aggiunta alla conquista militare.

74 Fondamentale l'articolo di Pelling 1996, 68-77. Sofocle, *Elettra* 419-23; l'urina è simbolo della nascita anche in fonti assire mentre la vite è simbolo del successo. Rossellini - Saïd 1978, 969 mettono in relazione il passo dei sogni è in relazione con 1.212. Cfr. anche Brosius 1996, 42. Asheri 1988, 337 ricorda le famose leggende del già citato *Shahnameh* di Abolqasem Ferdowsi, e secondo lui la leggenda di Ciro potrebbe essere "un misto di saghe orientali e greche".



figlia a un Cambise qualunque, persiano, cioè sottomesso e secondario (Hdt 1.107).

Ma non basta. Astiage sogna di nuovo la figlia<sup>75</sup> e dalle sue membra genitali fuoriesce una vigna che ricopre l'intero paese. Astiage prende la figlia e la imprigiona, deciso a ucciderne il figlio<sup>76</sup>. Si potrebbe dirlo autolesionista di sicuro, essendo questa la sua unica discendenza<sup>77</sup>, tiranno e patriarcale direbbe un certo pensiero femminista<sup>78</sup>.

Mandane in Erodoto è un sogno. Non compare, non agisce, è una visione per il padre, è allontanata, nascosta. Da questa evanescenza della narrazione nasce Ciro. Ma è la seconda parte della narrazione che offre elementi di differenza nell'impostazione del pensiero erodoteo. Questa, come dimostrano anche le altre narrazioni della tradizione di questo evento (Carone, Ctesia, Senofonte, Nicola), è una delle versioni della natalità, quella patriarcale. La storia e la nascita in Erodoto continuano, il momento patriarcale è circoscritto, influente ma limitato, accusato e funzionalizzato dalla tradizione a scopo eroico. La nascita di Ciro si protrae in una progressione di confronti tra uomini e donne, mariti e mogli, in una serie di relazioni in ordine sociale. Astiage e le donne della sua corte, Arpago e sua moglie, per concludere con Spako e il bovaro Mitridate. Il climax tende ad una progressiva equiparazione dei ruoli<sup>79</sup>. Abbiamo visto che non c'è relazione tra Astiage e Mandane, se non in sogno. Quando Astiage consegna ad Arpago il bimbo, il fidato medo ἦτε κλαίων ἐς τὰ οἰκία (torna a casa piangendo, Hdt1 1.109.1). Astiage gli ha ordinato di eliminare la sua discendenza e seppellirla come crede: non solo, quindi, di sterminare la dinastia, ma anche di cancellarne la memoria (1.108.4), cosa che alla fine non verrà ammessa nemmeno per l'ultimo dei pastori, nel ribaltamento finale delle parole del Re ad opera di Spako. Arrivato a casa per prima cosa Astiage piangente, il nobile ferito, addolorato, cerca conforto, supporto e consiglio. Riferisce tutto a sua moglie (παρελθὼν δὲ ἔφραζε τῇ ἑωυτοῦ γυναικὶ τὸν πάντα Ἀστυάγεος ῥηθέντα λόγον). È una dimensione diversa, un livello sociale medio, quasi borghese. C'è dialogo in famiglia, la moglie di Astiage offre un appiglio interlocutorio. Il problema resta di relazioni e di politica, di salvaguardia della casata.

---

75 Cfr. Carone di Lampsaco FGrHist 687b F2, e Giustino, 1.4.2. Pelling 1996, 73.

76 Ben diverso il dialogo padre – figlia tra Otane e Fedima (Hdt. 3.68-9, 88); anche lei è protagonista di un episodio di origine e causa di un rivolgimento costituzionale o di potere in Persia (cfr. infra per numerosi altri esempi), che si colloca al preludio della ripresa del potere da parte dei sette. La figlia assume il rischio di toccare le orecchie dell'usurpatore per controllare se ci siano (l'usurpatore non le ha) su ordine del padre che le si rivolge con un ordine che viene accolto ed eseguito con coraggio: ὦ θύγατερ, δεῖ σε γεγρονῦϊαν εἶ κίνδυνον ἀναλαβέσθαι τὸν ἄν ὁ πατήρ ὑποδύνειν κελεύη.

77 Questo è il problema che ha afflitto la critica a questo episodio più di tutti. Cfr. Pelling 1996, *passim* per la discussione della bibliografia precedente e una possibile e coerente soluzione.

78 Sul controllo delle figlie che non era pratica universale, cfr. Hdt 5,6 presso i traci τὰς δὲ παρθένους οὐ φυλάσσουσι. Dewald 2011, 35 ricorda anche i numerosi passi in cui la vulnerabilità della casa è legata a donne e bambini.

79 Anch'essa non ignota ad Erodoto, che parla degli Issedoni come ἰσοκρατέες δὲ ὁμοίως αἱ γυναῖκες τοῖσι ἀνδράσι (4.26) Rossellini Saïd 1978, 991.

Difficile dire perché Erodoto riporti quella domanda così semplice, che avrebbe tranquillamente potuto omettere, al di là delle necessità della narrazione. Forse è una domanda più importante di quel che sembra. La moglie chiamata in causa pone la domanda necessaria, sebbene rilanciando ogni decisione al marito: *νῦν ὧν τί σοι ἐν νόῳ ἐστὶ ποιέειν;* [E adesso? Cosa hai in mente di fare?] (Hdt 1.109.2). Il raziocinio di Astiage decide di scaricare la responsabilità. Scelta che gli costerà il figlio, di cui sarà costretto a mangiare le carni imbanditegli da Arpago (Hdt 1.119). Arpago dialoga con la moglie (109-10) e prende una decisione che è comunque servile e grava su di lui con tutto il peso dell'imposizione della società sulla natura, come pesa ad Antigone il divieto di Creonte. Si nota in queste pagine tutta la scala dall'imposizione societaria, dal sopruso dell'uomo che crede di governare, all'uomo ragionevole, alla donna che nella contingenza sfavorevole ripristina l'ordine delle cose.

Arpago infatti chiama un bovaro, Mitridate, gli ingiunge, minacciandolo, di esporre il piccolo su ordine di Astiage. Mitridate è presentato direttamente con la moglie, Spako / Cagna (1.110.1)<sup>80</sup>. Come Astiage aveva fatto con Arpago, Mitridate prende il bimbo e lo porta alla sua stalla, alla sua fattoria (*ἔπαυλις*, non più *οἰκία*), sui monti tra Ecbatana e il ponto Eusino.

Un ulteriore scalino nella società. Dalla capitale siamo scesi in provincia, ora siamo in campagna. Dalla società patriarcale, attraverso un dialogo accondiscendente medio borghese, giungiamo ora al popolo. Ed Erodoto ci introduce con dolcezza questo momento del racconto

*τῷ δ' ἄρα καὶ αὐτῷ ἡ γυνὴ ἐπίτεξ ἐοῦσα πᾶσαν ἡμέρην, τότε κως κατὰ δαίμονα τίκτει οἰχομένου τοῦ βουκόλου ἐς πόλιν. Ἦσαν δὲ ἐν φροντίδι ἀμφοτέροι ἀλλήλων πέρι, ὁ μὲν τοῦ τόκου τῆς γυναικὸς ἀρρωδέων, ἡ δὲ γυνὴ ὅ τι οὐκ ἐωθῶς ὁ Ἄρπαγος μεταπέμψαιτο αὐτῆς τὸν ἄνδρα.*

Come lui anche la moglie, essendo ogni giorno più prossima al parto, allora, come per volere divino, partorì mentre il pastore era partito per la città. Erano ciascuno in pensiero l'uno per l'altra, il pastore era preoccupato per il parto della moglie, la donna perché stranamente Arpago aveva mandato a chiamare suo marito. (Hdt 1.111.1)

La moglie non sperava più nel ritorno del marito (*οἷα ἐξ ἀέλου ἰδοῦσα*) e subito cerca risposta alla sua angoscia. Il bovaro rinarra alla moglie la storia e solo ora sappiamo che la casa di Arpago era tutta in pianto (*οἶκος μὲν πᾶς Ἀρπάγου κλαυθμῷ κατείχετο*). La patriarcalità di Astiage è pericolosa

---

80 Cfr. anche Blok 2002, 228.

per il razionale e controllato Arpago, è tremenda per il bovaro (τὸ μήτε ἰδεῖν ὄφελον μήτε κοτὲ γενέσθαι [cose del genere non si dovrebbero vedere né dovrebbero mai succedere]).

A questo punto, avviene la terza nascita per Ciro. Mitridate e Spako lo partoriscono assieme. Nella stalla la coppia di pastori montanari ricostituisce l'ordine del mondo con un'adozione e una rinascita che ripensa e dialoga rispetto alle assurdità del potere nella reggia, ma anche della ragione *oikonomica*.

Il pastore, il cui nome non importa più per Erodoto, davanti alla moglie mostra il bambino. Spako scoppia in lacrime, implora in ginocchio di non ucciderlo. Ma per il pastore sembra non esserci via d'uscita, o il bimbo o lui stesso. Ma non è un'opposizione, è un dialogo che continua con la moglie, una reazione dialogica agli eventi che colpiscono la famiglia. Ecco come comincia la risposta di Spako:

ὥς δὲ οὐκ ἔπειθε ἄρα τὸν ἄνδρα, δεύτερα λέγει ἡ γυνὴ τάδε· ἐπεὶ τοῖνον οὐ δύναμαί σε πείθειν μὴ ἐκθεῖναι, σὺ δὲ ὧδε ποιήσον.

Siccome non riusciva a convincere il marito, disse una seconda volta la moglie: “dato che non riesco a convincerti di non esporlo, tu farai così”. (Hdt 1.112.2)

È un ordine passato per diversi tentativi, quello che la moglie offre al marito; come seconda proposta perché Spako esita a dire al marito che il figlio è morto. È la reazione dinnanzi alla sorte, al *daimon* che ha ridato loro un figlio, ad essere presente in questo passo; la maternità che cerca di frenare la tragedia imminente perché vede in essa la salvezza. Le lacrime non sono quelle di Ulisse che risente il passato. Nemmeno quelle della contingenza che affligge Astiage. Sono lacrime per il futuro, lacrime che vedono oltre la necessità (ἀνάγκη), la sorte che prende una buona piega (τύχη εὖ μετεστεώση), con il futuro netto e un'ipotesi che altro non è che l'ineluttabile. Poi la notizia, singhiozzata, sussurrata tra i denti, ancora in lacrime: τέτοκα γὰρ καὶ ἐγώ, τέτοκα δὲ τεθνεός (ho partorito anche io, partorito... morto...). Ad un certo punto della tradizione qui sono stati messi due punti alti, prima e dopo. Καὶ. Anche io, dice Spako. Anche io come te, che mi stai innanzi, portando il figlio che abbiamo atteso. Non c'è altro da dire, il dialogo ora è chiuso al ben parlare (εὖ λέγειν) della moglie<sup>81</sup>, il marito risponde con il semplice αὐτίκα ἐποίηε (fece subito).

---

81 Per Dewald (1981, 108) “Cyno is the only one (in 1.110) who is willing both to give voice to the full range of practical and moral considerations that, in her opinion, govern the situation and to accept responsibility for acting on them.” il che è vero, anche se forse un po' troppo razionale. I paralleli offerti dall'autrice sono da questo punto di

Questo mi pare un passo fondamentale per parlare di economia della natalità. Perché è una storia di natalità, di nascita di una dinastia che parte dalla società, ne percorre le classi sociali, gli approcci politici e culturali, ma anche i sentimenti e soprattutto, le relazioni che Erodoto organizza in un crescendo dialogico di umanità<sup>82</sup>.

Spako non è matriarca come non è patriarca Mitridate, non è *Amma sunkina* nemmeno quando la tradizione la farà diventare Argoste. È dalla sua decisione, da quel dialogo con il marito, che nasce la dinastia.

E di nascite la tradizione persiana è piena; celebre e meraviglioso è per esempio il racconto di Rubadih, nello *Shahanameh*<sup>83</sup>, mito fondativo della pratica ostetrica del parto cesario. Ubriaca viene incisa dal mago per far uscire il leone che ha in corpo, come tante madri in Erodoto<sup>84</sup>.

La maternità infatti, in Erodoto ha un ruolo speciale, extra culturale, nel testo e nell'amalgama narrativa, ma anche nella logica e come parte del modello concettuale erodoteo. Una delle madri più celebri è la madre di Cleobi e Bitone<sup>85</sup>. La classica madre greca, degenerata per i nostri canoni, felice (περιχαρής, Hdt 1.31<sup>86</sup>) per il sacrificio compiuto dai figli. Presi dalla fretta (ἐκκληϊόμενοι δὲ τῆ ὥρῃ<sup>87</sup>) i due fratelli si caricano il giogo del carro materno e la conducono in tempo al tempio di Era dove era strettamente necessario (ἔδεε πάντως) che la madre fosse presente. La morte dei figli è la sorte migliore per loro<sup>88</sup>. Ma alla tradizione non basta. Vuole un nome per questa donna felice della morte dei figli. Plutarco (Sol. 27.7 e Mor. 108F) la rende sacerdotessa di Era, la tradizione la battezzerà Cidippide<sup>89</sup>: è madre illusa o, come la moglie di Intaferne, come le Amazzoni, è seguace di valori altri? Forse c'è un filo di ingenuità e forse è lo stesso che possiamo leggere nella storia di un'altra madre, la giovane Labda, madre del tiranno Cipselo di Corinto<sup>90</sup>. Non c'è confronto con la

vista, con la figlia di Policrate (3.124) e la moglie di Intaferne (Cfr. supra).

82 Tutt'altro quindi rispetto al “generic assemblage as the earlier stories” di cui parla Gray 1995, 192-4. la stessa autrice nota tuttavia dei “degrees of master/subject otherness” nelle scene successive del racconto (1995, 204-5) e scrive su Spako che “Her otherness as subject is more dominant than her otherness as woman, for she shares more with the men inside her class than with the women outside it (still one of the modern difficulties in women's movements)”.

83 Nella traduzione di Dick Davis del 2006, edita da Penguin Classics si trova alle pagine 104-109. Lo Shahanameh ha diversi punti di contatto con il metodo erodoteo. Cfr. infra per Xenagora e Rostam.

84 Hdt 6.131, anch'essa sognante. Cfr. infra e Dyson 1929, 186s. per una proposta suggestiva legata ad Empedocle e la critica alla politicizzazione pro o anti - periclea del passo.

85 Su questo episodio Cfr. anche Cic. Tusc. I 47, 113, Pausania II. 20.3. Belloni 2001, 271.

86 Il valore di questo termine pare però essere legato ad una gioia di durata breve, spesso preludio alla disgrazia.

87 Blake 1944, 168-9 confrontando il testo di Erodoto con la traduzione di Cic. Tusc. I 47 propone una revisione del testo.

88 Secondo Dewald 2011, 65, in questo modo avrebbero evitato ogni tipo di infelicità.

89 Hyginus *Fabulae*, 254, 5.

90 Riporto qui il testo per comodità del lettore: ἐπεὶ ὦν ἔδωκε φέρουσα ἢ Λάβδα, τὸν λαβόντα τῶν ἀνδρῶν θεῖη τύχη προσεγέλασε τὸ παιδίον, καὶ τὸν φρασθέντα τοῦτο οἰκτός τις ἴσχει ἀποκτεῖναι, κατοικτεῖρας δὲ παραδιδού τῷ δευτέρῳ, ὁ δὲ τῷ τρίτῳ. οὕτω δὴ διεξήλθε διὰ πάντων τῶν δέκα παραδιδόμενον, οὐδενὸς βουλομένου

tradizione relativa alla nascita di Ciro, ma pur nel suo localismo, Erodoto racconta di una nascita piena di eventi, ma dove c'era tragicità e recupero dell'ordine naturale, troviamo invece una punta di ironia<sup>91</sup>. Labda è una delle prime madri di tiranni, e quando Erodoto la racconta sembra proporre una psicoanalisi dell'infanzia del tiranno. Nel caso di Cipselo il racconto è narrato da Socle (5.92γ-δ) in un momento cruciale delle *Storie* dove il consiglio discute della tirannide e della possibilità di reintrodurre un tiranno. In un primo momento il bimbo dissuade con un sorrisetto i suoi sicari dall'ucciderlo. Labda sentendo questi rimproverarsi gli uni con gli altri, appena fuori dalla porta protegge il figlio nascondendolo in una cesta. Il tiranno si salva e sopravvive con un'apparenza docile e grazie alla protezione degli ingenui. Labda è agente inconsapevole del destino della città. Ma le madri di tiranni e grandi uomini non passano mai sotto silenzio<sup>92</sup>. La cesta di Cipselo diverrà il mattone posto dalla madre di Pausania per murare il tiranno medizzante nel tempio di Atena Calcieca a Sparta, anch'essa risolutrice dell'indecisione degli uomini che, con un gesto piccolo e fondamentale, guida le sorti della città. Leggiamo nella tradizione della morte di Pausania conservata in FGrHist 104:

τῶν δὲ Λακεδαιμονίων ἐν ἀπόρῳ ὄντων διὰ τὴν εἰς τὸν θεὸν θρησκείαν, ἡ μήτηρ τοῦ Πausανίου βαστάσασα πλίνθον ἔθηκεν ἐπὶ τῆς εἰσόδου τοῦ τεμένου, προκαταρχομένη τῆς κατὰ τοῦ παιδὸς κολάσεως· οἱ δὲ Λακεδαιμόνιοι κατακολουθήσαντες αὐτῇ ἐνφοκοδόμησαν τὸ τέμενος καὶ λιμῶ διαφθαρέντος τοῦ Πausανίου, ἀνελόντες τὴν στέγην, ἐξεῖλκυσαν τοῦ ναοῦ ἔτι ἐμπνέοντα τὸν Πausανίαν καὶ ἐξέερριψαν.

Trovandosi i Lacedemoni in una situazione imbarazzante rispetto all'onorare la divinità, la madre di Pausania sollevata una pietra la pose all'uscita del recinto sacro, dando inizio alla punizione del figlio: i Lacedemoni seguendola racchiusero il recinto sacro, e Pausania si consumò con la fame, ma tolsero il tetto, e tirarono fuori Pausania che ancora respirava e lo gettarono giù. (FGrHist 104, F1 §8.4)

---

διεργάσασθαι. [4] ἀποδόντες ὧν ὀπίσω τῆ τεκούση τὸ παιδίον καὶ ἐξελθόντες ἔξω, ἐστεῶτες ἐπὶ τῶν θυρέων ἀλλήλων ἄπτοντο καταιτιώμενοι, καὶ μάλιστα τοῦ πρώτου λαβόντος, ὅτι οὐκ ἐποίησε κατὰ τὰ δεδογμένα, ἐς ὃ δὴ σφι χρόνου ἐγγινομένου ἔδοξε αὐτὶς παρελθόντας πάντας τοῦ φόνου μετίσχειν. '92δ. ἔδει δὲ ἐκ τοῦ Ἡετίωνος γόνου Κορίνθῳ κακὰ ἀναβλαστῆν. ἡ Λάβδα γὰρ πάντα ταῦτα ἤκουε ἐστεῶσα πρὸς αὐτῆσι τῆσι θύρῃσι: δεῖσασα δὲ μὴ σφι μεταδόξη καὶ τὸ δεύτερον λαβόντες τὸ παιδίον ἀποκτείνωσι, φέρουσα κατακρύπτει ἐς τὸ ἀφραστότατόν οἱ ἐφαίνετο εἶναι, ἐς κυψέλην, ἐπισταμένη ὡς εἰ ὑποστρέψαντες ἐς ζήτησιν ἀπικνεοῖατο πάντα ἐρευνήσιν μέλλοιεν: τὰ δὴ καὶ ἐγένετο. [2] ἔλθοῦσι δὲ καὶ διζήμενοι αὐτοῖσι ὡς οὐκ ἐφαίνετο, ἐδόκεε ἀπαλλάσσεσθαι καὶ λέγειν πρὸς τοὺς ἀποπέμψαντας ὡς πάντα ποιήσειαν τὰ ἐκεῖνοι ἐνετείλαντο. οἱ μὲν δὲ ἀπελθόντες ἔλεγον ταῦτα. '

91 Per Dewald (1981, 95) il cesto di Labda è un equivalente dell'utero e delle immagini del sogno di Astiage.

92 Nenci 1994, 292-3 propone un confronto con Medea 1040-45.

L'indecisione maschile dei sicari di Cipselo, così come l'aporia degli spartani sono occasione per le madri del futuro tiranno e di quello passato di essere attrici del fato e di agire in modo più o meno straordinario per il suo dispiegarsi alludendo e sintetizzando la storia dei loro figli.

#### 2.4. Femminili nella tradizione: dopo Erodoto

Abbiamo già visto alcuni percorsi della tradizione posteriore ad Erodoto nati dalla sua traccia. Ma possiamo riprendere il punto di vista della tradizione da un altro angolo ancora: si tratta di un caso di attribuzione a donne di episodi erodotei che ritroviamo in Machiavelli<sup>93</sup>. Vediamo il passo di Erodoto. Un manipolo di soldati abbandona l'Egitto per unirsi al re etiope:

Ψαμμήτιχος δὲ πυθόμενος ἐδίωκε: ὡς δὲ κατέλαβε, ἐδέετο πολλὰ λέγων καὶ σφραγας θεοὺς πατρώϊους ἀπολιπεῖν οὐκ ἔα καὶ τέκνα καὶ γυναῖκας. τῶν δὲ τινὰ λέγεται δέξαντα τὸ αἰδοῖον εἰπεῖν, ἔνθα ἂν τοῦτο ἦ, ἔσεσθαι αὐτοῖσι ἐνθαῦτα καὶ τέκνα καὶ γυναῖκας.

Saputolo Psammetico li inseguì: come arrivò, li pregò dicendo molte cose e che se lasciavano gli dei patrii, almeno non lasciassero anche figli e donne. Dicono che uno di quelli mostrando i genitali disse che, dove ci fossero stati quelli, lì vi sarebbero stati per loro figli e donne. (Hdt. 2.30.4)

Machiavelli invece racconta<sup>94</sup>:

*Ammazzarono alcuni congiurati forlivesi il conte Girolamo loro signore, presono la moglie, ed i suoi figliuoli, che erano piccoli; e non parendo loro potere vivere sicuri se non si insignorivano della fortezza, e non volendo il castellano darla loro, Madonna Caterina (che così si chiamava la contessa), promise ai congiurati, che, se la lasciavano entrare in quella, di farla consegnare loro, e che ritenessero a presso di loro i suoi figliuoli per istatichi. Costoro, sotto questa fede, ve la lasciarono entrare; la quale, come fu dentro, dalle mura rimproverò loro la morte del marito minacciogli d'ogni qualità di vendetta. E per mostrare che de' suoi figliuoli non si curava, mostrò loro le membra genitali, dicendogli che aveva ancora modo a rifarne. Così costoro, scarsi di consiglio e tardi avvedutisi del loro errore, con un perpetuo esilio patirono pena della poca prudenza loro. (Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio. Libro III, p. 289 ed. Einaudi)*

---

93 Olivieri 2004, 249.

94 Olivieri 2004, 250 Caterina si ritrova nello stesso atteggiamento nelle *Storie fiorentine* mentre a Lorenzo de Medici veniva riferito l'episodio il 17 aprile 1488 dall'inviato del duca, con le analoghe immagini.

Il riferimento è chiaro. La storia è la stessa e non stupisce nemmeno che Machiavelli conoscesse l'episodio da Erodoto. Circolavano la versione in latino del Valla e quella in volgare del Boiardo. Perché però spostare una tradizione legata ad un uomo su un personaggio femminile? Sicuramente in termini narrativi l'effetto è diverso, non è più umorismo ma crudele scandalo. La tradizione è erodotea, ma la storia cambia, è tradizione di un episodio reinserito in un diverso contesto con uno scopo del tutto altro. Una memoria narrativa, forse. Fatto sta che un'altra donna, in questo caso Caterina Sforza, viene a trovarsi implicata nella tradizione erodotea come le donne di Corinto e le madri della mitologia persiana. In questo caso però non è un particolare atteggiamento erodoteo, e nemmeno un racconto di maternità. È semplice episodio, e forse si può riconoscere un certo *habitus* maschilista nell'attribuirlo da parte di Machiavelli alla Sforza per colorarne il carattere e le imprese.

### 3. *Urlare in silenzio: agire femminile in Erodoto*

Passando a livello di puro testo, vediamo ora alcune altre storie all'interno dell'opera di Erodoto, tra quelle che riguardano donne in azione e il modo in cui Erodoto narra la differenza. Alcune azioni di donne sono attribuite a figure senza un nome, definite da un ruolo o da una posizione sociale all'interno della famiglia soprattutto, altre danno informazioni episodiche, altre ancora arrivano a tratteggiare vere βίαι di illustri signore.

Tra le donne senza nome, abbiamo già parlato della moglie di Intaferne e del valore della sua storia nella tradizione precedente. Abbiamo poi visto alcune vicende in cui i nomi sono stati aggiunti o modificati dalla tradizione successiva. Ma l'innominata più celebre è sicuramente la moglie di Candaule, protagonista di una delle storie più indimenticabili dell'opera di Erodoto (Hdt 1.9-11). Fino ad una scena di “*The English Patient*”, un film di Anthony Minghella del 1996<sup>95</sup>. L'impostazione narrativa della scena che tramanda la “storia di Gige” è molto interessante. Il regista parte dalla pagina del libro, inquadrata in modo da vedere il segnalibro pieno di appunti. È uno dei pochi averi del paziente interamente ustionato, immobile a letto. L'infermiera Hana (Juliette Binoche) che si prende cura di lui è la voce narrante. Stenta sulla lettura del nome di Candaule in inglese. Qualcosa come “Càndules” viene ripetuto dal paziente (il conte László de Almásy interpretato da Ralph Fiennes), poi dall'infermiera e la scena passa alla memoria del malato che ascolta. Ricordiamo l'Ulisse di Arendt e Cavarero in una delle sue modulazioni più semplici. Vediamo ora la protagonista, Katharine (Kristin Scott Thomas) in piedi davanti ad un fuoco che racconta la storia di Candaule agli altri partecipanti alla missione di esplorazione nel deserto<sup>96</sup>. Sono presenti il marito di lei Geoffrey Clifton, il conte di Almásy e diversi altri uomini. All'inizio racconta con confidenza, con autostima per una cultura superiore a quella dei convitati, poi, continuamente guardando al conte e solo con la coda dell'occhio al marito, il racconto comincia a tentennare, rallenta e si chiude alla morte del re nel più totale imbarazzo. Il regista mostra il pubblico, Geoffrey interviene proponendo, in un intervento da stadio, la decapitazione di Gige. Quel che succede è che la narratrice stessa, mentre racconta, si rende conto di quanto quella storia sia simile al suo presente vissuto, in cui intreccia una relazione d'amore con il conte, migliore amico di Geoffrey. Certo, non è Geoffrey a chiedere a László di vedere la moglie e Katharine non ha il

---

95 Uscito con il titolo *Il paziente inglese* nel 1997 in Italia. Il film è tratto dall'omonimo romanzo dello scrittore Sri Lankese-Canadese Michael Ondaatje.

96 West (2011, 76 n31) ricorda che la Penguin pubblicò Erodoto nella *fiction* non nei classici della letteratura antica all'inizio del secolo scorso. Un dato molto interessante pensando a questo contesto narrativo.



tono della moglie del re di Lidia. La narrazione è interrotta ancora nel punto del racconto in cui si parla (in questo caso Hana e Katharine su due piani temporali diversi) delle abitudini della regina. Per qualche secondo vediamo il paziente nel letto e poi una ripresa da dietro le schiene dei radunati intorno al fuoco. È il racconto che sollecita in László la memoria di quel momento in realtà dimenticato dopo l'incidente, lesione ben più grave delle ustioni. “*But then, the queen looked up and saw Gyges concealed from the shadows*”. A questo punto vediamo il profilo di László illuminato dalle fiamme e Katharine dietro al fumo, sfocata. “*Although she said nothing she shouted*” e cambia il fuoco sulla stessa inquadratura. Fin troppo esplicito, imbarazzante anche per lo spettatore, questo riconoscersi dei due nel racconto è persino marcato da una pausa riempita dal verso di un animale notturno. Dopo aver cercato di allentare la percepibile tensione, Geoffrey, sentendo le alternative proposte dalla regina, ha un visibile mutamento di sguardo. È il re che ha svergognato la regina e deve morire, colpevole quanto Gige. Quando questi sceglie quell'opzione e diviene re, il pubblico si aspetta un altro finale, non capisce. Il racconto nel racconto enfatizza un aspetto ulteriore al riconoscimento dei personaggi. Nella struttura per *flash-back* del film trova spazio un ulteriore elemento di narrazione e ri-narrazione femminile, a ritorni di racconti già sentiti, già raccontati. La pausa e la struttura della scena nel momento in cui la regina tace e urla è il culmine del racconto. Questo silenzio / urlo, celebre nella tradizione è l'agire dell'innominata regina<sup>97</sup>, l'evento che ne rompe le abitudini e la quotidianità<sup>98</sup>. L'ultimatum posto a Gige non è che una soluzione sbrigativa della situazione creata da quello sguardo. In un papiro che riporta un frammento di tragedia è conservata proprio questa scena<sup>99</sup>. Vediamo il testo del papiro seguito da quello di Erodoto:

...καρδί[ας] κυκωμένης

καθειρξα σῖ[γα... [...]

αισχύν[ης] βοήν·

...il cuore scosso

gridò in silenzio

---

97 Blok 2002, 232.

98 Che possiamo leggere nella certezza del piano di Candaule.

99 Cfr. anche Pl. *Resp.* 359c-360b. Non è ancora chiaro quale dei due testi sia da collocare a monte della tradizione, ma si vedano Asheri 1988, 269 e soprattutto Belloni 2000, 107.

l'urlo della vergogna

(POxy 2382 = TrGF II 664)

Μαθοῦσα δὲ τὸ ποιηθέν ἐκ τοῦ ἀνδρὸς οὔτε ἀνέβωσε αἰσχυνθεῖσα οὔτε ἔδοξε μαθεῖν, ἐν νοῶ ἔχουσα τίσεσθαι τὸν Κανδαύλεα.

Capito ciò che il marito aveva fatto non urlò per la vergogna né diede a intendere che aveva capito, ma aveva in mente come punire Candaule. (Hdt 1.11)

Il silenzio è tragico<sup>100</sup>, perché non è inscenato, ma agito, sebbene senza pianificazione. Questo silenzio è la reazione spontanea alla situazione della moglie di Candaule, non un piano per sottrargli il regno e come tale viene marcato lungo tutta la tradizione così come il contrasto con l'urlo interiore, con la vergogna, se non l'ira, del sopruso, dell'essere usata come oggetto, della violazione dell'intimità del letto coniugale ad opera della sciocchezza del re. Dignità non basta. Questo grido è il paradigma dell'agire femminile in Erodoto.

### 3.1. Sorelle, mogli, figlie, madri, donne

L'azione della moglie di Candaule non è caratterizzata dalla regalità, che ne fa solo il contesto narrativo, la scenografia. Al contrario le storie legate alle donne della famiglia di Cambise sono caratterizzate da problemi di corte che le vedono protagoniste di una storia maschile e di una serie di eventi legati alla loro posizione all'interno della famiglia. Sono storie senza tempo, racconti favolistici per certi versi, dalla tradizione lunghissima, applicabili ad ogni regno e ad ogni re e regina, ma vi emergono lo stesso puntualmente aspetti peculiari del filtro storico-narrativo erodoteo. Niteti, figlia di Apries (3.1) e Cassadane (3.3)<sup>101</sup> moglie di Cambise, sono protagoniste dell'episodio alle origini della spedizione in Egitto<sup>102</sup>. Niteti, πατρόθεν ὀνομάζων svela l'inganno di Amasis

100Per alcuni altri esempi nella tragedia si veda per esempio il dialogo tra Clitemnestra e Cassandra all'ingresso del palazzo in *Agamemnon* 1035-70. Cassandra non risponde mai ed i suoi silenzi sono interpretati dalla serva che l'accompagna e da Clitemnestra stessa.

101 In 3.2 Erodoto affronta il problema della dubbia relazione esistente tra questi personaggi la cui cronologia è incerta. Asheri-Medaglia 1990, 212-214. Cfr. Ctesia FgrHist 688, F 13a e per inganni riguardanti scambi di donne e.g. Genesi 29, 21 e alcuni dei testi di Tell el Amarna per periodi recentiori.

102Cfr. sotto per il ruolo di Atossa nel processo decisionale e nelle cause della spedizione di Dario e per quelle di Serse in Egitto e in Grecia.

dicendo a Cambise: ὃ βασιλεῦ, διαβεβλημένος ὑπὸ Ἀμάσιος οὐ μανθάνεις e gli ripete la storia appena raccontata da Erodoto. La problematica del ruolo femminile alla corte achemenide è ben rappresentata da questa narrazione in cui intravediamo il ruolo attivo nello sviluppo della regalità delle donne presenti alla corte di Susa. Erodoto ci presenta un quadretto da salotto, con tre donne, οὐ πιθανός a suo giudizio. C'è Τις Περσίδων γυναικῶν, un personaggio di appoggio utile a dare avvio alla conversazione, che loda i figli di Cassandane, πολλῶ ἐχρᾶτο τῷ ἐπαίνῳ ὑπερθωμάζουσα [piena di meraviglia usò molte lodi], ma Cassandane si lamenta perché Ciro ama di più Niteti e il figlio. Cambise promette di vendicarla dichiarando Αἰγύπτου τὰ μὲν ἄνω κάτω θήσω [metterò sottosopra l'Egitto]. È dalla madre e dalla relazione con lei che viene l'autorità e l'origine ultima dell'impresa, e proprio per questo è storicamente una questione molto critica. Erodoto attribuisce la maternità di Cambise a Cassandane (seppure dica che non crede alla storiella), ma non esclude che fosse a Ciro che Niteti era stata mandata. Questa scena da *bios* plutarcheo nella vita di Cambise è un unicum, giacché questo re fa sistematicamente tristi figure confrontandosi con le donne della sua corte e arriva alle reazioni più eclatanti anche a ragione della sua instabilità psichica. Tra queste vi è una scena in cui si osserva di nuovo il meccanismo di riconoscimento nella rappresentazione. È nel libro terzo e coinvolge una sorella e moglie di Cambise, anch'essa battezzata più tardi dalla tradizione come Meroe, sorella di Atossa. Il doppio status di moglie e sorella pone qualche problema al sistema persiano, che viene aggirato dai consiglieri di Cambise con una delle prime forzature di ambiguità legislative della storia. Non c'è una legge che lo impedisca, ma ce n'è una che dice che il re può far tutto ciò che vuole (Hdt 3.31). Delle due sorelle uterine sposate da Cambise, una viene uccisa proprio dal fratello / marito ed Erodoto riporta due versioni, quella egiziana e quella greca.

Ἕλληνες μὲν λέγουσι Καμβύσεια συμβαλεῖν σκύμνον λέοντος σκύλακι κυνός, θεωρέειν δὲ καὶ τὴν γυναῖκα ταύτην, νικωμένου δὲ τοῦ σκύλακος ἀδελφὸν αὐτοῦ ἄλλον σκύλακα ἀπορρήξαντα τὸν δεσμὸν παραγενέσθαι οἱ, δύο δὲ γενομένους οὕτω δὴ τοὺς σκύλακας ἐπικρατῆσαι τοῦ σκύμνου. [2] καὶ τὸν μὲν Καμβύσεια ἦδεσθαι θεώμενον, τὴν δὲ παρημένην δακρῦειν. Καμβύσεια δὲ μαθόντα τοῦτο ἐπειρέσθαι δι' ὃ τι δακρῦει, τὴν δὲ εἰπεῖν ὡς ἰδοῦσα τὸν σκύλακα τῷ ἀδελφεῷ τιμωρήσαντα δακρῦσειε, μνησθεῖσά τε Σμέρδιος καὶ μαθοῦσα ὡς ἐκείνῳ οὐκ εἶη ὁ τιμωρήσων. [3] Ἕλληνες μὲν δὴ διὰ τοῦτο τὸ ἔπος φασὶ αὐτὴν ἀπολέσθαι ὑπὸ Καμβύσειῳ, Αἰγύπτιοι δὲ ὡς τραπέζῃ παρακατημένων λαβοῦσαν θρίδακα τὴν γυναῖκα περιτῖλαι καὶ ἐπανειρέσθαι τὸν ἄνδρα κότερον περιτετιμμένη ἢ θρίδαξ ἢ δασέα εἶη καλλίων, καὶ τὸν φάναι δασέαν, τὴν δ' εἰπεῖν [4] 'ταύτην μέντοι κοτὲ σὺ τὴν θρίδακα ἐμιμήσαο τὸν Κύρου οἶκον ἀποψιλώσας.' τὸν δὲ θυμωθέντα ἐμπεδῆσαι αὐτῇ ἐχούσῃ ἐν γαστρὶ, καὶ

μιν ἐκτρόσασαν ἀποθανεῖν.

I Greci dicono che Cambise fece combattere un cucciolo di leone con un cagnolino, e che stava a guardare anche questa moglie. Il cagnolino stava per essere sopraffatto, quando un altro cucciolo suo fratello divelto il laccio lo soccorse, e così in due i cagnolini ebbero la meglio sul leoncino. Cambise guardando si divertiva, la moglie lì accanto piangeva. Cambise accortosene le chiese per qual motivo piangesse e quella disse che piangeva vedendo il cucciolo che aveva vendicato il fratello, ricordando Smerdi e sapendo che per lui non ci sarebbe stata nessuna vendetta. I Greci dicono che per aver detto ciò Cambise la uccise.

Gli Egizi invece dicono che mentre erano a tavola, la donna presa una lattuga ne tolse le foglie e chiese al marito se la lattuga fosse più bella sfogliata o con tutte le foglie, ed egli disse con le foglie, al che ella disse “eppure una volta tu hai fatto come a questa lattuga, pelando la casa di Ciro” quello allora andò su tutte le furie e le saltò addosso, anche se aveva un figlio in ventre, e la moglie morì abortendo. (Hdt 3.32)

Entrambe le versioni sono molto interessanti e il fatto che Erodoto le presenti tutte e due dice ancora di più<sup>103</sup> perché servono due racconti per dare l'idea dell'azione della moglie. In questo caso il problema è di nuovo, come nella storia di Astiage, il conflitto tra l'irragionevole sregolatezza del re e le leggi della famiglia, ma anche della casata. La prima versione, che abbiamo già ricordato accanto al pianto di Ulisse è un episodio di riconoscimento amletico, ma Cambise non se ne accorge minimamente. È solo scocciato dal pianto della moglie. Il verbo che descrive l'azione della moglie invece è proprio quel *theorein*<sup>104</sup> che generalmente è riconosciuto come prerogativa dell'uomo. In questa scena l'uomo non guarda, non osserva. La moglie vede, pensa, collega e piange. La reazione maniacale di Cambise, l'annichilimento dell'alternativa a se stesso è un evento secondario, è la conseguenza che porta a riflettere sul vero nucleo di interesse, le cause che hanno portato al gesto. La storia egiziana dice la stessa cosa, ma usando un linguaggio storico-figurativo diverso. La scena non è più agonale, né amletica. È domestica, familiare. Marito e moglie sono a tavola e con *nonchalance*, lei compie un gesto normale e lo collega al comportamento di Cambise con arguzia inaspettata. Il particolare dell'aborto aggiunge *pathos* tragico, ma non è importante quanto invece il

---

103Cfr. per la seconda versione anche Dewald 2011, 62; Asheri – Medaglia 1990, 248.

104Cfr. *Supra*.

fatto che c'è qui la sintesi estrema, ridotta al *fulmen in clausola*<sup>105</sup>, di un tentativo di dialogo tra due prospettive sulla famiglia inconciliabili tra ruoli che, sebbene moltiplicati, non garantiscono a quel livello sociale l'interazione umana. Un esempio molto vicino a questo è quello del consiglio dato dalla figlia di Policrate al padre, dovuto ad un presagio e ad un gesto di cura, frainteso ed ignorato così da portare il tiranno di Samo alla morte (Hdt. 3.124).

Non serve un nome dunque, perché sia resa evidente, volontariamente o meno, da Erodoto la differenza dell'agire femminile, inclusivo della parola, come del silenzio. Ma ci sono molti altri personaggi, uomini e donne, che in Erodoto non hanno un nome e sono usati e calibrati nel racconto insieme con quelli che invece hanno una caratterizzazione più completa. Lo straordinario che costituisce storia, maschile o femminile, di gruppo o individuale, è anonimo dove l'azione e il ruolo sono sufficienti al racconto. Il nome, come dato, è superfluo, anche la collocazione cronologica e il contesto, alle volte, come dimostra la doppia storia della sorella di Cambise che abbiamo appena visto. Ma vi sono *bioi* con un nome specifico, personaggi noti che compiono precise azioni nel tempo marcandolo e distinguendolo per farne Storia<sup>106</sup>.

Tra le donne persiane, la regina Atossa, vera continuatrice della dinastia da Ciro a Serse<sup>107</sup> è sicuramente centrale ed è trattata in modo diverso da Erodoto stesso che la inserisce nell'*ἄρχειν* maschile di padri, fratelli, mariti e figli con un *πράττειν* che le è specifico e che riprende la serie di rapporti tra parola femminile e agire maschile che abbiamo visto in Mitridate e Spako e per i giovani convinti dalle Amazzoni. La storia ha radici in un incontro tra la regina afflitta da uno sconveniente problema al seno (*ἐπὶ τοῦ μαστοῦ ἔφου φῶμα*) e Democede di Crotone (3.133). I capitoli iniziali de *I figli della mezzanotte* di Salman Rushdie conservano tramite il lenzuolo del padre cieco una memoria lontana e sottile della pudicizia di questo incontro<sup>108</sup>. Messa alle strette,

---

105Come accade spesso ai dialoghi ed ai discorsi. Anche nel caso della giovane Gorgo che aiuta il padre, troviamo un unico breve monito della bimba fuori dal coro (*πάτερ, διαφθερέει σε ὁ ξείνος, ἦν μὴ ἀποστὰς ἦης*). In questa scena il paternalismo di Cleomene aveva invitato Aristagora esplicitamente a non curarsi della figlia come faceva anche lui. Ed è proprio dalla negletta bimba che viene il consiglio necessario (Nenci 1994, 229). Cfr. anche 7.239 dove, con la stessa abilità delle Amazzoni che abbiamo visto, decifra il messaggio segreto di Demarato.

106Nella definizione di Arendt 1961b, 164.

107I presupposti per un'immediata prole di sesso maschile da Atossa, (prima moglie, anche lei a posteriori per la regalità di Serse e l'intervento di 3.134 oltre all'appunto di 7.3 comunque criticato), reduce peraltro da altri due matrimoni, sembrerebbero essere abbastanza labili. Peraltro Atossa, pur essendo della stessa generazione, poteva già avere una certa età oltre ad aver avuto due mariti (e quanti figli?) prima del padre di Serse. Almeno una delle altre mogli di Dario, Artistone, era sorella minore di Atossa (per i matrimoni di Dario: 3.88).

108Riporto il riassunto dell'episodio di Italo Calvino, apparso su Repubblica l'8 Maggio 1984, ora online "Nel Kashmir, nel 1915, un giovane medico indiano appena tornato in patria dopo aver ultimato i suoi studi in Germania (a quell'epoca l'India sembra più sensibile all'egemonia culturale tedesca che a quella inglese), viene chiamato da un ricco proprietario per visitare sua figlia che ha mal di stomaco. Il dottore entra in una stanza in cui due robuste donne

non riesce più a nascondere e superando la vergogna mostra il problema a Democede che un po' meschinamente le fa giurare di avere in cambio della guarigione τὸ ἄν αὐτῆς δεηθῆ, δεήσεσθαι δὲ οὐδενὸς τῶν ὅσα ἐξ αἰσχύνῃν ἐστὶ φεροντα [ciò che avesse voluto da lei, ma non avrebbe domandato alcuna cosa che portasse vergogna]. Democede nutre rispetto nei confronti della regina anche perché probabilmente il suo desiderio è ben altro, ma è una nota di sensibilità che Erodoto inserisce ripetutamente (Hdt 134.4 ἢ μὲν δὴ ταῦτα ἐκ διδαχῆς ἔλεγε) per giustificare un discorso maschile in bocca ad una donna del calibro e della posizione di Atossa, la Regina di Eschilo. Democede si serve della posizione di Atossa come moglie di Dario, come figlia di Ciro e del suo essere donna, della sua parola in quanto tale. La parola di Atossa non è λογός ma ἔπος in questo dialogo in cui incita Dario a muovere contro i Greci per averne le donne come schiave (3.134). Erodoto deve giustificare perché il fatto che Atossa sostenga questo non è credibile: questa è l'argomentazione di Democede, che in parte fa leva su un macismo<sup>109</sup> molto improbabile come consiglio dell'Atossa che conosciamo all'inizio del settimo libro, e che invece coincide bene con il pensiero di Dario. Ma la possibilità di capirlo non può essere concessa da Dario ad altri che ad Atossa figlia di Ciro, e l'effetto è proprio quello ottenuto da Spako e dalle Amazzoni, Dario: ἄμα ἔπος τε καὶ ἔργον ἐποίηε [assieme alla parola compì anche l'azione]. Al momento della morte di Dario "Atossa aveva tutto il potere" (ἢ γὰρ Ἄτοσσα εἶχε τὸ πᾶν κράτος)<sup>110</sup> culturale, istituzionale e politico. La situazione è del tutto diversa da quella della successione a Ciro, che abbiamo visto all'inizio del libro terzo e il ruolo di Demarato è quasi di mero testimone.

---

tengono sospeso un lenzuolo con un buco. Il Kashmir è un paese musulmano: una giovane donna non può lasciarsi vedere nemmeno dal medico. Le domestiche spostano il lenzuolo in modo da far coincidere il buco con la parte che il dottore deve visitare. Guarita del mal di stomaco, la figlia del proprietario accusò una storta alla caviglia destra, poi un'unghia incarnata [*sic*] all'alluce sinistro, poi un ginocchio indolenzito... Il dottore veniva chiamato continuamente e ogni volta il lenzuolo perforato incorniciava una diversa limitata porzione di quel corpo femminile invisibile nel suo complesso. Doveva essere un bravo medico, perché gli organi via via visitati guarivano immediatamente, ma una nuova visita si rendeva presto necessaria per un disturbo localizzato altrove. Così la ragazza riuscì a far vedere il suo corpo pezzo a pezzo al giovane medico, il quale, pezzo a pezzo, s'innamorò di lei fino a chiederla in sposa per poter finalmente vederla senza lo schermo del lenzuolo."

109 Per due volte consecutive ripete il motivetto, ἵνα καὶ Πέρσαι ἐκμάθωσι ὅτι ὑπ' ἀνδρὸς ἄρχονται ... ἵνα σφέων Πέρσαι ἐπίστωνται ἄνδρα εἶναι τὸν προεστέωτα. Cfr. Gray 1995, 208.

110 Brosius 1996, 48 ricorda a conferma della scena di selezione del re che XPf 28-32 implica appunto un'operazione simile per cui Serse non sarebbe divenuto re per diritto naturale. Considerando anche le sottili argomentazioni che tenderebbero, rifacendo il ragionamento per conto di Dario, a escludere come successore Artobazane, perché discendente di Gobria, e quindi latore di uno spostamento del monopolio dinastico achemenide, si potrebbe avanzare l'ipotesi che non sia Atossa stessa ad avere "tutto il potere", quanto l'argomentazione su Atossa esposta da Serse alle orecchie di Dario, sebbene espressa in un sintagma molto sintetico e ambiguo. Questo inoltre confermerebbe le tesi della Sancisi-Weerdenburg 1993, 20-33 per cui, naturalmente, è Atossa a beneficiare della designazione di Serse e non Serse a beneficiare della discendenza materna, con l'unica variante che anche la seconda proposizione sarebbe vera (Cfr. anche Brosius 1996, 50). I *Persiani* di Eschilo fanno tutt'altro che avvalorare l'ipotesi del potere di Atossa, così come a questo non giova un paragone che lo assimili a quello della sanguinaria Amestri.

Regine potenti, sebbene formalmente sottoposte al re e corti di donne che sono sempre presenti al muoversi degli eventi e nei momenti cruciali. Sino alla fine delle storie, alla tragica vicenda che coinvolge Artaunte e Amestris, la prima figlia di Masiste fratello di Serse, la seconda moglie di Serse<sup>111</sup>. Il contesto di questa articolata tragedia è tutto persiano<sup>112</sup>.

Tutto inizia con Masiste che accusa il comandante Artaunte di essere più vile di una donna: Ἄλλα τε καὶ γυναικὸς κακίω φᾶς αὐτὸν εἶναι τοιαῦτα στρατηγήσαντα [ma diceva che egli comandando così era peggio di una donna]. Ed Erodoto ci tiene a spiegare che παρὰ δὲ τοῖσι Πέρσησι γυναικὸς κακίω ἀκοῦσαι δέννος μέγιστός ἐστι [presso i Persiani essere detto peggio di una donna è l'insulto massimo]. Un'introduzione perfetta per una storia che tratta di amori e donne tremende, colpevoli e vittime. Serse si innamora della moglie di Masiste, poi della figlia di lui, sposa di Dario II suo figlio, con la quale inizia una relazione. Siamo a Sardi, alla corte che era stata di Candaule e Creso. L'intrallazzo risulta palese allorché Serse riceve un dono da Amestris, la moglie legittima:

ἐξυφίνασα Ἄμηστρις ἢ Ξέρξεω γυνὴ φᾶρος μέγα τε καὶ ποικίλον καὶ θέης ἄξιον διδοῖ Ξέρξῃ. ὁ δὲ ἦσθεις περιβάλλεται τε καὶ ἔρχεται παρὰ τὴν Ἀρταῦντην: ἦσθεις δὲ καὶ ταύτη ἐκέλευσε αὐτὴν αἰτῆσαι ὃ τι βούλεται οἱ γενέσθαι ἀντὶ τῶν αὐτῶ ὑπουργημένων

Amestris, la moglie di Serse, aveva intessuto un mantello grande, colorato e degno di essere visto, lo diede a Serse. Questi tutto contento lo indossò e andò da Artaunte: essendosi divertito anche con lei le ordinò di chiedere ciò che volesse per i suoi servigi. (Hdt 9.109.1)

Torna la tessitura di Hdt. 2.35, il livello domestico in cui Amestris<sup>113</sup> è moglie economica, non solo regina figlia di re. Il lavoro di Amestris non è però come il tessere della Penelope che costruisce il tempo dell'attesa, tessendo il φᾶρος μέγα τε καὶ ποικίλον, trama vendetta, costruisce la punizione nodo dopo nodo. C'è l'offerta, il dono. E c'è l'idiozia del re giulivo<sup>114</sup> che prende, promette e dà adito

---

111Per gli "unitaristi" questa sarebbe la controparte speculare della storia della moglie di Candaule. Cfr. anche lo scivoloso confronto narrativo in Gray 1995, 189-191 e *passim*.

112Anche nei dettagli. Si noti per esempio che a Xenagora figlio di Prassileo di Alicarnasso è attribuito il tipico gesto dell'eroe Rostam nello Shahnameh, cioè il sollevamento dalla cintola del nemico che viene poi scaraventato a terra. Dice Erodoto: ὀπισθε ἐστεῶς αὐτοῦ Ἀρταῦντεω, ἀρπάζει μέσον καὶ ἐξάρας παίει ἐς τὴν γῆν. Asheri – Corcella 2006, 328 parla anche di "arte novellistica ionica" e aggiunge alcuni parallelismi tematici con il libro di Ester. In questa tragedia Serse è l'eroe.

113Gray 2002, 310-12. Amestris è identificata con la Ester biblica da Gordis 1981, 384.

114Cfr. Dario con la moglie di Intaferne e il re Kosala nello Jataka relativo, sopra.

alla tragedia. Perché naturalmente Artaunte gli chiede il φᾶρος μέγα τε καὶ ποικίλον<sup>115</sup>: “in an entirely feminine way, without a sword or an army, she destroys her whole household”<sup>116</sup>. Serse si rovina in controposte, offre alla giovane anche un esercito (περσικὸν δὲ κάρτα ὁ στρατὸς δῶρον [l'esercito è un dono specificamente persiano] aggiunge Erodoto)<sup>117</sup>, ma Artaunte, ignara del suo ruolo di motore drammatico ἢ δὲ περιχαρῆς ἐοῦσα τῷ δῶρῳ ἐφόρεέ τε καὶ ἀγάλλετο [tutta felice per il dono lo indossò e ne era ringalluzzita Hdt 9.109.3]. περιχαρῆς come la madre di Cleobi e Bitone all'inizio delle *Storie*<sup>118</sup>, stoltamente felice al preludio della disgrazia. Amestris si vendica chiedendo anch'ella un dono, in un'occasione convenzionale, il compleanno di Serse. In coincidenza con la ricorrenza della nascita, Amestris chiede in dono la moglie di Masiste, credendola colpevole. Non poteva avvenire nulla di peggio. I colpevoli sono costretti a restare impuniti, gli innocenti soffriranno colpe non loro. Il pavido Serse che non può dire la verità è di nuovo costretto dalla logica del giuramento (Ὁμοσε) e della legge (ὑπὸ τοῦ νόμου ἐξεργόμενος)<sup>119</sup>. Le due donne hanno giocato sul medesimo vincolo, hanno ottenuto ciò che volevano e messo il Re dei Re in condizione di non poter scegliere di essere loro suddito. Amestris compie l'impensabile vendetta di sangue, mutilando mostruosamente la presunta rivale<sup>120</sup>, mentre Serse è impegnato prima a cercare di convincere poi ad obbligare Masiste a cedere la moglie. Si ripete la tragedia della lattuga di Cambise. Masiste stupito chiede semplicemente di essere lasciato stare, ma ormai Serse deve agire e Amestris ha compiuto la sua tremenda vendetta. Troverà la moglie orribilmente mutilata a casa e con lei ed i figli cercherà di sobillare la Battriana senza successo. La vittima di tutto questo è proprio lui con la sua famiglia: normali, comuni dignitari persiani. Aveva accusato il comandante Artaunte di essere peggio di una donna, e con una stratega ben peggiore in termini di malvagità si è scontrato. Questa la storia dell'amore di Serse e della morte di Masiste, conclude semplicemente

---

115Belloni (2001, 277) porta due ulteriori paralleli molto interessanti: *Cho.* 1010-1013 dove Oreste gioca sulla dicitura φᾶρος, con riferimenti alla ricchezza e alla violenza di cui le vesti sono state portatrici; il pittore di Docimasia, che sul cratere dell'Orestea, Vermeule 1966, 1-22 dove la strana veste trasparente è l'elemento centrale.

116Gray 1995, 208.

117Cfr. Esther 8,11-14; 9, 13-14 dove Assuero (Serse) le concede anche poteri militari, come implica Serse offrendo Città ad Artaunte. Cfr. anche infra la richiesta di Feretime ad Eveltone, Hdt. 4.202.

118Vedi sopra.

119Per Belloni (2001, 265) ἑρωτικὸν πάθημα conferma la carenza di equilibrio di Serse, θυμωθεὶς. Nella stessa formula di costrizione e richiesta di eccezione troviamo la storia di Ageto e Aristone in Hdt. 6.62.

120 ἡ Ἄμειστρις μεταπεμψαμένη τοὺς δορυφόρους τοῦ Ξέρξεω διαλυμαίνεται τὴν γυναῖκα τοῦ Μασίστειω: τοὺς τε μαζοὺς ἀποταμοῦσα κυσὶ προέβαλε καὶ ῥίνα καὶ ὄτα καὶ χεῖλεα καὶ γλῶσσαν ἐκταμοῦσα ἐς οἶκόν μιν ἀποπέμπει διαλελυμασμένην. Le crudeltà di Amestris sono note da altri passi nelle storie. A 7.114 si ricorda che in vecchiaia chiese di seppellire vivi dei giovani. Altri casi di crudeltà sono riferiti da Ctesia: Amestris ottiene Inaro per impalarlo su tre croci, cinquanta prigionieri greci per decapitarli e il medico Apollonide di Cos per torturarli e seppellirlo vivo FGrHist 688 F14 [39] e [44]. Anche Ester (8.1 e 7; 9, 13-14) ottiene da Assuero Haman e dieci figli per impalarli.



Erodoto. Una storia che riassume i ruoli eziologici delle donne della corte persiana, la fatalità della felicità inconsapevole, la sottomissione al νόμος, il mantello tessuto della storia che si narra si oppone alla tela di Penelope, la tela dell'attesa della donna greca, contro la trama di insidie della regina persiana, in un'opposizione che, se anche è frutto della costruzione novellistica greca, della tragedia a tema persiano e cortigiano, mostra due anime e due aspetti compresenti di un'unica rappresentazione della femminilità in Erodoto, ma anche della riflessione storiografica sulla storia.

### 3.2. Regine o Re

Gli interessi che legano e fanno scontrare le donne della corte di Serse sono raramente economici anche se il κράτος di Atossa è politico e la posizione è una garanzia di ricchezza<sup>121</sup>. All'interno del palazzo però le logiche dello scambio non seguono l'*oikonomia*. C'è solo il dono, che abbiamo appena visto nella storia di Serse, Artaunte ed Amestris. Serse prova a far entrare una logica di scambio, ma Artaunte lo ignora, non le importa l'oro, né la città né l'esercito che le viene offerto.

Ma fuori dalla corte queste cose contano, tra re e anche regine. Abbiamo un esempio molto interessante nel libro quarto, dove Erodoto ci racconta le vicende della moglie di Batto lo zoppo, Re di Cirene: Feretime. Un altro dialogo, un'altra interazione, questa volta con una regina in esilio che agisce fin troppo indipendentemente per riconquistare il dominio per suo figlio:

Ἀρκεσίλεως γὰρ ὁ Βάττου τε τοῦ χωλοῦ καὶ Φερετίμης οὐκ ἔφη ἀνέξεσθαι κατὰ τὰ ὁ Μαντινεὺς Δημῶναξ ἔταξε, ἀλλὰ ἀπαίτεε τὰ τῶν προγόνων γέρεα. ἐνθεῦτεν στασιάζων ἐσώθη καὶ ἔφυγε ἐς Σάμον, ἣ δὲ μήτηρ οἱ ἐς Σαλαμίνα τῆς Κύπρου ἔφυγε. τῆς δὲ Σαλαμῖνος τοῦτον τὸν χρόνον ἐπεκράτεε Εὐέλθων, ὃς τὸ ἐν Δελφοῖσι θυμητήριον, ἐὼν ἀξιόθετον ἀνέθηκε, τὸ ἐν τῷ Κορινθίων θησαυρῷ κέεται. ἀπικομένη δὲ παρὰ τοῦτον ἡ Φερετίμη ἐδέετο στρατιῆς ἢ κατάξει σφέας ἐς τὴν Κυρήνην. ὁ δὲ Εὐέλθων πᾶν μᾶλλον ἢ στρατιὴν οἱ ἐδίδου: ἡ δὲ λαμβάνουσα τὸ διδόμενον καλὸν μὲν ἔφη καὶ τοῦτο εἶναι, κάλλιον δὲ ἐκεῖνο, τὸ δοῦναι οἱ δεομένην στρατιήν. τοῦτο ἐπὶ παντὶ γὰρ τῷ διδομένῳ ἔλεγε, τελευταῖόν οἱ ἐξέπεμψε δῶρον ὁ Εὐέλθων ἄτρακτον χρύσειον καὶ ἡλακάτην, προσῆν δε καὶ εἴριον. ἐπειπάσης δὲ αὐτὴς τῆς Φερετίμης τὼν τὸ ἔπος, ὁ Εὐέλθων ἔφη τοιούτοις γυναῖκας δωρέεσθαι ἀλλ' οὐ

---

121 Sulla problematizzazione della regalità persiana e le sue opposizioni polari e non, Cfr. Gray 1995, 202 che critica Dewald 1981 la quale aveva sostenuto un ruolo di "correzione" degli errori dei mariti per le regine persiane. Secondo Gray, Erodoto mascolinizza le sue regine vendicatrici "constructing a dual image of royal barbaric otherness". Ma questa immagine, come la riduzione a modello delle regine vendicatrici, mi pare una costruzione tutta nostra. Ci sono regine maschio, come Feretime e in parte Artemisia e Tomyris, ma lo sono in un modo che, come la stessa Gray sostiene all'inizio del suo contributo, non può essere ridotto a schematizzazione.

στρατιῆ.

Arcesilao, figlio di Batto lo zoppo e di Feretime disse che non sarebbe sottostato a come Demonatte di Mantinea aveva riorganizzato, ma chiedeva i privilegi dei predecessori. Vi fu una crisi interna e fuggì a Samo, mentre la madre andò a Salamina di Cipro. A quel tempo regnava a Salamina Eveltone, quel del turibolo a Delfi, che è un'offerta degna ed è posto nel tesoro dei Corinzi. Feretime giunta da costui richiese un esercito che li riconducesse a Cirene. Eveltone le avrebbe dato tutto tranne un esercito: Feretime prendeva ciò che le veniva dato e diceva che anche questo era bello, ma più bello sarebbe stato se gli fosse stato dato ciò che chiedeva, cioè un esercito. Disse questo per ciascun dono, per ultimo Eveltone le spedì un fuso d'oro e una conocchia, sulla quale c'era anche la lana. Avendo Feretime risposto anche a questo con la stessa frase, Eveltone disse che le donne si ricoprono di quei doni, ma non di un esercito.

Feretime tenta una richiesta da re, che le sarà concessa da Ariande successivamente<sup>122</sup>, ma Eveltone mantiene una posizione di distinzione, anch'egli concedendo con clausola, come Atossa a Democede, come avrebbe dovuto fare Serse con Artaunte<sup>123</sup>. Qui però lo scambio è anche economico. Eveltone, primo a coniare moneta a Cipro doveva essere molto facoltoso, anche considerando la serie di doni. Ma la richiesta di Feretime lo lascia interdetto. Feretime vuole uno scambio economico politico ed Eveltone, trattando con una donna, sebbene una regina, rifiuta fino all'ultimo di uscire dalla logica del dono per cedere ad una malcelata richiesta di supporto militare. Feretime non è donna, il suo agire è maschile in tutti i sensi, insiste e non risponde alla logica di Eveltone che è invece rigorosamente basata su una differenza di fondo. Il mercato e la politica non sono per le donne; dunque Eveltone esprime una resistenza che non è sessista, ma pone un problema di normalità della differenza. Segue i νόμιμα. Dà una lezione di femminismo alla regina. Nei capitoli successivi della vicenda di Feretime si vedrà la sua parabola tirannica, la vendicativa forza distruttiva che la condurrà ad essere consumata dai vermi per le nefandezze compiute<sup>124</sup>.

Molte altre sono regine in Erodoto ed il loro ruolo è già per sé garante della loro memoria

---

122Hdt. 4.165, Ariande, satrapo persiano le cede le sue truppe.

123Per Corcella - Medaglia 1993, 354 il tono della fonte cirenea è sarcastico.

124Blok 2002, 228. Le nefandezze di Feretime si trovano a 4.200 e 202, dove, similmente ad Amestris, ordina la mutilazione dei seni delle mogli degli abitanti di Barce. La morte per contrappasso si trova a 4.205. Perché Feretime rientri in Egitto non è chiaro. Cfr. Corcella-Medaglia 1993, 390 che citano Menecele di Barce FGrHist 270 F5 e Polieno VIII 47. altrettanto crudeli e punite nella tradizione sono le donne di Lemno su cui da ultima Kyriakou 2011, 532-33 che confronta Aesch. *Ch.* 631 - 38 con il passo di Erodoto (Hdt 4.145 - 6.138) sostenendo che a questo Eschilo si rifaccia, aggiungendo la tradizione della loro morte senza figli.

individuale e nominale. Se poi regnano, il loro status è straordinario a sufficienza, azioni memorabili o meno. Leggiamo, per esempio, il seguente passo:

τῆς δὲ Βαβυλῶνος ταύτης πολλοὶ μὲν κού καὶ ἄλλοι ἐγένοντο βασιλέες, τῶν ἐν τοῖσι Ἀσσυρίοισι λόγοισι μνήμην ποιήσομαι, οἱ τὰ τείχεά τε ἐπεκόσμησαν καὶ τὰ ἱρά, ἐν δὲ δὴ καὶ γυναῖκες δύο.

Ci furono molti altri re di Babilonia, dei quali farò memoria nei discorsi assiri, che costruirono mura e templi, tra i quali anche due donne. (Hdt. 1.184.1)

Poi però, come è noto, dei *logoi* assiri non c'è traccia. Ci restano solo le due donne. Qui davvero il vecchio femminismo che si lamentava della cancellazione della donna dalla storia si scontra contro una selezione tutta diversa<sup>125</sup>. Semiramide<sup>126</sup> e Nitocris sono regine ingegnere, abili pianificatrici di immense opere. Ed è a Nitocris che Erodoto dedica maggior spazio. Nitocris è modello di saggezza, lungimiranza e prudenza, con un tocco di sagace ironia. Lo storico le dedica più spazio e la confronta con Semiramide: αὕτη δὲ συνετωτέρη γενομένη τῆς πρότερον ἀρξάσης τοῦτο μὲν μνημόσυνα ἐλίπετο (questa [Nitocris] fu più accorta di quella che aveva regnato precedentemente [Semiramis] e lasciò queste opere). Il verbo che descrive il potere è *archein*, l'azione della regalità, indistinta da quella di un re, ma femminile indubbiamente. Leggiamo ancora:

Μήδων ὀρῶσα ἀρχὴν μεγάλην τε καὶ οὐκ ἀτρεμίζουσαν, ἄλλα τε ἀραιορημένα ἄστεα αὐτοῖσι, ἐν δὲ δὴ καὶ τὴν Νίνον, προεφυλάξατο ὅσα ἐδύνατο μάλιστα.

Vedendo il grande potere dei Medi e che non si mettevano tranquilli, ma distruggevano roccaforti, tra le quali anche Ninive, si tenne in guardia quanto più possibile. (Hdt 1.185.1)

---

125Sulle donne babilonesi abbiamo altri racconti, sulle pratiche matrimoniali e la prostituzione laica (1.196) e sacra (1.199) West (2011, 75) ricorda anche il dipinto di Edwin Long (*The Babilonian Marriage Market* 1875) parlando dei ben due papiri che conservano questo frammento delle *Storie*: P.Ross.Georg.15 e P.Lit.Palau Rib. 10. Cfr. anche Blok 2002, 228 con bibliografia precedente. La scena del mercato delle donne non tanto estranea quanto si potrebbe pensare. In un delle ultime scene del film di E. Crialesi, *Nuovomondo* (2006), le giovani partite dall'Italia vengono sposate agli uomini che sono già in America. Chiamate per nome una ad una esse rispondono confermando di conoscere il futuro sposo, ma la verità non è questa, e dietro il formalismo burocratico del ricongiungimento familiare, emerge, il mercato di donne in corso: all'interno di un breve monologo disperato e quasi crudele l'ultima domanda della giovane che viene chiamata, prima di accettare comunque, è “piccioli n'hai?”.

126Cfr. Capomacchia 1986, *passim*, spec. 31s.

Nitocris<sup>127</sup> osserva gli eventi e cerca di agire in base al momento storico. L'ascesa dei Medi che hanno distrutto Ninive la porta a congegnare opere di difesa tali da rendere Babilonia difendibile. Opere che saranno modello di tante delle imprese ingegneristiche persiane da Dario in poi. Canali, terrapieni, ingegneria idrica sull'Eufrate, diviso, reso tortuoso, sviato, manipolato a piacimento. Come i suoi nemici. La consapevolezza religiosa e culturale di Nitocris fa porre a difesa estrema della città il tentativo ultimo. L'inganno della finta tomba è una barriera difensiva psicologica. I Persiani non potevano passare dalla porta per via della tomba o meglio del cadavere in essa contenuto<sup>128</sup>. Sulla tomba Nitocris fa incidere anche un messaggio per i futuri re, una tentazione e un monito alla misura. Instaura con loro un dialogo. Dario cade nel tranello (1.187) e pur essendo effettivamente tenuto lontano dalla porta la fa aprire, per trovarvi la massima di saggezza della regina, che gli dà una bella lezione sulla sua avidità<sup>129</sup>. Αὕτη μὲν νυν ἡ βασίλεια τοιαύτη τις λέγεται γενέσθαι, questa regina dunque dicono sia stata così. Particolare, eccentrica, sagace e accorta. A distanza di tre generazioni la sua lungimiranza avvolge ancora la città e, quando anche l'ultima difesa è infranta marca la sua vittoria con la superiorità etico-morale.<sup>130</sup> Una serie calcolata di mosse e contromosse strategiche di precisione matematica, a metà strada tra la ferocia di Feretima e la regina dei Messageti.

Questa è Tomyris<sup>131</sup>, tristemente celebre per la vendetta sul cadavere di Ciro, dissestato di sangue<sup>132</sup>. Nel racconto, la situazione iniziale presenta la regina sola, cioè conquistabile con un matrimonio, senza perdere troppo tempo con armi e cavalieri. Ciro ci prova:

ταύτην πέμπων ὁ Κῦρος ἐμνάτο, τῷ λόγῳ θέλων γυναῖκα ἣν ἔχειν. Ἡ δὲ Τόμυρις, συνιεῖσα οὐκ αὐτήν μιν μνώμενον ἀλλὰ τὴν Μασσαγετέων βασιληῖν, ἀπέπειτο τὴν πρόσοδον.

127Per l'identificazione della regina cfr. Asheri 1988, 375, che propone, senza certezza *Adad – guppi*.

128Hdt 1.187.4 τῆσι πύλῃσι δὲ ταύτησι οὐδὲν ἐχρᾶτο τοῦδε εἴνεκα, ὅτι ὑπὲρ κεφαλῆς οἱ ἐγίνετο ὁ νεκρὸς διεξελεύοντι. Non si serviva di questa porta per questa ragione, che attraversandola il cadavere sarebbe stato sopra la testa.

129Eliano, VH XIII, 3 riprende il tema per Serse e la tomba di Belos.

130Anche per questo episodio la tradizione papiracea è molto generosa. Cfr. West (2011, 75) su P.Oxy. 3376 e P.Mil.Vogl. Inv.1212. Considerando anche il Mercato delle donne di Babilonia, potremmo notare una certa fortuna per le storie femminili di Erodoto nella tradizione manoscritta.

131Tra l'ampia bibliografia, si veda specialmente Payen 1991, 253-281, Rossellini – Saïd 1978, 967.

132Si può leggere un mio riassunto delle fonti e della storia di questa regina nell'Enciclopedia delle Donne ([www.enciclopediadelledonne.it](http://www.enciclopediadelledonne.it)).

Ciro le mandò a dire che voleva sposarsi, a parole voleva prenderla in moglie. Tomyris capì però che non voleva sposare lei, ma la regina dei Messageti, così gli impedì di avvicinarsi. (Hdt 1.205.1)

Se fosse stato innamorato di lei forse avrebbe detto di sì. Ma ciò che è più interessante è che Tomyris, diversamente da Ciro e da tutti gli altri re e regnanti, tiene ben distinta la regalità dalla sua persona. Un conto è il ruolo, altra cosa è Tomyris. La personalità della donna regina Tomyris è disegnata da Erodoto anche per contrasto con il figlio. Lei si era accorta dell'inganno alla sua persona per ottenere il regno. Davanti alle tavole imbandite, tranello ben più sciocco, il figlio abbocca, si ubriaca e viene catturato e tratto in ceppi a Ciro (1.211.3). Per la vergogna si toglie la vita (1.213). Prima che questo avvenga, Erodoto riporta la terribile promessa di Tomyris, che è una preghiera al Dio Sole, come quella delle donne di Corinto ad Afrodite, e basata sul contrappasso più crudele. Qui è la regina ad agire e combattere, ma è la madre che prega e invoca vendetta. Nell'ottenere vittoria e vendetta non c'è pace per la regina, il suo pianto e la sofferenza non soddisfatta per il suicidio del figlio sono riferite da Erodoto alla fine del racconto, prima di riportare brevemente i costumi dei Messageti.

Σὺ μὲν ἐμὲ ζῶσάν τε καὶ νικῶσάν σε μάχῃ ἀπόλεσας παῖδα τὸν ἐμὸν ἐλὼν δόλω· σὲ δ' ἐγὼ, κατὰ περ  
ἠπειλήσα, αἵματος κορέσω

«Tu... tu... io, che vivo e ti ho vinto in battaglia... mi hai rovinata... tu... tu mi hai distrutta, prendendo mio figlio... con l'inganno. Ed io, ora, invece, come ti avevo promesso... ti sazierò di sangue» (Hdt 1.215.5)

Le azioni straordinarie di Tomyris, conscia della distinzione tra la sua persona e il suo ruolo, sono rese straordinarie dall'essere femminili e materne, non da una regalità straordinariamente femminile. L'agire femminile di Tomyris è attenzione, maternità e dolore e qui si vede tutto lo sforzo di Erodoto per far vedere questa donna così com'è<sup>133</sup>.

---

133Blok 2002, 235; Dewald 1981, 92.

#### 4. *Schivata conclusiva*

Penso che per concludere si possa presentare, accanto all'economia della natalità, allo sguardo di Cavarero e agli altri pensieri femminili che ho cercato di mettere in gioco con Erodoto nelle pagine precedenti, un'ulteriore idea, presa in prestito dal femminismo contemporaneo per rileggere lo storico di Alicarnasso: *la schivata*. Luisa Muraro suggerisce questo concetto come:

un salto nella libertà che è del pensiero come dell'agire, è una liberazione della mente nel senso del suo aprirsi all'attività simbolica che fa cadere il finto parallelismo tra mondo reale e mondo ideale delle parole. Tra parole e cose cessa l'inerte rapporto di esteriorità reciproca e torna a stabilirsi quel rapporto ambiguo per cui si deve dire che le parole sono e non sono le cose.<sup>134</sup>

Un fare senza fare, un dire senza dire, uno spostare e un rivivere. Luisa Muraro precisa la definizione estendendo il concetto e citando Carla Lonzi che dice che la donna “non è in rapporto dialettico col mondo maschile. Le esigenze che essa viene chiarendo non implicano antitesi, ma un muoversi su un altro piano”<sup>135</sup>. Ripensando agli esempi visti finora, questo è innegabile per ciascuna delle donne, dei gruppi, delle regine, delle mogli e delle sorelle. Forse in alcuni casi è più evidente che in altri, come per Tomyris, per la moglie di Candaule e il suo urlo in silenzio come simbolo di tutte. Ma credo che Erodoto ce ne offra una rappresentazione magistrale nella sua signora preferita, regina, tiranna, comandante, consigliera: Artemisia di Alicarnasso.

La differenza nell'agire, nel pensare e nel parlare femminile che si osserva in Erodoto, si riconosce come schivata, nella mossa alternativa, nell'inaspettato e nell'interazione fuori dai canoni della società<sup>136</sup>. Per Artemisia questo è vero diverse volte<sup>137</sup>. Artemisia è stata messa a confronto con Temistocle di cui sarebbe in qualche modo la controparte persiana, acuta, accorta e calcolatrice, ma anche pronta all'inganno. Il confronto della Vignolo Munson<sup>138</sup> resta molto interessante, ma la

---

134Muraro 2009, 7.

135Lonzi 1974, 54.

136La definizione del comportamento femminile di Dewald 1981, 105-6 è molto vicina a quella della Muraro quando dice “In each account, the wife gains the upper hand because she does not act according to her husband's vision of reality but takes steps independently to defend her own honour and social status.”

137Dalla partecipazione volontaria alla guerra in Hdt. 7.99.1 al finto inseguimento di Aminia Hdt 8.88-89, che varrà la famosa frase di Serse “gli uomini mi son diventati donne e le donne uomini”, dove la strategia in battaglia è più che letteralmente una schivata. A livello di parola, l'indimenticabile intervento al consiglio, rivolto a Mardonio, su Mardonio, ma fingendo di rivolgerlo al re: un capolavoro di resa situazionale di interazione conversazionale e di alternativa rispetto alla linea comune (Hdt 8.68).

138Vignolo Munson 1988, 91-106. Cfr. Blok 2002, 241.

differenza è ancora più intrigante, la sottile alternativa tra l'inganno pianificato e la logica della schivata radicale e geniale della regina di Alicarnasso. Senza dubbio si può dire che Artemisia rispetto a tutti gli altri si muove su tutt'altro piano. E non solo nei frammenti del suo *bios* narrati da Erodoto, ma anche nella tradizione successiva e indipendente, per riprendere il discorso da dove lo abbiamo iniziato<sup>139</sup>. Prendiamo per esempio il passo dell'Epistola 27 nel *Corpus Hippocraticum*, il cosiddetto *Presbeutikos*<sup>140</sup>:

Ὅθεν δὴ τί κακὸν οὐκ ἀπήνησε, χάρις λεηλατευομένης καὶ σωμάτων ἐλευθέρων ἀνδραποδιζομένων καὶ κτεινομένων ἐχθρῷ νόμῳ, τῆς δὲ πόλιος καὶ τῶν ἄλλων ἐρυμάτων καὶ ἱερῶν καταιθαλουμένων, ἔτι δὲ καὶ τῆς θυγατρὸς τοῦ Λυγδάμιος Ἀρτεμισίης κατὰ πατρῶων νεῖκος δοθέντων ἐκσαγηνεῦσαι πάντα ὅσα λοιπὰ ἦν; ἀλλὰ γὰρ, ὡς ἔοικε, θεοῖς οὐκ ἡμελεύμεθα· χειμώνων δὲ γενομένων ἐξαισίῳ, αἱ τε νῆες τῆς Ἀρτεμισίης ἐκινδύνευσαν ἅπασαι ἀπολέσθαι, πολλαὶ δὲ καὶ ἀπώλοντο, ἔς τε τὸ στράτευμα αὐτῆς πολλοὶ κεραυνοὶ ἐνέπεσον, σπάνιον τι τῆς νήσου κεραυνουμένης· λέγεται δὲ καὶ φάσματα ἡρώων τῆς γυναικὸς ὀφθῆναι· ἃ δὴ πάντα φοβηθεῖσα ἀπέστη ἔργων ἀνηκέστων, ὁμολογίην πικρὴν ποιησαμένη, καὶ λίην πικρὴν λέγεσθαι, ὥστε ἀφείσθω.

Da dove, dunque, vi venne qualcosa di cattivo, quando era stata depredata la terra e resi schiavi i corpi liberi, condannati da legge nemica, erano inceneriti i templi della città e ogni altra difesa, e non bastasse ancora anche alla figlia di Ligdami, Artemisia, per ordine del padre morente fu lasciato di prendere tutte le cose rimaste? Ma quella volta, pare, non siamo stati trascurati dagli dei: venuta una tempesta straordinaria, le navi di Artemisia rischiavano di essere tutte distrutte, e molte infatti affondarono, sul suo esercito caddero moltissimi fulmini, mentre l'isola era scarsamente colpita dai fulmini; si dice che apparvero anche immagini degli eroi alla donna: che infine, timorosa, si ritirò da eventi irrimediabili, dopo aver firmato un patto amaro, e molto amaro da dire, così che se ne era andata.

Questo testo è stato accuratamente studiato per rilevare diversi punti che chiariscono la narrazione erodotea, ponendosi ad uno stadio cronologico di contemporaneità nell'elaborazione degli stessi materiali tradizionali<sup>141</sup>.

La prima parte del testo permettere di ricostruire il retroscena della situazione a Cos durante una

---

139Come per Tomyris, ho riassunto le principali fonti e presentato le vicende relative ad Artemisia in una voce a lei dedicata dell'Enciclopedia delle Donne ([www.encyclopediadelledonne.it](http://www.encyclopediadelledonne.it)).

140Il testo sarebbe un'orazione di Tessalo, figlio di Ippocrate ad Atene nel 413, affinché pensino ai meriti accumulati dagli abitanti dell'isola nei loro confronti e non muovano guerra all'isola.

141Jouanna 1984, 15-26.

rivolta di cui Erodoto non parla, se non come riferimento indiretto nel discorso della figlia di Egetorida (9.76)<sup>142</sup>. In questo contesto di rivolta si colloca l'episodio di ritirata di Artemisia. Un inizio scomodo, una ritirata davanti alla potenza delle divinità che cercano di distruggerla. Appaiono addirittura immagini degli eroi nella tempesta e Artemisia spaventata lascia questa impresa fatale<sup>143</sup>. Fin da questa immagine perduta dalla tradizione Artemisia naviga contro corrente, si oppone alle tempeste e, se deve, si arrende, pur di continuare. Un evento che precorre la grande ritirata di Serse proprio da lei consigliata<sup>144</sup>. Chissà se aveva visto anche lei l'ominoso tumulto sulla piana Triasia.

Ἄπανθ' ὄμοια, καὶ Ῥοδῶπις ἢ καλή [son tutte uguali, anche la bella Rodopis] per chiudere con un proverbio<sup>145</sup>, un ultimo esempio per riassumere alcune altre linee seguite fino a qui. C'è una donna problematica in Erodoto, sotto molti punti di vista, che è Rodopis<sup>146</sup>. Il racconto che Erodoto tramanda su di lei è molto confuso, ma sintomatico di tutta una serie di fenomeni che abbiamo visto. Si parte da una *praxis*, dalla piramide, per raccontare, contro le opinioni volgari, dal segno e dall'errore, la storia di questa schiava divenuta famosa più di ogni altra, non si capisce bene per cosa, forse per la sua bellezza. Rodopis è tracia, legata all'Egitto, a Lesbo, a Samo, a Delfi, alla Ionia e alla Grecia. È legata ad Esopo, a Saffo, ad Amasis. È un centro di relazioni, un capitale di interazioni e collegamenti. Erodoto la invoca insistentemente, ripetutamente, freneticamente, ma in fondo non ci dice come e perché divenne così famosa. Era ovvio, probabilmente. La possiamo immaginare, forse, come Esopo, suo compagno di schiavitù e allora ne verrebbe una schiava viaggiatrice, cantastorie divenuta celebre, star, a cui veniva addirittura attribuita una piramide, anche lei, ἄπανθ' ὄμοια arricchita e morta. Una tra i felici? Erodoto dice che Saffo non loda i rapporti di Carasso con lei... a renderla simile a tutte le altre donne in Erodoto, di nuovo è la straordinaria differenza:

ἐπεθύμησε γὰρ Ῥοδῶπις μνημίον ἐωυτῆς ἐν τῇ Ἑλλάδι καταλιπέσθαι, ποίημα ποιησαμένη τοῦτο τὸ μὴ τυγγάνοι ἄλλω ἐξευρημένον καὶ ἀνακείμενον ἐν ἱρῶ, τοῦτο ἀναθεῖναι ἐς Δελφοὺς μνημόσυον ἐωυτῆς.

---

142Jouanna 1984, 19.

143Jouanna 1984, 20s.

144Martyr 1998, 15s.

145Suda P210.

146Rodrigues 2009, 115 – 123.



Rodopis voleva lasciare in Grecia un suo memoriale, fece allora una cosa che non avesse mai pensato né posto in un tempio nessuno, e lo pose a Delfi come memoriale di se stessa. (2.135.3)

Rodopis pone un mucchio di spiedi dietro l'altare dei Chioti<sup>147</sup>. Aver posto questo memoriale di se stessa non deve aver giovato a Rodopis, se su di lei si è conservato un proverbio dal sapore soloniano. Suda lo spiega come σημαίνει, ὅτι ταῖς τύχαις ὁμοίως ὑποπεπτώκασιν οἱ θνητοί [significa che i mortali sono sopraffatti dalle sorti tutti allo stesso modo]. Forse la bella cortigiana, elevatasi fino alla corte del re cadde nello stesso tranello di Creso con questa offerta personale. Magari Amasis le avesse scritto una lettera come quella a Policrate. Eppure, come non ricordare le donne corinzie di Teopompo. Le sorti, l'errore, la memoria e la storia sono ὅμοια anche per lei, senza distinzione. Che si distingue, come racconta Erodoto è il motore della sua scelta.

---

147L'esistenza della dedica è confermata da Jeffery 1990, 102 e da Ateneo 596c.

## **Bibliografia**

- Achmatova 1990: Anna Achmatova, *Io sono la vostra voce*, Pordenone 1990.
- Arendt 1958: Hannah Arendt, *Vita Activa*, 1958.
- Arendt 1961a: Hannah Arendt, *The Concept of History*, in *Between past and future*, 1961.
- Arendt 1961b: Hannah Arendt, *What is Freedom?*, in *Between past and future*, 1961.
- Asheri 1988: D. Asheri, *Erodoto, Le storie, Libro I, la Lidia e la Persia*, Milano 1988.
- Asheri-Corcella 2006: D. Asheri e A. Corcella, *Erodoto, Le storie, Libro IX*, Milano 2006.
- Asheri-Medaglia 1990: D. Asheri e S. Medaglia, trad. A. Fraschetti, *Erodoto, Le Storie, Libro III, la Persia*, Milano 1990.
- Belloni 2000: L. Belloni, *Il silenzio della ΒΑΣΙΛΕΙΑ (P.Oxy 2382 = TGF II 664; HDT. I 10-11)*, «Papirologica Lupiensia» 9 (2000): 101-110.
- Belloni 2001: L. Belloni, *Un ΦΑΡΟΣ per Serse (Hdt IX 108,1-113,2)*, «Studi Classici e Orientali» 47 (2001): 265-279.
- Biscottini 1966: Maria Valentina Biscottini, *L'archivio di Tryphon, tessitore di Oxyrhynchos*, «Aegyptus» 46.1/2 (1966:genn./giugno): 66s.
- Blake 1944: W. E. Blake, *Cicero's Greek Text of Herodotus, I, 31*, «The American Journal of Philology» 65.2 (1944): 167-169.
- Blok 2002: Josine Blok, *Women in Herodotus' Histories*, in Bakker, de Jong, van Wees (a cura di) *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden 2002, 232.
- Brosius 1996: Maria Brosius, *Women in Ancient Persia, 559-331 B.C.* Oxford, 1996.
- Brown – Blake 1985: Frieda S. Brown, Wm. Blake Tyrrell *ἐκτιλώσαντο: A Reading of Herodotus' Amazons*, «The Classical Journal» 80.4 (1985): 297-302.
- Buttarelli – Giardini 2008: Buttarelli, A., e F. Giardini. *Il pensiero dell'esperienza*. Roma 2008.
- Canevaro 2011: Andrea Canevaro, *Autonomia, Eteronomia, Economia*, Intervista video a cura di Luisa Zaghi in corso di pubblicazione.
- Canfora 1972: L. Canfora, *Totalità e Selezione*, Roma-Bari, 1972.
- Capomacchia 1986: Anna Maria G. Capomacchia, *Semiramis : una femminilità ribaltata*. Roma, 1986.
- Cavarero 1997: Adriana Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Milano 1997
- Collin 2008: Françoise Collin, *Nel dialogo il senso*, in, a cura di Buttarelli Annarosa e Giardini Federica, *Il pensiero dell'esperienza*, Milano 2008, 33.

- Corcella 1984: Aldo Corcella. *Erodoto e l'analogia*. Palermo 1984.
- Corcella-Medaglia 1993: A. Corcella e Silvio M. Medaglia (a cura di), A. Fraschetti (trad.), *Erodoto, Le Storie, Libro IV, La Scizia e la Libia*, Milano 1993.
- Davis 2006: Dick Davis, *Shahanameh by Abolqasem Ferdowsi*, Londra 2006.
- Detienne 1971: M. Detienne, *Orphée au miel*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» 12 (1971): 13.
- Dewald 1981: Carolyn Dewald, *Women and culture in Herodotus' Histories*, in Helene P. Foley. *Reflections of women in antiquity*. London - New York, 1981, 91s.
- Dewald – Kitzinger 2006: Carolyn Dewald, Rachel Kitzinger, *Herodotus, Sophocles and the woman who wanted her brother saved*, in Marincola J., Dewald Carolyn, *Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge 2006, 122-5.
- Dewald 2011: Carolyn Dewald, *Happiness in Herodotus*, «Symbolae Osloenses» 85:1 (2011): 52-73.
- Dyson 1929: Dyson, G. W., *AEONTA Tekein*, «The Classical Quarterly», 23.3/4 (1929): 186-195
- Germain 1967: Gabriel Germain, *Du conte a la tragédie (A propos d'Antigone, 905-12)*, «Revue des Etudes Grecque» 80 (1967) 106-112.
- Giorcelli Bersani 2010: Silvia Giorcelli Bersani, *L'auctoritas degli antichi – Hannah Arendt tra Grecia e Roma*, Firenze 2010.
- Gray 1995: Vivienne Gray, *Herodotus and the Rhetoric of Otherness*, «The American Journal of Philology» 116.2 (1995): 185-211.
- Gray 2002: Vivianne Gray, *Short stories in Herodotus*, in Bakker, de Jong, van Wees (a cura di) *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden 2002, 310-12.
- Grimaldi 2004: Grimaldi, Maurizio (a cura di) *Plutarco. La malignità di Erodoto*, Napoli, 2004.
- Hazewindus 2004: Minke W. Hazewindus, *When Women Interfere: Studies in the Role of Women in Herodotus' Histories*. Amsterdam, 2004.
- Immerwahr 1966: Henry R. Immerwahr, *Form and Thought in Herodotus*, Cleveland 1966, 6. cfr.
- Karapanagioti 2012: Niki Karapanagioti al Postgraduate Work in Progress Seminar at the Institute of Classical studies, tenutosi Venerdì 18 Maggio 2012, dal titolo: *Gender, Revenge and Cross-Dressing in Herodotus' Histories*, presto disponibile online.
- Kyriakou 2011: Poulheria Kyriakou, *The past in Aeschylus and Sophocles*. New York, 2011.
- James – Dillon 2012: Sharon L. James, Sheila Dillon (a cura di) *A Companion to Women in the Ancient World*. 1st ed. Wiley-Blackwell, 2012.

- Jeffery 1990: Lilian Jeffery Hamilton, *Local Script of Archaic Greece*, Oxford 1990.
- Jouanna 1984: Jacques Jouanna, *Collaboration ou résistance au barbare: Artémise d'Halicarnasse et Cadmos de Cos chez Hérodote et Hippocrate*, «Ktema» 9 (1984): 15-26.
- Lloyd 1989: Lloyd A.B., *Erodoto, le Storie, Libro II, L'Egitto*, Milano 1989.
- Lonzi 1974: Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, *Scritti di rivolta femminile*, Milano 1974.
- Loraux 1991: Nicole Loraux, *Il femminile e l'uomo greco*, Roma-Bari 1991.
- Martyn 1998: John R. C. Martyn, *Artemisia and Xerxes: a new look at Herodotus account of Salamis* «Ancient History» 1998 28/1: 15-26.
- Muraro 2009: Luisa Muraro, *La Schivata*, in *Immaginazione e politica la rischiosa vicinanza fra reale e irreale*, Napoli 2009, 7.
- Nenci 1994: G. Nenci, *Erodoto, Le Storie, Libro V, La Rivolta della Ionia*, Milano 1994.
- Olivieri 2004: Achille Olivieri, *Erodoto Nel Rinascimento: L'umano e La Storia*, Roma 2004.
- Pantel 1992: Georges Duby, Michelle Perrot, e Pauline Schmitt Pantel (a cura di), *A History of Women in the West. Volume 1 From Ancient Goddesses to christian saints*, Cambridge, Mass. - London 1992.
- Payen 1991: Pascal Payen, *Franchir, transgresser, résister: autour de Tomyris et Cyrus chez Hérodote*, «Metis» 6 (1991): 253-281.
- Pelling 1996: Christopher Pelling. The Urine and the Vine: Astyages' Dreams at Herodotus 1.107-8. «The Classical Quarterly» 46.1NS (1996): 68-77.
- Pembroke 1965: S. Pembroke, *Last of the matriarchs: A study in the inscriptions of Lycia*, «Journal of the Economic and Social History of the Orient» 8 (1965): 217-247.
- Praetorius 2011: Ina Praetorius, *Penelope a Davos. Idee femministe per un'economia globale*, Milano 2011.
- Rodrigues 2009: Nuno Simões Rodrigues. *Rodópis no país dos faráos: Itinerário de uma hetera grega*. «Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos» 19 (2009): 115 – 123.
- Rossellini - Saïd 1978: Michèle Rossellini, Suzanne Saïd, *Usage de femmes et autres nomoi chez les sauvages d'Herodote: essai de lecture structural*, «Annali della Scuola Normale superiore di Pisa» 8.3 (1978): 949-1005.
- Sancisi-Weerdenburg 1993: Heleen Sancisi-Weerdenburg, *Exit Atossa: images of woman in greek historiography on Persia*, in a cura di Cameron e Kurt, *Images of women in Antiquity*,

London 1993, 20-33.

Sullerot 1977: Evelyne Sullerot, *La donna e il lavoro*. Milano 1977.

Thomas 2000: Rosalind Thomas, *Herodotus in Context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion*. Cambridge 2000.

Tourraix 1976: A. Tourraix, 'La femme et le pouvoir chez Hérodote. Essai d'histoire des mentalités antiques'. *DHA* 2: 369-86.

Vermeule 1966: Emily Vermeule, *The Boston Oresteia Krater* «*American Journal of Archaeology*» 70, n°. 1 (Gennaio 1, 1966): 1-22.

Gordis 1981: Robert Gordis, "Studies in the Esther narrative," «*Journal of Biblical Literature*» 95.1 (1976): 43-58.

Walcot 1987: Peter Walcot, *Herodotus on rape*, «*Arethusa*» 11 (1987): 137-147.

Weil 1963: Simon Weil, *Scritti, I tre figli di Noé*, p. 206 e in nota a p.210.

West 2011: Stephanie R. West, *The Papyri of Herodotus*, in Obbink, Dirk, e Richard Rutherford, *Culture In Pieces: Essays on Ancient Texts in Honour of Peter Parsons*. Oxford 2011.

Vignolo Munson 1988: Rosaria Vignolo Munson, *Artemisia in Herodotus* «*Classical Antiquity*» 1988 VII: 91-106.

Zamboni 2008: Chiara Zamboni, *La notte ci può aiutare*, in, a cura di Buttarelli Annarosa e Giardini Federica, *Il pensiero dell'esperienza*, Milano 2008.

## Indice

0. A partire dalla Vita Quotidiana.....	3
1. Domande femminili ad Erodoto .....	6
1.1. Erodoto citato .....	8
1.2. Erodoto ritrovato.....	12
2. Ἐμπαλιν: il pensiero della differenza di Erodoto.....	16
2.1. Tradizione femminile: anche Erodoto.....	17
2.2. Tradizione per le donne: contro Erodoto.....	19
2.3. Tradizioni sulla natalità: a proposito di Erodoto.....	23
2.4. Femminili nella tradizione: dopo Erodoto.....	30
3. Urlare in silenzio: agire femminile in Erodoto.....	32
3.1. Sorelle, mogli, figlie, madri, donne.....	34
3.2. Regine o Re.....	41
4. Schivata conclusiva.....	46
Bibliografia.....	50