

IL TEMA DELLO SGUARDO NELL'INDAGINE ETNOGRAFICA: IL LOGOS DEGLI ETIOPI (HDT. 3.17-25)

Il racconto erodoteo della spedizione, dapprima cautamente e dolosamente esplorativa, poi dichiaratamente ostile, organizzata da Cambise contro gli Etiopi (Hdt. 3.17-25), costituisce un vero e proprio microtesto che ha come oggetto la rappresentazione di un primo contatto tra popoli lontani e tra loro sconosciuti¹. L'importanza di questo *logos* risiede per noi nella presenza paradigmatica di due elementi costitutivi dell'indagine etnografica: il tema dello sguardo e quello della reciprocità. Questi rappresentano, come vedremo, i poli tra cui si svolge l'etnografia erodotea in quanto interazione dinamica tra due soggetti e non semplice descrizione di un oggetto etnografico da parte di un soggetto- etnografo esterno e, per così dire, non coinvolto.

Cambise, dopo aver invaso l'Egitto, invia esploratori presso gli Etiopi, popolo favoloso che abita le estremità della terra, τὰ ἔσχατα τῆς γῆς, per raccogliere notizie in previsione di una spedizione di conquista². Lo spazio verso il quale egli indirizza la sua attenzione è al limite dell'esperienza umana: il corso del Nilo non è infatti conosciuto direttamente per il tratto che va dalle sue sorgenti, che hanno carattere favoloso anche per gli Egiziani³, fino all'altezza di Elefantina. Al di sopra di essa è certa l'esistenza degli Etiopi e dei disertori provenienti dall'esercito di Psammetico, ma oltre questi ultimi anche l'ἀκοή diviene più debole, ed Erodoto è in possesso unicamente di racconti molto indiretti e incerti⁴.

Gli Etiopi si localizzano dunque tra noto e ignoto: la loro presenza è ben attestata, anche se non direttamente, dai Greci, ma essi si trovano in una condizione già favolosa, nella quale l'immaginario predomina. Sono i più grandi e belli tra gli uomini,

¹ Tra l'abbondante bibliografia sulla rappresentazione dei barbari in Erodoto, mi limito a segnalare solo alcuni testi a mio parere fondamentali per una lettura storico-antropologica: F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote: Essai sur la représentation de l'autre*, Paris 1980 (trad. it. *Lo specchio di Erodoto*, Milano 1992); G. Nenci-O. Reverdin (a cura di), *Hérodote et les peuples non grecs*, Vandoeuves-Genève 1990; M. Dorati, *Le Storie di Erodoto: Etnografia e Racconto*, Pisa-Roma 2000; R. Thomas, *Herodotus in context. Ethnography, Science and the Art of Persuasion*, Cambridge 2000.

² Sugli Etiopi v. A. Lesky, *Aithiopika*, *Hermes* 87, 1959, 27-38; in particolare sulla mensa del Sole, v. J.-P. Vernant, *Manger aux pays du Soleil* in M. Detienne-J.-P. Vernant (a cura di), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979 (tr. it. *Mangiare nei paesi del Sole*, in *La cucina del sacrificio in Grecia antica*, Torino 1982); sulle popolazioni nere nell'antichità v. F.M. Snowden, *Blacks in Antiquity*, Cambridge Mass. 1970, e, di argomento particolare, P. Janni, *Etnografia e mito: la storia dei Pigmei*, Roma 1978.

³ Hdt. 2.28.

⁴ Hdt. 2.31 τὸ δὲ ἀπὸ τοῦδε [*scil.* ἀπὸ τῶν αὐτομόλων] οὐδεὶς ἔχει σαφέως φράσαι· ἔρημος γὰρ ἡ χώρα αὕτη ὑπὸ καύματος. Hdt. 2.32 (racconto dei Cirenei, che riportano quanto avevano appreso da Etearco, re degli Ammoni, il quale a sua volta narra la testimonianza di alcuni Nasamoni che avevano risalito il fiume).

godono di una vita molto più lunga degli altri mortali, usano l'oro come comune materiale da costruzione⁵.

L'isola di Elefantina, abitata per metà dagli Egiziani e per metà dagli Etiopi⁶, non solo segna concretamente tale confine, individuando il punto oltre il quale nessun greco si è mai spinto, e dopo il quale il contatto è quindi solo mediato, ma rappresenta anche nella narrazione erodotea la divisione metodologica tra *αὐτοψία* e *ἀκοή*⁷, cioè tra due tipi di conoscenza differenti.

Non è un caso che gli esploratori scelti da Cambise in virtù della loro conoscenza della lingua etiopica provengano proprio da Elefantina ed appartengano al popolo degli Ittiofagi⁸.

Il nome di questo popolo rimanda direttamente alla componente principale della sua alimentazione e trasmette una connotazione di primitività, poiché la pesca non è considerata un'attività 'evoluita', ma basilare, legata alla pura sussistenza e sentita certamente come più 'arretrata' della coltivazione dei cereali. Gli Ittiofagi non si collocano infatti né nella dimensione beata degli Etiopi, ai quali il Sole fornisce un cibo pregiato come la carne, né in quella consueta degli uomini coltivatori di grano, come i Persiani. Queste caratteristiche li pongono a metà tra osservatore e osservato, tra l'etnografo e la popolazione oggetto della sua attenzione, rinforzando l'immagine di veri e propri «mediatori culturali»⁹.

In questo particolare caso tuttavia il tema dell'inganno, del *δόλος*, si sovrappone a quello della mediazione culturale. Gli uomini al servizio del re sono designati infatti con due termini molto simili, *κατόπτης* e *κατάσκοπος*, derivati rispettivamente dal verbo *καθορᾶν*¹⁰, che contiene la radice *οπ, legata alla vista, e dal verbo *κα-*

⁵ Hdt. 3.20.1; 3.23.4.

⁶ Hdt. 2.29.4.

⁷ Il cap. fondamentale in questo senso è Hdt. 2.29.1 *μέχρι μὲν Ἐλεφαντίνης πόλιος αὐτόπτης ἔλθῶν, τὸ δ' ἀπὸ τούτου ἀκοῆ ἦδε ἱστορέων.*

⁸ Per un *excursus* sulle popolazioni che si nutrono esclusivamente di pesce, in Erodoto, nel periplo di Nearco e Agatarchide, vedi O. Longo, *I mangiatori di pesce: regime alimentare e quadro culturale*, MD 18, 1987, 9-55. I popoli che mangiano *esclusivamente* pesce nelle *Storie* hanno spesso connotazioni di arretratezza: Hdt. 1.202.3 (popolazioni presso l'Arasse) *ὁ δὲ Ἀράξης ποταμὸς [...] στόμασι δὲ ἐξερεύγεται τεσσαράκοντα [...] ἐν τοῖσι ἀνθρώπους κατοικῆσθαι λέγουσι ἰχθῦς ὠμούς σιτεομένους, ἐσθῆτι δὲ νομίζοντας χρᾶσθαι φωκέων δέρμασι*; 2.92.5 *οἱ δὲ τινες αὐτῶν ζῶσι ἀπὸ τῶν ἰχθύων μῶνον (anche qui segue il modo di preparazione)*; 3.98.3 (sui popoli dell'India) *οἱ δὲ ἐν τοῖσι ἔλεσι οἰκέουσι τοῦ ποταμοῦ καὶ ἰχθύας σιτέονται ὠμούς, τοὺς αἰρέουσι ἐκ πλοίων καλαμίνων ὀρμώμενοι.* Per il *taboo* del pesce in particolare nell'alimentazione degli eroi omerici v. E. Savoldi, *IEPOS IXΘΥΣ: sacralità e proibizione nell'epica greca arcaica*, ASNP 29, 1996, 61-91.

⁹ La definizione è di O. Longo, p. 20.

¹⁰ V. Chantraîne, *DELG*, II, s.v. σκέπτομαι. Il significato primario è quello di «guardare dall'alto in basso», con allusione allo sguardo panoramico: ad esempio in Hom. *Il.* 11.336 s. *Κρονίων/ ἔξ*

τασκέπτομαι¹¹, correlato alla radice *σκεπ/*σκοπ indicante l'indagine minuziosa e accurata: entrambe le parole possono slittare ad indicare la spia, chi esplora, ma di nascosto, per fini non leciti e a danno di chi è oggetto della sua osservazione.

Tutto il *logos* etiopico ruota del resto intorno al tema del contrasto tra ἀλήθεια etiopica e δόλος persiano: Cambise infatti invia gli esploratori non solo per raccogliere informazioni sulla mensa del Sole, ma soprattutto per sapere come impadronirsi. Lo sguardo che il re getta sugli Etiopi attraverso gli occhi degli esploratori-spie Ittiofagi nasconde dunque il desiderio di possesso e dominio, come immediatamente comprende il sovrano etiope. Egli non può fermarsi alla visione, perché gli è connaturato l'ἔρωσ senza limite del tiranno, per il quale non esiste sete di conoscenza, né esistono la φιλία e la ξενία che pure professa tramite i messaggeri, ma solo sete smodata di potere e di ricchezza¹².

Non a caso nelle *Storie* il nesso tra vedere e desiderare, come carattere attribuito al re persiano, è fortissimo nella doppia accezione del desiderio di vedere e della vista che fa nascere il desiderio: sia Dario sia Serse appaiono persi nella contemplazione dell'Ellesponto, mentre meditano di «aggiogarlo»¹³; analogamente in Serse, il θῶυμα alla vista della foce del Peneo si tramuta subito nella minaccia di chiuderla per trasformare nuovamente la Tessaglia in un lago; il re desidera vedere la flotta che, per suo desiderio, ingaggia una finta battaglia¹⁴, o la varietà pittoresca del suo innumerevole esercito¹⁵; ma vuole anche modellare concretamente un nuovo scenario per la battaglia delle Termopili, nascondendo il numero dei morti persiani, e cer-

¹¹ Ἰδης καθορῶν guardando giù dall'Ida, è evidente che l'accento è posto sulla ampiezza dello sguardo che domina dall'alto, così come si può intendere in modo analogo ma metaforico Pind. *Pyth.* 9.49 χῶλ τι μέλλει, χῶπόθεν εἴσεται εἶ καθορᾶς, espressione che riferisce al dio (Apollo in questo caso) uno sguardo che tutto abbraccia in senso temporale, dall'alto - appunto - della sua divinità. Per questo cf. inoltre Ar. *Ach.* 435, in cui il termine compare come epiteto di Zeus.

¹² V. P. Chantraîne, *DELG*, II, s.v. ὄπωπα. Il verbo, movendo dal significato di guardare con attenzione, designa in epoca classica il tecnicismo per indicare la ricognizione. L'espressione tecnica è πέμπειν εἰς κατασκοπήν (*Soph. Phil.* 45, Eur. *Bacch.* 838), ma cf. Thuc. 6.34.6 κατασκοπαῖς χρῆσθαι.

¹³ V. soprattutto Hartog 273 e ss., e il saggio di D. Lanza, *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino 1977, in part. p. 69 e ss.

¹⁴ Hdt. 4.85.1 [*scil.* Δαρειός] ἐζόμενος δὲ ἐπὶ ῥίῳ ἐθηῖτο τὸν Πόντον, ἔοντα ἀξιοθέτητον. Hdt. 7.43.1 ἐπὶ τοῦτον τὸν ποταμὸν ὡς ἀπίκετο Ξέρξης, ἐς τὸ Πριάμου Πέργαμον ἀνέβη ἕμερον ἔχων θεήσασθαι. Θεησάμενος δὲ καὶ πυθόμενος ἐκείνων ἕκαστα τῇ Ἀθηναίῃ τῇ Ἰλιάδι ἔθυσε βοῦς χιλίας, χοᾶς δὲ οἱ μάγοι τοῖσι ἥρωσι ἐχέαντο. Hdt. 7.44.1 ἐπεὶ δ' ἐγένοντο ἐν τῷ Ἀβύδῳ, ἠθήλησε ιδέσθαι πάντα τὸν στρατόν. καὶ προεπεποίητο γὰρ ἐπὶ κωλονοῦ (ἐποίησαν δὲ Ἀβυδηνοὶ ἐντειλαμένου πρότερον βασιλέος) [...].

¹⁵ Hdt. 7.44.1 ὡς [*scil.* Ξέρξης] ἔζετο, κατορῶν ἐπὶ τῆς ἡϊόνος, ἐθηῖτο καὶ τὸν πεζὸν καὶ τὰς νέας, θεεῦμενος δὲ ἡμέρη τῶν νεῶν ἀμιλλαν γινομένην ιδέσθαι.

¹⁶ Hdt. 7.100.1 ἐς μὲν τοσούδε ὁ ναυτικός στρατὸς εἴρηται· Ξέρξης δέ, ἐπεὶ ἠριθμήθη τε καὶ διέτάχθη ὁ στρατὸς, ἐπεθύμησε αὐτὸς σφέας διεξελάσας θεήσασθαι.

cando così di sminuire il valore degli Spartani¹⁶; solo il suo sguardo è in grado di obbligare i Persiani a rimanere nei ranghi durante la battaglia¹⁷. In tutti questi casi il desiderio di vedere del re si lega al tema della conquista o a quello dell'organizzazione e della rassegna dell'esercito persiano: ciò che lo sguardo del re incontra diviene immediatamente oggetto e rappresentazione della sua volontà, con una certa tendenza alla spettacolarizzazione, perché il suo potere si deve tradurre in immagini di potere visibili e comprensibili a tutti, sebbene in più occasioni Erodoto metta in risalto il fallimento di questa operazione¹⁸. Lo sguardo è dunque uno dei principali modi d'esercitare il potere da parte del re e l'episodio di cui ci stiamo occupando può essere letto come un vero e proprio tentativo di conquista perpetrato attraverso gli Ittiofagi, che ne traducono la brama di possesso nella veste tangibile dei doni offerti al re etiope. Il significato della maggior parte degli oggetti offerti allude alla sovranità: la veste di porpora, collana e bracciali d'oro, un contenitore d'alabastro contenente un unguento, mentre l'orcio di vino sembra costituire un'irregolarità nella serie che analizzeremo successivamente. L'offerta dei doni consiste in realtà in un invito alla sottomissione per il re etiope: se infatti costui li accettasse, accetterebbe la regalità di Cambise, e quindi vi si assoggetterebbe. La pratica del dono diviene lo scenario di riferimento sociale per questa vera e propria 'battaglia', che pure avviene sotto la forma esteriore della *φιλία* e della *ξενία*. Gli Etiopi però non solo sono in grado di ricevere il dono, ma anche di neutralizzarne la carica negativa contraccambiandolo con l'arco che nessuno riesce a tendere¹⁹.

¹⁶ Hdt. 8.24.1 ἐνθαῦτα δὲ τούτων ἐόντων Ξέρξης ἐτοιμασάμενος τὰ περὶ τοὺς νεκροὺς ἔπεμπε εἰς τὸν ναυτικὸν στρατὸν κήρυκα. προετοιμάσατο δὲ τάδε· ὅσοι τοῦ στρατοῦ τοῦ ἐωυτοῦ ἦσαν νεκροὶ ἐν Θερμοπύλῃσι (ἦσαν δὲ καὶ δύο μυριάδες), ὑπολιπόμενος τούτων ὡς χιλίους τοὺς λοιποὺς τάφρους ὀρυξάμενοι ἔθαψε, φυλλάδα τε ἐπιβαλὼν καὶ γῆν ἐπαμησάμενος ἵνα μὴ ὀφθείησαν ὑπὸ τοῦ ναυτικοῦ στρατοῦ. 2. ὡς δὲ διήβη εἰς τὴν Ἰσθμίαν ὁ κῆρυξ σύλλογον ποιησάμενος παντὸς τοῦ στρατοπέδου ἔλεγε τάδε· «ἄνδρες σύμμαχοι βασιλεῖς Ξέρξης τῷ βουλομένῳ ὑμέων παραδίδωσι ἐκλιπόντα τὴν τάξιν καὶ ἐλθόντα θεήσασθαι ὅπως μάχεται πρὸς τοὺς ἀνοήτους τῶν ἀνθρώπων οἳ ἤλπισαν τὴν βασιλείας δυνάμιν ὑπερβαλέεσθαι».

¹⁷ Hdt. 8.86 ἄτε γὰρ τῶν μὲν Ἑλλήνων σὺν κόσμῳ ναυμαχεόντων «καὶ» κατὰ τάξιν, τῶν δὲ βαρβάρων οὔτε τεταγμένων ἔτι οὔτε σὺν νόῳ ποιούντων οὐδέν, ἔμελλε τοιοῦτό σφι συνοίσεσθαι οἶόν περ ἀπέβη. Καίτοι ἦσαν γε καὶ ἐγένοντο ταύτην τὴν ἡμέρην μακρῶ ἀμείνονες αὐτοὶ ἐωυτῶν ἢ πρὸς Εὐβοίῃ, πᾶς τις προθυμεόμενος καὶ δεμαίνων Ξέρξην, ἐδόκεε τε ἕκαστος ἐωυτὸν θεήσασθαι βασιλέα.

¹⁸ Hdt. 8.86; 8.24-26.

¹⁹ V. M. Mauss, *Essai sur le don. Forme archaïque de l'échange*, in AA.VV., *Sociologie et Anthropologie*, Paris 1950 (tr. it. *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche* in id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino 1965). La teoria maussiana è ripresa in ambito omerico da M.I. Finley, *The World of Odysseus*, New York 1977 (tr. it. *Il mondo di Odisseo*, Roma-Bari 1978). Sul dono anche E. Scheid-Tissinier, *Les usages du don chez Homère. Vocabulaire et pratique*, Nancy 1994; Ead., *Le don entre public et privé: la circulation des*

Nell'insistenza sul desiderio di possesso, celato dietro la curiosità etnografica che caratterizza la figura del tiranno Cambise, Erodoto amplifica nuovamente quel tema del limite che abbiamo incontrato anche nella caratterizzazione del popolo etiopico. Il desiderio del re infatti è spesso illecito, o persino empio, perché lo induce a trasgredire un limite morale geografico o etnografico che non è consentito oltrepassare²⁰: il re etiopico dice infatti di Cambise:

3.21.2 οὔτε ἐκεῖνος ἀνὴρ ἐστὶ δίκαιος· εἰ γὰρ ἦν δίκαιος οὔτ' ἂν ἐπεθύμησε
χώρης ἄλλης τῆς ἐωυτοῦ, οὔτ' ἂν ἐς δουλοσύνην ἀνθρώπους ἦγε ὑπὸ ὧν μηδὲν
ἠδίκηται.

«né costui è un uomo giusto: se fosse un uomo giusto infatti, non avrebbe desiderato altra terra che la sua, né avrebbe reso schiavi uomini dai quali non ha ricevuto alcuna ingiustizia».

In questo caso Cambise intende violare la zona liminare rappresentata dall'Etiopia, con l'intenzione di abbattere il confine tra la condizione umana dei Persiani, e quella beata degli Etiopi, impadronendosi della mensa del Sole. Il testo (Hdt. 3.25.4) mette bene in evidenza tale tema, sottolineando come, prima che l'esercito compia un quinto del cammino verso l'Etiopia, i viveri finiscano, ma Cambise, ignorando il pericolo, invece di arretrare, come avrebbe dovuto fare se fosse stato ἀνὴρ σοφός, continui ad andare sempre avanti. La punizione alla sua ὑβρις sarà proprio non riuscire a trovare e varcare alcuna frontiera se non quella che porterà il suo esercito ad una condizione bestiale, ridotto per fame al cannibalismo proprio mentre cerca di impadronirsi di una fonte di cibo eternamente rinnovabile²¹.

La curiosità etnografica di Cambise cela dunque il desiderio di possesso perché la frontiera viene considerata unicamente in senso ostile come occasione di instaurare un rapporto mono-direzionale e autoritario. Gli Ittiofagi al contrario, instaurando un contatto con gli Etiopi, affiancano e in alcuni punti sostituiscono allo sguardo di conquista la pratica della mediazione e del dialogo. Essi infatti, nella narrazione erodotea, confermano il valore liminare della zona etiopica, interpretando il limite in un senso dinamico, cioè come occasione di scambio, assimilazione e traduzione continua dell'alterità etiopica. Allo sguardo di conquista del re, si affianca dunque nel

présents et des richesses dans le monde d'Hérodote, Ktema 23, 1998, 207-20; A. Mastrocinque, *Il dono nel mondo greco*, in: M. Sordi (a cura di), *Processi e Politica nel mondo antico*, Milano 1996, 9-18. Sul tema del dono ingannatore: J.F. Nagy, *The Deceptive Gift in Greek Mythology*, *Arethusa* 14, 1981, 191-204.

²⁰ Cf. Hartog 273 ss. Per i molti esempi di comportamento empio e trasgressivo del re cf. Hdt. 3.27-37 dove Erodoto descrive gli atti sacrileghi di Cambise in Egitto.

²¹ V. Vernant 169.

logos etiopico un diverso modello, quello dello sguardo che gli esploratori rivolgono agli Etiopi nel concreto svolgersi dell'istoríη: il testo, infatti, ci presenta la trasformazione dell'indagine che ha come oggetto il popolo etiopico, in un vero e proprio dialogo con esso grazie alla mediazione culturale degli Ittiofagi. I doni cessano di avere *unicamente* un significato ostile e divengono occasione per un confronto tra i due popoli. Tale raffronto ruota interamente intorno al vocabolario della visione, che appare collocato in posizioni chiave, all'inizio e alla fine del *logos* etiopico, con un procedimento tipico in Erodoto, che ci permette di individuare quale sia l'oggetto delimitato attraverso queste cifre stilistiche:

3.17.2 βουλευομένω δε/οί ἔδοξε [...] ἀποστέλλειν [...] ἐπὶ δὲ τοὺς Αἰθίοπας κατόπτας πρῶτον, ὄψομένους τε τὴν ἐν τούτοισι τοῖσι Αἰθίοφι λεγομένην εἶναι Ἑλίου τράπεζαν εἰ ἔστι ἀληθέως, καὶ πρὸς ταύτη τὰ ἄλλα κατοφομένους, δῶρα δὲ τῷ λόγῳ φέροντας τῷ βασιλείῳ αὐτῶν.

«Decise di [...] mandare [...]contro gli Etiopi dapprima delle spie, per vedere se davvero presso di loro c'era la cosiddetta mensa del Sole, e per spiare anche tutto il resto, ma portando doni al re».

3.23.4 **θησάμενοι** δὲ καὶ τὸ δεσμωτέριον **ἐθέησαντο** καὶ τὴν τοῦ Ἑλίου λεγομένην τράπεζαν.

«Dopo aver visto la prigionia, videro anche la cosiddetta mensa del Sole».

3.24.1 μετὰ δὲ ταύτην τελευταίας **ἐθέησαντο** τὰς θήκας αὐτῶν.

«Dopo di questa videro le loro tombe».

3.25.1 **θησάμενοι** δὲ τὰ πάντα οἱ κατάσκοποι ἀπαλλάσσοντο ὀπίσω.

«Dopo aver visto ogni cosa le spie tornarono indietro».

Gli esploratori soddisfano il desiderio di *vedere* di Cambise²², assolvendo il compito di essere i suoi occhi e le sue orecchie²³. L'oggetto della sua curiosità etnografica è inizialmente lo ὄμμα della mensa del Sole, ma il percorso effettivo degli esploratori è più articolato. Dopo lo scambio dei doni, anche il re degli Etiopi chiede noti-

²² Questo insaziabile desiderio di conoscere, sapere, vedere è tipico dei re persiani: in particolare cf. Hdt. 8.43-45, in cui la ripetizione dei verbi di volontà allude di continuo al potere assoluto di Serse proprio nel momento in cui l'esercito persiano sta per attraversare l'Ellesponto.

²³ Hdt. 1.114.2 ὁ δὲ αὐτῶν διέταξε [...] τὸν δὲ κου/τινὰ αὐτῶν ὀφθαλμὸν βασιλέως εἶναι. Xen. Cyr. 8.2.10 κατεμάθομεν δὲ ὡς καὶ τοὺς βασιλέως καλουμένους ὀφθαλμοὺς καὶ τὰ βασιλέως ὄψα οὐκ ἄλλως ἐκθήσατο ἢ τῷ δωρεῖσθαί τε καὶ τιμᾶν. τοὺς γὰρ ἀπαγγέιλαντας ὅσα καιρὸς αὐτῷ εἶη πεπύσθαι μεγάλως εὐεργετῶν πολλοὺς ἐποίησεν ἀνθρώπους καὶ ὠτακουστῆν καὶ διοπτρεῖν τί ἂν ἀγγέιλαντες ὠφελήσειαν βασιλέα.

zie del modo di vita dei Persiani, mosso da quello che nella sua prospettiva è uno θῶμα, cioè dal vino:

Hdt. 3.22.3 ὑπερησθεῖς τῷ πώματι ἐπέειρετο ὅ τι τε σιτέεται ὁ βασιλεὺς καὶ χρόνον ὀκόσον μακρότατον ἀνὴρ Πέρσης ζῶει.

«godendo moltissimo della bevanda, chiese di cosa si nutrisse il re e per quanto tempo vivesse un uomo persiano».

Di rimando gli Ittiofagi gli pongono domande sulla durata della vita e sul regime alimentare τῆς ζωῆς καὶ διαίτης πέρι (Hdt. 3.23.1), utilizzando termini che appartengono ad un vocabolario tecnico, soprattutto δίαιτα, tipico dei trattati ippocratici.

Ma come gli Etiopi definiscono se stessi di fronte agli esploratori persiani? Sembra proprio che essi facciano ripercorrere agli ospiti stranieri le tappe principali che segnano il corso della loro vita, della loro ζωή appunto: in questa sequenza essi li conducono a vedere dapprima la fonte (3.23.2: ἐπὶ κρήνην σφι ἠγήσασθαι...) poi la prigione (3.23.4: ἀγαγεῖν σφεας ἐς δεσμωτήριον), la mensa cosiddetta del Sole (3.23.4: ἐθεήσαντο καὶ τὴν τοῦ Ἥλιου λεγομένην τράπεζαν), infine le sepolture (3.24.1: τελευταίας ἐθεήσαντο τὰς θήκας αὐτῶν). La fonte in particolare merita maggiore attenzione: essa è responsabile della lunga vita degli Etiopi (Hdt. 3.23.3 διὰ τοῦτο ἂν εἶεν, τούτῳ τὰ πάεντα χρωμένοι, μακρόβιοι), la sua acqua unge come un olio, κατὰ περ ἐλαίου εἶη, ed è profumata di viole.

Già Libi ed Egizi sono ritenuti da Erodoto, e da alcuni testi ippocratici²⁴, i popoli più sani tra tutti, anche se la loro vita non è paragonabile per qualità e durata a quella degli Etiopi. Erodoto, infatti, come appare da alcuni passi delle *Storie*, ha ben presenti le teorie ippocratiche, secondo cui i climi caldi sono estremamente sani perché il sole e il calore disseccano umori altrimenti dannosi, quali il φλέγμα: i Libi cauterizzano le vene del capo, gli Egizi radono i capelli dei fanciulli con lo scopo di togliere l'umidità e quindi ottenere una salute migliore²⁵. Sul piano simbolico il φλέγμα, umido, freddo e dannoso, è sostituito presso gli Etiopi, popolo in stretto rapporto con il Sole, dall'acqua leggera e meravigliosa della sorgente che dona lunga vita, rendendoli μακρόβιοι.

Gli Etiopi dunque mostrano ai messaggeri questi elementi ritenendoli marche di identità che li caratterizzano rispetto ai Persiani: la fonte, la mensa e le tombe,

²⁴ Cf. *De morbo sacro* 1 (sulla salute eccezionale dei Libi), 5 (sulla dannosità del φλέγμα per la testa); *De aëribus aquis et locis* 3 (sui danni alla testa causati dal clima umido); 20 (gli Sciti cauterizzano le vene per ovviare all'eccesso di freddo e umidità del clima, che altrimenti li condannerebbe alla mollezza, non permettendo loro neppure di tendere l'arco).

²⁵ Hdt. 4.187; 3.12; ma anche 2.77, sull'eccezionale salute degli Egiziani.

vanno riferiti ai diversi momenti della vita, la nascita, il nutrimento (in connessione con il Sole, astro-simbolo di questo popolo) e la morte. La prigione potrebbe invece interpretarsi in tono moralistico, alla luce delle parole del re a 3.22. In quest'occasione egli scambia i bracciali d'oro inviategli da Cambise per ceppi e ne deride quindi la debolezza, cogliendo nel segno: essi simboleggiano infatti sotto l'aspetto innocuo, la prigionia dei Persiani incatenati alla loro avidità, mentre gli Etiopi sono apparentemente liberi da questa schiavitù, e l'oro presso di loro è materiale comune. Questi elementi sembrano sottolineare quindi punti nodali nello svolgimento della vita umana: tutto concorre a far comprendere come appunto la specificità degli Etiopi inerisca al modo in cui essi vivono la condizione umana. La loro vita è quella di un'ipotetica età dell'oro in cui esistono tutti i bisogni 'naturali' dell'uomo, ad esempio il nutrimento, e soprattutto esiste la morte, ma queste necessità in un caso vengono soddisfatte senza fatica dalla natura o dagli dei, mentre nell'altro la legge della mortalità viene rispettata - giacché nemmeno loro possono sfuggirvi - ma in modo tale che i cadaveri non presentano nessun odore sgradevole né altri inconvenienti (3.24.3 ὁ νέκυς... οὔτε ὀδμήν οὐδεμίαν ἄχαριν παρεχόμενος οὔτε ἄλλο ἀεικὲς οὐδέν), quasi sfuggissero alla decomposizione²⁶.

Possiamo fare immediatamente due constatazioni che hanno anche valore generale, riguardo l'etnografia erodotea: la prima è che la descrizione di sé avviene attraverso una θεωρία, il passaggio attraverso una serie di luoghi dai quali gli Etiopi si sentono caratterizzati, e in particolare caratterizzati come estranei alla condizione umana fondata su lavoro, fatica e bisogno continuo di cui fanno invece parte i messaggeri e i Persiani. In secondo luogo il dialogo tra re e messaggeri è una vera e propria opera di mediazione, di traduzione continua, fatto evidente specialmente nella sezione dei doni (Hdt. 3.22), in cui per tre volte il sovrano chiede (εἰρώτα) che cosa siano i vari oggetti: anche i Persiani si raccontano attraverso di essi, descrivendo una potenza soltanto apparente.

L'interesse di entrambi i popoli è dunque rivolto per prima cosa alla sussistenza materiale e basilare, ma gli elementi attraverso cui ciascuno definisce se stesso non sono necessariamente gli stessi che l'altro gli attribuisce come etnicamente distintivi. Secondo gli Etiopi infatti non è il pane, ἄρτον, l'alimento che permette ai Persiani di vivere, perché essi nella loro prospettiva lo giudicano κόπρον; al contrario è il

²⁶ La lavorazione del cadavere è in questo senso particolarmente significativa: l'essiccazione dei corpi presente nel verbo ἰσχυαίνειν suggerisce ancora l'idea dell'azione del Sole che, attirando a sé i liquidi, impedisce la putrefazione dei cadaveri; così parallelamente il cristallo nel quale i cadaveri vengono rinchiusi non nasconde, ma anzi conserva la bellezza tipica degli Etiopi. Essi, insomma, anche da morti sfuggono alla decomposizione e alla completa sparizione: la loro è la migliore delle morti possibili, perché non produce la perdita dell'identità individuale.

vino, cioè l'unica cosa che gli Etiopi non posseggono, a sostenere la pur breve esistenza dei Persiani.

Analogamente, Cambise desidera impadronirsi della mensa del Sole, mentre ciò che rende probabilmente così longevi gli Etiopi è la fonte profumata di viole.

Occorre a tal riguardo sottolineare come l'importanza che la mensa riveste nella motivazione della spedizione implichi che i Persiani ritengano vera la versione degli ἐπιχώριοι, secondo la quale i cibi sarebbero spontaneamente generati dalla terra, e non quella presentata nel breve *excursus* erodoteo (3.18) che la ritiene imbandita dai notabili del luogo. È questa una tipica dimostrazione di come lo sguardo erodoteo, pur mantenendosi ben distinto da quello dei suoi personaggi, sia tuttavia particolarmente pronto ad accettare nella narrazione un punto di vista non condiviso come movente dell'azione, accedendo quindi alla dimensione soggettiva di coloro che rappresentano l'oggetto della propria indagine.

In entrambi i casi la definizione che ciascun popolo offre di sé, genera stupore nell'interlocutore e modifica profondamente la sua visione dell'altro, che precedeva il contatto concreto:

3.23.2 θῶνμα δὲ ποιευμένων τῶν κατασκόπων περὶ τῶν ἐτέων, ἐπὶ κρήνην σφι ἠγήσασθαι

«Poiché le spie provarono meraviglia per la durata (*scil.* della vita degli Etiopi), questi li condussero presso la fonte».

I luoghi etiopi e gli oggetti persiani formano tra loro un contrappunto, così come l'arco costituisce un simbolico e temibile contro-dono alle ricche regalie di Cambise, secondo una logica di scambio reciproco di informazioni. I Persiani, che intendono mostrare la loro regalità, in realtà svelano una ricchezza fondata sull'inganno, ma lo possono riconoscere solo all'interno di un dialogo e di un confronto. Etnografia significa in questo *logos* - ma forse si potrebbe generalizzare - mostrare quali elementi determinano diversità all'interno di un confronto necessario, specificare su quale piano questa diversità si metta in atto, approfondendo le cause dello stupore iniziale. Il discorso etnografico coincide dunque con ciò che gli Etiopi dicono di sé, in confronto e rapporto a quanto sono venuti a sapere dei Persiani attraverso la mediazione degli Ittiofagi. Nelle *Storie* la rappresentazione di un popolo non è mai statica, ma entra sempre in una sottile rete di rapporti attraverso la quale l'identità si specifica. Lo sguardo etnografico, sembra dire Erodoto, viene sempre ricambiato perché nessun contatto è privo di reciprocità: gli Etiopi, inizialmente oggetto di etnografia, non possono esimersi dal diventarne anch'essi soggetto, ponendo a loro volta domande sui Persiani e definendo così la loro posizione reciproca.

È importante non solo quello che gli esploratori scoprono dell'altro popolo attraverso l'osservazione, ma anche quello che il popolo osservato dice loro su di sé. Si riconosce qui l'importanza che assume l'uso dell'espressione λέγουσι nell'etnografia erodotea²⁷: essa a un tempo esplicita il discorso etnografico non solo come discorso sull'altro ma anche come discorso dell'altro su di sé, che il greco Erodoto può accettare, come nel caso degli Egiziani, o respingere, come nel caso dei Persiani, o infine, considerare con un atteggiamento ambiguo come per gli Sciti.

Il contatto etnografico presuppone un interesse verso l'altro che spinge l'osservatore a uscire dalla sua dimensione e a interrogarsi in due direzioni: dapprima egli, ponendo se stesso come punto di confronto, cerca di individuare nei diversi popoli le modalità della vita materiale che da una prospettiva esterna operano una differenziazione esteriore ed evidente tra osservatore e osservato; successivamente si avvicina alla prospettiva soggettiva dell'altro, nel momento in cui prova interesse per gli elementi che questi pone come costitutivi della propria identità. Questo tipo di rapporto modifica in qualche modo entrambi i poli in gioco: l'indagine etnografica degli Ittiofagi non rimane a senso unico, ma anzi attiva negli Etiopi quel sentimento di stupore e poi di interesse verso l'esterno che Erodoto indica con la parola θῶμα, inducendoli a intraprendere una inchiesta analoga a quella degli uomini inviati dai Persiani. In questo modo essi imparano a definirsi anche in rapporto agli altri e non solo attraverso ciò che pensano essere significativo di se stessi. Infatti all'inizio gli Etiopi presentano la loro vita scandita dalle tappe della fonte, della mensa, e delle sepolture, quindi in rapporto al proprio ritmo biologico interno, al loro tempo scandito soggettivamente. In un secondo momento, invece, grazie allo scambio di informazioni con gli Ittiofagi sui Persiani e al sentimento di stupore che queste provocano in loro, il loro sistema di auto-definizione diviene insufficiente, dovendosi confrontare con l'esterno e necessita di un approfondimento che si attua nella presa d'atto di una carenza propria nei confronti dei Persiani, concretizzata nel vino, l'unico *quid* mancante alla condizione beata degli Etiopi e quindi fissazione del primo limite esterno alla loro identità. Anche l'osservato è cioè in qualche modo costretto a volgere lo sguardo sull'osservatore per definirsi, per questo il re Etiope deve concludere che, benché in tutto il resto il suo popolo risulti superiore ai Persiani, esso rimane tuttavia vinto per quanto riguarda il vino, che connota profondamente la diversità dell'altra cultura.

²⁷ N. Luraghi, *Local Knowledge in Herodotus' Histories*, in: N. Luraghi (a cura di), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, Oxford 2001, in part. sul valore di λέγουσι, pp. 147 e ss.

Questa bevanda eguaglia la meravigliosa fonte dall'odore di viole, al punto da essere in grado di allungare, nella prospettiva etiope, la vita di uomini condannati a nutrirsi di κόπρος.

Ed è certamente suggestivo ricordare come l'epiteto omerico del vino sia αἶθος, aggettivo che contiene probabilmente la stessa radice di αἶθ-, di αἶθω, con cui è composto il nome Αἰθίοπες, istituendo un parallelismo certo interessante tra questi due liquidi magici e positivi, un'acqua aromatica e una bevanda che porta in sé la scintilla del fuoco, entrambi contrastanti con l'umido pericolo del φλέγμα.

Università di Siena

Doralice Fabiano