

# Autorappresentazione e rappresentazione erodotea degli Ioni d'Asia (I 142 ss.)

Marina Polito

DOI – 10.7358/erga-2016-002-poli

ABSTRACT – Herodotus, I 142-143, 145-148 in some ways alternates fragments taken from the story of self-representation of the Asian Ionians (the territory and the climate, the name, the Panionion as the sanctuary only for themselves, the Acaian origins, the purity of lineage, the massacre of Cari, followed by the objections of the historian), with his statements (the four types of language, the mixed origins of the Ionians) targeted to contradict other aspects of that tale. In the continuous alternation of an emic point of view and an outside view, the historian uses the same markers of ethnicity that we find at VIII 144. This contribution seeks to investigate the mechanisms of the story of self-representation of the Asian Ionians.

KEYWORDS – Herodotus, Ionians, markers of ethnicity, Panionion, self-representation. Autorappresentazione, Erodoto, indicatori di etnicità, Ioni, Panionio.

*A Clara Talamo*<sup>1</sup>

Her. I 141 conserva la prima attestazione di una riunione panionica<sup>2</sup>; seguono i capp. 142-143, 145-148 contenenti l'*excursus* – o, meglio, il *logos* – erodoteo sulla dodecapoli ionica<sup>3</sup>. Già Rosalind Thomas ha evidenziato

---

<sup>1</sup> In questo contributo affronto un tema particolarmente caro alla Prof.ssa Clara Talamo, peraltro partendo dai risultati della Sua ricerca, pubblicati in *QS* 81, 1 del 2015, per indagare lo stesso tema da una prospettiva diversa. Non potrei pubblicare queste pagine senza dedicarle a Lei, che è stata guida ai primi passi della mia ricerca e costante punto di riferimento del suo prosieguo. A Lei, che ancora oggi non fa mancare agli allievi il Suo prezioso consiglio e la Sua discreta presenza, ancora una volta va il mio più affettuoso ringraziamento. Contestualmente ringrazio i Proff. Mauro Moggi e Francesca Gazzano che hanno letto una bozza di questo lavoro e ne hanno discusso con me; naturalmente la responsabilità di qualsiasi eventuale errore resta mia.

<sup>2</sup> Dopo la caduta di Sardi ed il fallimento dell'ambasceria inviata a Ciro, le città della dodecapoli, eccetto Mileto, che ha stretto con lui un accordo separato, si riuniscono al Panionio.

<sup>3</sup> Her. I 144, *excursus* nell'*excursus*, è dedicato alla esapoli dorica.

che in questi capitoli Erodoto «fa una chiara distinzione tra ciò che» gli Ioni «vogliono credere (etnicità soggettiva [...]) e come stessero le cose (etnicità oggettiva)»<sup>4</sup>; recentemente poi Clara Talamo ha dimostrato che nel *logos* erodoteo ci sono la ripresa e la critica, da parte dello storico, di tre elementi del racconto di autorappresentazione degli Ioni della dodecapoli: il nome<sup>5</sup>, la nobiltà/purezza di stirpe<sup>6</sup>, la figura dei re<sup>7</sup>. Ciò implica che nei capitoli in esame si abbia a che fare con affermazioni da leggere in relazione al racconto di autorappresentazione di un gruppo etnico, nel continuo alternarsi di un punto di vista emico – quello interno degli Ioni della dodecapoli – e di un punto di vista etico – quello erodoteo dell'osservatore esterno<sup>8</sup> –, cioè, almeno in teoria, che ci si trovi, in certo qual modo, dinanzi all'alternarsi e al mescolarsi di una sorta di frammenti di quel racconto, ripresi dallo storico, con le relative controargomentazioni erodotee.

In questa sede, alla luce di tale recente acquisizione, si intende riflettere sui contenuti dei capitoli in esame anche dalla prospettiva di alcuni studi in tema di *ethnicity*.

## 1. AUTORAPPRESENTAZIONE E RAPPRESENTAZIONE ERODOTEA

Il tema del nome è abbondantemente presente nei capitoli. In relazione ad esso Erodoto sembra attribuire agli Ioni d'Asia, con un po' di amplificazione, tuttavia un comportamento abbastanza plausibile: «Queste dodici città si gloriavano del nome e fondarono per sé un santuario al quale posero nome Panionio»<sup>9</sup>; «[...] ma infatti sono attaccate al nome più di tutti gli altri Ioni»<sup>10</sup>. Il dato erodoteo è chiaro e sembra provenire da quanto effettivamente lo storico recepisce dalle sue fonti o dalla sua esperienza personale: da parte degli Ioni c'è un gloriarsi, un grande attaccamento (1) per

<sup>4</sup> Thomas 2001, 226.

<sup>5</sup> Her. I 143, 3; Talamo 2015, 205-210.

<sup>6</sup> Her. I 146-147; Talamo 2015.

<sup>7</sup> Her. I 147; Talamo 2015, 210-218. La studiosa attribuisce espressamente al racconto solo i primi due punti, ma le osservazioni che fa sul terzo di fatto consentono di attribuire anch'esso a quel racconto. Ella inoltre lascia aperto il discorso su se altri due, il buon clima (142, 1-2) e la presenza delle quattro varianti linguistiche (142, 3-4), «fossero già nelle fonti di Erodoto, come è possibile, oppure se fossero osservazioni proprie di Erodoto» (Talamo 2015, 208).

<sup>8</sup> Per la corposa bibliografia relativa all'atteggiamento dello storico verso gli Ioni in questo passo e altrove cf. Tozzi 1978, 49, n. 77; Moscati Castelnuovo 1999.

<sup>9</sup> Her. I 143, 3: αἱ δὲ δωδέκα πόλεις αὐταὶ τῷ τε οὐνόματι ἡγάλλοντο καὶ ἰρὸν ἰδρύσαντο ἐπὶ σφέων αὐτέων, τῷ οὐνόματι ἔθεντο Πανιόνιον.

<sup>10</sup> Her. I 147, 1: ἀλλὰ γὰρ περιέχονται τοῦ οὐνόματος μᾶλλον τι τῶν ἄλλων Ἴωνων.

il loro nome di Ioni appunto e (2) per il nome, ad esso collegato, Pan-ionio, del santuario che hanno edificato solo per sé. È come dire: «Noi (solo noi) siamo gli Ioni d'Asia». Questo nome li identifica, li distingue e ne esprime l'anima<sup>11</sup>, ed essi si gloriano di esso, cioè si presentano, nel racconto di autorappresentazione, attraverso l'immagine che da esso deriva loro, che Erodoto percepisce – e ostilmente presenta – sotto forma di un gloriarsi. Che poi gli Ioni in terra di migrazione, dove si sentono minacciati<sup>12</sup>, siano attaccati al loro nome, cioè avvertano il loro essere Ioni – di fatto il loro sentimento etnico – più fortemente di quelli che vivono tranquilli in madre patria<sup>13</sup>, è cosa comprensibile<sup>14</sup>. L'immagine di debolezza che invece il nome di Ioni evoca in Erodoto<sup>15</sup> – e alla quale lo storico connette e contrappone l'immagine del gloriarsi del nome da parte degli interessati – può avere alla base – oltre alla evidente ostilità erodotea per le forzate differenziazioni etniche, su cui recentemente ha fatto chiarezza Giuseppe Ragonè<sup>16</sup> – la proiezione nel passato, cioè nel momento costitutivo del *koinon*, di una visione di V secolo, che si sviluppa solo a seguito della vittoria sui Persiani. Nella Atene in cui Erodoto si trova a vivere, di tali città si ha questa visione, legata all'associazione *τρυφή/Asia*, che è propria della fase *post* guerre persiane: l'Asia *τρυφερά*, anche se più forte, ha perso la guerra per la sua mollezza; i Greci, con meno risorse, hanno vinto grazie al loro stile di vita sobrio. Erodoto, nella sua ostilità, potrebbe avere applicato questa etichetta di debolezza alle città ioniche d'Asia già al tempo del sorgere della dodecapoli<sup>17</sup>. In ogni caso la costruzione erodotea accosta ad arte le due percezioni a cui dà luogo il nome: quella interna agli Ioni, che si addice ad un racconto di autorappresentazione e si esprime in un gloriarsi, e quella dello storico *outsider* di V secolo, che si concretizza nell'idea di debolezza.

---

<sup>11</sup> Cf. Ehrenberg 1935, 49 s.; Càssola 1993 (1953), 10; Càssola 1957, 2; Smith 1992, 66-69; Renfrew 1989, 244-245; Hall 1997, 25; Kershner 2006, 371.

<sup>12</sup> Nel tempo, per esempio, con le invasioni di Cimмери, Lidi, Persiani.

<sup>13</sup> E sentano il bisogno di distinguersi dai non Greci come pure dagli altri Greci, che i Persiani assimilavano tutti nel nome di *Yauna* (e similmente gli altri popoli d'Oriente: cf. già Mazzarino 1989 [1947], 105, e recentemente, nella sterminata bibliografia sul problema, Sancisi-Weerdenburg 2001).

<sup>14</sup> Cf. Hall 1989, 12; Hall 1997, 32 s.; Hall 2002, 10 (con bibliografia *ivi* menzionata).

<sup>15</sup> Her. I 143, 2-3: «In quel tempo, quando tutta la stirpe greca era debole, la stirpe ionica era di molto quella più debole e di minor conto: fatta eccezione per Atene, non c'era nessun'altra città degna di considerazione. Tutti gli altri Ioni e gli Ateniesi fuggivano questo nome, non volendo essere chiamati Ioni, e anche ora la maggior parte di essi mi sembra vergognarsi di questo nome».

<sup>16</sup> Ragonè 2008, 409 ss.

<sup>17</sup> Per una contestualizzazione di V secolo del «senso di disprezzo verso gli Ioni d'Asia Minore» cf. anche Asheri 1988, 349; Fausti 1984, 239, n. 172.

Nella scrittura erodotea si possono riconoscere con certezza due punti di un racconto di comune origine condiviso<sup>18</sup> dagli Ioni ai parr. 145 e 146, 2.

In I 145, all'interno di un più ampio discorso, Erodoto scrive degli Ioni: «[...] poiché, anche quando abitavano nel Peloponneso, di essi esistevano dodici ripartizioni, come appunto ora sono dodici le ripartizioni degli Achei che ne hanno espulso gli Ioni», mostrando di conoscere il racconto che li vuole provenienti dall'Acaia nel Peloponneso e di lì scacciati all'arrivo dei nuovi abitanti da cui la regione avrebbe preso nome<sup>19</sup>. Sicuramente la provenienza dall'Acaia del nucleo più consistente degli Ioni doveva essere riconosciuta nel loro racconto di comune origine<sup>20</sup>; tuttavia il riferimento alle dodici ripartizioni non si può dire se fosse un elemento già del racconto, in certo modo teso a legittimare il *numerus clausus* del Panionio (sono dodici in Asia perché erano dodici in Acaia), o se, come ha proposto Ragone, non faccia piuttosto parte delle obiezioni erodotee al racconto ionico, che negherebbero alle dodici città ioniche «il vanto ed il crisma identitario di una μητρόπολις, scalando ad oscuri μέρεα prepolitici le loro rispettive 'zone' di provenienza»<sup>21</sup>.

Ma l'elemento principale del racconto sta a 146, 2: «Quelli di essi che muovevano dal Pritaneo di Atene e ritenevano di essere i più nobili fra gli Ioni»<sup>22</sup>. Dietro al passaggio dal Pritaneo di Atene c'è il nucleo irrinunciabile del racconto: l'accettazione, durante la tappa ateniese, da parte delle genti un tempo provenienti dall'Acaia che si preparavano a partire per l'Asia, della guida del codride Neleo, da cui poi, arrivati in terra di colonia, la presenza dei re codridi. È l'ascendenza codride, nel V secolo presupposto irrinunciabile della etnicità degli Ioni. D'altronde su questo criterio di etnicità concorderà lo stesso Erodoto quando, alla fine dell'*excursus*, dirà la sua verità: «Sono tutti Ioni quanti vengono da Atene e celebrano le feste Apaturie» (147, 2)<sup>23</sup>. Accanto ad esso nelle parole dello storico si scorge da subito un aspetto del racconto direttamente connesso con l'origine, la purezza/nobiltà (γενναιότατοι) degli Ioni: nella selezione etnica rientra un criterio di selezione aristocratica<sup>24</sup>.

<sup>18</sup> Cf. Smith 1992, 69-71; Hall 1997, 26-26, 32.

<sup>19</sup> Cf. Paus. VII 1, 7-2, 1.

<sup>20</sup> Che peraltro anche Pausania ha dietro (di fatto questi provenienti dall'Acaia sono proprio coloro che passeranno dal Pritaneo di Atene: cf. *infra*). Su come questa provenienza entri nel racconto panionico di V secolo cf. anche *infra*, n. 74.

<sup>21</sup> Ragone 2008, 413. Sul dato in sé del numero dodici in Asia e in Acaia cf. Herda 2009, 34 (con bibliografia in n. 38).

<sup>22</sup> Her. I 146, 2: οἱ δὲ αὐτέων ἀπὸ τοῦ πρυτανηίου τοῦ Ἀθηναίων ὀρηθηέντες καὶ νομίζοντες γενναιότατοι εἶναι Ἴόνων [...].

<sup>23</sup> Un elemento di sangue/discendenza, un altro di cultura: cf. *infra*, n. 85.

<sup>24</sup> Cf. *infra*, n. 43.

In sostanza, da 145 e 146, 2, se si va al di là delle obiezioni erodotee che i due paragrafi veicolano<sup>25</sup>, si traggono due segmenti del racconto di comune origine: gli Ioni vengono dall'Acaia nel Peloponneso e passano dal Pritaneo di Atene – passaggio che implica l'accettazione di Neleo a guida e dunque l'ascendenza codride<sup>26</sup> –, da subito affiancati da una caratteristica accomunante che è la purezza della stirpe<sup>27</sup>.

Va inoltre indagata la provenienza di un altro segmento del testo erodoteo, 143, 2: «Costoro si separarono da tutti gli altri Ioni»<sup>28</sup>. Quest'immagine degli Ioni della dodecapoli che si separano da tutti gli altri Ioni potrebbe essere un'invenzione erodotea per marcare in senso negativo la loro volontà di esclusivismo: se così, non avrebbe nessun riscontro nel loro racconto di comune origine. Tuttavia non si può escludere neppure l'ipotesi che Erodoto invece riprenda l'immagine proprio da quel racconto, dove essa poteva essere presente senza implicare nessun giudizio, e vada a caricarla della valenza negativa che invece ha nel passo. In questo caso, (1) costituirebbe un elemento che originariamente apparteneva al racconto ma nel passo erodoteo assume un aspetto diverso in quanto letto attraverso il filtro ostile dell'*outsider*; (2) sarebbe un'immagine che vuol esprimere proprio il momento in cui si individua il gruppo, staccandosi da quello più ampio a cui apparteneva prima<sup>29</sup> e ponendosi in rapporto con quel territorio che gli permetterà di identificarsi in esso e sentirsi *ethnos*<sup>30</sup>. Significherebbe che gli Ioni della dodecapoli percepirebbero – e rappresenterebbero – il momento originario della loro comunità come una scissione da altri Ioni; la

---

<sup>25</sup> A 145 il riferimento alla provenienza dall'Acaia nel Peloponneso è finalizzato a motivare il numero dodici delle città ioniche con una verità storica diversa da quanto il racconto ionico dice, cioè che quelle dodici città erano quelle degli Ioni più puri (145); a 146, 2 il riferimento al passaggio dal Pritaneo di Atene è collocato in un contesto atto a sostenere che solo una parte degli Ioni passa di là, perché gli Ioni in realtà sono mescolati e non puri (146, 1-2), e che anche quelli che passano dal Pritaneo di Atene in terra di colonia mescoleranno il loro sangue con quello di donne carie (146, 2-3): *infra*, n. 42. Sull'accusa di ibridità etnica che Erodoto rivolge agli Ioni cf. anche Vignolo Munolo 2014, 346-348.

<sup>26</sup> Il re-condottiero dà l'identità al popolo che guida: Talamo 2015, 210-218.

<sup>27</sup> Si può notare che, di tutti i punti del racconto, questo della purezza/nobiltà degli Ioni resta quello più combattuto dallo storico o almeno quello a cui egli rivolge più obiezioni a più propositi: 145; 146, 1-2; 147, 1 (cf. *supra*, n. 25; *infra*, nn. 36 con discussione nel testo e 42). Sulla diffusione ad Atene della immagine di fusione/mistione in Ionia di Greci e popoli barbari, fuori dalla polemica erodotea, cf. Corsaro 1991, 46 ss.

<sup>28</sup> I 143, 2: ἀπεσχίσθησαν δὲ ἀπὸ τῶν ἄλλων Ἴωνων οὗτοι [...]. Il significato del verbo ed il suo contesto storico sono stati ripetutamente indagati: cf., tra gli altri, Caspari 1915, 175; Santi Amantini 1976, 51-60; Maddoli 1979, 256-266; Bearzot 1983, 57-81; Ragone 2008, 414.

<sup>29</sup> Gli Ioni della madrepatria (Maddoli 1979; Ragone 2008, 414) o gli Ioni che un tempo gravitavano intorno a Delo (Santi Amantini 1976) o gli uni e gli altri (Bearzot 1983).

<sup>30</sup> Cf. bibliografia menzionata *infra*, n. 48. Sugli elementi che nel passo in esame determinano questa identità cf. le considerazioni di Malkin 2001, 7.

cosa susciterebbe la disapprovazione di Erodoto, ostile alle chiusure su base etnica, da cui il tono dell'osservazione. In assenza di elementi più solidi, il discorso sulla provenienza dell'ἄπεσχίσθησαν erodoteo – obiezione erodotea o parte del racconto di autorappresentazione degli Ioni d'Asia – deve restare aperto; in ogni caso, tuttavia, dal problema appena discusso emerge la necessità di trattare l'affermazione erodotea circa la separazione dagli altri Ioni non come un genuino dato storico, bensì come un elemento o tratto dall'elaborazione interna al gruppo<sup>31</sup> o facente parte dell'interpretazione che lo storico ostile contrappone al racconto del gruppo.

Nei capitoli in esame non mancano, poi, elementi significativi della storia condivisa<sup>32</sup> degli Ioni.

All'arrivo nel loro territorio, dice lo storico, gli Ioni fondarono (142, 1: ἐτύγχανον ἰδρυσάμενοι) le loro città; segue l'elenco delle dodici (142, 3-4), contestualizzato nella discussione sulla lingua. C'è poi la definizione della struttura religiosa in cui vanno a riconoscersi (inclusiva degli Ioni ed escludente i non Ioni): «Queste dodici città [...] costruirono un santuario per sé stesse, al quale posero nome Panionio, e decretarono di non permettere di partecipare ad esso a nessun altro degli Ioni» (143, 3); «Il Panionio è un luogo sacro del Micale, volto all'Orsa, dedicato in comune dagli Ioni a Poseidone Eliconio: il Micale è un promontorio della terraferma volto a zefiro, in direzione di Samo, nel quale raccogliendosi dalle città gli Ioni celebravano periodicamente una festa, a cui posero il nome di Panionie» (148, 1). A 146, 1, peraltro, c'è la definizione della struttura politica («Appunto per questo gli Ioni fecero per sé dodici città»): l'immagine che il testo erodoteo veicola è di dodici città – la struttura politica –, che si identificano nella struttura religiosa. Poi, che la lega ionica sia stata una struttura solo religiosa od anche politica è stato lungamente discusso dalla ricerca moderna<sup>33</sup> ma di fatto una tale distinzione non fa parte di quanto gli antichi avvertivano.

Una prima domanda, cioè se nel racconto di autorappresentazione a cui Erodoto attinge sia presente l'elenco delle città oppure esso sia ricostruito qua dallo storico – da altra fonte o da conoscenza personale –, sembra consentire una risposta in senso positivo, dal momento che una rivendicazione identitaria avrebbe poco senso senza i nomi delle singole comunità partecipi: essi anzi dovevano costituirne parte imprescindibile.

---

<sup>31</sup> Nella quale un nucleo di realtà storica è sempre abbondantemente arricchito «con fantasie e mezze verità», in una sorta di *patchwork* di mito e leggenda»: Smith 1992, 71 (cf. anche 72).

<sup>32</sup> Cf. Smith 1992, 72-74.

<sup>33</sup> Cf., tra gli altri, Caspari 1915, 175; Momigliano 1934; Roebuck 1955; Càssola 1993 (1958); Fogazza 1973; Maddoli 1979; Herda 2009, 41.

Posto che il racconto, allo stadio di elaborazione nel quale giunge ad Erodoto, contenesse l'elenco delle dodici, va affrontata una seconda questione: l'elenco che oggi noi leggiamo (142, 3-4) ripropone la successione che c'era nel racconto oppure la successione erodotea è stata così confezionata dallo storico in funzione della sua controargomentazione sulla lingua? L'ipotesi che qui si propone è che nel racconto lo storico trovi qualcosa del tipo: «Siamo dodici, cioè ...» (in una successione diversa da quella che noi oggi leggiamo), ed Erodoto ritorca il discorso contro la rivendicazione delle città stesse di avere una lingua ionica pura: «Siete dodici, cioè tre (la cui lingua è) in rapporto alla Caria» (e perciò raccolga in successione Mileto, Miunte, Priene), «sei (la cui lingua è) in rapporto alla Lidia» (e perciò raccolga in successione Efeso, Colofone, Lebedo, Teo, Clazomene, Focea), e «poi due, Chio e Eritre da una parte, infine una, Samo, per sé». Il fatto che evidenti tracce di questa stessa successione si ritroveranno poi in Pausania<sup>34</sup> non è determinante a stabilirne l'origine, poiché il periegeta potrebbe trarle da Erodoto, che di certo usa, come pure dalla medesima tradizione di stampo panionico che era giunta già ad Erodoto. Su quest'ultimo problema il discorso deve restare aperto.

Diverse affermazioni dell'*excursus* erodoteo si appuntano a quelli che sono i tratti più propriamente caratteristici del modello somiglianza/dissimiglianza (cioè i tratti culturali che uniscono il gruppo e lo differenziano da chi è fuori da esso)<sup>35</sup>:

- La lingua<sup>36</sup>. Sembra che Erodoto evidenzi le quattro varianti linguistiche per controbattere alla pretesa degli Ioni, o meglio del racconto di autorappresentazione degli Ioni, di usare la (dunque essere accomunati dalla) stessa lingua<sup>37</sup> (forse lo «ionico puro» di Ecateo<sup>38</sup>). Anche se alcuni studi hanno estremizzato a torto il suo valore<sup>39</sup>, una lingua comu-

---

<sup>34</sup> Paus. VII 2, 5-4, 10. Di fatto nella sua trattazione la successione erodotea è alterata solo per due città, Efeso a 2, 7-9 (posta in seconda posizione subito dopo Mileto: e questo ben si spiegherebbe se il periegeta ha davanti Strabone, che la colloca in prima posizione) ed Eritre a 3, 7 (posta tra Teo e Clazomene).

<sup>35</sup> Cf. Smith 1992, 74-77.

<sup>36</sup> Her. I 142, 3-4: «Costoro non usano la medesima lingua ma quattro tipi di alterazioni. Di esse Mileto è la prima città verso mezzogiorno, seguono Miunte e Priene: esse sono situate in Caria e parlano la stessa lingua. Le seguenti, invece, sono in Lidia: Efeso, Colofone, Lebedo, Teo, Clazomene, Focea: queste città non hanno nessuna affinità linguistica con quelle menzionate prima, ma parlano loro sei la stessa lingua. Restano ancora tre città ioniche, di cui due sono situate su isole – Samo e Chio –, una sorge sul continente – Eritre. I cittadini di Chio e di Eritre parlano la stessa lingua, i Sami poi hanno la loro. Questi che ho detto sono i quattro tipi di lingua».

<sup>37</sup> Cf. Ragone 2008, 410-413; Vignolo Munson 2014, 346.

<sup>38</sup> Ragone 2008, 412.

<sup>39</sup> Cf. discussione e bibliografia in Hall 1997, 21-22, 177-181 (cf. anche Hall 1995).

ne resta tra i principali elementi di somiglianza/dissimiglianza ed è un elemento sentito da Erodoto definitorio di τὸ Ἑλληνικόν anche in VIII 144, 2<sup>40</sup>. Gli Ioni dovevano identificarsi ed autorappresentarsi attraverso il riconoscimento di una sola lingua<sup>41</sup> (punto di vista emico), ed Erodoto, dal di fuori (punto di vista etico), controbatte a questo trovando anche nella lingua un avvenuto mescolamento con il sostrato pre-ionico che differenzia singoli gruppi di città tra le dodici.

- L'essere i più nobili<sup>42</sup>. Lo stile di vita aristocratico degli Ioni è uno dei tratti culturali che accomuna e distingue il gruppo<sup>43</sup> e chiaramente fa parte della sua autorappresentazione: Erodoto attacca l'idea di purezza degli Ioni, strettamente connessa con quella di nobiltà, accusandoli invece di mescolanza sulla base di tre elementi tratti dal racconto stesso (la presenza di elementi non ionici nel contingente coloniale [146, 1]; l'unione con le donne dei Cari sterminati [146, 2-3]; la presenza di regalità non codridi [147, 1]).
- Lo stile di vita guerriero e violento<sup>44</sup>. La nozione della strage dei Cari, ripresa in Her. I 146, 2-3, può essere in certo modo in rapporto anche

<sup>40</sup> Cf. *infra*. Sul valore della lingua come elemento del processo di acculturazione in Erodoto cf. Vignolo Munson 2014, 346.

<sup>41</sup> Diversamente su questo punto Talamo 2015, 208, lascia aperta la questione se a porre l'attenzione sulla lingua sia già il racconto di autorappresentazione degli Ioni o sia Erodoto indipendentemente da esso.

<sup>42</sup> Her. I 146, 1: ἐπεὶ ὡς γέ τι μᾶλλον οὗτοι Ἴωνές εἰσι τῶν ἄλλων Ἴωνων ἢ κάλλιον τι γεγόνασι, μωρὴ πολλὴ λέγειν, τῶν Ἀβαντες μὲν ἐξ Εὐβοίης εἰσι οὐκ ἐλαχίστη μοῖρα, τοῖσι Ἴωνῆς μέτα οὐδὲ τοῦ οὐνόματος οὐδέν, Μινύαι δὲ Ὀρχομένιοι σφι ἀναμεμῖχται καὶ Καδμεῖοι καὶ Δρύοπες καὶ Φωκέες ἀποδάσμοι καὶ Μολοσσοὶ καὶ Ἀρκάδες Πελασγοὶ καὶ Δωριεὲς Ἐπιδαύριοι, ἄλλα τε ἔθνεα πολλὰ ἀναμεμῖχται («Poi sarebbe molto stolto dire che questi siano Ioni più di tutti gli altri Ioni o che abbiano avuto un'origine più nobile, questi di cui sono una parte non piccola gli Abanti dell'Eubea, ai quali nulla, neppure il nome, è in comune con gli Ioni, e si sono mescolati ad essi Orcomeni Minii, Cadmei, Driopi, Focidesi dissidenti e Molossi e Arcadi e Pelasgi e Dori di Epidaurò e ancora molti altri popoli»). I 146, 2: οἱ δὲ αὐτέων ἀπὸ τοῦ πρυτανηίου τοῦ Ἀθηναίων ὀρμηθέντες καὶ νομίζοντες γενναιότατοι εἶναι Ἴωνων [...] («Quelli di essi che muovevano dal Pritaneo di Atene e ritenevano di essere i più nobili degli Ioni [...]).»

<sup>43</sup> Essere Ioni – evidenza Ragone attraverso la lettura di *Hom. Hymn. Ap.* 146-155 – significa riconoscersi in quella *panegyris* nella quale ad essere presenti sono gli aristocratici provenienti dalle varie città d'Asia, con tutti i connotati e gli *status-symbol* delle aristocrazie cittadine. Costoro «si riconoscono» genealogicamente e si cooptano a vicenda attraverso i canali della *ξενία*, del dono ospitale del tripode, dell'*ἐπιγαμία*. La «comune identità ionico-asiatica», pertanto, «formalmente basata sull'omologazione genetica codride», è «in realtà anch'essa esito di un processo di selezione e decantazione socio-economica: i Sami vestiti di porpora descritti da Asio ed i Mille di Colofone stigmatizzati da Senofane saranno, in tal senso, gli epigoni ormai λυδίζοντες degli ἐλκεχίτωνες Ἴωνες di Delo» (Ragone 2008, 414; su queste dinamiche aristocratiche cf. anche Talamo 2015, 63).

<sup>44</sup> Crielaard 2009, 58-59.

con tale stile di vita, che si riconnette chiaramente con l'idea di forza: il racconto di autorappresentazione degli Ioni poteva menzionare la strage nel percepire e presentare il gruppo come guerriero e trionfatore sui Cari annullati dalla pulizia etnica degli Ioni (punto di vista emico)<sup>45</sup>; lo storico lo attingerebbe di là e lo ritorcerebbe contro gli Ioni stessi per metterne in discussione purezza e nobiltà attraverso l'idea di mescolanza che ne consegue per via del matrimonio con le donne dei Cari sterminati (punto di vista etico). Peraltro l'immagine che Erodoto ha appena dato del gruppo è, al contrario, quella della debolezza<sup>46</sup>.

Ancora su un elemento di somiglianza/dissimiglianza bisogna porre l'attenzione, il quale non proviene dal racconto di autorappresentazione degli Ioni ma è menzionato da Erodoto, in contrapposizione a quelli presenti nel racconto, come effettivamente connotante tutti gli Ioni: il celebrare le feste Apaturie (147, 2). Questo vero elemento che connota e accomuna gli Ioni, obietta lo storico, alcuni degli Ioni d'Asia, in particolare gli Efesi ed i Colofoni, non lo hanno<sup>47</sup>.

Due elementi nel *logos* erodoteo, poi, riportano decisamente alla connessione tra gli Ioni e il loro territorio<sup>48</sup>.

- L'affermazione che le loro città siano «costruite sotto il cielo più bello e con il clima migliore»<sup>49</sup> sembra esprimere il modo che il popolo ionico

---

<sup>45</sup> Mac Sweeney 2013, 69-79, propone di datare una simile autorappresentazione a Mileto non anteriormente al sacco persiano: per la studiosa solo dopo questo evento traumatico, per via del sentimento antibarbarico ad esso connesso, parte della popolazione, che vivrebbe pacificamente in una società da sempre basata sull'ibridazione, senza differenze tra Greci e Cari, per consolidare la sua posizione in città elaborerebbe storie relative a un passato lontano, nelle quali le relazioni tra Greci e Cari, diversamente dalla realtà (del presente come del passato), sarebbero state asimmetriche. In un più recente contributo (Mac Sweeney forthcoming) la studiosa riprende il tema, sempre in rapporto alle *poleis* ioniche d'Asia, della rappresentazione di rapporti tra diversi gruppi attraverso la violenza, evidenziando che non si tratterebbe di realtà storica, bensì di rappresentazioni, peraltro spesso relative a rapporti non solo tra Greci e barbari ma anche tra Greci e Greci, e proponendo che in tali autorappresentazioni il tema della violenza conviverebbe naturalmente con quello dell'interazione/integrazione, la quale di fatto costituirebbe, a suo parere, la realtà storica di queste città.

<sup>46</sup> Cf. *supra*, n. 15.

<sup>47</sup> Erodoto lo presenta come un elemento di cultura condivisa degli Ioni. È la sua posizione e come tale va considerata.

<sup>48</sup> Cf. Smith 1992, 77-80; Hall 1997, 25, 32; Kaplan 2014 (con bibliografia precedente ivi menzionata).

<sup>49</sup> Her. I 142, 1-2: «Questi Ioni, ai quali appartiene appunto il Panionio, tra tutti gli uomini che noi conosciamo si sono trovati a costruire città sotto il più bello dei cieli e dei climi. E infatti né le terre poste più a nord di essa né quelle poste più a sud né quelle a oriente né quelle a occidente – oppresse le une dal freddo e dall'umidità, le altre dal caldo e dalla siccità – sono pari alla Ionia».

ha di rappresentare il suo territorio e così configurare il suo legame con esso. Alla luce della costante associazione di un popolo con il suo territorio, sembra molto probabile che, proprio perché questo contesto riecheggia ampiamente il racconto di autorappresentazione degli Ioni, anche il riferimento a esposizione e clima fosse parte integrante e sostanziale di quel racconto<sup>50</sup>. Peraltro l'elemento clima/cielo si presta ad essere sfruttato da Erodoto per capovolgerne il valore in senso ostile: nel racconto di autorappresentazione un'affermazione del tipo «noi Ioni abitiamo sotto il cielo migliore, nessuna città ha un clima bello come quello del nostro territorio» costituisce chiaramente un vanto accomunante il gruppo; invece per un uomo che, nella Atene dell'ultima parte del V secolo, conosce i principi del determinismo ambientale ippocratico vivere sotto un clima particolarmente dolce e favorevole significa avere un carattere rammollito<sup>51</sup>. Il gruppo sarebbe cioè accomunato dal carattere rammollito, appunto la debolezza di cui sopra. Di fatto Erodoto sta riprendendo un elemento di quel racconto senza contestarlo in quanto esso da sé veicola all'osservatore esterno un messaggio opposto rispetto al significato che originariamente aveva per i membri del gruppo.

- Punto nodale è la definizione del «Panionio, luogo sacro del Micalo» riservato agli Ioni, dove celebrano Poseidone Eliconio, al cui culto non ammettono gli altri<sup>52</sup>. L'associazione con un territorio specifico comprende, anche e in primo luogo, i centri sacri in cui il gruppo si riconosce *ethnos* e da cui chi non è parte dell'*ethnos* è escluso: il Panionio è il centro di culto esclusivo degli Ioni ed escludente i non Ioni; è il legame sacro che viene commemorato (Poseidone Eliconio) e porta all'autoriconoscimento e al riconoscimento dall'esterno<sup>53</sup>. Erodoto dà tuttavia per assodato che costoro non siano i soli Ioni (143, 2: «Costoro si erano separati da tutti gli altri Ioni») e rileva (143, 3) che «non permisero a nessuno degli altri Ioni di prendervi parte».

<sup>50</sup> Per l'inclusione di casi di «eccellenza climatico-ambientale» tra rivendicazioni di primato etnico-culturale, cf. Ragone 1996, 904. Diversamente Talamo 2015, 208, lascia aperto il discorso, se questa nota su esposizione e clima possa rientrare nel racconto che Erodoto riecheggia e critica od essere aggiunta erodotea.

<sup>51</sup> Per questo principio cf. Hippoc. *Aer.* 12 (indipendentemente dalla cronologia precisa della redazione dell'opuscolo, con ogni probabilità successiva). Cf. Roebuck 1959, 1-2; Evans 1976, 34 (diversamente sul determinismo ambientale in Erodoto parte della bibliografia più recente: cf. Vignolo Munson 2001, 88, n. 131).

<sup>52</sup> Her. I 143, 3: «E fondarono per sé un santuario, al quale posero nome Panionio, e decretarono di non farne partecipe nessuno degli altri Ioni, né nessuno chiese loro di prendervi parte fuorché gli Smirnei». Per 148, 1, cf. *supra*, p. 162.

<sup>53</sup> Cf. bibliografia *supra*, n. 48.

Questi forti elementi di etnicità presenti nei capitoli erodotei in esame per diversi aspetti costituiscono in certo modo una sorta di conferma, da altro approccio di studio, alle riflessioni della Talamo sull'essere il *logos* ionico un testo che riprende un racconto di autorappresentazione (il quale, veicolando una percezione interna al gruppo, si esprime in termini essenziali<sup>54</sup>) e controbatte ad esso (in termini strumentalistici come è proprio dell'osservatore esterno<sup>55</sup>). Una serie di affermazioni erodotee, inoltre, lette in questa prospettiva, acquisiscono una nuova luce ed un loro proprio senso. Per quanto il testo erodoteo abbia una sua propria compattezza strutturale, l'esame condotto fino a questo punto induce ad evidenziare una distinzione all'interno delle affermazioni dello storico nei capitoli in esame: nella rielaborazione d'insieme che noi oggi leggiamo, dove tutto si compatta nel ripensamento e nella riflessione polemica dello storico, alcune di esse appaiono come una sorta di brevi frammenti di quel racconto, riferiti così come gli Ioni li proponevano<sup>56</sup>, generalmente seguiti dalla controargomentazione erodotea; altre affermazioni invece sembrano fornire una sorta di controverità erodotea, cioè quella che Erodoto propone sia la verità su un punto formulato diversamente nel racconto degli Ioni, che però lo storico non menziona e che può solo o essere dedotto da altre fonti o ipotizzato in rapporto a questa controverità.

Come una sorta di frammenti del racconto di autorappresentazione degli Ioni della dodecapoli potrebbero essere considerate le seguenti affermazioni:

- 142, 1-2: il territorio e il clima della Ionia d'Asia; l'aver costruito le dodici città;
- 143, 3: il gloriarsi del nome (Erodoto obietta che gli altri Ioni e gli Ateniesi si vergognavano di tale nome);
- 143, 3: l'aver costruito il santuario solo per sé e l'averlo chiamato Panionio (Erodoto obietta che si chiama Pan-ionio ma ne sono tenuti fuori tutti gli altri Ioni);
- 145: la provenienza dall'Acacia nel Peloponneso (Erodoto la usa per argomentare contro la pretesa di purezza/nobiltà);

---

<sup>54</sup> Cf., tra gli altri, Hall 1997, 18; Morgan 2001, 77. Sugli approcci all'*ethnicity* discussione e bibliografia in Jones 1997, 40-105; Hall 1997, 17-19; Giangiulio 2008, 6-13; Siapkis 2014; Luraghi 2014.

<sup>55</sup> Cf. n. prec.

<sup>56</sup> Per il numero dodici cf. anche Paus. VII 6, 1, e Str. VIII 7, 1 (con commento di Moggi 2000, 219). Per il Panionio e relative feste Paus. VII 4, 10; 5, 1, e Str. VIII 7, 2, e XIV 1, 20 (con commento di Biffi 2009, 179-180); cf. anche Diod. XV 49, 1-3. Per il buon clima del territorio cf. Paus. VII 5, 4. Per la strage dei Cari a Mileto cf. Paus. VII 2, 6. Interessante anche la carrellata dei santuari in Paus. V 5, 4-5.

- 146, 1: l'aver formato una lega di dodici perché erano essi i soli veri Ioni (Erodoto obietta sia in merito al numero sia in merito alla purezza. Quanto al primo, a 145, contesta che il numero dodici ha invece alla base il fatto che così erano ripartiti già in Acaia; quanto alla purezza, poi, a 146, 1-2, obietta che essi non hanno nulla in comune e sono mescolati sia per la provenienza sia per l'aver preso mogli carie e, a 147, 1, ancora contesta che alcuni ebbero re lici e cauconi. A 147, 2, infine, dà la sua verità che sconfessa tanto il numero dodici quanto la purezza degli Ioni d'Asia: sono tutti Ioni quanti vengono da Atene e celebrano le feste Apaturie<sup>57</sup>);
- 146, 2-3: probabilmente il riferimento alla strage dei Cari<sup>58</sup> (Erodoto lo usa come argomento attestante la mescolanza etnica degli Ioni: di essi, a 143, 2-3, al contrario ha sostenuto l'estrema debolezza);
- 148, 1: l'aver fondato il Panionio e il celebrare le feste panionie (Erodoto obietta che si chiama Pan-ionio ma raccoglie solo alcuni Ioni e probabilmente anche che la terminazione del nome indicante la festa non è lingua ionica pura<sup>59</sup>).

Appaiono invece come una sorta di controverità erodotee senza menzione della corrispondente affermazione del racconto ionico:

- 142, 3-4: le quattro varianti linguistiche della dodecapoli (nel racconto doveva esserci riferimento all'aver una lingua comune, la lingua ionica);
- 146, 2: il provenire dal Pritaneo di Atene solo una parte di essi (nel racconto gli Ioni dovevano presentarsi come tutti provenienti da Atene in quanto di discendenza codride o guidati da re codridi<sup>60</sup>).

Almeno due affermazioni, poi, entrambe a 143, 2, il separarsi di costoro da tutti gli altri Ioni e la loro debolezza, resta problematico capire se siano immagini un cui nucleo è tratto dal racconto di autorappresentazione degli Ioni, dove aveva valenza positiva, e siano da Erodoto rispettivamente caricate di senso negativo la prima, capovolta la seconda, oppure siano affermazioni formulate indipendentemente dallo storico.

---

<sup>57</sup> Dove lo storico ha già premesso che solo una piccola parte proviene dal Pritaneo di Atene (146, 1) e sta per dire che Efesi e Colofoni non celebrano le Apaturie (147, 2). Come dire: «Non tutte le dodici città hanno questi presupposti di ionicità».

<sup>58</sup> In questo contesto l'appartenenza di tale elemento di autorappresentazione al racconto degli Ioni deporrebbe per una sua cronologia certamente più alta del V secolo (diversamente bibliografia *supra*, nn. 44, 45).

<sup>59</sup> Cf. Ragone 2008, 411 s.

<sup>60</sup> Cf. *infra*.

## 2. I MECCANISMI DEL RACCONTO

Un altro aspetto dei meccanismi che soggiacciono al testo erodoteo, il riferimento dello storico ai re quali elementi in grado di determinare l'appartenenza etnica della comunità<sup>61</sup>, merita di essere ripreso in considerazione.

Lo storico, dopo aver parlato a 146 della strage dei Cari e dei conseguenti matrimoni misti degli Ioni con donne carie, in questo stesso contesto (cioè in un discorso che verte sui temi della loro identità e purezza etnica) – evidenzia la Talamo – a 147 passa a parlare di regalità non codridi presenti tra gli Ioni e le mette in relazione avversativa con il fatto che gli Ioni d'Asia tengono al loro nome più di tutti gli altri Ioni: di fatto, vuol dire Erodoto, la presenza di re non codridi in alcune città della dodecapoli è in contrasto con l'idea di una purezza etnica degli Ioni<sup>62</sup>. D'altronde anche in Paus. VII 2, 1-4 e 10, continua la studiosa, è evidenziata ripetutamente la presenza di re-condottieri codridi, di stirpe diversa dai popoli di cui erano a capo, che nulla avevano in comune con quelli che guidavano, e il periegeta, nel caso di Colofone, dice che gli Ioni si uniscono ai Greci già presenti, Cretesi e Tebani, ma l'accordo prevede che siano re della città i condottieri degli Ioni (VII 3, 3), e poi, nel caso di Focea, dice che ai coloni di questa città, provenienti dalla Focide, è negato l'accesso al Panionio finché essi non scelgono di avere re codridi, fatti venire *ad hoc* da Eritre e Teo (VII 3, 10)<sup>63</sup>. Ciò implica, in Pausania come già in Erodoto, che «la figura del re viene considerata nella funzione di determinare la identità delle popolazioni al suo seguito»<sup>64</sup>.

Questo modo di vedere il rapporto tra il popolo ionico ed il suo re, cioè l'accettare che sono tutti Ioni quelli che hanno un re codride, chiaramente non appartiene all'elaborazione di Erodoto – che di fatto vi si oppone e usa questo argomento per attestare la mancanza di purezza degli Ioni – né di Pausania, ma è già nel racconto di autorappresentazione degli Ioni, che Erodoto usa e contesta e che Pausania riceve sia attraverso Erodoto sia dalla/e sua/e fonte/i locale/i e di cui conserva alcuni particolari in più di Erodoto. Dietro questa idea, cioè che il re determini l'identità del popolo che guida, di fatto c'è un meccanismo di *self-ascription*<sup>65</sup>: ai fini del sentirsi gruppo non conta essere discendenti realmente da un comune antenato ma basta riconoscersi come discendenti da esso, non conta essere realmente il

---

<sup>61</sup> Talamo 2015, 210-218.

<sup>62</sup> Talamo 2015, 258-260.

<sup>63</sup> Talamo 2015, 260-264.

<sup>64</sup> Talamo 2015, 264.

<sup>65</sup> Diversamente Talamo 2015, 264, vede in Pausania i Codridi «*imposti* come re [...] per garantire la ionicità di un popolo» (corsivo mio).

popolo che appartiene al re codride ma basta riconoscersi in quel re e così auto-attribuirsi l'ascendenza codride (questo meccanismo è stato messo al centro dell'attenzione dalla linea di studi che fa capo a Fredric Barth<sup>66</sup>). Jeremy McInerney, osservando che nel caso degli Ioni di Focea l'*ethnos* è definito dall'affiliazione dei suoi membri, commenta che Erodoto «si troverebbe» («fits very well»), nelle sue posizioni, con la linea di Barth<sup>67</sup>. Al contrario, sembrerebbe in questa sede di poter osservare che con essa si trovi il punto di vista emico degli Ioni erodotei: nel momento in cui il popolo si riconosce in quel re codride, dal suo punto di vista vede espressa nel re la sua identità; non così vede l'osservatore esterno, per di più ostile, quale è in questo caso Erodoto, che va a rilevare questo come un elemento di mancata purezza etnica degli Ioni. Nel racconto di autorappresentazione degli Ioni che nel V secolo giunge ad Erodoto ed in seguito giungerà a Pausania, pertanto, doveva restare traccia di una elaborazione di questo tipo, cioè che alcune genti non propriamente ioniche avevano assunto l'identità ionica riconoscendosi in re codridi.

La Talamo poi mette in rapporto, nel racconto che definisce panionico, il tema del re che «dà la identità al popolo» con il «processo di adeguamento delle tradizioni locali su gli insediamenti di Colofone e Focea [...] al racconto, più generale, che prevedeva per loro, in quanto membri del Panionio, l'essere Ioni» e richiama l'attenzione sulla possibilità che, in questo processo, «il Panionio [...] avesse un ruolo normalizzante fondamentale»<sup>68</sup>. È in discussione il rapporto tra la creazione di una tradizione e l'etnicità di un popolo: nel momento in cui sta avvenendo l'aggregazione del gruppo, parte imprescindibile del processo di etnogenesi è la creazione del racconto di comune origine in cui riconoscersi; dove esistono già diversi racconti, essi devono trovare uniformità in uno solo e, se alcune particolarità non sono obliterabili, bisogna trovare uno strumento per superarne, pur nella differenza, la molteplicità<sup>69</sup>. Nel nostro caso l'auto-attribuzione di sé a un re codride sembrerebbe dare ai popoli delle due città l'identità ionica consentendo tuttavia di non obliterare un passato diverso. Questo risultato non è da trascurare: l'etnogenesi passa attraverso l'elaborazione di precise tradizioni, che in una prima fase resteranno orali, poi giungeranno almeno in parte a redazione scritta e spesso diverranno in qualche modo storiografia. Il rapporto tra etnicità e storiografia dei Greci d'Asia, nel senso più ampio

---

<sup>66</sup> Barth 1969, 13-15.

<sup>67</sup> McInerney 2001, 59.

<sup>68</sup> Talamo 2015, 264.

<sup>69</sup> Sul rapporto tra etnogenesi e creazione del racconto di comune origine cf. già Smith 1992, 69-72. Sulla complessità di questo fenomeno di uniformazione e della realtà che c'è dietro cf. Ganter 2014, 217-218.

di entrambi i termini, va al di là degli obiettivi che il presente contributo si propone ma resta uno dei temi su cui la ricerca moderna dovrà indagare.

Ancora una riflessione va fatta su questo punto: il racconto panionico che giunge a Erodoto – e dal quale non sembra distanziarsi anche Pausania molti secoli dopo – costituisce un *patchwork*<sup>70</sup> la cui elaborazione e stratificazione è giunta fino al V secolo (la cronologia erodotea stabilisce un chiaro punto di riferimento). Invero una sorta di racconto panionico dodecapolico è pensabile esistesse già in precedenza, dal momento che la tradizione vuole che, almeno due secoli prima, a Smirne, ionicizzata da Colofone, venga negato l'accesso al santuario in nome del *numerus clausus*<sup>71</sup>: esso tuttavia, in almeno qualche aspetto, doveva essere diverso da questo di V secolo (dal momento che in quest'ultimo il passaggio dal Pritaneo di Atene e le regalità codridi portano il marchio dell'elaborazione ateniese risalente o al tempo della lega delio-attica<sup>72</sup> o all'età dei Pisistratidi<sup>73</sup>) e non si può del tutto escludere che tentasse di dare uniformità ai racconti locali intorno alla figura di Neleo pilio anziché intorno a quella di Neleo codride, che sarebbe subentrata poi con l'elaborazione atenocentrica<sup>74</sup>.

---

<sup>70</sup> Cf. bibliografia *supra*, nn. 18, 31.

<sup>71</sup> Cf., tra gli altri, Ragone 1986, 177.

<sup>72</sup> Come abitualmente si ritiene: cf. per esempio Càssola 1957, 87; Roebuck 1959, 26.

<sup>73</sup> Cf., in tempi recenti, Vanschoonwinkel 1991, 384-385; Moggi 1996, 103-104; Antonelli 2000, 5-15.

<sup>74</sup> Il caso dei racconti di fondazione di Colofone è indicativo in tal senso: un più antico racconto, di cui resta traccia in un frammento di Mimnermo, vuole la città fondata dal pilio Andremona a seguito di una migrazione (Mimn. *FGrHist* 578 F 2 = Str. XIV 1, 3; Mimn. fr. 3 Gentili-Prato = Str. XIV 1, 4); in Paus. VII 3, 3, invece, sono indicati per la città fondatori codridi (Damasittona e Prometo). Il secondo racconto è con ogni probabilità quello della versione panionica più recente (il ruolo centrale dei re codridi riporta alla volontà della Atene della lega delio-attica o già pisistratea), ma il primo, quello centrato sul pilio Andremona, anche recentemente considerato frutto dell'elaborazione locale e pertanto precedente ed indipendente dall'elaborazione della comune tradizione ionica (Crielaard 2009, 50 ss.; Talamo 2015, 215; cf. anche bibliografia precedente raccolta in Vanschoonwinkel 2006, 124, n. 58), potrebbe costituire invece una prima elaborazione panionica, in cui ancora non si è introdotto il ruolo centralizzante ateniese e i coloni ionici sono fatti venire da Pilo. Sulla origine pilia di Neleo e dei Codridi cf. *Hellenic FGrHist* 4 F 125; Str. XIV 1, 3; Paus. VII 2, 3. Per la presenza di re pilii nelle città ioniche Her. I 147. Per questa ipotesi in relazione a Colofone cf. ora Mongiello c.d.s.; per l'esistenza di un racconto in cui gli Ioni di Colofone e di tutte le altre città della dodecapoli provenivano da Pilo già Prinz 1979, 323-332, e cursoriamente Hall 2002, 69. Per l'ipotesi che anche la provenienza degli Ioni dall'Acaia costituisca il residuo di una tradizione precedente in qualche modo poi inglobata nella nuova versione atenocentrica, cf. Prinz 1979, 318, 339-340, 371-374; Vanschoonwinkel 1991, 374-378; Vanschoonwinkel 2006, 121-124. Questo implicherebbe l'esistenza di tre diversi nuclei di tradizioni sull'origine dei coloni (Pilo, Acaia, Attica): Prinz 1979, 318-374; Cobet 2007, 733; Lemos 2007, 713 (diversamente, per l'ipotesi che la tradizione sul pilio Andremona possa avere alla base effettivi ricordi di età

## 3. GLI INDICATORI DI ETNICITÀ

McInerney ha messo in evidenza un altro aspetto interessante di Her. I 142 ss.: nel *logos* ionico lo storico «ordina le sue informazioni sotto gli stessi quattro titoli» che utilizzerà poi «nella sua definizione della etnicità greca» in VIII 144, 2, cioè «sangue comune, lingua comune, pratica religiosa condivisa e costumi condivisi»<sup>75</sup>.

Si prenda in esame il passo. Nel contesto che prelude alle vicende che condurranno alla battaglia di Platea, Mardonio ha mandato ambasciatore agli Ateniesi il macedone Alessandro, figlio di Aminta, che era imparentato con i Persiani e, nello stesso tempo, era prosseno e benefattore degli Ateniesi (136, 1-2), il quale, giunto in città, ha portato loro la proposta del Re in base alla quale essi, se fossero passati dalla parte dei Persiani, avrebbero avuto ricostruiti i templi incendiati, la loro terra, un'altra in più a loro scelta e la autonomia (140, 2); gli Ateniesi, più deboli – dice –, non sono in grado di continuare a resistere alla guerra con Serse (140, 3). Gli Spartani, saputo di Alessandro e preoccupati per vecchi oracoli (141), mandano in fretta messaggeri, che gli Ateniesi fanno parlare nella stessa assemblea, dopo aver ascoltato Alessandro: la loro richiesta è di non accettare le proposte del barbaro, cosa che non sarebbe giusta né decorosa da parte di nessun greco ma ancor di più da parte degli Ateniesi, che questa guerra hanno fatto scoppiare; inoltre gli Ateniesi sono sempre stati liberatori di molti uomini, ora diventerebbero responsabili della schiavitù di tutti. Gli Spartani sono addolorati del fatto che gli Ateniesi abbiano perduto il secondo raccolto di seguito per la guerra: offrono di mantenere per tutta la durata del conflitto le donne e le persone non in condizione di combattere, ma invocano dagli Ateniesi la fedeltà (142). Questi ultimi respingono decisamente le proposte di Alessandro (143) e agli Spartani rispondono che il timore di un loro accordo con i Persiani, anche se umano, è tuttavia ingiurioso perché in cambio di nulla essi asservirebbero la Grecia (144, 1). Ci sono tante e valide ragioni per non farlo: la prima è il ricordo dei templi bruciati, poi viene l'«essere Greci»:

αἴθις δὲ τὸ Ἑλληνικόν, ἐὼν ὁμαίμον τε καὶ ὁμόγλωσσον, καὶ θεῶν ἰδρύματα τε κοινὰ καὶ θυσίαι ἡθεᾶ τε ὁμότροπα, τῶν προδότας γενέσθαι Ἀθηναίους οὐκ ἂν εὖ ἔχοι.

micenea, cf. in tempi recenti Vanschoonwinkel 1991, 374-378; Schilardi 1998a, 274; Schilardi 1998b, 283-317; Vanschoonwinkel 2006, 121; Lemos 2007, 724; Herda 2009, 33).

<sup>75</sup> McInerney 2001, 57. Fowler 2014, 573, osserva che Erodoto in I 142 ss. nega agli Ioni d'Asia il possesso di questi quattro indicatori, che in VIII 144 userà per definire l'unità dei Greci.

e poi l'essere Greci, che consiste nell'aver lo stesso sangue e la stessa lingua, e in comune santuari degli dei e riti sacrificali, e costumi dello stesso tipo, cose delle quali non starebbe bene che gli Ateniesi divenissero traditori (144, 2)<sup>76</sup>.

La corrispondenza segnalata da McInerney sostanzialmente c'è<sup>77</sup> (naturalmente tenendo presente che nel *logos* ionico Erodoto affronta i vari temi in modo diseguale, combinando insieme frammenti del racconto di autorappresentazione degli Ioni e sue controverità, mentre qui a VIII 144 mette in bocca agli Ateniesi quella che è la sua idea di Grecità<sup>78</sup>) (*Tab. 1*).

*Tabella 1.*

TITOLO	I 142 ss.	VIII 144, 2
Sangue comune	Gli Ioni della dodecapoli non sono i più puri, come dicono, perché vengono dal Pritaneo di Atene, né hanno origini nobili, ma sono mescolati perché diversi popoli si sono uniti a loro in partenza e poi essi stessi all'arrivo in Ionia hanno preso le donne dei Cari e, in alcuni casi, re non codridi (146, 1 - 147, 1).	ἔδν ὁμαιμόν τε.
Lingua comune	La mancanza di una lingua comune: le quattro varianti linguistiche (142, 3-4).	καὶ ὁμόγλωσσον.
Pratica religiosa condivisa	Il Panionio, santuario riservato ai soli Ioni (143, 3); le Apaturie e le Panionie, feste comuni (147, 2 - 148, 1); il Panionio, santuario comune (148, 1).	καὶ θεῶν ἰδρύματα τε κοινὰ καὶ θυσίαι.
Costumi condivisi	La mancanza di una lingua comune: le quattro varianti linguistiche (142, 3-4); lo stile di vita guerriero (146, 2-3); le Apaturie e le Panionie, feste comuni (147, 2 - 148, 1).	ἤθεά τε ὁμότροπα.

<sup>76</sup> Discussione (con relativa bibliografia) sulla traduzione del passo, in particolare sulla differenza di significato in esso tra i composti di ὅμο- e l'aggettivo κοινά, in Polinskaya 2010, 46 ss.

<sup>77</sup> Con qualche lieve difficoltà solo in tema di costumi condivisi, in cui di fatto bisogna far rientrare elementi già classificati sotto voci più specifiche, come lingua e pratiche religiose condivise. Ma una ridondanza è pienamente ammissibile.

<sup>78</sup> Che lo storico qui confezioni il discorso degli Ateniesi sulla base della sua idea di Grecità (e non di un contenuto che in qualche modo gli giunga o di mera improvvisazione) si rileva senza dubbio sia dal fatto che i medesimi indicatori di etnicità in esso proposti si ritrovano nel *logos* ionico alla base della polemica erodotea contro la chiusura etnica degli Ioni stessi (cf. *infra* nel testo), sia dalla presenza di ciascuno di essi (sangue, lingua, religione, costumi), singolarmente preso, e in più del territorio, qui sottinteso (cf. *infra* nel testo); in altri contesti erodotei significativi dal punto di vista etnico: cf., in particolare, I 57; II 18; II 104; IV 108-109; V 22. Sui problemi di attribuzione di questa definizione, molto discussa tra i moderni, cf., tra gli altri, Hall 2002, 189-190 (con bibliografia menzionata in n. 78); Polinskaya 2010, 45; Baragwanath 2008, 160-163. Cf. anche bibliografia menzionata *infra*, n. 85.

L'impianto del *logos* ionico, tuttavia bisogna osservare, dà spazio ad ulteriori elementi che in VIII 144, 2, invece, non sono esplicitati ma che anche qui si traggono chiaramente dal contesto e si possono ritenere dati per certi da chi parla e da chi ascolta<sup>79</sup> (*Tab. 2*):

*Tabella 2.*

ELEMENTO	I 142 ss.	VIII 144, 1-2
Nome collettivo	Le dodici città si gloriano del nome di Ioni (143, 3).	τὸ Ἑλληνικόν (VIII 144, 1).
Passato condiviso	Gli Ioni fondano le loro città (142, 1-2); fondano il Panionio (148, 1).	Il ricordo dei templi bruciati (VIII 144, 1).
Territorio condiviso	Le città costruite sotto il cielo più bello e con il clima migliore (142, 1-2); il Panionio, luogo sacro del Micale (148, 1).	La Grecia (VIII 144, 1).

Se si riflette su questa griglia, si nota che effettivamente, come osserva McInerney, gli indicatori di etnicità nei due passi sono sostanzialmente gli stessi, ma non sono solo quei quattro che McInerney trae dalla stretta pericope della definizione di VIII 144, 2 (sangue comune, cioè riconoscimento di una comune origine; lingua comune; pratica religiosa condivisa e costumi condivisi): nome collettivo, passato condiviso<sup>80</sup> e territorio proprio, fortemente presenti in I 142 ss., qui non sono esplicitati in quanto già presenti sullo sfondo nel paragrafo precedente ma vanno considerati parte integrante del concetto di Grecità che sta dietro al passo. Chiaramente un racconto di autorappresentazione, quale quello che Erodoto parafrasa e critica in I 142 ss., ha per chi lo elabora una esigenza di definizione, rivendicazione e completezza ben più forte che non la preoccupazione di precisione definitoria da parte dello storico in VIII 144, 2. Tuttavia, la breve frase erodotea di VIII 144, 2, letta nel suo contesto (includendo almeno 144, 1), mette insieme un nome collettivo (τὸ Ἑλληνικόν), il mito di discendenza comune

<sup>79</sup> Diversamente alcuni studiosi (Asheri 1988, 362; Konstan 2001, 33; Kaplan 2014, 299) evidenziano in VIII 144 la mancanza del territorio comune tra gli elementi presi in considerazione da Erodoto. Said 2001, 275, ritiene manchino sia territorio sia storia condivisa; Thomas 2001, 215, ritiene manchino definizioni politiche e territoriali. Anche la discussione teorica di Zacharia 2008 prende in considerazione solo i quattro criteri qui menzionati esplicitamente.

<sup>80</sup> In Her. VIII 143, 2, manca l'esplicitazione di una storia condivisa da lungo tempo, ma è presente il riferimento a quanto i Greci – insieme, s'intende – hanno subito dai Persiani in tempi recenti (i templi incendiati e abbattuti): è comunque un'indicazione di passato condiviso.

(ἐὸν ὁμαιμόν τε), strettamente connesso con una cultura distintiva condivisa (καὶ ὁμόγλωσσον ... ἡθέα τε ὁμότροπα), i santuari comuni (καὶ θεῶν ἰδρύματα τε κοινά) con relativi culti (καὶ θυσίαι)<sup>81</sup>, i quali rimandano chiaramente a un territorio comune – a cui peraltro è fatta allusione dalla situazione in sé: la necessità di non accettare di καταδουλώσαι τὴν Ἑλλάδα –, il senso di solidarietà (τῶν προδότας γενέσθαι Ἀθηναίους οὐκ ἂν εὖ ἔχοι)<sup>82</sup>. Sembrerebbe di poter dire, pertanto, che gli elementi che in Her. VIII 144 definiscono l'essere Greci come quelli che in I 142 ss. definiscono l'essere Ioni dal punto di vista degli Ioni stessi non siano poi sostanzialmente diversi da quegli indicatori che quasi venticinque secoli dopo Antony D. Smith teorizzerà per individuare un gruppo etnico<sup>83</sup>.

Un'ultima riflessione. I 142 ss. è caratterizzato, si osservava sopra, dalla compresenza del (o, almeno, dalla possibilità di individuare il) punto di vista emico degli Ioni, che inevitabilmente assume connotati essenzialisti, e del punto di vista etico dello storico, che, altrettanto inevitabilmente, da osservatore esterno, si pone su posizioni strumentaliste. Lo stesso Erodoto, che in I 142 ss. è strumentalista<sup>84</sup>, in VIII 144 diventa essenzialista: questa volta si sente parte del gruppo (i Greci) e pertanto accetta che esso in primo luogo esista davvero, in secondo sia costituito sulla base di quegli stessi elementi che in I 142 ss. egli non riconosceva agli Ioni (cioè riconosceva come elementi rivelatori di etnicità ma non ritrovava negli Ioni)<sup>85</sup>. Lo stori-

---

<sup>81</sup> Da intendere secondo l'esegesi di Polinskaya 2010.

<sup>82</sup> Cf. anche Konstan 2001, 32-33; Malkin 2001, 5; Said 2001, 275. È da tenere in considerazione, a questo proposito, l'osservazione di Konstan 2001, 33-34: Erodoto non scrive al tempo degli eventi ma dopo, e la redazione finale è probabile che sia da riportare ad un tempo molto vicino allo scoppio delle guerre del Peloponneso. È in questo contesto che va letto il passo erodoteo: esso, a parere dello studioso, potrebbe costituire un appello dello storico all'unità dei Greci. Non si può tuttavia escludere neppure l'ipotesi di un'amara (o ironica? cf. Konstan 2001, 36; cf. anche la valutazione di Skinner 2012, 250) constatazione erodotea a fronte della realtà del suo tempo, cioè la guerra scoppiata tra le *poleis* greche e gli Ateniesi che proclamano il mito della loro autoctonia (cf. bibliografia in Konstan 2001, 44-45, nn. 16-20).

<sup>83</sup> Smith 1992, 63-84; cf. anche Morgan 2001, 79.

<sup>84</sup> Ma le cui parole consentono di ricostruire quasi integralmente le posizioni essenzialiste degli Ioni che contesta: cf. *supra*.

<sup>85</sup> A partire da Hall (1997, 44 s., e poi più estesamente 2002, 189 ss.) è spesso accettata l'ipotesi che la novità del punto di vista erodoteo consista nel prendere in considerazione il fattore cultura (religione/costumi/lingua) in misura maggiore rispetto al fattore sangue/discendenza (per esempio Thomas 2001, 215 ss.; Polinskaya 2010, 45). La Thomas inoltre individua in I 142 ss. una «tensione tra l'idea che discendenza determini identità etnica e l'idea che l'identità etnica [...] si basi invece su abitudini e costumi, una tensione tra genealogie mitiche e relative implicazioni e etnicità come visibile nella società contemporanea attraverso costumi, religione e lingua. Erodoto usa costumi e caratteristiche tanto quanto discendenza o genealogia per trarre conclusioni sulla etnicità» (Thomas 2001,

co di Alicarnasso<sup>86</sup> abbraccia il sentimento etnico quando questo vuol dire sentirsi Greci – cioè quando unisce i Greci –, al contrario lo rifiuta quando sentimento etnico significa introdurre arbitrarie chiusure tra Greci<sup>87</sup>; tuttavia in entrambi i contesti sembra utilizzare gli stessi elementi come indicatori di appartenenza etnica.

MARINA POLITO  
*Università degli Studi di Salerno*  
mpolito@unisa.it

## BIBLIOGRAFIA

- Antonelli 2000 L. Antonelli, I Pisistratidi al Sigeo. Istanze pan-ioniche nell'Atene tirannica, *Anemos* 1 (2000), 10-58.
- Asheri 1988 D. Asheri (a cura di), *Erodoto. Le Storie. Libro I. La Lidia e la Persia*, Milano 1988.
- Baragwanath 2008 E. Baragwanath, *Motivation and Narrative in Herodotus*, Oxford 2008.

---

226). La studiosa non esclude l'ipotesi che tale tensione rifletta diversi modi di percepire e costruire l'etnicità al tempo di Erodoto (Thomas 2001, 227; a questo proposito cf. anche Asheri 1988, 362): in conclusione, a suo parere, lo storico vorrebbe distruggere la divisione tra Greci e non Greci e mostrare che a determinare l'etnicità siano piuttosto fenomeni culturali (Thomas 2001, 228). Bisogna fare alcune osservazioni in proposito. Erodoto – come la studiosa stessa riconosce – non nega valore al sangue come elemento di etnicità: di fatto, volendo negare il diritto degli Ioni d'Asia di essere gruppo a sé, nega loro quella purezza e quel vincolo di sangue che nel racconto di autorappresentazione li accomuna; poi, proponendo la sua verità, cioè che quelli della dodecapoli non sono Ioni puri e non sono i soli Ioni, afferma: «Sono tutti Ioni quelli che vengono dal Pritaneo di Atene e celebrano le feste Apaturie» (147, 2) e rileva che non tutti gli Ioni della dodecapoli vengono dal Pritaneo di Atene (146, 1) e non tutti celebrano le feste Apaturie (147, 2). Dunque un criterio di sangue (venire dal Pritaneo di Atene implica una discendenza) ed uno di cultura (celebrare una festa comune): in I 142 ss. come in VIII 144, 1-2, Erodoto valuta tanto elementi culturali, a cui certamente dà ampio spazio, quanto elementi di discendenza (cf., tra gli altri, Hall 2002, 193; Gallo 2014, 475; Vignolo Munson 2014, 342-350; a quest'ultimo studio rinvio anche per una discussione dei criteri di etnicità in altri passi erodotei). La tensione, poi, che a ragione la Thomas intravede, non sta tra un tipo di criteri (quelli su base sangue) e un altro (quelli su base cultura), ma piuttosto tra Erodoto, osservatore esterno, dal suo punto di vista etico e per di più ostile, e il gruppo in sé con la sua percezione essenzialista propria del punto di vista emico (non è un caso, d'altronde, che – come osserva Hall 1997, 44 s. – Erodoto appaia essenzialista a VIII 144, mentre nel resto delle sue *Storie* si pone diversamente: cf. anche McInerney 2001, 58-59; per la conoscenza da parte di Erodoto di entrambe le percezioni dell'etnicità, cf. Malkin 2001, 15).

<sup>86</sup> Anche se solo nel riportare un discorso.

<sup>87</sup> Ragone 2008, 409 ss.

- Barth 1969 F. Barth, Introduction, in F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Oslo 1969, 9-38.
- Bearzot 1983 C. Bearzot, La guerra Ielantea e il κοινόν degli Ioni d'Asia, in M. Sordi (a cura di), *Santuari e politica nel mondo antico* (CISA 9), Milano 1983, 57-81.
- Biffi 2009 N. Biffi, *L'Anatolia meridionale in Strabone. Libro XIV della Geografia*, Bari 2009.
- Caspari 1915 M.O.B. Caspari, The Ionian Confederacy, *JHS* 35 (1915), 173-188.
- Càssola 1957 F. Càssola, *La Ionia nel mondo miceneo*, Napoli 1957.
- Càssola 1993 (1953) F. Càssola, Le genealogie mitiche e la coscienza nazionale greca, in F. Càssola, *Scritti di storia antica. Istituzioni e politica*, I, Napoli 1993, 9-35 (*RAAN* 28, 1953, 279-304).
- Càssola 1993 (1958) F. Càssola, La struttura della Lega Ionica, in F. Càssola, *Scritti di storia antica. Istituzioni e politica*, I, Napoli 1993, 97-119 (*Labeo* 4, 1958, 153-171).
- Cobet 2007 J. Cobet, *Das alte Ionien in der Geschichtsschreibung*, in J. Cobet et al. (hrsgg.), *Frühes Ionien. Eine Bestandsaufnahme. Panionion-Symposion (Güzelçamlı, 26. September - 1. Oktober 1999)*, Mainz am Rhein 2007, 729-743.
- Corsaro 1991 M. Corsaro, Gli Ioni tra Greci e Persiani: il problema dell'identità ionica nel dibattito culturale e politico del V secolo, in H. Sancisi-Weerdenburg - A. Kuhrt (eds.), *Achaemenid History*, VI, Leiden 1991, 41-55.
- Crielaard 2009 J.P. Crielaard, The Ionians in the Archaic Period: Shifting Identities in a Changing World, in T. Derks - N. Roymans (eds.), *Ethnic Constructs in Antiquity: The Role of Power and Tradition* (Amsterdam Archaeological Studies), Amsterdam 2009, 37-84.
- Ehrenberg 1935 V. Ehrenberg, *Ost und West*, Brünn - Prag - Leipzig - Wien 1935.
- Evans 1976 J.A. Evans, Herodotus and the Ionian Revolt, *Historia* 25, 1 (1976), 31-37.
- Fausti 1984 D. Fausti, Note, in *Erodoto. Storie*, introduzione di F. Càssola, traduzione di A. Izzo D'Accinni, premessa e note di D.F., Milano 1984 (1989<sup>3</sup>).
- Fogazza 1973 G. Fogazza, Per una storia della Lega Ionica, *PP* 28 (1973), 155-169.
- Fowler 2014 R. Fowler, *Early Greek Mythography*, II, Oxford 2014.
- Gallo 2014 L. Gallo, Il «barbaro» a tavola: regimi nutritivi e alterità culturale, in A. Gostoli - R. Velardi (a cura di), *«Mythologein». Mito e forme di discorso nel mondo antico. Studi in onore di Giovanni Cerri* (Quaderni di AION 18), Pisa - Roma 2014, 475-479.

- Ganter 2014 A. Ganter, Ethnicity and Local Myth, in J. McInerney (ed.), *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*, Chichester 2014, 228-240.
- Giangiulio 2008 M. Giangiulio, *The Ancient Messenians: Constructions of Ethnicity and Memory*, Cambridge 2008.
- Jones 1997 S. Jones, *The Archaeology of Ethnicity: Constructing Identities in the Past and Present*, London - New York 1997.
- Hall 1989 E. Hall, *Inventing the Barbarian: Greek Self-definition through Tragedy*, Oxford 1989.
- Hall 1995 J. Hall, The Role of Language in Greek Ethnicities, *PCPbS* 41 (1995), 83-100.
- Hall 1997 J. Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge 1997.
- Hall 2002 J. Hall, *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture*, Chicago - London 2002.
- Herda 2009 A. Herda, Karkiša-Karien und die sogenannte Ionische Migration, in F. Rumscheid (hrsg.), *Die Karer und die Anderen. Internationales Kolloquium an der Universität Berlin (13. bis 15. Oktober 2005)*, Bonn 2009, 27-108.
- Kaplan 2014 P. Kaplan, Ethnicity and Geography, in J. McInerney (ed.), *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*, Chichester 2014, 298-311.
- Kershner 2006 M. Kershner, Die ionische Wanderung im Lichte neuer archäologischer Forschungen in Ephesos, in E. Olshausen - H. Sonnabend (hrsgg.), *«Troianer sind wir gewesen». Migrationen in der antiken Welt. Stuttgarter Kolloquium zum historischen Geographie des Altertums. 8. 2002 (Geographica Historica 21)*, Stuttgart 2006, 364-382.
- Konstan 2001 D. Konstan, «To Hellenikon ethnos»: Ethnicity and the Construction of Ancient Greek Identity, in I. Malkin (ed.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Cambridge (MA) - London 2001, 29-50.
- Luraghi 2014 N. Luraghi, The Study of Greek Identities, in J. McInerney (ed.), *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*, Chichester 2014, 213-227.
- McInerney 2001 J. McInerney, Ethnos and Ethnicity in Early Greece, in I. Malkin (ed.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Cambridge (MA) - London 2001, 51-73.
- Lemos 2007 I.S. Lemos, The Migrations to the West Coast of Asia Minor: Tradition and Archaeology, in J. Cobet *et al.* (hrsgg.), *Frühes Ionien. Eine Bestandsaufnahme. Panionion-Symposium (Güzeltamlı, 26. September - 1. Oktober 1999)*, Mainz am Rhein 2007, 713-727.
- Mac Sweeney 2013 N. Mac Sweeney, *Foundation Myths and Politics in Ancient Ionia*, Cambridge 2013.

- Mac Sweeney forthcoming N. Mac Sweeney, Violence and the Ionian Migration: Representation and Reality, in Ç. Maner - K. Kopanias - N. Stam-  
polidis (eds.), *Nostoi: Indigenous Culture, Migration and Integration in the Aegean Islands and Western Anatolia During the Late Bronze Age and Early Iron Age*, Istanbul forthcoming [reso consultabile dall'Autrice ancora in bozze al sito [https://www.academia.edu/2070130/Violence\\_and\\_the\\_Ionian\\_Migration\\_Representation\\_and\\_Reality](https://www.academia.edu/2070130/Violence_and_the_Ionian_Migration_Representation_and_Reality)].
- Maddoli 1979 G. Maddoli, Erodoto e i Ioni. Per l'interpretazione di I 143, *PP* 34 (1979), 256-266.
- Malkin 2001 I. Malkin, Introduction, in I. Malkin (ed.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Cambridge (MA) - London 2001, 1-28.
- Mazzarino 1989 (1947) S. Mazzarino, *Fra Oriente e Occidente. Ricerche di storia greca arcaica*, Milano 1989 (1947).
- McInerney 2001 J. McInerney, Ethnos and Ethnicity in Early Greece, in I. Malkin (ed.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Cambridge (MA) - London 2001, 51-73.
- Moggi 1996 M. Moggi, L'«excursus» di Pausania sulla Ionia, in *Pausanias historien* (Entretiens sur l'Antiquité Classique 41), Vandoeuvres - Genève 1996, 79-105.
- Moggi 2000 M. Moggi - M. Osanna, *Pausania. Guida della Grecia. Libro VII. L'Acacia*, Milano 2000.
- Momigliano 1934 A. Momigliano, Il re degli Ioni nella provincia romana di Asia, in C. Galassi (a cura di), *Atti del III Congresso Nazionale di Studi Romani*, I, Bologna 1934, 429-443.
- Mongiello c.d.s. V. Mongiello, *I racconti di fondazione su Colofone*, in corso di stampa.
- Morgan 2001 C. Morgan, Ethne, Ethnicity, and Early Greek States, ca. 1200-480 B.C.: An Archaeological Perspective, in I. Malkin (ed.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Cambridge (MA) - London 2001, 75-112.
- Moscato Castelnuovo 1999 L. Moscato Castelnuovo, L'ostilità di Erodoto verso gli Ioni: due secoli di studi e una riflessione, in D. Foraboschi (a cura di), *Storiografia ed erudizione. Scritti in onore di Ida Calabi Limentani* (Quaderni di Acme 39), Bologna 1999, 67-85.
- Polinskaya 2010 I. Polinskaya, Shared Sanctuaries and the Gods of Others: On the Meaning of «Common» in Herodotus 8.144, in R.M. Rosen - I. Slutter (eds.), *Valuing Others in Classical Antiquity* (Mnemosyne 323), Leiden - Boston 2010, 43-70.
- Prinz 1979 F. Prinz, *Gründungsmythen und Sagenchronologie* (Zetemata 72), München 1979.
- Ragone 1986 G. Ragone, La guerra meliaca e la struttura originaria della Lega Ionica in Vitruvio 4,1,3-6, *RFIC* 114 (1986), 173-205.
- Ragone 1996 G. Ragone, La Ionia, l'Asia Minore, Cipro, in S. Settis (a cura di), *I Greci*, II.2, Torino 1996, 903-943.

- Ragone 2008 G. Ragone, Μηδαμούς μὴ πλέονας ἐσδέξασθαι ἐς τὸ ἰόν. «Numerus clausus» e auto-identificazione «etnica» dei Greci d'Asia (Eoli, Ioni, Dori), in M. Lombardo - F. Frisone (a cura di), *Forme sovrapoleiche e interpoleiche di organizzazione nel modo antico. Atti del Convegno Internazionale (Lecce, 17-20 settembre 2008)*, Galatina 2008, 406-421.
- Renfrew 1989 A.C. Renfrew, *Archeologia e linguaggio*, Roma - Bari 1989 (*Archaeology and Language: The Puzzle of the Indo-European Origins*, London 1987).
- Roebuck 1955 K. Roebuck, The Early Ionian League, *CIPh* 50 (1955), 26-40.
- Roebuck 1959 C. Roebuck, *Ionian Trade and Colonisation*, New York 1959.
- Said 2001 S. Said, The Discourse of Identity in Greek Rhetoric from Isocrates to Aristides, in I. Malkin (ed.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Cambridge (MA) - London 2001, 275-299.
- Sancisi-Weerdenburg 2001 H. Sancisi-Weerdenburg, Yaunā by the Sea and across the Sea, in I. Malkin (ed.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Cambridge (MA) - London 2001, 323-346.
- Santi Amantini 1976 L. Santi Amantini, L'inno omerico ad Apollo e l'origine dell'arcaica anfizionia delica, in *Contributi di storia antica in onore di Albino Garzetti*, Genova 1976, 31-60.
- Schilardi 1998a D. Schilardi, The Prehistoric Cult of Poseidon in the Peloponnese: The Cases of Pylos, Helike and Methane, in D. Katsonopoulou - S. Soter - D. Schilardi (eds.), *Helike II: Ancient Helike and Aigialea*, Athens 1998, 273-282.
- Schilardi 1998b D. Schilardi, Helike and Ionia, in D. Katsonopoulou - S. Soter - D. Schilardi (eds.), *Helike II: Ancient Helike and Aigialea*, Athens 1998, 283-317.
- Siapakas 2014 J. Siapakas, Ancient Ethnicity and Modern Identity, in J. McInerney (ed.), *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*, Chichester 2014, 66-81.
- Skinner 2012 J.E. Skinner, *The Invention of Greek Ethnography: From Homer to Herodotus*, Oxford 2012.
- Smith 1992 A.D. Smith, *Le origini etniche delle nazioni*, Milano 1992 (*The Ethnic Origins of the Nations*, Oxford 1986).
- Talamo 2004 C. Talamo, *Mileto. Aspetti della città arcaica e del contesto ionico* (Studi Storici Carocci 64), Roma 2004.
- Talamo 2015 C. Talamo, I capitoli erodotei su «Gli Ioni della dodecapoli», *QS* 81 (2015), 205-218.
- Thomas 2001 R. Thomas, Ethnicity, Genealogy, and Hellenism in Herodotus, in I. Malkin (ed.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Cambridge (MA) - London 2001, 213-233.
- Tozzi 1978 P. Tozzi, *La rivolta ionica*, Pisa 1978.
- Vanschoonwinkel 1991 J. Vanschoonwinkel, *L'Égée et la Méditerranée Orientale à la fin du deuxième millénaire. Témoignages archéologiques et*

- sources écrites* (Archaeologia Transatlantica IX), Louvain la Neuve 1991.
- Vanschoonwinkel 2006 J. Vanschoonwinkel, Greek Migrations to Aegean Anatolia in the Early Dark Age, in G.R. Tsetschladze (ed.), *Greek Colonisation: An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas*, I, Leiden - Boston 2006, 115-141.
- Vignolo Munson 2001 R. Vignolo Munson, *Ethnographic and Political Discourse in the Work of Herodotus*, Ann Arbor (MI) 2001.
- Vignolo Munson 2014 R. Vignolo Munson, Herodotus and Ethnicity, in J. McInerney (ed.), *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*, Chichester 2014, 341-355.
- Zacharia 2008 K. Zacharia, Herodotus' Four Markers of Greek Identity, in K. Zacharia (ed.), *Hellenisms: Culture, Identity, and Ethnicity from Antiquity to Modernity*, Aldershot 2008, 21-36.