

Marpessa detta Choira e Ares Gynaikothoinas

Mauro Moggi

Pausanias' account which links the epiklesis *Gynaikothoinas*, assigned to Ares in Tegea, with a Tegean victory over the Spartans, obtained thanks to the essential contribution of the women lead by Marpessa, called Choira, is clearly of aetiological nature. What is represented here is a situation of inversion, the female element having exceptionally taken possession of a war god (Ares), specific functions (war and celebration of sacrifice) and also a site (the *agorà*) usually reserved for males. Recent interpretations are inclined to explain Ares as a god of fecundity, or suggest for women a role they never played in warfare. Far more plausible and convincing, however, is the idea that Pausanias' account implies a reversal of the ordinary, in which Ares still maintains his characteristics of a war god.

Fra i numerosi contributi originali e interessanti forniti da Pausania sono da annoverare senz'altro anche le informazioni concernenti l'impresa militare attribuita a Marpessa e il culto di Ares Gynaikothoinas a Tegea.¹ La narrazione della *Periegesi*, che prende lo spunto da alcuni dati autoptici (ὄπλον di Marpessa, ἄγαλμα di Ares scolpito ἐπὶ στήλῃ, πέδαι dei prigionieri spartani), merita di essere analizzata accuratamente nei singoli dettagli, nell'intento di rivedere alcune recenti letture, che, oltre ad aver introdotto nel dibattito qualche riflessione difficilmente condivisibile, hanno avuto come conseguenza più rilevante il sostanziale accantonamento della interpretazione complessiva proposta qualche tempo fa da F. Graf,² una interpretazione le cui linee essenziali sono da considerare, a mio avviso, tuttora valide.

La storia narrata da Pausania può essere così sintetizzata: in occasione di una spedizione effettuata dagli Spartani al comando del re Carillo, le donne di Tegea, guidate da Marpessa, intervennero in maniera decisiva nel combat-

1. Si tratta di un tema oggetto di diversi interventi, peraltro coordinati e integrati fra loro, come avviene di norma in casi simili nella *Periegesi*: Paus. 8.5.9; 47.2; 48.4-5; cfr. 3.7.3.

2. Graf 1984.

timento, ponendosi prima in agguato presso la collina detta Phylaktrix³ e presentandosi poi ai nemici, quando questi si erano già scontrati con i loro uomini. La battaglia si concluse con la sconfitta e la cattura degli Spartani, che furono costretti a lavorare, in catene, la pianura dei Tegeati. Per celebrare la vittoria, le donne offrirono un sacrificio ad Ares, escludendo i maschi dalla partecipazione al rito e dalla distribuzione delle carni. Di qui l'epiteto Gynaikothoinas conferito al dio.

L'*hoplon* visto da Pausania può essere, ma non necessariamente è, uno scudo (oplitico), come di solito viene inteso:⁴ il termine, infatti, nella *Periegesi* indica o una singola arma, la cui natura viene precisata di volta in volta, o l'armatura come insieme composito di vari elementi.⁵ L'appostamento in agguato (ἐλόχων ὑπὸ τὸν λόφον)⁶ e l'intervento sul campo di battaglia a scontro già iniziato non sono in linea con i criteri del codice comportamentale oplitico,⁷ che, come è noto, prevede il preliminare schieramento dei combattenti ed esclude l'attacco di sorpresa. Un regolare combattimento fra forze opliti che è più facilmente individuabile, anche se non affermato esplicitamente, nella storia di Telesilla, una storia che è bene tenere sullo sfondo perché rivela analogie di fondo con la nostra e può averne costituito il modello:⁸ infatti in questo episodio le donne argive, debitamente armate e schierate in campo, prima attesero e poi sostennero vigorosamente l'attacco degli Spartani, senza lasciarsi spaventare dal loro grido di guerra.⁹

3. Per l'identificazione con la collina di Mertsousi, attualmente Akra, cfr. Jost 1985, 156.

4. Cfr., tra le altre, le seguenti traduzioni: Dindorf 1882: "scutum"; Jones 1935: "the shield"; ved. anche Pretzler 1999, 95-6, 107; *contra*, Jost 1998, 275.

5. Per il significato generico di 'arma' offensiva e difensiva cfr. 6.13.2; 8.11.4; 10.21.2; per quello di 'armatura oplitica' – nel linguaggio agonistico, in riferimento alla 'corsa in armi' – cfr. 6.13.2: τοῦ ὅπλου ὁ δρόμος (ved. anche 15.2 e 9; 16.4 e 8; 17.1) e 5.8.10: τῶν ὀπλιτῶν ὁ δρόμος.

6. Sulla simmetria fra *lochos*/parto e *lochos*/agguato, che permette di vedere in quest'ultimo un modo di combattere tipicamente femminile, cfr. Loraux 1991, 8-11, 256.

7. Moggi 2002, con ampia bibliografia sul problema.

8. In questo senso cfr. soprattutto Leahy 1958, 151-2. Come analogie con la storia di Marpessa, in quella di Telesilla (cfr. anche Stadter 1965, 45-53) sono da rilevare, in particolare, il carattere eziologico nei confronti degli *Hybristikà*, una festa basata sulla inversione, e la notizia sulla erezione di una statua di Enyalios da parte delle donne.

9. Cfr. soprattutto Paus. 2.20.9 (in particolare: τὰς ἀκμαζούσας ἡλικία τῶν γυναικῶν ὠπλιζεν, ὀπλίσασα δὲ ἔτασσε ... ὡς δὲ <ἐγγύς> ἐγίνοντο οἱ Λακεδαιμόνιοι καὶ αἱ γυναῖκες οὕτε τῷ ἀλαλαγμῷ κατεπλάγησαν δεξάμενάι τε ἐμάχοντο ἔρρωμένως): le donne in età (come di norma avveniva per gli elementi maschili), furono utilizzate, dunque, come truppe operative sul campo di battaglia, mentre gli uomini più giovani e più anziani (nel caso specifico insieme ai servi), secondo una prassi largamente diffusa in epoca classica, vennero disposti sulle mura a difesa della città. Rappresentazione completamente diversa dello scontro

Comunque, al di là delle incertezze sulla tipologia dello scontro e della sua compatibilità o meno con i ben noti schemi del combattimento oplitico, due fatti sono da sottolineare: le donne di Marpessa sono accomunate agli uomini nell'indossare le armi e nel conseguimento della vittoria in battaglia;¹⁰ diversamente da quanto testimoniato per alcuni eventi storici – nei quali l'intervento femminile si concretizza in gesti poco più che simbolici di solidarietà e di sostegno agli uomini (grida e lancio di tegole e pietre)¹¹ o in attività collaterali (cura dei feriti, approntamento e trasporto delle armi, realizzazione delle fortificazioni)¹² – nei due episodi leggendari le donne sono presentate come veri e propri elementi combattenti, senza che niente le distingua dai soldati di sesso maschile. In effetti, nel caso di Marpessa esse si affiancano (e in quello di Telesilla addirittura si sostituiscono) agli uomini, usando le loro stesse armi e combattendo sostanzialmente alla loro stessa maniera.

Ho insistito su questo aspetto della vicenda, perché mi sembra importante sottolineare che, se nel mondo greco la norma prevedeva che la guerra fosse prerogativa esclusiva degli uomini,¹³ ne consegue che Marpessa e le sue donne si sono appropriate di uno statuto e di un ruolo dai quali avrebbero dovuto essere escluse e che tale appropriazione si configura come un rovesciamento della normalità.

Le donne-soldato, d'altra parte, rappresentano solo il primo elemento di un quadro generale basato sul rovesciamento dei ruoli tradizionali: infatti, il sacrificio in onore di Ares, divinità guerriera e oggetto di culti prettamente maschili, costituisce il secondo di una serie di elementi che puntano concordemente nella stessa direzione.¹⁴

in Plut. *De mul. vir.* 4 (*Mor.* 245 e-f), che parla di pesanti perdite inflitte a Cleomene dalle donne schierate sulle mura e della cacciata di Demarato, che era riuscito a penetrare all'interno della città.

10. Paus. 8.5.9: αὐτοί τε οἱ Τεγεᾶται καὶ γυναῖκες ὄπλα ἐνδύσαι μάχῃ νικῶσι.

11. La partecipazione ai conflitti, anche in questa forma sussidiaria e ridotta, è considerata contraria alla natura femminile in Thuc. 3.74.1.

12. Si segnalano, tra gli altri, i significativi casi di Platea, Corcira e Sparta: Thuc. 2.4.2; 3.74.1; Plut. *Pyrrh.* 27.4-9; 29.5 e 12; Polyaeus, *Strat.* 8.49. Sulla questione cfr. Schaps 1982 e soprattutto Loraux 1991, 249-75.

13. L'affermazione non richiede di essere dimostrata; cfr. comunque, fra le fonti antiche, Hom. *Il.* 6. 490-493; Ar. *Lys.* 520, 538; Plut. *Pyrrh.* 29.12. Fra gli studi moderni, oltre a quelli citati alla nota precedente, cfr. Arrigoni 1984 (ovviamente per il mondo romano, che comunque, da questo punto di vista, non sembra presentare sostanziali differenze rispetto a quello greco); Lefkowitz 1983; Moggi 2002, 200-1.

14. Per rimanere in ambito pausaniano, si pensi al divieto di ingresso per le donne nel bosco sacro di Ares in occasione della sua festa a Geronthrai (3.22.6-7); cfr. inoltre Teles, p. 24.11 Hense. Sul dio e sul suo ruolo nella sfera bellica, di recente, Deacy 2000.

Quanto all'epiteto *Gynaikothoinas*, che costituisce un *hapax*, le interpretazioni che ne vengono date sono due e differiscono per il ruolo attivo o passivo attribuito al dio, visto sia come "colui che invita (o festeggia) le donne a banchetto", sia come "colui che è invitato (o festeggiato) dalle donne a banchetto".¹⁵ A questo proposito, dal contesto emergono indicazioni contrastanti. Trattandosi della rappresentazione di un mondo alla rovescia, possiamo spingere fino al limite estremo il grado di inversione e ipotizzare che Ares accetti non solo di diventare oggetto di culto da parte delle donne, ma anche di riconoscere loro il ruolo di protagoniste nel rituale, 'lasciandosi' invitare al banchetto. D'altra parte, è anche verosimile – e forse più probabile – ritenere che Ares, se può essere oggetto di culto da parte dell'elemento femminile solo in una situazione di inversione, venga rappresentato come il dio che – eccezionalmente e per sua scelta – 'si concede' alle donne, prendendo l'iniziativa di invitarle a una festa conviviale, e non come il dio che le donne possono invitare a loro discrezione.¹⁶

Se dall'analisi del contesto passiamo a quella del termine, è forse possibile pervenire a risultati più soddisfacenti e più sicuri. Nei composti che hanno come primo membro *γυναικο-* le donne possono svolgere un ruolo sia attivo che passivo rispetto al derivato verbale che costituisce il secondo membro:¹⁷ dal punto di vista strettamente linguistico, pertanto, entrambe le interpretazioni risultano legittime. E tuttavia, il confronto con termini come *βουθοίνας* e *ἀρνεοθόινας*,¹⁸ strutturati in maniera identica al nostro epiteto divino, non sembra lasciare dubbi in proposito: il soggetto¹⁹ cui l'aggettivo è riferito compie l'azione espressa dal verbo da cui deriva il secondo elemento del composto e la compie nei confronti del soggetto identificato dal primo elemento. Di conseguenza, mi sembra che una

15. Cfr. LSJ s.v. *Γυναικοθόινας*; Graf 1984, 248; Burelli Bergese 1995, 51 n. 41.

16. Per apprezzare l'eccezionalità del ruolo femminile nel sacrificio di Tegea si tenga presente, in generale, Detienne 1982, il quale, tra l'altro, afferma (134): "Rispetto al sacrificio, soprattutto cruento, la donna greca è minorene, perché il regime delle carni alimentari è uno specchio fedele della prassi politica ... [in riferimento ai casi di Erchia e di Tegea] si tratta, ad ogni modo, di eccezioni che confermano il monopolio maschile nella sfera del sacrificio cruento e dell'alimentazione carnea."

17. Si tengano presenti, da una parte, termini quali *γυναικόβουλος* (Aesch. *Cho.* 626) e *γυναικογήρυτος* (Aesch. *Ag.* 487); dall'altra, *γυναικομανής* (Chrysippus, fr. 480 e 667 [*Stoic. Vet. Fragm.* 3, pp. 130.26 e 167.8 von Arnim = pp. 1229 e 1303 Radice]); Galen. 5.396 Kühn) e *γυναικόποιος* (Aesch. *Ag.* 225).

18. *Schol. Ar. Ran.* 105, 107; Greg. Naz. *Orat.* 4.77.103 e 122; *Anth. Lyr. Graec.* XVI 123 e 235; Suida s.v. *Βούθος* περιφοιτᾶ e Ἴλλος; Eust. *Il.* III, p. 270.14; p. 559.24; IV, p. 687.9 van der Valk; Eust. *Od.* I, p. 198.33; Hesych. s.v. *βουθοίνης* con Aesch. *Suppl.* 540. Su *bouthoinas* cfr. Giangiulio 1983, 819-21.

19. Nel caso di *bouthoinas* si tratta di Eracle, in quello di *arneothoinas* di Pan.

interpretazione di questo genere si imponga in maniera abbastanza netta sulla interpretazione alternativa, anche se è quest'ultima che si avvia a diventare la più corrente e diffusa.²⁰

Non è il caso di dilungarsi sugli altri aspetti della vicenda che si inseriscono perfettamente in un quadro generale di inversione rispetto alla norma (occupazione dell'*agorà* e gestione del sacrificio da parte delle donne, con esclusione degli uomini): in pratica, ci troviamo di fronte a una situazione nella quale l'elemento femminile si è appropriato, eccezionalmente, di una divinità, di alcune funzioni e di un luogo prettamente pertinenti all'elemento maschile.²¹ Pertanto è assai probabile, come ho dato per scontato finora, che si tratti non tanto della registrazione di un accadimento reale, quanto, a prescindere dalla attendibilità storica della spedizione di Carillo e dalla sua cronologia,²² di un racconto eziologico destinato a spiegare un'epiclesi divina, nonché un rito e un culto che probabilmente non venivano più celebrati ai tempi di Pausania.²³

Mette conto, invece, ritornare un momento alla divinità coinvolta, cui di recente sono state attribuite prerogative pertinenti alla sfera della fecondità, che sarebbero state ignorate da Pausania:²⁴ in realtà, le testimonianze a sostegno di un Ares dio della fecondità, prima ancora che della guerra, il quale avrebbe mantenuto questa caratterizzazione solo in Arcadia, sono del tutto inadeguate.²⁵ Inoltre, i numerosi e collegati elementi di inversione, che caratterizzano l'articolata struttura dell'*aition*, dimostrano che nella fattispecie dobbiamo aspettarci un culto improprio, anomalo ed eccezionale, come può esserlo un culto celebrato in onore del dio della guerra da parte di soggetti, quali erano le donne, categoricamente e completamente esclusi dalla guerra stessa.

Se queste affermazioni hanno un fondamento, cadono anche le ragioni per vedere nella vicenda tegeate una prova del ruolo giocato dalle donne nella sfera

20. Pirenne-Delforge 1994, 270; Jost 1998, 278; Montanari s.v. Γυναικοθύνας: "Festeggiato dalle donne (in conviti)"; sembra orientato diversamente, invece, Detienne 1982, 134: "Ares, detto Gynaikothoinas perché presiede ... il banchetto delle donne."

21. A questo proposito cfr. Graf 1984, 248, 251-2.

22. Cfr. Paus. 3.7.3 con il commento di Musti e Torelli 1991, 181.

23. Si sono imposte giustamente, a questo proposito, le conclusioni raggiunte da Jacoby 1969, 27-31.

24. In questo senso Prieto Prieto 1989, 263-8, su cui cfr. anche Pirenne-Delforge 1994, 270 n. 115.

25. La prima testimonianza addotta (Hom. *Od.* 8.266-366) concerne semplicemente gli amori fra Ares e Afrodite, considerati un'offesa per Efesto, in quanto avvenuti nella sua casa; le altre (Ap. Rhod. 3.1176-1187, 1354-1358; Apollod. *Bibl.* 3.4.1) riguardano soprattutto la nascita degli Sparti dai denti del drago, messo a guardia della sorgente (e forse figlio) di Ares, e non sembrano presupporre particolari prerogative del dio nell'ambito della fecondità; cfr. Vian 1963, 21-31, 106-9, 145-6, 158-9, 162-3.

bellica e dei loro legami con Ares.²⁶ In effetti, l'elemento femminile e l'attività militare, con le divinità a essa preposte, si collocano su versanti lontani e contrapposti; nel nostro caso un contatto fra queste due realtà si verifica, ma si tratta di un contatto (peraltro solo temporaneo) che è reso possibile da una situazione di totale rovesciamento dei ruoli tradizionali giocati dalle donne e dagli uomini.²⁷ Del resto, è proprio questo il significato delle situazioni di inversione: attribuire eccezionalmente funzioni e ruoli che sono esclusi in situazioni di normalità.

* * *

Racconto in qualche misura parallelo al testo pausiano è considerato quello di Dinea di Argo,²⁸ nel quale tuttavia non mancano rilevanti elementi di differenziazione: la protagonista, considerata signora di Tegea (ἐν Τεγέᾳ δυναστευούσης), è chiamata Perimeda e accomunata a Marpessa dallo stesso soprannome (Χοίρα), che tuttavia sembra esserle attribuito non da tutti, ma da οἱ πλείστοι; non si accenna a una azione militare effettuata dalle donne né alla spedizione di Carillo; la connessione con la guerra e con gli Spartani consiste nel fatto che questi, ridotti in ceppi, lavoravano la terra tegeate, quando Perimeda, appunto, era signora della città.

Per quanto concerne i nomi delle due donne, basterà dire che essi sono presenti nella leggenda eroica e hanno alle spalle una lunga tradizione.²⁹ Più significativo dovrebbe essere il soprannome comune, il quale talvolta è stato messo in rapporto con il derivato Χοιρίλη, che secondo Filocoro veniva attribuito a Ecabe, madre di numerosi figli, dal momento che ἡ ... χοῖρος πολλὰ τίκτει.³⁰ La prolificità, evidentemente, si addice a una donna e in generale è senz'altro da considerare una qualità positiva, ma nella fattispecie non si vede perché e in qual modo una donna guerriera, al centro di un culto di Ares sul

26. In questo senso Jost 1985, 516-7; *ead.* 1998, 278.

27. Graf 1984, 251: "For a certain time, the usual order of things was reversed at Tegea, the agora was occupied by the womenfolk, and among them Ares reigned." In generale, Loraux 1991, 249-50.

28. *FGrHist* 306 F 4. Versione completamente diversa – che non contempla alcun ruolo per le donne e che sembra riferirsi sia alla tradizione sulla sconfitta di Carillo, sia a un'altra notizia pausiana (8.53.9-10) avente come protagonista il fuoco – in Polyenus, *Strat.* 1.8.

29. Per Marpessa, di cui si è sostenuta anche un'origine micenea (Witczak 1991 e 1996) cfr. soprattutto Hom. *Il.* 9.556-560; *Schol.* Hom. *Il.* 9.556-560; Jones Rocco 1992; le fonti attestano la sua discendenza da Ares, padre di suo padre Eveno secondo Apollod. *Bibl.* 1.7.7-8; per Perimeda cfr. Apollod. *Bibl.* 1.7.3; 2.4.6; *Schol.* Pind. *Ol.* 3.28.

30. Philoch. *FGrHist* 328 F 90; in questo senso cfr. anche Aesop. 223 Perry [251 Hausrath², 342 Chambry³]; Arist. *Hist. An.* 6.18 (573 a 32-36); Ael. *NA* 12.16.

quale le donne detengono l'esclusiva in quanto guerriere, debba essere qualificata come Choira in quanto molto prolifica.

A un personaggio del tipo di Marpessa si adatterebbero molto meglio i termini $\upsilon\varsigma$ / $\sigma\upsilon\varsigma$, attraverso i quali la femmina del cinghiale e del maiale viene assunta talvolta come emblema di doti quali la combattività e la aggressività.³¹ Una valenza di questo genere, tuttavia, non è attestata per i termini $\chi\omicron\iota\rho\omicron\varsigma$ ($\acute{\eta}$, \acute{o}) e $\chi\omicron\iota\rho\alpha$, il cui uso, peraltro, è circoscritto al maiale domestico e non si estende al cinghiale. Pertanto, relativamente al problema della esatta valenza dell'epiteto presente sia in Pausania che in Dinia, si possono proporre soltanto soluzioni largamente ipotetiche.

Il maiale, in genere sotto la designazione $\upsilon\varsigma$ / $\sigma\upsilon\varsigma$, risulta talvolta assunto come simbolo di stupidità, di ignoranza, di rozzezza e di sporcizia,³² ma gli aspetti negativi che lo caratterizzano non sembrano investire la famiglia lessicale di $\chi\omicron\iota\rho\omicron\varsigma$: basterà sottolineare, a questo proposito, la rilevante diffusione di nomi personali come $\chi\omicron\iota\rho\omicron\varsigma$, $\chi\omicron\iota\rho\iota\lambda\omicron\varsigma$, $\chi\omicron\iota\rho\iota\omega\nu$, $\chi\omicron\iota\rho\iota\omega\nu$, $\chi\omicron\iota\rho\iota\lambda\eta$, $\chi\omicron\iota\rho\iota\nu\eta$ ecc., una diffusione che non pare facilmente conciliabile con una valenza esclusivamente spregiativa della terminologia relativa a questo animale.³³ Se teniamo presente, inoltre, che $\chi\omicron\iota\rho\omicron\varsigma$ presenta di norma il significato primario, a mezzo fra il diminutivo e il vezzeggiativo, di "porcellino" e "maialino", siamo autorizzati, anche da questo punto di vista, a non attribuire alla antroponomastica che ha alla base questo termine e i suoi derivati valenze non propriamente positive.³⁴

Se le cose stanno così, diventa ancor più difficile interpretare l'epiteto dell'eroina tegeate nel senso metaforico, del resto non altrimenti attestato, che possono assumere in italiano termini quali 'maiala' e 'troia'. Un'interpretazione di questo genere, del resto, è fortemente sconsigliata da altri due dati forniti dalla tradizione: il ruolo di rilievo e del tutto positivo giocato dalla protagonista nell'ambito dell'*aition*, che si propone di spiegare la genesi del culto con sacrificio e che, verosimilmente, presuppone un ruolo altrettanto importante della stessa nel rituale; la conservazione dell'*hoplon* della Choira nel tempio

31. Alc. fr. 393 Voigt; Z 70 Lobel-Page; Ar. *Lys.* 683-684 (cfr. Taillardat 1962, 191, 207-8; Henderson 1991, 161; Sommerstein 1990, 192); *Paroemiogr.* 2, pp. 705.74 e 765.46 Leutsch-Schneidewin.

32. De Martino 1986.

33. Cfr., ex. gr., Hdt. 7.170; Paus. 5.26.5; 6.17.5; Jacoby 1954, 377-8. Particolarmente interessante il caso di $\chi\omicron\iota\rho\iota\nu\eta$ da Eleusi (*IG* 2/32, 13062, su cui ved. Dillon 2002, 80 e 318 n. 56); ma soprattutto, per avere un'idea della frequenza e della diffusione degli antroponimi basati su $\chi\omicron\iota\rho\omicron\varsigma$ in ogni area del mondo greco, cfr. Fraser e Matthews 1987.1, 486; 1994.2, 479; 1997.3A, 477; 2000.3B, 444.

34. Diversamente Jacoby 1969, 30; Leahy 1958, 151.

della divinità poliade, insieme ad altre reliquie preziose per la identità della *polis* e per il suo passato mitico e storico. È ragionevole escludere, in conclusione, che possa trattarsi di un *nomen foedans*.

In effetti, se ammettiamo, come abbiamo fatto, di trovarci di fronte a un racconto eziologico, l'ipotesi più probabile, per quanto non dimostrabile, è che quello che viene dato come epiteto di un personaggio legato a un evento storico costituisca in realtà la designazione della donna che di volta in volta guidava l'esercito delle donne nella occupazione dell'*agorà* e presiedeva al sacrificio dal quale erano esclusi gli uomini. In questo caso, i nomi mutuati dal patrimonio mitico (Marpessa, Perimeda) potrebbero essere stati introdotti solo nei diversi stadi in cui si è formato l'*aition* che collegava l'anomalo rituale a un evento che doveva apparire storicamente credibile e facilmente accettabile dai Tegeati: una vittoria militare contro Sparta, tradizionale nemica della città arcadica.³⁵ Questa soluzione permetterebbe di rendere conto della diversità delle denominazioni dell'eroina che coesiste, e nello stesso tempo risulta in contrasto, con la persistenza dello stesso epiteto sia in Diania che in Pausania. Quanto alla interpretazione, si potrebbe ipotizzare per $\chi\omicron\iota\rho\alpha$ il significato di "sesso femminile",³⁶ attestato almeno per $\chi\omicron\iota\rho\omicron\varsigma$:³⁷ in questo modo, in una situazione di inversione dei valori e degli usi tradizionali, uno dei poli della opposizione risulterebbe designato con il termine che faceva riferimento all'elemento fisico capace di individuare l'essenza stessa della femminilità, rendendo ancor più evidente il grado estremo di rovesciamento della realtà e sottolineando il carattere paradossale di un rituale che contemplava l'appropriazione di prerogative peculiari ed esclusive dei maschi da parte delle donne.

* * *

Dal punto di vista storiografico, in genere si dà per scontato che la formazione delle tradizioni di cui disponiamo sia posteriore a Erodoto, il quale, in effetti, mostra di conoscere l'episodio degli Spartani fatti prigionieri e costretti a lavorare la terra dei Tegeati, nonché l'oracolo ingannevole e i ceppi (già al suo tempo appesi all'interno del tempio di Atena Alea)³⁸ collegati all'episodio

35. Tra gli altri, cfr. Hdt. 1.65-8; 9.26.7; Paus. 8.1.6; 53.9-10; cfr., da ultimo, Pretzler 1999, 109-11, 114-7.

36. Questo significato è dato per certo da Pirenne-Delforge 1994, 270 n. 115. Più prudenti Graf 1984 (248 n. 25: "The name Choïro has sexual connotations ..., but their relevance here is difficult to assess") e Loraux 1991 (257 e n. 37), che richiama a questo proposito l'ostentazione del corpo denudato.

37. Ar. *Ach.* 763 ss.; cfr. Henderson 1975, 131-2.

38. Secondo Jacoby (1969, 29) il dato è da considerare attendibile come quello relativo all'*anathema* ateniese in memoria della vittoria sui Beoti e sui Calcidesi (Hdt. 5.77).

stesso, ma non fa il minimo cenno a un intervento femminile nello scontro.³⁹ Se, come si ritiene, lo storico di Alicarnasso ha utilizzato fonti tegeati, è possibile che si tratti effettivamente di tradizioni più tarde, perché in caso contrario è verosimile che l'eccezionalità delle notizie avrebbe probabilmente sollecitato il suo interesse. Al tempo di Erodoto, dunque, l'episodio centrato sulla sconfitta e la cattura degli Spartani, come non era stato collocato nel tempo con un preciso riferimento a un re spartano,⁴⁰ così, molto probabilmente, non era ancora stato messo in relazione nemmeno con l'impresa di Marpessa né con il regno di Perimeda.

Il fatto che la versione di Pausania sia in grado di dare risposta a tutta una serie di istanze eziologiche relative a divinità e a culti di Tegea⁴¹ induce a pensare che il laboratorio in cui nel tempo essa è stata redatta sia da individuare proprio in questa città, alla quale si intona perfettamente anche la forte carica antispartana del racconto.⁴²

Quanto alla versione di Dinia, è difficile dire se abbia alla base una variante tegeate/arcadica, riconoscibile per esempio nel diverso nome e ruolo della protagonista,⁴³ o se gli elementi di differenziazione siano da ricondurre esclusivamente alla assunzione e alla rielaborazione di una tradizione locale, pertinente a una città dell'Arcadia, in una storia dedicata all'Argolide. Un fatto, comunque, sembra certo: la versione di Dinia si rivela particolarmente funzionale agli interessi di uno storico argivo, che trascura tutti gli elementi eziologici presenti nella tradizione articolata e ricca di Pausania e specificamente relativi a Tegea, limitandosi a registrare e a sottolineare l'umiliazione degli Spartani, sconfitti e costretti a lavorare in ceppi per i Tegeati, in un momento in cui su questi ultimi regnava una donna.⁴⁴ L'antilaconismo degli Argivi,⁴⁵ evidentemente, era così forte da indurre la storiografia locale a riservare spazio alle tradizioni sfavorevoli a Sparta, anche quando queste avevano avuto come protagonisti altri popoli peloponnesiaci. A questo proposito, tuttavia, è difficile dire se, al di là dell'avversione per Sparta, lo spazio riservato

39. Hdt. 1.66; cfr. Jacoby 1969, 29-30; Leahy 1958, 151-2.

40. Erodoto (1.66) si limita a considerarlo posteriore all'attività legislativa di Licurgo.

41. A completare il quadro eziologico, anche l'origine del termine Ἀλώτια (Paus. 8.47.4) è messo in rapporto con i prigionieri spartani: su questa festa cfr. Nilsson 1906, 88; Pretzler 1999, 95.

42. Leahy 1958, 152.

43. A una variante arcade pensa Jacoby 1969, 30 n. 58.

44. L'attribuzione del soprannome Choira a οἱ πλείστοι potrebbe far pensare che la fonte argiva non abbia percepito il carattere, per così dire, formale e ufficiale della denominazione e che forse le abbia attribuito, a torto, anche una valenza con qualche sfumatura negativa.

45. Carillo, cui veniva attribuita anche una spedizione contro Argo (Paus. 3.7.3), doveva apparire come nemico comune.

alle guerre che videro impegnate altre *poleis* dell'area contro questa città abbia implicato la consapevolezza che si trattava effettivamente di episodi di conflittualità distinti, ma anche legati fra loro, in quanto riconducibili tutti alla resistenza contro le aspirazioni egemoniche degli Spartani sul Peloponneso; e ancor più difficile ipotizzare azioni coordinate degli Argivi e degli Arcadi contro Sparta.⁴⁶ La versione argiva, comunque, risulta abbastanza interessante come esempio di ricezione di una tradizione locale estranea all'Argolide in un'opera a carattere locale dedicata a questa regione.

Mauro Moggi
Dipartimento di storia, facoltà di lettere,
Università di Siena
Via Roma 56
I - 53100 Siena
Italy

46. In questo senso Jacoby 1969, 29 n. 46, sulla base di un passo piuttosto vago di Diodoro (7.13.2).

BIBLIOGRAFIA

- Arrigoni, G. 1984. "Amazzoni alla romana." *RivStorIt* 96: 871-919.
- Burelli Bergese, L. 1995. *Tra ethne e poleis. Pagine di storia arcade*. Pisa.
- Deacy, S. 2000. "Athena and Ares." In H. van Wees (ed.), *War and Violence in Ancient Greece*: 285-98. Londra.
- De Martino, F. 1986. "Cherilo, Timone e la cultura "da maiale"." *Quaderni urbinati di cultura classica* 52: 137-46.
- Detienne, M. 1982. "'Eugenie' violente." In M. Detienne e J.-P. Vernant, *La cucina del sacrificio in terra greca*, trad. it.: 131-48. Torino.
- Dillon, M. 2002. *Girls and Women in Classical Greek Religion*. Londra e New York.
- Dindorf, L. 1882. *Pausaniae Graeciae descriptio*. Parigi.
- Fraser, P.M., ed E. Matthews (edd.) 1.1987; 2.1994; 3A.1997; 3B.2000. *A Lexicon of Greek Personal Names*. Oxford.
- Giangiulio, M. 1983. "Greci e non-Greci in Sicilia alla luce dei culti e delle leggende di Eracle." In *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche*: 785-845. Pisa e Roma.
- Graf, F. 1984. "Women, War, and Warlike Divinities." *ZPE* 55: 245-54.
- Henderson, J. 1975. *The Maculate Muse*. New Haven e Londra.
- Henderson, J. 1991 rist. *Aristophanes Lysistrata*. Oxford.
- Jacoby, F. 1954 rist. *FGrHist IIIb (Supplement), A Commentary on the Ancient Historians of Athens (Nos. 323a-334)*, vol. 1: Text. Leiden.
- Jacoby, F. 1969 rist. *FGrHist IIIb, Kommentar zu nr. 297-607 (Text)*. Leiden.
- Jones, W.H.S. 1935. *Pausanias, Description of Greece*, vol. IV. Cambridge Mass. e Londra.
- Jones Rocco, L. 1992. "Marpessa." In *LIMC* VI.1: 364-6.
- Jost, M. 1985. *Sanctuaires et cultes d'Arcadie. Études péloponnesiennes* 9. Parigi.
- Jost, M. 1998. "Commentaire". In M. Casevitz, M. Jost e J. Marcadé, *Pausanias, Description de la Grèce: Livre VIII*. Parigi.
- Leahy, D.M. 1958. "The Spartan Defeat at Orchomenus." *Phoenix* 12: 141-65.
- Lefkowitz, M.R. 1983. "Influential Women." In A. Cameron e A. Kuhrt (edd.), *Images of Women in Antiquity*: 49-64. Londra e Canberra.
- Loraux, N. 1991. *Il femminile e l'uomo greco*, trad. it. Roma e Bari.
- Moggi, M. 2002. "L'oplita e l'arciere (ideologia e realtà fra guerra antica e guerra moderna)." In P. Carlier, A. Farnoux e D. Lenfant (edd.), *Hommage à Edmond Lévy. Ktéma* 27: 195-206.
- Montanari, F. 1995. *Vocabolario della lingua greca*. Torino.
- Musti, D., e M. Torelli. 1991. "Commento." In D. Musti e M. Torelli (edd.), *Pausania, Guida della Grecia. Libro III: La Laconia*. Milano.
- Nilsson, M.P. 1906. *Griechische Feste von religiöser Bedeutung*. Leipzig.
- Pirenne-Delforge, V. 1994. *L'Aphrodite grecque*. Atene e Liège.
- Pretzler, M. 1999. "Myth and History at Tegea – Local Tradition and Community Identity." In Th.H. Nielsen e J. Roy (edd.), *Defining Ancient Arkadia*. Acts of the Copenhagen Polis Centre 6: 89-129. Copenhagen.

- Prieto Prieto, M.L. 1989. "Ares y las mujeres de Arcadia." In *Actas del VII Congreso de Estudios Clásicos*, vol. 3: 263-8. Madrid.
- Schaps, D. 1982. "The Women of Greece in Wartime." *CP* 77: 193-213.
- Sommerstein, A.H. 1990. *Lysistrata*. Warminster.
- Stadter, Ph.A. 1965. *Plutarch's Historical Methods*. Cambridge Mass.
- Taillardat, J. 1962. *Les images d'Aristophane*. Parigi.
- Vian, F. 1963. *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*. Parigi.
- Witczak, K.T. 1991. "Quaestiones Mycenaee. I: De Ma-pa-sa dea Mycenaee et Homeri Marpessa." *Meander* 46: 263-7.
- Witczak, K.T. 1996. "Further on the Mycenaean Goddess Ma-pa-sa." *Kadmos* 35: 175-6.