

CLELIA PETRACCA

## La Battaglia di Sepeia, Telesilla e gli *Hybristika*: la svolta democratica argiva di inizio V secolo

### 1. *L'intelligence nell'eta' arcaica: la spy story di Sepeia*

«Ettore, sento il richiamo del cuore, dell'animo audace, ad accostarmi alle navi veloci ed a spiare» (Hom. *Il.* X 319-320). Con queste parole Dolone convince il principe troiano a farsi mandare come infiltrato nell'accampamento acheo per spiare i nemici nella notte. Non tornerà indietro vivo. Ulisse e Diomede lo uccideranno dopo averlo catturato ed essersi fatti dare informazioni segrete sui Troiani: «Non metterti in testa, Dolone, di poterla scampare, anche se hai detto il vero, una volta caduto in nostra mano ... se perderai la vita, prostrato sotto i miei colpi, non sarai più nel futuro un fastidio agli Argivi» (Hom. *Il.* X 447-453). La spia troiana è sgozzata e la sua testa rotola nella polvere: un macabro ἐναγισμός per Atena.

Tragica è la sorte di chi viola le regole della guerra “alla luce del sole”, combattuta apertamente senza stratagemmi e sotterfugi, affrontando il proprio nemico guardandolo negli occhi senza ricorrere a mezzi subdoli. La morte di Dolone, però, non è servita da insegnamento.

È il 494 a.C., e nella grande piana della Tireatide, a Sepeia, gli Argivi si preparano a scontrarsi con gli Spartani. Incapaci di decifrare l'oscuro oracolo di Apollo consultato prima della battaglia, incerti su cosa fare, gli Argivi preferiscono evitare lo scontro diretto con l'esercito del re Cleomene e, schieratisi di fronte all'accampamento nemico poco fuori Argo, si limitano a copiare ogni ordine dato dall'araldo spartano al suo esercito per evitare di essere colti di sorpresa. Cleomene, resosi conto di ciò, ordina all'araldo di dare il segnale del pasto e attacca l'accampamento argivo, impreparato, facendo strage di nemici e costringendo i pochi sopravvissuti a rifugiarsi in un boschetto nelle vicinanze, consa-

crato al dio locale Argo (Hdt. VI 77-83).

Stratagemma su stratagemma, i due eserciti non si affrontano mai apertamente, ma mettono in scena la prima *spy story* della letteratura occidentale, una guerra fredda in cui due nemici, asserragliati ognuno nel proprio accampamento, si combattono a colpi di μήτις.

L'*intelligence* spartana è più scaltra e riesce ad avere la meglio: i nemici sono segregati in un bosco senza via d'uscita e bruciati. A questo punto però sembra che Cleomene ricordi l'insegnamento di Dolone e, resosi conto dell'empietà commessa, decide di sacrificare a Era (dea argiva per antonomasia) per placare l'ira degli dei e tornare a Sparta. La sua εὐσέβεια sarà premiata: ritornato in patria verrà sottoposto a processo per aver temporeggiato eccessivamente nella conquista di Argo, ma avrà salva la vita.

Anche Plutarco (*Mor.* 245 c-f), nella sezione dei *Moralia* dedicata alle virtù femminili, racconta della battaglia di Sepeia. Tuttavia il contesto e l'intento della narrazione sono così distanti dal resoconto di Erodoto che sembra quasi stia raccontando un'altra storia, in cui le donne di Argo difendono la loro città dall'assedio dei re spartani Demarato e Cleomene.

Non esiste nessuna impresa, tra quelle compiute pubblicamente dalle donne, più degna di nota della battaglia contro Cleomene, in difesa di Argo, che [le Argive] portarono a termine per esortazione della poetessa Telesilla. [...] Ma quando il re spartano Cleomene si dirigeva verso la città dopo aver ucciso molti Argivi (ma certamente non 7777 come alcuni favoleggiano) un impulso e un coraggio divino ispirarono le più giovani tra le donne ad allontanare i nemici in difesa della loro città. Sotto la guida di Telesilla presero le armi e, stando in piedi sul parapetto, circondarono le mura così da stupire i nemici. Dunque, non solo respinsero Cleomene dopo aver ucciso molti Spartani, ma scacciarono l'altro re Demarato che, stando a quanto dice Socrate, era entrato in città e si era impadronito del Panfilico.

A distanza di circa sette secoli, l'episodio descritto da Erodoto come una gara d'astuzia tra i due eserciti, una *spy story* d'accampamento fatta da un susseguirsi di stratagemmi, si trasforma in un vero e proprio scontro armato tra gli Spartani che assediano Argo e le donne che difendono la loro città armate fortunosamente per respingere il nemico.

Un vero e proprio giallo, un mistero la cui soluzione si nasconde dietro un complesso insieme di indizi nascosti, ma opportunamente disseminati, tra numerose fonti.

Il primo tassello per venire a capo dell'enigma è considerare la dicotomia della tradizione letteraria sulla battaglia di Sepeia. Da un lato la tradizione spar-

tana, il cui fulcro è identificabile nell'oscuro oracolo riportato da Erodoto, il motore che dà avvio alla sequenza di trovate ingegnose per evitare lo scontro armato diretto, che di fatto non avviene; dall'altro la tradizione locale argiva, di cui è esponente lo storico locale Socrate citato da Plutarco, che non solo menziona l'eroina locale Telesilla<sup>1</sup> e il suo esercito di donne, ma collega la loro eroica impresa all'oracolo erodoteo, che vaticina la vittoria del femminile sul maschile.

Esiste però un altro resoconto della battaglia fatto da Pausania (II 20, 8-10), che fonde i passi di Plutarco e di Erodoto (spesso con una vera e propria ripresa letterale) in una narrazione del tutto singolare, preziosissima per la nostra indagine. Partendo dalla descrizione di una stele in cui è rappresentata Telesilla, eretta vicino al santuario di Afrodite poco fuori Argo, l'autore prima menziona l'attività poetica dell'eroina argiva (come nel testo di Plutarco) e poi ricostruisce lo svolgimento della battaglia di Sepeia secondo il passo erodoteo (stratagemma di Cleomene e uccisione degli Argivi rifugiatisi nel bosco) aggiungendo però un particolare:

[...] poi però [gli Argivi], accortisi del fatto che questi [gli Spartani] tendevano loro una trappola, rimasero nel bosco e vi perirono, arsi vivi; così Cleomene poté condurre gli Spartani contro un'Argo ormai priva di uomini. Ma Telesilla fece salire sulle mura gli schiavi e quanti, per la loro giovinezza o vecchiezza, non erano in grado di portare le armi<sup>2</sup>.

Come in un centone, Pausania cuce insieme i passi sopra citati non limitandosi ad accostare le due versioni della storia, ma creando tra loro un atipico legame: dopo aver raccontato dell'assedio e dell'eroismo delle donne di Argo, l'autore chiosa la narrazione sostenendo che «già prima, la Pizia aveva predetto questa battaglia, e l'oracolo lo riferisce Erodoto».

Secondo Pausania, quindi, la vicenda di Telesilla non è altro che il compimento dell'oracolo che aveva profetizzato la vittoria del femminile sul maschile che, rimasto privo di una spiegazione nel testo erodoteo, è arbitrariamente reinterpretato dalla tradizione successiva. Nel II secolo d.C. l'enigma irrisolto diventa la spiegazione logica di un evento che Erodoto non ha minimamente preso in considerazione nella sua narrazione.

<sup>1</sup> Oltre alle fonti che celebrano il suo eroismo (Plut. *Mor.* 245 c-f; Paus. II 20, 8-10; Pölyaen. VII 23; Luc. *Am.* 32; Clem. Al. *Strom.* IV 19, 120), vanno ricordate anche quelle che attestano la sua attività letteraria (Paus. II 28, 2; Paus. II 35, 4; *AP* IX 6; Max. Tyr. *Dial.* XXXVII 5, 4; Apollod. III 46; Phot. *Bibl.* 167; Cens. *Gramm. Lat.* VI 680 Keil. Per la tradizione indiretta dei versi della poetessa si veda Page 1962, 372-374.

<sup>2</sup> Trad. di Musti - Torelli 1986, 107-109.

Lentamente, quindi, gli indizi prendono forma e i tasselli disordinati si dispongono κατά κόσμον nell'ampia cornice della storia intenzionale: la battaglia di Sepeia e la storia di Telesilla diventano un *case study* sulla natura artificiale della storia della Grecia arcaica, plasmata dagli storici e dagli autori letterari attraverso un continuo processo di *invention of traditions*<sup>3</sup>.

È legittimo pensare che la tradizione su Telesilla abbia preso forma in un periodo successivo al resoconto erodoteo ispirandosi al responso da lui riportato piuttosto che a effettivi eventi storici. Felix Jacoby lo considera il tentativo della storiografia locale argiva di curare il proprio spirito nazionale ferito dopo la sconfitta subita da Sparta che – indipendentemente dal fatto di aver o meno assediato Argo – aveva provocato non pochi morti tra i nemici<sup>4</sup>.

Dal momento che Erodoto avrebbe difficilmente ommesso il particolare della partecipazione delle donne a un conflitto armato, così suggestivo ed eccezionale per la società del V secolo, la tradizione argiva è convenzionalmente considerata una creazione successiva, priva di storicità, inventata appositamente per spiegare l'istituzione di un rito argivo chiamato *Hybristika*, di cui ci informa Plutarco, come un «aethiological myth founded on a misunderstood rite and a misinterpreted oracle»<sup>5</sup>.

Di fatto, nonostante la storicità della battaglia di Sepeia non sia messa in discussione (almeno non più di quella di molti altri conflitti di età arcaica), secondo Graf esistono almeno tre ragioni per considerare fittizi l'episodio delle donne di Argo e l'esistenza di Telesilla<sup>6</sup>.

In primo luogo la questione cronologica. Erodoto non dà alcun riferimento temporale relativo allo scontro mentre Pausania (III 4, 1) data l'episodio della spedizione contro Argo ai primi anni del regno di Cleomene; Eusebio colloca l'ἄκμῃ della poetessa Telesilla nel secondo anno dell'82° Olimpiade (452-451 a.C.) accanto al comico Cratete, a Bacchilide e alle poetesse Prassila e Cleobulina. In un breve articolo, destreggiandosi tra il caos cronologico delle fonti antiche e le erronee interpretazioni degli studiosi, Hendriks è riuscito a datare la battaglia di Sepeia al 494 a.C. proprio grazie allo studio dell'oracolo che, incompreso sin dall'antichità, è stato il centro della reinterpretazione del resoconto erodoteo<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Halbwaches 1925; 1950; Assman 1992; Davies 1994, 195-212; Gehrke 2001, 286-313; Giangiulio 2007, 17-42. Sul caso specifico di Sepeia si veda Franchi 2012.

<sup>4</sup> Jacoby 1955, 46; *RE* XLI 2 (1951) s.v. *Plutachos*, coll. 865-867.

<sup>5</sup> How - Wells 1989, 95.

<sup>6</sup> Graf 1984, 249-252.

<sup>7</sup> A sostegno della cronologia proposta da Hendriks (1980) si vedano Busolt 1895, 561; Bury 1902; De Sanctis 1910, 238; Beloch 1914, 1; How - Wells 1955, 93; 3; Hammond 1959,

*La Battaglia di Sepeia, Telesilla e gli Hybristika*

Ma quando la femmina, vinto il maschio,  
lo avrà ricacciato e guadagni gloria tra gli Argivi,  
allora costringerà molte Argive a deturparsi il viso.  
Così che un giorno dirà anche qualcuno dei posterì:  
un serpente terribile senza spine morì domato dalla lancia<sup>8</sup>.

La profezia, che vaticina la vittoria del femminile sul maschile e la sconfitta di un terribile serpente colpito da una lancia, è in realtà la parte iniziale di un responso completato da altri tre versi che alcuni capitoli prima lo storico cita come parte dell'ἐπίκοινον χρηστήριον di Milesi e Argivi (Hdt. VI 19). Quando gli Argivi consultano la Pizia per avere notizie sulla salvezza della loro città in vista dello scontro imminente, è predetta loro anche la tragica sorte di Mileto nella rivolta ionica del 494 a.C. Senza che gli abitanti della città siano presenti, la Pizia anticipa non solo la sconfitta di Argo, ma anche la catastrofica presa di Mileto, il saccheggio del tempio di Didime e l'uccisione di moltissimi uomini<sup>9</sup>.

In realtà lo stesso oracolo, con la sua tradizione incerta e il significato oscuro, è un'ulteriore prova addotta da Graf per dimostrare l'artificialità della tradizione sulla battaglia, insieme alla partecipazione delle donne al conflitto armato. Πόλεμος δ' ἄνδρεςσι μελήσει: così Ettore si rivolge alla moglie Andromaca (Hom. *Il.* VI 492), e ripeterà successivamente Lisistrata alle sue compagne (Ar. *Lis.* 520). La guerra è un campo di pertinenza maschile e il coinvolgimento delle Argive nello scontro non può passare inosservato neanche al più inesperto degli investigatori: è un fragoroso campanello d'allarme, un indizio prezioso che nasconde molte risposte.

In realtà l'opposizione maschile-femminile in ambito militare non è così netta da impedire alle donne di partecipare attivamente alla difesa della loro città, soprattutto in caso di assedio dopo una battaglia, quando donne, bambini e

196; Willets 1959, 495; Forrest 1960, 221; Zambelli 1974, 443; Moggi 2005, 140-141.

<sup>8</sup> Trad. di Nenci 1998, 83-87. Per un'analisi approfondita del contenuto si vedano: Stadter 1965, 48; Fontenrose 1978, 134, 313; Sauzeau 1999, 132-146; Angelucci 2002, 29-31; Pierart 2003, 287-296; Suárez de la Torre 2004, 245-262.

<sup>9</sup> Tuttavia non soltanto questi nove versi non sono traditi insieme da nessuna fonte (Hdt VI 19; *AP* XIV 89-90), ma tra la prima e la seconda parte ci sono delle sostanziali differenze a livello stilistico (la seconda parte appare infatti meno accurata ma più chiara), che hanno generato non pochi dibattiti sull'autenticità dei responsi. Poiché sembra piuttosto strano che l'oracolo dato agli Argivi riguardi anche i Milesi senza che questi abbiano avanzato nessun quesito alla Pizia, è stato ipotizzato che la seconda parte del responso sia un'aggiunta successiva per celebrare la grandezza dell'oracolo di Delfi per aver previsto due grandi sconfitte militari, e che dunque si tratti di una profezia ex eventu vaticinata quando la caduta di Mileto è ormai prossima, anche se non del tutto certa, dopo la sconfitta di Lade del 494 a.C.

anziani sono i soli ad essere rimasti all'interno delle mura<sup>10</sup>. Resta quindi da capire perché, oltre al resoconto di Erodoto, gli Argivi abbiano sentito la necessità di inventare un'altra tradizione sulla battaglia in cui le donne hanno un ruolo preponderante.

Secondo le fonti l'*entourage* di Telesilla comprende donne (Plut. *Mor.* 245 c-f; *Suid.*; Polyæn. VII 33) o donne, schiavi e anziani (Paus. II 20, 9), quindi categorie sociali normalmente escluse dalla guerra o relegate a un ruolo marginale anche nella quotidianità, che a seguito della vittoria devono aver goduto di un maggiore prestigio sociale, vedendosi riconosciuto il loro contributo. Se è vero quanto sostiene Platone (*Resp.* 557 a), che la democrazia «nasce quando i poveri, dopo aver riportato la vittoria ammazzano alcuni avversari, altri ne cacciano in esilio, e dividono con i rimanenti, a condizione di parità, il governo e le cariche pubbliche», la sconfitta di Sepeia, può essere considerata un'occasione di rinascita, il punto di partenza per lo sviluppo democratico in Argolide. Infatti, nonostante non si riscontri alcuna modifica costituzionale, ma solo un cambiamento nella *leadership* cittadina, il post Sepeia determina «un lungo processo di democratizzazione a livello sostanziale, in relazione alla nuova composizione del corpo civico, più che formale»<sup>11</sup>. Una nuova Argolide, democratica, il cui simbolo sono donne e schiavi che, dopo aver lottato per la loro salvezza, si trovano alla guida di una città senza uomini.

Le fonti antiche non sono molto chiare sulla natura di questi schiavi: in Erodoto (VI 83) si tratta di δούλοι, in Aristotele (*Pol.* 1303 a) e Plutarco (*Mor.* 245 f) di περίοικοι, in Diodoro Siculo (*Bibl.* X 26) di οἰκέτας<sup>12</sup>.

Erodoto si limita a segnalare che a seguito della sconfitta di Sepeia, con

<sup>10</sup> Una scena dello scudo di Achille (Hom. *Il.* XVIII 514-516) ritrae donne, vecchi e bambini che difendono una città assediata; Tucidide (II 4, 2) descrive le donne di Platea mentre lanciano pietre e tegole dai tetti per respingere un attacco nemico; Plutarco (*Mor.* 245 b-c) celebra la difesa organizzata dalle donne di Chio durante l'assedio di Filippo V; Diodoro Siculo (XIII 108-111) ricorda le donne di Agrigento, rimaste in città a ricostruire le mura durante l'attacco dei Cartaginesi.

<sup>11</sup> Tuci 2006, 218. Sullo sviluppo democratico in Argolide: Bultrighini 1990, 11-128; Bearzot 2006, 61-82.

<sup>12</sup> Hdt. VI 83: Ἄργος δὲ ἀνδρῶν ἐχηρώθη οὕτω ὥστε οἰδοῦλοι αὐτῶν ἔσχον πάντα τὰ πρήγματα ἄρχοντες τε καὶ διέποντες; Arist. *Pol.* 1303 a: ἐν Ἄργει τῶν ἐν τῇ ἐβδόμῃ ἀπολομένων ὑπὸ Κλεομένους τοῦ Λάκωνος ἠναγκάσθησαν παραδέξασθαι τῶν περιόικων τινάς; Diod. X 26: Ὁ γὰρ τοῖς πολλοῖς κατὰ τῶν πολιτῶν φθόνος ὃν ἔμπροσθεν χρόνον ἐγκρυπτόμενος, ἐπειδήκαιρὸν ἔλαβεν, ἄθρους ἐξεργάγη, διὰδότην φιλοτιμίαν τοῖς δούλοις ἠλευθέρωσαν, μᾶλλον βουλόμενοι τοῖς οἰκέταις μεταδοῦναι τῆς ἐλευθερίας ἢ τοῖς ἐλευθεροῖς τῆς πολιτείας; Plut. *Mor.* 245 f: ἐπανορθούμενοι δὲ τὴν ὀλιγανδρίαν οὐχ, ὡς Ἡρόδοτος ἱστορεῖ. τοῖς δούλοις, ἀλλὰ τῶν περιόικων ποιησάμενοι πολίτας τοὺς ἀρίστους, συνώκισαν τὰς γυναῖκας.

l'accentuarsi del problema dell'oligantropia, gli schiavi ricoprono ruoli che prima erano di pertinenza degli aristocratici. Aristotele, nell'analizzare i cambiamenti costituzionali, cita l'episodio di Argo come esempio di passaggio da una democrazia moderata a una radicale a seguito non di un'azione rivoluzionaria e dunque illegittima (come sottintende Erodoto), ma di un provvedimento consensuale legato a una condizione di necessità. Lo stesso si riscontra anche in Diodoro e Plutarco in cui, sebbene protagonisti dell'azione siano nel primo caso individui di condizione servile e nel secondo uomini liberi, non c'è alcun riferimento a una rivolta sociale, ma solo alla liberazione degli schiavi da parte dei padroni (per evitare di immettere nella cittadinanza uomini non liberi e di *status* inferiore) e alla loro naturalizzazione per risolvere il problema dell'oligantropia.

E' quindi necessario, a questo punto, soffermarsi brevemente sulla scelta lessicale: il termine δούλοι, coniato sulla scia del miceneo *doero*, connota individui di estrazione e condizione eterogenea (dai prigionieri di guerra di età omerica ai contadini nullatenenti, fino al più generale insieme di persone opposte ai cittadini aventi i pieni diritti), che potevano essere considerati come merce di possesso o forza lavoro, o avere, come nel caso degli iloti spartani, anche un ruolo a livello politico; il termine περίοικοι può indicare tanto un'intera popolazione (Paus. II 27, 1), quanto un gruppo limitato di famiglie, o, come nel caso specifico di Aristotele, i cittadini di una comunità tecnicamente indipendente, i cui abitanti non sono considerabili Argivi a tutti gli effetti ma soggetti al controllo territoriale di Argo; il termine οικήτας (Paus. II 20, 9) invece è riportato nella glossa di Esichio insieme a ἀργοῖκοι e περίοικοι per spiegare il cretese *afemiotai*, indicando non dei δούλοι comuni, ma degli schiavi dell'οἶκος.

Se dunque l'uso di δούλοι fa propendere per un'interpretazione in chiave negativa degli eventi successivi alla battaglia di Sepeia, poiché il termine è usato per indicare qualsiasi individuo escluso dalla classe di governo (che quindi assume la cittadinanza irregolarmente), è possibile che questa espressione sia usata da Erodoto proprio per indicare la comparsa, nella politica argiva, di gruppi filo democratici invisibili alla tradizionale aristocrazia, che preferisce chiamarli δούλοι<sup>13</sup>. Cinzia Bearzot (2005), a cui rimando per un quadro sintetico delle proposte finora avanzate sull'argomento, dopo un'accurata analisi delle fonti sopracitate denuncia la faziosità dell'interpretazione erodotea. Lo storico, nel tentativo di delegittimare il processo di democratizzazione in Argolide, giustifica l'episodio di revanscismo aristocratico in cui i figli dei combattenti sconfitti a

<sup>13</sup> Forrest 1960, 221-229. Per un'analisi sociale delle classi subalterne si veda Vidal-Naquet 1988, 224-242.

Sepeia scacciano i δούλοι che hanno acquisito il potere in città facendoli rifugiare a Tirinto dove, alcuni anni dopo si opporranno nuovamente ai loro padroni incitati dall'indovino Cleandro di Figalia.

Probabilmente risale proprio al periodo della ribellione di Tirinto (468 a.C.) il filone narrativo seguito da Erodoto, finalizzato a oscurare il carattere legislativo della riforma del 494 a.C. presentandola come il risultato di una rivolta servile, le cui conseguenze dovevano essere cancellate una volta superata la situazione di emergenza<sup>14</sup>.

Ancora una volta però dal resoconto di Erodoto si innescano nuove tradizioni locali, alternative, di tendenza democratica moderata (Aristotele e Plutarco) e radicale (Diodoro), che collegano la sconfitta di Sepeia a un processo di democratizzazione dell'Argolide (accentuato probabilmente dalla presenza di Temistocle nella regione dopo l'esilio da Atene). Alla tradizione filo aristocratica e propagandistica che presenta i δούλοι come degli usurpatori illegittimi si oppone quella democratica, in cui l'accoglienza/naturalizzazione dei perieci è connotata in modo positivo<sup>15</sup>.

Questa breve digressione sulla svolta democratica di Argo di inizio V secolo permette di rileggere in chiave diversa la tradizione argiva sulla battaglia di Sepeia e sulla partecipazione femminile al conflitto armato. Infatti, anche se l'episodio è molto probabilmente privo di storicità, è evidente che i testi di Plutarco e di Pausania rispecchiano la realtà politica e sociale di Argo nel periodo immediatamente successivo al conflitto, quando donne e schiavi diventano protagonisti della vita cittadina.

D'altro canto, esistono a mio parere anche altri elementi che minano la veridicità della tradizione su Telesilla, sebbene del tutto omessi da Graf: gli stragemmi e gli inganni orditi tanto da Cleomene quanto dagli Argivi.

Se da un lato gli abitanti di Argo decidono con astuzia di evitare lo scontro armato diretto, dall'altro il re spartano beffa i suoi nemici attaccandoli di sorpresa e, dopo averli costretti a rifugiarsi in un bosco, si serve delle informazioni di alcuni αὐτομόλους ἄνδρας per convincerli a uscire fingendo di aver già ricevuto la somma del loro riscatto, e li uccide uno alla volta finché, scoperto l'inganno, è costretto a incendiare l'intero bosco. Una scelta strategica inusuale e soprattutto lontana dai canoni arcaici dello scontro corpo a corpo<sup>16</sup>. Non stupisce, quindi,

<sup>14</sup> Vd. *infra* n. 37.

<sup>15</sup> Il termine aristotelico παραδέξασθαι non indica nello specifico l'ammissione alla cittadinanza, ma semplicemente il concedere dei diritti non ben identificati, tra cui probabilmente quello di sposare le donne argive che, ancora nubili o rimaste vedove, cercano uomini al di fuori di Argo, tra stranieri o tra i περίοικοι.

<sup>16</sup> Bettalli 1990, 37: «si privilegia un tipo di guerra aperta, alla luce del sole, priva di sot-

che Tomlinson definisca il trattamento riservato agli Argivi «ungreek» e che Connor, considerato il processo intentato a Cleomene una volta rientrato a Sparta, chiosi il passo erodoteo come un «warning about the dangers of violating the warriors code»<sup>17</sup>. Nel resoconto di Pausania, in cui lo stratagemma di Cleomene è seguito anche dall'assedio alla città, c'è un implicito rimprovero al comportamento degli Spartani dovuto non tanto all'uso di stratagemmi, quanto al fatto di muovere guerra a una città indifesa (ἐπὶ ἔρημον ἀνδρῶν τὸ Ἄργος). Alla fine, però, la meschinità spartana è punita dalle donne, maestre di inganni, che con eroismo e astuzia si armano per respingere i nemici, che probabilmente non si aspettavano alcun tipo di resistenza<sup>18</sup>.

In ogni caso, che si tratti dell'astuzia di Cleomene o delle donne di Argo che sorprendono il nemico preparandosi all'assedio, è singolare che in una tradizione così misteriosa come quella di Telesilla compaiano anche gli stratagemmi, che sono un motivo tipico delle guerre rituali. La loro presenza non avvalorava la storicità del conflitto ma ne sottolinea la natura simbolica e artificiale<sup>19</sup>.

Per comprendere a pieno il significato della scontro e la portata delle sue conseguenze, quindi, non ci si può limitare alla semplice ricostruzione eventuale dell'accaduto, ma è necessario valutare il peso dell'artificialità della tradizione, che riflette l'evolversi delle forme di governo e di pensiero di un territorio<sup>20</sup>. Pur partendo da un nucleo storico autentico (battaglia di Sepeia del 494 a.C.), infatti, la tradizione successiva manipola le fonti a disposizione pilotandole verso un'interpretazione forzata, funzionale alla spiegazione di pratiche sociali e religiose.

terfugi e inganni; una guerra nella quale non era utile né etico spiare il nemico, prevenirne le mosse, adottare stratagemmi, ma in cui era il più forte, in ogni caso, ad avere la meglio» solitamente grazie a una definitiva battaglia campale.

<sup>17</sup> Connor 1988, 19; Tomlinson 1972, 94. Il fatto che Cleomene sia assolto e che Erodoto non esprima alcun giudizio sull'immoralità del comportamento è indicativo dell'implicita contraddittorietà nell'approccio greco alla guerra: da un lato, a livello ideologico, si preferisce una lotta aperta e leale basata sullo scontro diretto per sancire il controllo su un dato territorio evitando inutili spargimenti di sangue; dall'altro, nella prassi effettiva, è attestato l'uso di stratagemmi e inganni per prevalere su un nemico di cui spesso si riconosce la superiorità militare. I Greci, come sostiene Brizzi (2002, 87-93), hanno Achille come modello, ma si comportavano spesso come Ulisse.

<sup>18</sup> Polieno racconta l'episodio parlando di un vero e proprio στρατήγημα τῶν γυναικῶν.

<sup>19</sup> Brelich 1961, 46-52; 74-80.

<sup>20</sup> Giangiulio 2007, 24: «Il passato non si sedimenta nella memoria per sua natura e in quanto tale, ma è una creazione culturale, frutto di una ricostruzione sulla scorta di elementi e esigenze attinti al presente che si riorganizza continuamente, e [...] in questo processo di continua ristrutturazione la memoria non funziona dunque come un deposito di ricordi o di fatti, ma seleziona, riordina, sopprime elementi e dati secondo schemi e modelli culturali che hanno carattere sociale». Vd. *supra* n. 3.

Il fatto che in Erodoto non sia menzionata Telesilla, ad esempio, fa pensare che la tradizione sul suo eroismo si sia sviluppata successivamente, per dare una spiegazione storica, o almeno presunta, all'emersione di ceti subalterni nella società argiva dopo il 494 a.C. e all'istituzione degli *Hybristika*. In età ellenistica l'*historian's craft* è così ben riuscito che l'episodio è diventato parte della memoria e dell'identità collettiva, come dimostra la stele di Telesilla che Pausania vede in prima persona (forse identificabile con la statua della poetessa citata da Taziano (*C. Gr.* LIII) tra le opere dello scultore ateniese Nicerato, attivo nel II secolo a.C.).

## 2. Riti di donne: *Afrodite armata e mogli barbute*

Fatte le dovute considerazioni sulla storicità della battaglia di Sepeia e sul contesto storico e politico in cui si inserisce lo scontro, è possibile fare un passo avanti e analizzare l'episodio sotto una nuova prospettiva, quella rituale. Le conseguenze religiose del post Sepeia, infatti, costituiscono un interessante campo di prova per chi voglia studiare la ritualità femminile, dal momento che la partecipazione delle donne al conflitto armato ha delle ripercussioni sul piano culturale, oltre che su quello politico. Non si tratta solo dell'apertura argiva alla democrazia, ma della rivendicazione femminile di una posizione di rilievo nelle cerimonie religiose associate alla battaglia.

Dopo aver descritto l'assedio spartano e l'eroica impresa di Telesilla e delle donne argive, Plutarco menziona alcune pratiche rituali e un νόμος nuziale legati alla battaglia di Sepeia non attestati in nessuna altra fonte.

Poiché la città era stata salvata in questo modo, gli Argivi seppellirono le donne cadute in battaglia lungo la strada per Argo e concessero a quelle sopravvissute di erigere una statua per Enialio in ricordo della loro virtù. Alcuni dicono che la battaglia si sia svolta nel settimo giorno, altri invece nel novilunio del mese che è in corso, cioè del quarto, anticamente chiamato *Herrmaios* presso gli Argivi, durante il quale ancora oggi si svolgono gli Ὑβριστικά, in cui le donne indossano mantelli e clamidi maschili, e gli uomini pepli e veli femminili. Per far fronte alla carenza di uomini, fecero unire le donne non agli schiavi, come racconta Erodoto, ma con quelli che, tra i perieci, erano stati fatti cittadini. Tuttavia, quelle sembravano disprezzarli e, stando a letto, guardarli come se fossero inferiori. Perciò fecero una legge che imponeva alle

### *La Battaglia di Sepeia, Telesilla e gli Hybristika*

donne sposate di andare a letto con i mariti indossando una barba<sup>21</sup>.

Come agli illustri condottieri caduti in battaglia, alle donne sacrificatesi per la loro città è concesso il privilegio di essere sepolte lungo strada principale. Le sopravvissute, invece, istituiscono un nuovo culto per ricordare la loro eroica impresa erigendo una statua per Enialio, dio della guerra considerato un doppio di Ares<sup>22</sup>.

Trattandosi di un contesto al di fuori dal comune, in cui le donne sostituiscono gli uomini nell'attività militare, non stupisce che esse assumano il controllo anche dell'insieme di rituali e sacrifici che solitamente seguono un conflitto armato. Secondo Luciano (*Am.* 30) proprio in virtù dell'eroismo delle donne argive e di Telesilla, «ad Argo Ares è un dio delle donne». Un'affermazione singolare, che apre un nuovo spiraglio nell'immaginario religioso greco, in cui la dicotomia maschile-femminile forse è meno netta di quanto siamo abituati a pensare.

Esiste infatti un caso analogo a quello di Argo, in cui le donne spartane, lasciate da sole in città mentre tutti gli uomini sono impegnati in guerra contro la Messenia per il controllo sul Taigeto, sono attaccate dai nemici, che cercano di occupare Sparta sfruttando la momentanea oligantropia (*Lact. Div. Inst.* I 20, 29-32; *Ath.* XII 555 c). Ancora una volta, contro ogni aspettativa, le donne riescono a difendere la loro città e, per ricordare l'impresa vittoriosa, costruiscono un tempio e una statua in onore di Venere Armata, celebrando la dea femminile per eccellenza in una *facies* del tutto inaspettata.

In realtà le attestazioni del culto di Afrodite in armi nell'antica Grecia sono molteplici: a Corinto esiste una statua della dea ὀπλισμένη<sup>23</sup> affiancata da Elio e Eros con un arco in mano (*Paus.* II 5, 1); a Sparta si ergono il santuario di Afrodite Morpho, contenente una statua della dea in armi (*Paus.* III 15, 10-11), e il tempio di Afrodite Ἀρείας, le cui statue sono annoverate tra le più antiche tra i Greci (*Paus.* III 17, 5); a Cipro, l'isola in cui nasce la dea della seduzione e della

<sup>21</sup> *Plut. Mor.* 245 c-f.

<sup>22</sup> In Omero Enialio è usato come nome culturale di Ares per sottolinearne il furore bellico, mentre in età classica le due divinità sono del tutto identificate. In ogni caso, indipendentemente dalla sua assimilazione con Ares, il legame tra Enialio e l'universo della guerra è attestato da iscrizioni trovate nel tempio di Atena Poliade ad Argo (*SEG* XI 327) e a Micene (*SEG* XI 298).

<sup>23</sup> Se accettiamo l'ipotesi che Afrodite sia realmente ὀπλισμένη dovremmo immaginare che indossi un'armatura e che dunque si mostri esteriormente alla stregua di un uomo. Tuttavia, trattandosi di un'epiclesi, ossia un'invocazione alla divinità che indica una sua caratterizzazione specifica, Afrodite non sostituisce Ares diventando una vera e propria divinità guerriera, ma semplicemente esercita le sue prerogative di dea femminile in un campo d'azione particolare, ossia agendo in un quadro di guerra.

femminilità, è attestata una statua di Afrodite ἔγχειος menzionata nel lessico di Esichio. Non dovrebbe quindi stupire che la stele di Telesilla che Pausania vede ad Argo (II 20, 8-10), con un elmo tra le mani per ricordare l'eroica impresa contro gli Spartani e dei libri ai piedi, simbolo della sua produzione poetica, sia collocata proprio nei pressi del tempio di Afrodite.

In ogni caso, l'epiclesi di Afrodite come ἐνόπλιος ο ὀπλισμένη è considerata già dagli epigrammisti ellenistici (da Leonida di Taranto in poi) e dagli studenti di retorica romani un paradosso rispetto alla Afrodite tradizionale omerica<sup>24</sup>, dea dell'amore e della bellezza, legata al mondo della guerra solo riducendolo alla sua sfera di pertinenza, ossia instaurando una relazione amorosa con Ares. Tuttavia sembra si tratti di qualcosa di più di un semplice paradosso se alla domanda di Quintiliano (*Inst.* II 4, 26) *Cur armata apud Lacedemonios Venus?* gli studiosi hanno saputo dare più di una spiegazione<sup>25</sup>.

Le attestazioni di culti rivolti a una divinità tipicamente femminile, come Afrodite, in circostanze che esulano dalla sfera di competenza tradizionale di una dea di questo genere, devono essere studiate in relazione con gli altrettanto poco documentati casi di divinità maschili venerate da sole donne, come Enialio, da cui questa riflessione ha preso spunto, o come Ares Γυνακκοθόιναν<sup>26</sup>, celebrato dalle donne di Tegea dopo essere state condotte da Marpessa alla vittoria contro gli assediatori spartani (Paus. VIII 48, 4).

È opinione condivisa tra gli studiosi che l'esistenza di divinità femminili che agiscono in un ambito considerato maschile come quello della guerra, o di divinità maschili il cui culto è riservato unicamente alle donne, si può considerare il risultato di un'assimilazione religiosa. Quando un culto orientale rivolto a una dea femminile con caratteristiche virili entra nella tradizione greca si lega a rituali in cui l'ordine normale della realtà è sovvertito e per questo giustificati a posteriori con l'invenzione di racconti che ne danno una spiegazione razionale<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Per approfondire si veda Graf 1984, 250 n.36.

<sup>25</sup> Flemberg 1991; Pirenne-Delforge 1994, 193-208; Valdés 2005; Pironti 2007; Budin 2010.

<sup>26</sup> Il suffisso Γυνακ- può indicare il ruolo sia attivo sia passivo delle donne rispetto all'azione espressa dal secondo membro, ossia l'invitare o il festeggiare a banchetto: confrontando il titolo di Γυνακκοθόιναν con quello di βουθοίνας ο ἀρνεοθόινης si evince che solitamente il soggetto a cui l'aggettivo è riferito compie l'azione espressa dal secondo elemento nei confronti del primo, per cui in questo caso è Ares "colui che invita/celebra le donne a banchetto", e non viceversa, concedendosi a loro eccezionalmente.

<sup>27</sup> Il travestitismo è una prassi attestata nei culti rivolti ad Afrodite (Philoc. *FGrHist* 328 F 184; Macr. *Sat.* III 8) e in quelli delle rispettive dee orientali (si pensi alla statua di Ishtar di Lawanzatija vestita in abiti maschili). Per approfondire: Sauzeau 1999, 156 n.87; Graf 1984, 251 n.41. Sulle origini di Afrodite e il sincretismo con le dee orientali: Cassola 1975, 230-243; Pugliese Caratelli 1990, 59-72; Gualerzi 2001, 232-240; Budin 2004, 95-165; Schröter 2010,

E' molto probabile, come del resto ritiene Graf, che la tradizione della resistenza delle donne argive sia un'invenzione successiva per giustificare l'esistenza della statua di Enialio. Allo stesso modo, infatti, la consacrazione della statua di Ares Γυναικοθόιναν e l'organizzazione di sacrifici durante i quali gli uomini sono esclusi dalla distribuzione delle carni da parte delle donne di Tegea simboleggiano un sovvertimento dell'ordine tradizionale: «non si tratta tanto della registrazione di un accadimento reale, quanto, a prescindere dall'attendibilità storica della spedizione di Carillo e della sua cronologia, 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»<sup>28</sup>.

Torna ancora una volta il motivo dell'artificialità e della ricostruzione a posteriori di un evento storico, rifunzionalizzato in base a nuove esigenze culturali. Per spiegare un insolito culto di Enialio e una festa carnevalesca in cui uomini e donne si scambiano i vestiti si crea una nuova versione della battaglia di Sepeia, in cui le donne non solo respingono gli Spartani e annettono gli schiavi nel corpo civico, ma diventano protagoniste a tutti gli effetti della vita cittadina.

Dopo aver menzionato il culto di Enialio, infatti, Plutarco cita fuggacemente una festa organizzata il giorno dell'anniversario della battaglia in cui le donne indossano i chitoni maschili e gli uomini pepi e veli femminili, gli *Hybristika*.

Per associazione di idee si potrebbe giustificare il ricorso al travestimento con il fatto che le donne, combattendo, assumono temporaneamente una caratterizzazione maschile (superando la contrapposizione tra aspetto femminile e comportamento virile), tuttavia il fatto che gli *Hybristika* si svolgano a Hermaios offre un altro spunto di riflessione. Hermaios è infatti il mese dedicato a Hermes in cui avviene la transizione della luna nuova. Quindi, oltre al più immediato rimando alla vicenda di Telesilla e all'episodio bellico, il rito sembra legato alla vita della *polis* e alla rigenerazione dei cicli vitali e cittadini associati alla luna<sup>29</sup>. In questa prospettiva il travestimento è una sorta di strumento portafortuna con cui si celebra l'ingresso in una nuova fase della vita, individuale o collettiva, presentandosi in una forma rinnovata per rompere ogni legame con il passato sovvertendo le norme di comportamento tradizionali.<sup>30</sup>

46-62; Ulbrich 2010, 167-195.

<sup>28</sup> Moggi 2005, 143. La notizia dell'esclusione degli uomini dal banchetto (Paus.VII 5, 9; 47, 2; 48, 4-5) sembra fare da pendant al divieto per le donne di entrare nel santuario di Enialio attestato da Teles (XXIV 11) e confermato da Pausania (III 22, 6) per quanto riguarda il santuario spartano a Geronthrae.

<sup>29</sup> Sappiamo da Demostene (*In Arist.* 9) che il giorno del novilunio gli Ateniesi erano soliti recarsi sull'acropoli per pregare gli dei affinché concedessero benessere alla polis e ai suoi cittadini.

<sup>30</sup> L'ipotesi è avvalorata dalla corrispondenza tra Hermaios e il nostro Gennaio e dal fat-

Per questa ragione Halliday considera gli *Hybristika* un rito iniziatico<sup>31</sup>. Per sancire il passaggio a una nuova fase di vita, quella adulta, gli adolescenti sono momentaneamente allontanati dal loro nucleo familiare e dalla loro comunità, vivendo un periodo di segregazione e affrontando prove fisiche per dimostrare la loro maturità, e solo successivamente sono reintegrati nel corpo civico in quanto adulti. Indossare abiti del sesso opposto, in questa prospettiva, significherebbe vivere la condizione di marginalità e isolamento attraverso la spersonalizzazione fisica, per acquisire consapevolezza della propria identità e delle proprie capacità dal confronto con una condizione “altra” rispetto alla propria. Gli iniziandi di sesso maschile, avendo sperimentato la femminilità anche solo temporaneamente, diventano uomini, ossia cittadini votanti e attivi militarmente; le giovani iniziande, sperimentata invece la condizione maschile, sono reinserite nella società pronte a diventare mogli e madri esemplari<sup>32</sup>.

Un'ipotesi suggestiva e interessante, a cui però vale la pena affiancare un'altra chiave di lettura, a mio avviso complementare, suggerita dalla studiosa Pirenne-Delforge<sup>33</sup>.

Pirenne-Delforge ipotizza che gli *Hybristika* sono celebrati in onore di Ares e Afrodite, il cui culto congiunto è ben attestato ad Argo. Si pensi ad esempio all'iscrizione cretese (*SEG XI 316*; *SEG XXX 354*) in cui Argo, chiamata come giudice in una controversia tra Cnosso e Tylisso, impone ai sacerdoti di Cnosso di compiere un sacrificio in loro onore. O agli *ξόανα* collocati nel tempio sulla strada che conduce a Mantinea descritti da Pausania (II 25, 1): quello di Ares rivolto verso l'Arcadia, quindi verso l'esterno dell'Argolide, quello di Afrodite rivolto verso l'interno della regione.

L'accostamento tra queste due divinità non è una novità nel panorama religioso greco: Ares e Afrodite sono protagonisti di una relazione adulterina (Hom. *Il. V 428-429*; Hom. *Od. VIII 266-366*; Hes. *Th. 933-937*) da cui nasce Armonia (Hes. *Th. 190*), simbolo della dialettica tra guerra e pace (che si riversa

to che il mese è consacrato a Ermes, dio della liminalità per eccellenza e quindi simbolo dello stato psicologico e fisico di ambiguità, caratterizzato dall'essere sul confine tra due piani esistenziali.

<sup>31</sup> Halliday 1909/1910, 124-126. Altre ipotesi: secondo Nilsson (1906, 371-373) si tratta di una festa magico-religiosa per celebrare un matrimonio collettivo; per Vian (1952, 80) è una festa iniziatica legata all'efebia, considerato che il legame tra culto di Ares-Enialio e cerimonie efebiche è attestato nelle cerimonie di Elea (Paus. VI 23, 3); per Stehle (1996, 107-113) si tratta invece di una festa goliardica in cui uomini e donne si prendono in giro reciprocamente con performances corali; per la Delcourt (1965, 12) di un carnevale licenzioso. Vd. anche Chiaiese 2010.

<sup>32</sup> Crawley 1902; Van Gennep 1909; Brelich 1960.

<sup>33</sup> Pirenne-Delforge 1994, 153-170.

nell'immagine di Afrodite Armata) e della complementarità tra le due divinità che proprio nel tempio di Mantinea sono celebrate come simbolo della concordia interna e del furore verso l'esterno che caratterizzano ogni comunità<sup>34</sup>.

La polarità Ares-Afrodite, presentandosi quindi come un'opposizione complementare, giustifica l'inversione sessuale degli *Hybristika*, legittimando il travestimento come simbolo dell'unione delle sfere di pertinenza del mondo maschile e di quello femminile. In questa prospettiva assume un nuovo significato anche la menzione di Afrodite ὀπλισμένη a cui si è accennato sopra: non si deve necessariamente pensare a un nuovo culto della dea come divinità guerriera, ma semplicemente all'ampliamento del raggio di azione di Afrodite anche in un quadro di guerra.

Negli *Hybristika* non si riveste la statua di Afrodite con un'armatura, ma i partecipanti indossano abiti del sesso opposto proprio per sancire la complementarità dei caratteri maschili e femminili necessari per la società.

È innegabile che la festa a cui accenna Plutarco ha una connotazione civica, ma le fonti non ci permettono di dire se e quanto incida la componente iniziatica. Tuttavia il contesto iniziatico si adatterebbe perfettamente anche all'ultima usanza che Plutarco descrive: il νόμος nuziale secondo cui le spose indossano una barba posticcia prima di andare a letto con i mariti durante la prima notte di nozze. Un'usanza bizzarra che potrebbe rientrare nelle pratiche di travestimento rituale adottate per allontanare gli spiriti maligni dalla giovane sposa in un momento delicato come il matrimonio.

In occasione di eventi considerati pericolosi o che suscitano spavento indossare abiti diversi da quelli usuali può servire da talismano apotropaico: come i Lici impongono agli uomini di indossare abiti femminili in occasioni luttuose per legittimarli ad abbandonarsi ai lamenti e al dolore (considerati prerogative del debole sesso femminile) e per proteggere i vivi, resi vulnerabili dalla vicinanza della morte, dai demoni malvagi che cercano altre prede; così nei riti prenuziali una giovane donna si traveste da sposa per attirare su di sé l'attenzione dei demoni e garantire incolumità alla vera futura moglie, minacciata dai possibili attacchi dei geni malvagi e della paura della deflorazione<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Una simile analogia è proposta da Vernant (1963, 16) sulla reciprocità tra Ermes, proiettato verso l'esterno, ed Estia, dea del focolare domestico.

<sup>35</sup> A Sparta la giovane sposa è presa in custodia dalla nutrice, che le rade i capelli, le fa indossare indumenti e calzature maschili, e la fa stendere sul letto al buio in attesa dello sposo, ignaro del travestimento della donna (Plut. *Lyc.* 15.5); a Cos invece è lo sposo a indossare abiti femminili per ricordare l'episodio mitico di Eracle che, dopo essersi arenato sulle spiagge di Cos e aver chiesto a un pastore di cedergli un ariete, per sottrarsi al combattimento impostogli per ottenere l'animale, trova rifugio in casa di una donna tracia indossando abiti femminili (Plut. *Mor.* 58); Oppiano (*C.* I 138) racconta invece che gli sposi, profumatasi di mirra e vesti-

Nella vita delle ragazze, infatti, il matrimonio è un difficile momento di passaggio, sancito nella dimensione religiosa dall'approdo al culto di Era dopo l'adolescenziale consacrazione ad Artemide<sup>36</sup>, dea della verginità e della caccia celebrata in santuari a margini del territorio cittadino, a cui la tradizione mitica ricollega episodi di violenza ai danni delle vergini<sup>37</sup>.

A questo punto, dopo aver accennato alla questione iniziatica e alla dimensione religiosa connessa al matrimonio, è possibile concludere ritornando alla dimensione storica della battaglia di Sepeia per dimostrare che, come nel caso di Enialio, il riferimento di Plutarco al νόμος non è casuale.

In un'Argo afflitta dall'oligantropia, le donne sono costrette a sopperire alla mancanza di uomini non solo inglobando i perieci nella costituzione cittadina, ma addirittura a sposarli, per garantire alla città una nuova classe dirigente. Le vedove degli aristocratici che prima detenevano il potere decidono di spogliarsi del loro *status* sociale e accettare come mariti degli umili perieci, annessi al corpo civico come normali cittadini per la gravità delle circostanze. Tuttavia, proprio in ricordo della loro superiorità ormai non riconosciuta dalla legge, è permesso alle mogli di indossare una barba davanti ai mariti per ricordare loro l'inferiorità sociale che solo uno stato di emergenza come quello del 494 a.C. poteva cancellare<sup>38</sup>.

È naturale che, una volta superata la situazione di crisi si sia posto inevitabilmente il problema della convivenza con i precedenti detentori del potere, e che quindi sia emerso il conflitto tra i figli degli ex combattenti di Sepeia, che non hanno sufficiente potere per poter cacciare i servi, e i nuovi cittadini ormai insediatisi ad Argo. A quasi trent'anni di distanza dalla battaglia di Sepeia lo scontro è inevitabile e la rivolta di Tirinto è alle porte.

tisi di bianco, si recano dalle loro mogli indossando una corona purpurea sulla testa.

<sup>36</sup> Sui culti dedicati a Era si veda Clark 1999, 17-26. Sui culti dedicati ad Artemide si vedano Calame 1977, 251-304; Cole 1988, 27-28; Brulotte 2002, 179-182.

<sup>37</sup> Secondo Ingalls (2010, 1-20) la tradizione mitica sui rapimenti ha un valore esemplare per le donne: ricorda loro che la loro sessualità può provocare gli uomini, invitandole dunque a un uso consapevole del loro corpo, e insegna che gli uomini hanno spesso il sopravvento in ambito sessuale, insegnando quindi a non opporre resistenza per evitare ulteriori dolori. È inoltre possibile che il riferimento alla violenza e alla sofferenza esprima a livello narrativo il dolore delle ragazze nel dover abbandonare la casa paterna dopo il matrimonio.

<sup>38</sup> Una modifica così radicale nella struttura cittadina può essere collegata alla creazione della quarta tribù (non dorica) nel corpo civico argivo, quella degli Hymnathioi. Il nome ricorda la giovane Irneto, figlia del re argivo Temeno e promessa sposa dell'eraclide Deifonte, strappata al marito dai fratelli che temevano di essere spodestati da lui (Apollod. III 8, 5). Una tribù, quindi, la cui storia si intreccia a quella del matrimonio di una nobile locale con un non argivo che Temeno però sceglie come suo erede, in cui potrebbero essere confluiti i perieci sposati alle donne di Argo. Per approfondire: Angelucci 2002, 29-31.

### *3. Una nuova prospettiva sugli Hybristika*

Tutto quello che sappiamo sugli *Hybristika* si ricava dal passo di Plutarco (*Mor.* 245 c-f) in cui l'autore, dopo aver celebrato l'eroismo delle donne argive guidate da Telesilla nel respingere l'attacco alla città dei re spartani Cleomene e Demarato, descrive una serie di riti legati a questo episodio: l'erezione di una statua di Enialio per celebrare la vittoria delle Argive, l'istituzione degli *Hybristika* nel giorno in cui secondo la tradizione si è svolta la battaglia, e un rito nuziale in cui le donne accolgono a letto i loro mariti indossando una barba posticcia.

Partendo dall'unico dato certo, l'artificialità della tradizione sulla partecipazione femminile allo scontro armato, il solo modo per indagare sulla natura di questa festa – o almeno tentare di farlo – è valutarne il legame con le altre informazioni ricavabili dal testo: è altamente improbabile che non esista un nesso tra Telesilla, la consacrazione della statua per Enialio, gli *Hybristika* e il rituale nuziale.

Non ci si può limitare a considerare la festa come una realtà a sé stante, senza dare peso ai rapporti con gli altri due rituali menzionati da Plutarco, ma si deve immaginare un sistema culturale globale, un unico meccanismo in cui ogni ingranaggio è funzionale alla comprensione dell'altro.

L'ipotesi di Pirenne-Delforge che si tratti di una festa per Ares e Afrodite è a mio parere la più suggestiva. In questo modo si riescono a mettere in relazione sia il riferimento a Enialio (doppio di Ares, le cui sfere culturali sono spesso confuse anche in Argolide) sia la menzione dell'usanza nuziale di indossare delle barbe (probabile riferimento alla latente androginia di Afrodite, la cui caratterizzazione di dea in armi sembra adattarsi senza problemi a un episodio di donne combattenti). Tuttavia non sarebbe corretto escludere del tutto l'esistenza di un'anche minima componente iniziatica. Il travestimento è sicuramente simbolo della complementarità degli opposti funzionale al benessere della vita cittadina, ma non va dimenticato che tradizionalmente i Greci sfruttano le potenzialità di questa polarità proprio nei riti iniziatici.

Nulla esclude che si tratti di una festa in cui il dio maschile per eccellenza e la dea della femminilità sono celebrati da giovani iniziandi travestiti con abiti del sesso opposto, soprattutto per la presenza di Afrodite, alla cui natura mascolina si è accennato nel testo. Soltanto la presenza di una dea così femminile ma allo stesso tempo virile permette di collegare gli *Hybristika* all'usanza argiva di far indossare delle barbe alle spose: sarebbe impensabile, pur trattandosi di un contesto prenuziale/nuziale, che il rito prevedesse la presenza di Era (dea onorata soprattutto dalle donne sposate), la cui femminilità esteriore non è mai messa in discussione da nessuna fonte, o di Artemide, dea solitamente preposta alle iniziazioni femminili ma che non potrebbe mai essere chiamata in causa in un rito

matrimoniale.

È Afrodite la chiave di lettura, il tassello per collegare tutti i dati a nostra disposizione: la sua naturale pertinenza alla sfera culturale femminile e contemporaneamente la sua ambiguità sessuale, che la rendono idonea a essere celebrata tanto in un rituale iniziatico femminile quanto in un rito nuziale in cui le donne indossano delle barbe. Il travestimento delle spose, più che valore apotropaico, in questo caso ha una spiegazione reale: simboleggiare la superiorità sociale delle mogli rispetto ai loro mariti, rivendicare, anche solo per una notte, la subordinazione dei mariti e il ruolo attivo delle donne nel rapporto amoroso, tipico, non a caso, della dea cipriota<sup>39</sup>.

cleliapf@gmail.com

#### Bibliografia

- Angelucci 2002: C. Angelucci, *L'oracolo relativo alla battaglia di Sepeia*, in *Syngraphē. Materiali e appunti per lo studio della storia e della letteratura antica*, a c. di D. Ambaglio, Como, 25-32.
- Assmann 1992: J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München.
- Bearzot 2005: C. Bearzot, *I douloi/perioikoi di Argo. Per una riconsiderazione della tradizione letteraria*, «IncidAntico» 3, 61-82.
- Beloch 1914: K.J. Beloch, *Griechische Geschichte*, II, Strassburg.
- Bettalli 1990: M. Bettalli, *Enea Tattico, La difesa di una città assediata. Introduzione, traduzione e commento*, Pisa.
- Brelich 1960: A. Brelich, *Le iniziazioni*, Roma.
- Brizzi 2002: G. Brizzi, *Il guerriero e il soldato: le linee del mutamento dall'età eroica dell'Ellade alla riduzione militare dell'Occidente*, in *Guerra e diritto nel mondo greco e romano*, a c. di M. Sordi, Milano.
- Brulotte 2002: E.L. Brulotte, *Artemis: her Peloponnesian Abodes and Cults*, in *Peloponnesian Sanctuaries and Cults, Proceedings of the ninth international symposium at the Swedish Institute, Athens 11-13 June 1994*, ed. by R. Hägg, Stockholm, 179-182.
- Budin 2004: S.L. Budin, *A Reconsideration of the Aphrodite-Ashtart Syncretism*, «Numen» 51, 2, 95-145.
- Budin 2010: S.L. Budin, *Aphrodite Enoplis*, in *Brill's Companion to Aphrodite*, ed by

<sup>39</sup> Gualerzi 2001, 243-252.

*La Battaglia di Sepeia, Telesilla e gli Hybristika*

- A.C. Smith - S. Pickup, Leiden, 76-113.
- Bultrighini 1990: U. Bultrighini, *Pausania e le tradizioni democratiche. Argo ed Elide*, Padova.
- Bury 1902: J. B. Bury, *The Epicene Oracle concerning Argos and Miletus*, «Klio» 2, 14-25.
- Busolt 1895: G. Busolt, *Griechische Geschichte*, II, Gotha.
- Calame 1977: C. Calame, *Les Chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, Rome.
- Cassola 1975: F. Cassola (a c. di), *Inni omerici*, Roma.
- Chiaiese 2010: A. Chiaiese, *Le Hybristika di Argo: un caso di travestimento intersessuale*, in *V Congresso della Società italiana delle storiche. Nuove frontiere per la storia di genere, Napoli 28-30 gennaio 2010*, Napoli, 91-97.
- Clark 1998: I. Clark, *The Gamos of Hera. Myth and Ritual*, in *The Sacred and Feminine in Ancient Greece*, ed. by S. Blundell - M. Williamson, London, 13-26.
- Cole 1998: S. Cole, *Domesticating Artemis*, in *The Sacred and Feminine in Ancient Greece*, ed. by S. Blundell - M. Williamson, London, 24-38.
- Connor 1988: W.R. Connor, *Early Greek land Warfare as a Symbolic Expression*, «P&P» 119, 3-29.
- Crawley 1902: E. Crawley, *The Mystic Rose. A Study of Primitive Marriage*, London.
- Davies 1994: J. Davies, *The Tradition about the First Sacred War*, in *Greek Historiography*, ed. by S. Hornblower, Oxford, 193-212.
- De Sanctis 1910: G. De Sanctis, *Argo e i gimneti*, in *Saggi di Storia antica e di archeologia offerti a Giulio Beloch*, Roma, 235-239.
- Delcourt 1961: M. Delcourt, *Hermaphrodite. Myths and Rites of the Bisexual Figure in Classical Antiquity*, London (= *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'antiquité classique*, Paris 1958).
- Fleberg 1991: J. Fleberg, *Venus armata: Studien zur bewaffneten Aphrodite in der griechisch-romischen Kunst*, Stockholm.
- Fontenrose 1978: J. Fontenrose, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, Berkeley.
- Forrest 1960: W.G. Forrest, *Themistocles and Argos*, «CQ» 2, 221-241.
- Franchi 2012: E. Franchi, *Conflitto e memoria ad Argo arcaica: le tradizioni cittadine intorno a Telesilla*, in *Forme della memoria e dinamiche identitarie nell'antichità greco-romana*, a c. di E. Franchi - G. Prioretti, Trento, 207-227.
- Gehrke 2001: H.J. Gehrke, *Myth, History and Collective Identity: Uses of the Past in the Ancient Greece and Beyond*, in *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, ed. by N. Luraghi, Oxford, 286-313.
- Giangiulio 2007: M. Giangiulio, *Memorie identità e storie*, in *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, III, a c. di M. Giangiulio, Roma, 17-42.
- Graf 1984: F. Graf, *Women, War, and Warlike Divinities*, «ZPE» 55, 245-254.
- Gualerzi 2001: S. Gualerzi, *Afrodite: la natura ambigua dell'amore*, «RSA» 31, 221-260.
- Halbwachs 1925: M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris.

- Halbwachs 1950: M. Halbwachs, *Le mémoire collective*, Paris.
- Halliday 1909/1910: W. R. Halliday, *A note on Herodotos VI 83 and the Hybristika*, «ABSA» 16, 212-219.
- Hammond 1959: N.G.L. Hammond, *A History of Greece to 332 BC*, Oxford.
- Hendriks 1980: I.H.M. Hendriks, *The Battle of Sepeia*, «Mnemosyne» 33, 3/4, 340-346.
- How-Wells 1989: W.W. How - J. Wells, *A Commentary on Herodotus*, II, Oxford.
- Ingalls 2010: W.B. Ingalls, *Ritual Performance as a Training for Daughters in Archaic Greece*, «Phoenix» 54, 1/2, 1-20.
- Jacoby 1955: F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker. A Kommentar Noten*, Leiden.
- Moggi 2005: M. Moggi, *Marpessa detta Choira e Ares Gunaike thoinas*, in *Ancient Arcadia, Papers from the third international seminar on Ancient Arcadia held at the Norwegian Institute, Athens 7-10 May 2002*, ed. by E. Østby, Athens, 139-150.
- Musti-Torelli 1986: D. Musti - M. Torelli (a c. di), *Pausania. Guida della Grecia. Libro II. La Corinzia e l'Argolide*, Milano.
- Nenci 1998: G. Nenci (a c. di), *Erodoto. Storie. Libro VI. La battaglia di Maratona*, Milano.
- Nilsson 1906: M.P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung, mit Ausschluss der attischen*, Leipzig.
- Page 1962: D.L. Page, *Poetae melici graeci. Alcmanis, Stesichori, Ibyci, Anacreontis, Simonidis, Corinnae, poetarum minorum reliquias, carmina popularia et convivialia quaeque adespota feruntur*, Oxford.
- Pierart 2003: M. Pierart, *The Common Oracle of Milesians and Argive (Hdt. 6. 19 and 77)*, in *Herodotus and His World*, ed. by P. Derow - R. Parker, Oxford, 275-296.
- Pirenne-Delforge 1994: V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Liège.
- Pironti 2007: G. Pironti, *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, Liège.
- Pugliese Caratelli 1990: G. Pugliese Caratelli, *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*, Bologna.
- Sauzeau 1999: P. Sauzeau, *Quand la femelle victorieuse*, «Revue de l'histoire des religions» 216, 2, 131-165.
- Schröter 2010: M.G. Schröter, *Die phönizische Astarte: Schwester der kyprischen Göttin*, in *Aphrodite: Herrin des Krieges, Göttin der Liebe*, hrsg. von M. Seiffter, Mainz, 46-62.
- Stadter 1965: P.A. Stadter, *Plutarch's Historical Methods. An Analysis of the Mulierum Virtutes*, Cambridge.
- Stehle 1996: E. Stehle, *Performance and Gender in Ancient Greece*, Princeton.
- Suárez de la Torre 2004: E. Suárez de la Torre, *Los oráculos sobre Argos*, in *La città di Argo. Mito, storia, tradizioni poetiche, Atti del convegno internazionale, Urbino 13-15 giugno 2002*, a c. di P.A. Bernardini, Roma, 245-262.

*La Battaglia di Sepeia, Telesilla e gli Hybristika*

- Tomlinson 1972: R.A. Tomlinson, *Argos and the Argolid: From the End of the Bronze Age to the Roman Occupation*, New York.
- Tuci 2006: P.A. Tuci, *Il regime politico di Argo e le sue istituzioni tra fine VI e fine V secolo a.C.: verso un'instabile democrazia*, in *Argo: una democrazia diversa*, a c. di C. Bearzot - F. Landucci, Milano, 209-271.
- Ulbrich 2010: A. Ulbrich, *Images of Cypriot Aphrodite in her Sanctuaries during the Age of the City-Kingdom*, in *Brill's Companion to Aphrodite*, ed. by A.C. Smith and S. Pickup, Leiden, 167-194.
- Valdés 2005: M. Valdés, *El papel de Afrodita en el alto arcaísmo griego. Política, guerra, matrimonio e iniciación*, Messina.
- Van Gennep 1909: A. Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris.
- Vernant 1963: J.P. Vernant, *Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs*, «L'Homme» 3, 3, 12-50.
- Vian 1968: F. Vian, *La fonction guerrière dans la mythologie grecque*, in *Problèmes de la guerre in Grèce ancienne*, ed. by J.P. Vernant, Paris, 54-68.
- Vidal-Naquet 1988: Vidal-Naquet, *Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme di articolazione sociale nel mondo greco antico*, Roma (= *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris).
- Willems 1959: R.F. Willems, *The Servile Interregnum at Argos*, «Hermes» 87, 495-506.
- Zambelli 1974: M. Zambelli, *Per la storia di Argo nella prima metà del V secolo*, «RFIC» 99, 148-158.

*Abstract*

Della battaglia di Sepeia, combattuta tra Spartani e Argivi per il controllo della Tireatide, si sa poco o nulla. Le scarse informazioni riportate dalle fonti (Erodoto, Pausania e Plutarco) non aiutano a ricostruire la dinamica dello scontro, anzi: sono contraddittorie, poco precise e si concentrano su particolari che, di fatto, esulano dall'analisi storico-sociale e rientrano nell'ambito della ritualità della guerra. L'ambigua tradizione storiografica sul conferimento della cittadinanza argiva ai perieci e sullo svolgimento della battaglia, è infatti ulteriormente complicata dall'isolata notizia (Plut. *Mor.* 245 c-f) di una festa organizzata annualmente ad Argo (*Hybristika*) in cui uomini e donne si scambiano i vestiti in onore di una divinità non menzionata. Il post Sepeia è un periodo oscuro non solo per i risvolti politici che la battaglia comporta, ma anche sotto l'aspetto culturale e religioso. Plutarco, infatti, collega a questo scontro l'istituzione di una festa misteriosa - non attestata da nessun'altra fonte -, l'erezione di una statua per Enialio (il dio della guerra, doppio di Ares), e la proclamazione di un *nomos* che impone alle donne di indossare una barba posticcia in occasione della prima notte di nozze. Alla dubbia storicità si aggiunge quindi la problematica questione della partecipazione femminile a riti religiosi legati alla battaglia, su cui aleggia l'ambigua presenza di Afrodite, la *duplex Amathusia*, dea della femminilità ma anche divinità in armi e barbata, proprio come le donne di Argo.

We know very little about the battle of Sepeia. Herodotus, Pausanias and Plutarch provide us limited information about the operating methods and the dating of the conflict, but they apprise of the prophecy of a mysterious oracle and of the ambiguous participation of Argive women against the army of the Spartan king Cleomenes. Plutarch (*Mor.* 245 c-f) even dwell on the rituality related to the battle. After the siege of Sepeia, in fact, the Argive women built a statue for Enyalios (god of war), it was established a ritual in which men and women disguised with the clothes of the opposite sex, and a *nomos* called the women to wear a beard during the wedding night.

The battle of Sepeia is not only the turning point for the development of democracy in Argos at the beginning of the V century, but it is also a perfect case study of intentional history: through the story of Telesilla, in fact, it shows the mechanisms of the invention of traditions and the ambiguous nature of the cults of Aphrodite, goddess of femininity but also armed and bearded, just like women of Argos.