

LA STRATEGIA DELLA MIMESI

Origini e successivi sviluppi dell'uso strategico del travestimento sessuale
tra mito, rito e dramma classico

Gli studi condotti sino ad oggi sul tema del travestimento, e più specificamente sul travestimento sessuale, sono unanimi nel definire questa pratica come la drammatizzazione del *passaggio* all'età matura. È ben noto che nelle culture primitive il raggiungimento della maturità era considerato un'esperienza complessa, un percorso lungo e difficile tanto dal punto di vista biologico quanto sociale. Le diverse tappe che precedevano l'ingresso nel mondo degli adulti erano pertanto momenti critici, da superare attraverso azioni rituali riconosciute e condivise dalla comunità intera.

Più dettagliatamente, il travestimento sessuale interveniva nel momento in cui i fanciulli, ancora in uno stato di indistinzione sessuale, sposavano definitivamente l'età sessuale con l'ingresso nella fase dell'adolescenza; non è un caso infatti che il greco chiamasse *παῖς* sia gli individui di sesso maschile che quelli di sesso femminile. Altro passaggio fondamentale, sancito dalle nozze, era quello del *νεανίσκος* e della *παρθένος* alla condizione di *ἄνθρωπος* e *γυνή*. Attraverso l'atto rituale di vestirsi degli abiti del sesso opposto e poi spogliarsi, l'iniziando rappresentava, con un gesto che definirei protodrammatico, l'abbandono di una parte di sé che nel nuovo *status* non poteva appartenergli. Il fanciullo abbandonava la sua parte femminile per entrare a far parte del mondo virile, la giovane invece lasciava una volta per tutte la sua mascolinità per far parte del popolo delle donne.

Le testimonianze antiche oggi possedute parlano più spesso di travestimenti femminili da parte del maschio che non del caso inverso, ma non è possibile dire se i travestimenti maschili fossero effettivamente meno frequenti. Piuttosto raro nelle fonti, ma altrettanto significativo, è il travestimento reciproco, che generalmente interveniva nelle nozze e che gli studiosi interpretano come un gesto rituale che ai futuri coniugi figurava l'unione di corpo ed anima finalizzata alla procreazione. L'abito era simbolo del potere fecondatore dell'altro e il fatto di vestirsene costituiva una garanzia di fertilità ed un augurio di benessere.

Nella maggior parte dei casi noti di travestitismo, che si tratti di episodi mitici o leggendari o di narrazioni pseudo-storiche, è possibile intravedere questo sostrato rituale. Il mito anzi, ferma restando la genesi ritualista, spiega il rito, nella

misura in cui la leggenda o la narrazione pseudo-storica giustificano una pratica rituale di cui si persero le tracce nel tempo.

Lo scopo di questo contributo è quello di isolare un aspetto comune ai diversi episodi di travestimento sessuale, partendo dal mito e dalla leggenda e giungendo sino alla più rappresentativa espressione letteraria del V secolo a. C.: il dramma. Tale aspetto è un uso *strategico* del travestimento, che ricorre sovente nelle fonti e consiste nella possibilità di confondere i ruoli sessuali.

Non stupisce, alla luce di quanto detto poco sopra, che la maggior parte di questi travestimenti abbia come protagonisti degli adolescenti, i quali, non lontani dal periodo dell'infanzia, hanno ancora nel viso e nel corpo sembianze ambigue. Si è già detto della superiorità numerica di casi di travestimenti femminili, come pure della equazione tra i giovani non iniziati alla virilità e le donne. Faccio appello allora alla autorità di Aristotele come garanzia di veridicità di quanto sostenuto: *ἔοικε δὲ καὶ τὴν μορφήν γυναικὶ παῖς, καὶ ἔστιν ἢ γυνὴ ὡσπερ ἄρρεν ἄγονον*¹. La donna in età matura è sostanzialmente un uomo sterile; il bambino è invece simile, nella forma fisica, ad una donna. Donna e bambino giacciono su uno stesso piano, perché entrambi mancano della facoltà fecondatrice, prerogativa esclusivamente maschile per gli antichi².

Il travestimento strategico, che si avvale della possibilità di confondere i caratteri specifici di genere e che è un mezzo per superare un ostacolo presente o un pericolo incombente, punta innanzitutto sul ruolo del *giovane imberbe*.

Nella tradizione post-omerica³ si racconta che un oracolo avesse rivelato che Achille sarebbe morto davanti a Troia e che Teti, per evitargli tale destino esiziale, lo inviò a Sciro alla corte di Licomede. Lì visse tra le figlie del re travestito da fanciulla dall'età di nove anni⁴, finché non fu a sua volta vittima di un inganno.

Odisseo aveva saputo dall'indovino Calcante che Troia sarebbe stata espugnata solo con la partecipazione di Achille, perciò si mise alla sua ricerca e, scoperto il luogo dove si trovava, lì si recò travestito da mercante. Penetrato negli appartamenti femminili, offrì alle donne la sua mercanzia; ma mentre tutte le altre scelsero stoffe e ricami, Achille fu attratto solo dalle armi. E quando fu fatta proditoriamente squillare la tromba, il giovane fu definitivamente tradito: le donne fuggirono spaventate, mentre lui chiese le armi, pronto a battersi.

Nel descrivere la scena, Igino rende perfettamente la foga con cui Achille si preparò al presunto scontro: *Achilles hostem arbitrans adesse vestem muliebrem dilaniavit atque clypeum et hastam arripuit*. Il gesto della svestizione, operato qui

¹) Cfr. Arist. *De gen. an.* 728a.

²) Ancora in epoca medioevale la donna subisce l'azione attiva del seme maschile ed è solo il ricettacolo naturale di questo principio informatore. Si confrontino a proposito le parole di Stazio sulla teoria della generazione, riferite a Dante nel canto XXV del *Purgatorio* (vv. 35-51).

³) Apollod. *Bibl.* III 13; Bion II v. 5 ss.; Philostr. *min. Im.* I 1; Hyg. *Fab.* 96; Stat. *Ach.* I 207 ss.; Paus. I 22.6 (che descrive un affresco di Polignoto in un edificio che sorgeva all'ingresso dell'acropoli di Atene); schol. *Il.* IX 668; Eur. fr. 682-686 Nauck; Soph. fr. 553-561 Radt (ma probabilmente la tragedia, intitolata *Gli Sciri*, trattava della figura di Neottolema a Sciro e della missione di Odisseo e Fenice incaricati di condurlo a Troia); Ov. *Met.* XII 162 ss.

⁴) La tradizione non è unanime su questo punto: alcune fonti intendono questo riferimento in termini di durata, dunque il giovane Achille restò a Sciro per nove anni.

con la forza del prode combattente, è una traccia evidente delle antiche usanze iniziatiche dei riti della pubertà. Achille è ancora un *παῖς* e non ancora un *ἄνθρωπος*, non ha fatto il suo ingresso definitivo nel mondo degli adulti affermando la sua virilità. Ma il suo atto coincide con la rappresentazione simbolica della iniziazione al mondo virile. L'allontanamento a Sciro poi, strategia messa in atto su iniziativa di Teti, somiglia molto al periodo di *marginè*⁵, di separazione dalla struttura sociale di riferimento, cui sono sottoposti gli iniziandi prima della reintegrazione. Agli occhi degli antichi, questa fase di transizione rende gli individui più deboli e perciò più esposti alle influenze degli spiriti ostili.

Ma non è solo per mezzo dell'allontanamento a Sciro e del travestimento femminile che Achille fugge il pericolo. Secondo i testimoni antichi, infatti, gli fu cambiato anche il nome. Così si legge in Fozio: «Aristonico di Taranto dice che Achille, vivendo tra le fanciulle presso Licomede, veniva chiamato Cercysera, ed anche Issa e Pyrra, Aspeto e Prometeo»⁶. Un sesto nome, Pemptus, ci è dato da Servio (*Aen.* I 30).

Cambiare il nome dell'iniziando è una usanza diffusa in molte culture primitive per ingannare gli spiriti maligni in agguato⁷. Anche lo pseudonimo è a tutti gli effetti un travestimento, operato su un piano diverso da quello fisico, ma con la medesima finalità di nascondere l'identità dell'individuo.

Non è sempre facile capire le ragioni della ricorrenza di un dato nome in più leggende apparentemente lontane e diverse tra loro. Il nome Leucippo, per esempio, compare in varie leggende e per personaggi di entrambi i sessi, ma che hanno sempre a che fare o col cambiamento di sesso o col travestimento.

La storia di Leucippo, figlio di Enomao re dell'Elide, ne è appunto un esempio⁸. Secondo la tradizione il giovane si innamorò di Dafne, che, dedita solo alla caccia, era riluttante ad avere contatti con gli uomini. Il giovane escogitò allora il modo per avvicinarla: intrecciati i capelli già lunghi ed indossata una veste da donna, si finse la *figlia* di Enomao, mentre Dafne, vittima inconsapevole dell'inganno, non smetteva di abbracciarlo e ormai non lo lasciava più andar via. Ma anche Apollo era innamorato della giovane e in un impeto di gelosia fece in modo che Leucippo venisse scoperto e ucciso dalle compagne di Dafne.

In questo caso, piuttosto che alla fuga dal pericolo, la strategia del travestimento è finalizzata alla *conquista*. Altre volte essa ha come scopo la *vendetta* e per

⁵) Mantengo la terminologia usata da A. Van Gennep, che per primo parlò di *Riti di passaggio* (trad. it. Torino 1981).

⁶) La notizia è in Tolemeo Efestione, autore di una *Storia nuova* in sei libri e vissuto secondo Suida ai tempi di Traiano ed Adriano. La riporta Fozio (*Bibl.* 147a.18), il quale riassume il contenuto dell'opera. Aristonico di Taranto è conosciuto soprattutto grazie a questo passo.

⁷) Cfr. A.-E. Crawley, *Achilles at Skyros*, «CR» 6 (1893), pp. 243-245. L'autore paragona il caso di Achille ad esempi di cambio di nome diffusi in altre culture. Lo pseudonimo *Aspeto*, aggiunge, suggerisce in modo particolare come il nome dell'iniziando, personaggio tabù per via della crisi che attraversa, dovesse essere celato con cura. *Quod Achilli nomen inter virgines fuisse?* era inoltre la domanda con cui l'imperatore Tiberio amava torturare i grammatici (cfr. Suet. *Tib.* 70). In questo caso, come nei successivi, si adottano per i titoli delle riviste le abbreviazioni dell'«Année Philologique».

⁸) Paus. VIII 20; Parth. *Erot.* 15.

questo nella tradizione ricorrono immagini di giovani imberbi in abiti muliebri, che nascondono sotto la tunica il pugnale.

Antonino Liberale⁹ racconta che a Melitea, in Tessaglia, viveva un crudele tiranno di nome Tartaro. Regularmente egli ordinava ai suoi soldati di portare a Palazzo delle vergini, che poi violentava. Ma la giovane Aspalis, rifiutando simile sorte, si diede la morte per impiccagione e suo fratello Astigite, deciso a vendicarla, ordì un piano d'attacco ai danni del malvagio tiranno. Indossò gli abiti di Aspalis e nascose un pugnale sotto le vesti; si fece poi portare a Palazzo fingendosi sua sorella e, giunto da Tartaro, lo pugnalò. Il popolo esultante gettò nel fiume il corpo esanime ed elesse tiranno il giovane Astigite.

Di un travestimento in vesti muliebri da parte di giovani imberbi parlano alcune fonti riguardo alla festa delle Osoforie, celebrata ad Atene nel mese di Pyanopsione per commemorare il ritorno di Teseo e dei suoi compagni da Creta. La descrizione del rito è in Plutarco, che si rifà all'attidografo Demone (III sec. a.C.), ed è completata da Proclo¹⁰.

Secondo Plutarco fu Teseo stesso ad istituire la festa: si diceva infatti che l'eroe non avesse condotto con sé tutte le fanciulle che Atene avrebbe dovuto inviare come tributo a Minosse, ma scelse due giovanetti dalla freschezza femminile (θηλυφανεῖς μὲν ὀφθῆναι καὶ νεαρούς) e fece in modo che con alcuni accorgimenti risultassero in tutto simili a delle ragazze. Plutarco descrive con cura le modalità di questa *mimesi* impeccabile: bagni caldi e niente sole¹¹, capelli raccolti e pelle ammorbidita e levigata da unguenti. Teseo insegnò loro ad imitare il più possibile le donne nel modo di parlare e vestire, nonché nell'andatura; poi li inserì, confondendoli, nel numero delle donne, di modo che nessuno si accorgesse dello scambio. Aggiunge inoltre che, al ritorno da Creta, Teseo e i due giovani travestiti guidarono il corteo, che ancora ai suoi giorni ad Atene veniva annualmente commemorato da una teoria, guidata questa volta da due giovani portatori di tralci con ancora i grappoli. I tralci erano in onore di Dioniso e Arianna, in virtù del loro ruolo nella leggenda o piuttosto perché nel mito la spedizione fece ritorno ad Atene da Creta al tempo della vendemmia. A differenza di Plutarco, Proclo non parla di una processione, bensì solo di una offerta fatta agli dei con l'aiuto di due giovani travestiti.

Mancano ulteriori dettagli sul ruolo dei due giovani, poiché nessuna delle fonti appare chiara sull'argomento. Indubbiamente anche questo travestimento può dirsi strategico, operato com'è su ordine di Teseo al fine di confondere tra

⁹ *Met.* XIII (da Nicandro).

¹⁰ Cfr. *Plut. Thes.* XXIII; *Demon FgrHist* 327 F 6; Procl. in *Phot. Bibl.* 322a.17 ss.

¹¹ Il pallore del volto, conseguenza della vita segregata condotta dalle donne, era uno dei tratti distintivi della femminilità e segno di effeminatezza nel sesso maschile. È noto che le ateniesi lo preservavano usando il parasole e lo accentuavano cospargendosi il volto con della biacca, utile a nascondere anche le rughe. Nelle *Ecclesiazuse* di Aristofane le donne, promotrici di un travestimento nell'altro sesso per introdursi in Assemblea, escogitano vari espedienti per rendersi simili agli uomini. Tra questi v'è la prolungata esposizione al sole per acquistare colore (vv. 62-64): tentativo del tutto fallimentare se Cremete, al termine dell'Assemblea, riferisce a Blepiro di averla vista piena di «gente bianca». Di qui il paragone coi ciabattini, proverbialmente chiusi nelle loro botteghe durante il giorno e quindi poco esposti ai raggi solari (vv. 383-387).

le fanciulle destinate al Minotauro due ragazzi dall'apparenza femminile, ma dall'animo impavido. Si può pensare che il loro vero compito fosse quello di aiutare l'eroe nella lotta contro il mostro, immaginando magari delle armi nascoste sotto le tuniche femminili, come nel caso di Astigite.

Questa stessa immagine è in un racconto di Pausania¹² relativo alle cause della prima guerra messenica. Nella città di *Limnai*, in Messenia, era situato un importante santuario di Artemide, lì onorata col nome di *Limnatis*. Pausania vi colloca l'atto di violenza subito dalle fanciulle spartane da parte dei Messeni e che fu una delle cause della guerra. L'autore dà due versioni diverse dell'accaduto: secondo i Lacedemoni, le fanciulle spartane, riunite nel santuario per il rituale, furono violentate dai Messeni e per la vergogna si diedero la morte; il re Teleklos, che tentò di prevenire l'atto di violenza, fu ucciso.

Secondo la versione messenica, invece, fu il re di Sparta Teleklos a tramare per rovesciare il governo di Messene e conquistare il paese. Durante una riunione dei signori di Messene nel santuario, il re inviò dei giovani spartani ancora imberbi, vestiti con abiti e ornamenti femminili e muniti di pugnale. Questi si introdussero tra i nemici e tentarono di assassinarli durante il riposo, ma, scoperti, furono tutti uccisi e con loro cadde anche il re.

Nella versione messenica si uniscono in modo chiaro i due aspetti fondamentali delle leggende fin qui raccolte: da un lato il sostrato rituale, proprio di certi miti di fondazione di riti della pubertà; dall'altro il tema dell'*inganno*. Come nota Calame, si potrebbe intravedere in quella dei giovani spartani una morte iniziatica, che precede la rinascita come opliti inseriti nell'ordine del mondo degli adulti. «Poiché gli adolescenti sono travestiti da fanciulle, i Messeni uccidono in loro non degli uomini, ma delle donne»¹³.

Un ultimo episodio interessante è riportato ancora una volta da Plutarco, quando descrive la contesa dell'isola di Salamina da parte di Atene e Megara e il proposito di parte ateniese di attirare i nemici in un'imboscata¹⁴. Avendo visto presso il capo Colias delle donne che sacrificavano a Demetra, Solone mandò tra i Megaresi un uomo di fiducia che si finse un disertore, il quale suggerì ai nemici di recarsi prima possibile nel luogo del sacrificio per rapire le donne che lì si trovavano. Quando Solone vide avvicinarsi la nave carica dei nemici, ordinò alle donne di ritirarsi e ad alcuni giovani ancora imberbi di prendere il loro posto. Vestiti gli abiti, le mitre e i sandali che le donne avevano indossato e con i pugnali nascosti sotto le tuniche, i giovani si misero a danzare sulla spiaggia, finché la nave non li raggiunse. Una volta sbarcati, i Megaresi tentarono di rapirli, ma furono tutti uccisi.

Anche in questo caso, il travestimento cela una virilità ancora acerba, ma capace di un'azione ai danni del nemico. La narrazione storica dà adito ad interpretazioni rituali: la somiglianza tra la vicenda di questi giovani e le leggende su Astigite o Achille, tanto per riprendere alcuni dei personaggi fino ad ora citati,

¹²) IV 4.2 ss.

¹³) C. Calame, *Iniziazioni femminili spartane: stupro, danza, ratto, metamorfosi e morte iniziatica*, in G. Arrigoni (a cura di), *Le donne in Grecia*, Bari 1985, pp. 33-54, in part. p. 39.

¹⁴) *Sol.* 8.

è evidente. Tutti dimostrano la loro forza e prendono le distanze una volta per tutte da uno stato di debolezza ascrivibile alla fanciullezza.

Se il travestimento femminile del giovane imberbe deve la sua diffusione a una vicinanza tra il fanciullo e la donna, il travestimento femminile da parte dell'uomo maturo e virile muove da presupposti affatto diversi. Lo stratagemma non fonda più la sua riuscita su un mero fatto fisico preesistente al travestimento, ma sulla possibilità di *nascondere* completamente l'identità di chi lo indossa.

A un travestimento del genere allude forse Pausania, quando narra la storia del pugile Eutimo di Locri¹⁵. Di ritorno a casa dai giochi olimpici, Eutimo combatté contro un fantasma che si trovava nella città di Temesa. Pausania racconta che, secondo la leggenda, Odisseo, nelle sue peregrinazioni successive alla caduta di Troia, fu spinto dai venti in varie città dell'Italia e della Sicilia, e, tra queste, a Temesa. Lì, ebbro di vino, uno dei suoi marinai violentò una vergine e per questo morì lapidato dai nativi del luogo. Odisseo non si curò di questa morte e salpò nuovamente, ma il fantasma dell'uomo continuò a mietere vittime senza distinzioni tra la gente in città. Quando ormai i cittadini si erano convinti a fuggire, la Pizia proibì loro di muoversi e ordinò invece di costruire al fantasma un santuario ed un tempio, e di offrirgli in moglie ogni anno la più bella fanciulla della città. In questo modo, i cittadini smisero di vivere nel terrore. Eutimo giunse a Temesa proprio nel momento in cui la fanciulla più bella era stata offerta in moglie al fantasma e provò un forte desiderio di entrare nel tempio e vederla. Inizialmente ebbe pietà di lei, ma poi se ne innamorò. E quando lei gli promise che lo avrebbe sposato se l'avesse salvata, Eutimo mise a punto il suo piano. Vestitosi, aspettò l'arrivo del fantasma e lo vinse. Il fantasma scomparve nelle profondità del mare, mentre Eutimo poté sposare la vergine.

Non è espresso in modo inequivocabile nel testo se Eutimo vestì i panni della fanciulla oppure se semplicemente si armò. Il termine usato è *ἐνεσκευασμένος*, che al medio-passivo vale come "equipaggiarsi", "prepararsi", "vestirsi", e meno frequentemente come "armarsi". Si può immaginare che la strategia di Eutimo fosse quella di indossare i panni della fanciulla per sostituirsi a lei¹⁶ e attaccare il fantasma all'interno del tempio, cogliendolo alla sprovvista.

Ma il caso più celebre di travestimento femminile da parte di un uomo nel pieno della virilità è certamente quello di Eracle. È noto, a partire da una tradizione che si sviluppò solo in epoca ellenistica, l'episodio della schiavitù dell'eroe presso la regina di Lidia Onfale, in seguito all'uccisione proditoria di Ifito. Tuttavia Plutarco racconta un altro episodio in cui compare un travestimento sessuale, quando si domanda come mai ad Antimachia, nell'isola di Cos, il sacerdote di Eracle indossasse una veste femminile e si coronasse con la mitra durante il sacrificio¹⁷. Plutarco spiega così questa strana usanza: Eracle, salpato da Troia con le sue sei navi, fu travolto da una tempesta; e mentre le altre navi andarono distrutte, assieme all'unica che gli restava fu spinto dai venti verso l'isola di Cos, dove approdò senza più alcuno dei suoi uomini e dei suoi averi. Lì si imbatté in un

¹⁵) VI 9.

¹⁶) È di questo avviso M. Delcourt, *Hermaphrodite*, Paris 1958, p. 15.

¹⁷) *Quaest. Graec.* 58.

gregge di pecore e chiese al pastore un ariete. L'uomo, che si chiamava Antagora, gli lanciò una sfida, promettendogli che avrebbe ottenuto il suo ariete se fosse riuscito a batterlo. Iniziata la lotta, i Meropi accorsero in aiuto di Antagora, i Greci di Eracle, e scoppiò una violenta battaglia. Sfiacato dalla moltitudine dei nemici, Eracle si rifugiò nella casa di una donna tracia e si vestì dei suoi abiti: in questo modo riuscì a passare inosservato e a fuggire.

L'essenza della strategia è già racchiusa nelle parole dell'autore: Eracle non «si travestì» con abiti muliebri, ma piuttosto «sfuggì *nascondendosi* in una veste da donna» (διαλαθεῖν ἐσθῆτι γυναικεία κατακρύψας ἑαυτὸν).

Più tardi, dopo aver battuto i Meropi una seconda volta e dopo essersi purificato, Eracle sposò Calciope e indossò una veste fiorata. Per questo, conclude Plutarco, il sacerdote di Eracle sacrificava nel luogo stesso in cui fu combattuta la battaglia e i giovani sposi indossavano una veste femminile per ricevere le loro spose. Il costume indossato dal sacerdote di Cos durante il sacrificio sarebbe quindi una commemorazione della fuga di Eracle dai nemici. Non è escluso che dietro la vicenda narrata da Plutarco si celi un rito di cui nel tempo si persero le tracce.

La strategia del travestimento non è retaggio esclusivamente maschile. Come per gli uomini e per i giovani imberbi, anche alle donne la tradizione attribuisce travestimenti sessuali finalizzati al superamento di un ostacolo.

La vicenda di Leucippo, narrata da Antonino Liberale¹⁸, è uno spunto di fondamentale importanza per comprendere alcuni aspetti di un antico rito di iniziazione cretese.

Secondo la leggenda, Galatea sposò Lampro, che viveva nella città di Festo a Creta. L'uomo desiderava avere un figlio maschio e minacciò la moglie di eliminare il frutto della gravidanza nel caso fosse nata una femmina. Galatea partorì, in assenza del marito, una bambina, ma ebbe pietà di lei, e poiché anche i sogni e gli indovini la ammonirono, decise finalmente di mentire a Lampro, allevando sua figlia come un maschio e dandole il nome di Leucippo. Lo stratagemma poté funzionare solo per poco tempo, perché la bambina crebbe e divenne una bellissima fanciulla, sicché nascondere la verità a Lampro diventò sempre più difficile. Allora Galatea supplicò Leto di aiutarla trasformando sua figlia in un maschio e la dea ebbe pietà di lei. Memori della vicenda di Leucippo, gli abitanti di Festo sacrificavano a Leto Phytia nella festa degli *Ekdysia* ("Svestimento"), cosiddetta perché «la fanciulla svestì il peplo»¹⁹.

Sulla scorta della trasparenza del nome, è del tutto lecito credere che durante la festa i giovani prendessero parte ad un rito iniziatico di cambiamento di vesti²⁰.

¹⁸) *Met.* XVII (da Nicandro).

¹⁹) *Ant. Lib. Met.* XVII 6.

²⁰) Riguardo a Creta la fonte principale è Eforo, risalente al IV secolo a.C. Secondo la sua testimonianza, gli uomini a Creta erano organizzati in leghe e si incontravano regolarmente nell'*ἀνδρεῖον*. Superata l'età infantile, i ragazzi venivano introdotti nell'*ἀνδρεῖον* come servi e ognuno di loro poteva essere scelto da un uomo e ritirarsi con lui per due mesi in qualche luogo in campagna, per dedicarsi alla caccia e ai banchetti. I giovani divenuti indipendenti formavano, sotto la guida di chi si fosse distinto per i suoi meriti, l'*ἀγέλη*, il "gregge", che grazie al finanziamento della comunità si dedicava alla caccia, allo sport e alle competizioni rituali. L'uscita dall'*ἀγέλη* coincideva con le nozze.

Come Leucippo cambiò sesso, così gli *Ekdymenoi* si spogliavano degli abiti femminili, affermando una volta per tutte la loro natura maschile.

Antonino Liberale narra un'altra leggenda in cui compare un travestimento strategico della protagonista²¹. Il marito di Procri, Cefalo, volle misurare la fedeltà della moglie. Un giorno, fingendo di andare a caccia, le inviò un familiare a lei sconosciuto con l'ordine di farle credere che uno straniero le offriva del denaro in cambio di una unione. Procri inizialmente si rifiutò, ma quando l'uomo raddoppiò l'offerta, non seppe rinunciare. Fu allora scoperta in flagrante da Cefalo e costretta a fuggire. Si rifugiò presso il re di Creta Minosse, il quale non riusciva ad avere figli poiché eiaculava serpenti e scorpioni; ma la donna escogitò per lui un modo per fecondare Pasifae ed egli la ricompensò col giavellotto e il cane, infallibili nella caccia. Procri tornò allora a Torico, in Attica, dove viveva Cefalo, ma poiché aveva abito e pettinatura da uomo, nessuno la riconobbe. Prese parte assieme agli altri uomini ad una battuta di caccia e non mancò un colpo, sicché Cefalo espresse il desiderio di possedere il suo giavellotto. Procri gli promise che glielo avrebbe donato assieme al cane solo a patto di giacere assieme e Cefalo accettò; ma quando furono soli, gli rivelò la sua identità, accusandolo di aver commesso un'azione ben peggiore di quella che l'aveva costretta a fuggire tempo prima.

Di un capovolgimento di ruoli, che vide le donne imbracciare le armi in difesa della patria, parla Plutarco²². L'autore racconta che, quando il re di Sparta Cleomene marciò contro la città di Argo, un temerario impulso di ispirazione divina si impossessò delle più giovani donne della città e le indusse a tentare di respingere il nemico. Sotto la guida della poetessa Telesilla, le donne si disposero in difesa del circuito delle mura, spaventando così gli Spartani. Cleomene fu sconfitto e come lui anche l'altro re Demarato; così la città di Argo fu salva.

Plutarco ci informa ancora che, secondo parte della tradizione, la battaglia si svolse il settimo giorno del Quarto Mese, anticamente chiamato Ermeo; secondo altri invece avvenne non il settimo, bensì il primo giorno, data nella quale si celebrava ad Argo l'annuale festa degli *Ybristika*, caratterizzata da uno scambio reciproco di vesti tra gli uomini e le donne.

Se esisteva un legame tra la battaglia e gli *Ybristika*, verrebbe da chiedersi se il travestimento della festa fosse una commemorazione di uno scambio di ruoli avvenuto in occasione della battaglia o, segnatamente, la commemorazione della strategia, operata mediante travestimento maschile, delle donne argive. Nell'uno e nell'altro caso andrebbero rintracciati gli elementi rituali da cui la narrazione pseudo-storica trae la sua scaturigine.

Ad aiutarci è Polieno²³, che nel libro ottavo dei suoi *Stratagemmi*, dedicato in parte agli stratagemmi delle donne, riporta proprio questo episodio. Secondo

²¹) *Met.* XLI.

²²) *Mul. virt.* 245E.

²³) Vissuto nel II secolo d.C., nacque in Bitinia da famiglia di discendenza macedone e divenne retore e avvocato a Roma. È autore di un'opera in otto libri sugli *Stratagemmi*, dedicata all'imperatore Vero all'epoca della guerra contro i Parti (162 d.C.). L'impianto originale dell'opera doveva essere quello di una storia universale degli stratagemmi, ma l'autore non riesce ad essere fedele al progetto iniziale. Nel testo si ritrovano tracce degli storici più antichi sia greci che romani.

Polieno, Telesilla armò le donne argive e le guidò in battaglia, disponendole in armi a difesa delle mura. Così schierate, sconfissero Cleomene, respinsero l'altro re Demarato e salvarono la città, che rischiava l'assedio. Diversamente da Plutarco, Polieno afferma chiaramente che, ancora al suo tempo, gli Argivi commemoravano lo *stratagemma* delle donne di Argo contro gli Spartani alla luna nuova del mese di Ermeo. E lo facevano vestendo le donne con tuniche e mantelli da uomo e gli uomini in vesti femminili²⁴.

Se anche le donne non indossarono abiti maschili prima della battaglia – se dunque non c'è testimonianza di un vero e proprio travestimento –, le donne Argive operarono comunque una *mimesi*: la parvenza maschile di un nugolo di individui in armi sotto le mura della città fu ciò che spaventò e respinse i nemici Spartani. Più che di un'aggiunta di segni di mascolinità mediante travestimento, è più opportuno parlare allora di una sottrazione dei segni della femminilità.

È di nuovo Polieno ad offrirci un altro esempio del genere²⁵, quando racconta la spedizione dei Taulanti di Galauro contro i Macedoni di Argeo. Poiché i Macedoni erano numericamente inferiori, Argeo ordinò che al sopraggiungere delle falangi nemiche le giovani donne si mostrassero dal monte Erebea. E così fu: le donne vennero giù dal pendio, brandendo al posto delle lance i loro tirsi bacchici e nascondendo il volto con delle ghirlande. Pensando di avere di fronte a sé degli uomini, Galauro annunciò la ritirata e tutti i Taulanti fuggirono, gettando via le armi e abbandonando le bestie da soma.

In seguito a questa vittoria, ottenuta senza neppure combattere, Argeo fece erigere un tempio a Dioniso *Pseudanor* ("Falso Uomo") e ordinò che le giovani donne, che i Macedoni chiamavano Klodoni, venissero chiamate Mimalloni, perché imitarono gli uomini (διὰ τὴν μίμησιν τῶν ἀνδρῶν).

La strategia della *mimesi* opera qui in senso negativo: non c'è un travestimento ovvero un'aggiunta di segni esterni della mascolinità da parte delle donne, bensì una neutralizzazione della femminilità. L'autore è inoltre l'unico a menzionare un culto macedone di Dioniso *Pseudanor*, di cui purtroppo ignoriamo i particolari.

Di carattere eziologico è anche la storia riferita da Erodoto sui Minii, figli degli Argonauti e delle donne di Lemno²⁶, per noi interessante perché compare un travestimento strategico *reciproco*. Cacciati dall'isola di Lemno dai Pelasgi, i Minii giunsero in Laconia, terra dei padri, e si stabilirono sul Taigeto, dove accesero un fuoco. I Lacedemoni, dopo aver visto il fuoco, mandarono dei messaggeri ad informarsi e dopo alcune resistenze iniziali accolsero di buon grado i

²⁴) Polyæn *Strat.* 8.33: τοῦτο τὸ στρατήγημα τῶν γυναικῶν μέχρι νῦν Ἀργεῖοι τιμῶσι, νομηνία μὴνός Ἑρμαίου τὰς μὲν γυναῖκας ἀνδρείους χιτῶσι καὶ χλαμύσι, τοὺς δὲ ἀνδρας πέπλοις γυναικεῖοις ἀμφιεννόντες. La critica è quasi unanime nel sostenere che Polieno usi il *Mulierum Virtutes* di Plutarco per compilare la raccolta degli stratagemmi delle donne. Per un resoconto dei contributi della critica moderna riguardo alle fonti di Polieno, ed in particolare sull'uso dell'opera plutarchea, vd. M.T. Schettino, *Introduzione a Polieno*, Pisa 1998.

²⁵) Polyæn *Strat.* 4.1.

²⁶) IV 145-146. Quando gli Argonauti vi approdarono, Lemno era abitata dalle sole donne. Esse avevano ucciso tutti gli uomini dell'isola (cfr. Apoll. Rh. *Argon.* I 609) e, all'arrivo dei nuovi venuti, intrecciarono con loro delle relazioni. Sui Minii vedi anche Polyæn *Strat.* 8.71; ma l'episodio, ultimo della raccolta, è mutilo.

rifugiati, concedendo loro di sposare delle donne Spartiate. Ma in breve tempo i Minii pretesero diritti sul potere regale e si abbandonarono ad azioni empie, che costrinsero i Lacedemoni ad imprigionarli. Quando furono sul punto di giustizziarli, le donne Spartiate spose dei Minii chiesero di poter parlare ciascuna al proprio marito un'ultima volta. I Lacedemoni, che nulla sospettavano, permisero alle donne di accedere alla prigione, ma una volta entrate esse diedero ai mariti i loro abiti e vestirono quelli maschili. In tal modo, resi irricognoscibili, i reclusi evasero dalla prigione e poterono stabilirsi nuovamente sul Taigeto.

Merita considerazione la tesi di Dumézil, che interpreta l'episodio come un insieme di antichi riti laconici: il fuoco sul Taigeto, la separazione di uomini e donne appena sposati, il travestimento reciproco, sono tutti elementi riconducibili allo schema tipico dei riti vegetali. Il "salvataggio" degli uomini non è altro che la traduzione in leggenda di una processione rituale, di cui la storia narrata dà la giustificazione pseudo-storica²⁷.

È possibile sovrapporre la narrazione di Erodoto a quella di Polieno sulle donne Tirrene²⁸. I Tirreni che abitavano le isole di Lemno ed Imno, esiliati dagli Ateniesi, si stabilirono sul Tenaro e si allearono con gli Spartiati nella guerra contro gli Iloti. Ottennero così la cittadinanza e i diritti di matrimonio, ma non l'accesso alle magistrature e alla Gherousia. Il loro atteggiamento rivoluzionario destava però preoccupazione nei Lacedemoni, che finirono per imprigionarli. Le mogli dei prigionieri supplicarono allora le guardie di avere accesso alla prigione ed ottennero di parlare ai loro mariti. Una volta entrate, si tolsero le vesti; i mariti indossarono gli abiti femminili e, così nascosti (*περικαλυψόμενοι*), evasero dalla prigione al calar della sera. Le donne restarono invece all'interno, con indosso gli abiti maschili. La loro liberazione avvenne allorché i mariti occuparono il Taigeto e fomentarono la rivolta degli Iloti, costringendo gli Spartiati a negoziare. Le donne furono liberate, i Tirreni ricevettero denaro e navi e furono quindi allontanati come coloni di Sparta.

C'è un ultimo episodio in Polieno in cui lo scambio d'abito funge da stratagemma per la fuga²⁹. Chilonis, figlia di Cleade e moglie di Teopompo, quando seppe che il marito era stato fatto prigioniero dagli Arcadi, si presentò volontariamente al nemico. Sorpresi dalla devozione della donna, gli Arcadi le permisero di accedere alla prigione. Come nel caso dei Tirreni e dei Minii, anche Teopompo vestì gli abiti della donna e riuscì a fuggire. La liberazione della devota moglie avvenne in seguito ad uno scambio, dopo che Teopompo rapì la sacerdotessa di Artemide in processione verso Feneo e i Tegeati ne chiesero la restituzione.

Rispetto alla vicenda dei Minii, in questi ultimi due esempi lo schema rimane immutato. La separazione degli sposi e il travestimento reciproco hanno il sapore degli antichi riti vegetali. Se Dumézil vedeva nel ritorno sul Taigeto dei Minii la giustificazione pseudo-storica ad una processione rituale, non andrebbero escluse anche qui simili considerazioni.

²⁷) Cfr. G. Dumézil, *Le crime des Lemniennes*, Paris 1924, pp. 51-53.

²⁸) *Strat.* 7.49. Il libro settimo termina con cinque stratagemmi di gruppi di donne, che anticipano i cinquanta stratagemmi di donne del libro successivo. L'ordine usato non è né cronologico né geografico, ma procede per periodi ed aree eterogenee.

²⁹) *Strat.* 8.34.

Il più celebre caso di travestimento reciproco nel mito è certamente quello già menzionato di Eracle ed Onfale, su cui indugia con malcelata ironia la tradizione ellenistica. Specie nell'arte figurativa, Eracle appare spesso nella tunica a fiori, mentre Onfale, clava in mano e pelle di leone sulle spalle, lo obbliga a filare.

Ovidio³⁰ rievoca un episodio in cui il travestimento si rivela invece un mezzo per sventare un'aggressione. Eracle ed Onfale riposano in una grotta, mentre Fauno, innamorato della regina, tenta di sorprenderli. Camminando tastonando nel buio, sfiora la pelle di leone e se ne allontana. Raggiunto l'altro letto, lo trova coperto di tessuti leggeri e li prova a stendersi, ma è bloccato dal braccio possente di Eracle.

La polarità uomo-donna, che il travestimento sessuale inverte con esiti e modalità diverse a seconda delle premesse estetiche da cui muove, si risolve già nella natura stessa di personaggi la cui sessualità appare ambigua. L'ultima tipologia di travestimento sessuale strategico fa infatti riferimento a quelle figure che nell'immaginario greco giacevano nella liminarietà dell'effeminatezza.

Imeneo è probabilmente la personificazione del matrimonio e le leggende che correvano a suo riguardo, riferite da diversi autori della tarda antichità, sono per lo più creazioni tardive. Tutti gli autori che parlano di lui lo definiscono divinamente bello o bello come una donna, altri riferiscono che indossò la veste muliebre. Secondo una versione della leggenda, infatti, Imeneo vestì gli abiti da donna per farsi rapire da alcuni briganti, che avevano già rapite delle giovani e le avevano nascoste in un luogo deserto. Tra loro si trovava la fanciulla di cui Imeneo era innamorato, ma quando riuscì a liberarla non poté sposarla, poiché la morte sopraggiunse inesorabile.

Il presupposto estetico dichiara una netta vicinanza tra Imeneo e la donna. Come personificazione del matrimonio ovvero dell'unione profonda dei due sessi, non può che partecipare di entrambe le nature contemporaneamente. Da ciò si comprende anche come mai nell'iconografia Imeneo abbia spesso dei tratti ermafroditici, con la lunga chioma riccioluta e la veste che è tanto maschile quanto femminile. La sua morte ha la stessa valenza simbolica rilevata già in altre leggende fin qui trattate: il matrimonio è il rito di passaggio all'età matura e Imeneo, come personificazione delle nozze, è l'ipostasi della morte e successiva rinascita in un ordine nuovo.

Se anche la leggenda di Imeneo è una elaborazione tardiva dei mitografi, è pur vero che lo schema cui attinge presenta le fasi classiche ascrivibili a certi antichi riti di iniziazione³¹. Come nella leggenda dei Minii riferita da Erodoto, anche qui entrano in gioco, anche se in ordine diverso, la prova, il travestimento e il matrimonio. Non si può far altro che riconoscere tale somiglianza e pensare che la tradizione tarda erediti, rielaborandolo, il patrimonio antico divenuto oscuro.

La duplicità, la compresenza quasi nella stessa misura del principio maschile e di quello femminile, è un noto tratto caratteristico del dio Dioniso. Egli è un dio uomo, ma ha la sensualità e la morbidezza che i Greci associavano in genere alle donne. La veste color zafferano, tipica femminile, la mitra e la cintura

³⁰) *Fast.* II 305.

³¹) Cfr. Delcourt, *Hermaphrodite* cit., p. 7 ss.

fanno parte del suo abbigliamento; ma mentre in epoca classica questi elementi contribuiscono a intensificare l'immagine ambigua e inquietante del dio, man mano che ci si avvicina all'età ellenistica essi si banalizzano in semplici simboli di mollezza ed effeminatezza.

Riguardo all'infanzia del dio, Apollodoro ³² riferisce che Zeus, quando fece fuoriuscire dalla sua coscia il figlio di Semele, ordinò ad Ermes di portarlo ad Ino, sorella di Semele, perché lei e suo marito Atamante lo allevassero come fosse una fanciulla (ὡς κόρην).

Lo stratagemma, finalizzato a proteggere il piccolo dalla gelosia di Era, non sortì gli effetti sperati. Era finalmente risparmiò l'infante, ma fece impazzire i genitori adottivi, i quali uccisero i loro propri figli.

Il travestimento si dimostra fallimentare anche in un altro episodio, riferito questa volta da Antonino Liberale ³³: le figlie di Minia, Leucippe, Arsippe ed Alcatoe, erano eccezionalmente laboriose e biasimavano le altre donne che lasciavano la città per darsi ai riti bacchici sulle montagne. Ma Dioniso, assumendo le sembianze di una giovane fanciulla, le avvicinò e cercò di convincerle a dedicarsi ai riti e misteri del dio. Il tentativo si rivelò vano e Dioniso dovette farsi non più fanciulla, ma toro, leone e leopardo. Fece poi perdere la ragione alle donne, che uccisero Ippaso, il figlio di Leucippe.

Non esiste nella lingua greca una terminologia che indichi il "travestimento" o l'atto del "travestirsi". Che il dio avesse assunto le sembianze di una donna per mezzo di alcuni accorgimenti estetici lo si può desumere dall'uso dei verbi da parte dell'autore. In un primo momento, infatti, Dioniso avvicina le donne εἰασθεὶς κόρη, letteralmente "resosi simile, somigliante a" una fanciulla. In un secondo momento, invece, si dice: ἀντὶ κόρης ἐγένετο ταῦρος καὶ λέων καὶ πάρδαλις, indicando in tal modo non più e non solo un mutamento esteriore, ma un cambiamento ben più radicale, sostanziale. Diversamente da εὐκάζω, infatti, il verbo γίγνομαι si riferisce all'"essere" intrinsecamente inteso, e non al semplice "apparire".

In base a questo ragionamento, è possibile allora distinguere qui la strategia vera e propria del travestimento dal fenomeno "magico". Senza toccare il tema della epifania di Dioniso in forma di toro, tanto diffusa nella cultura greca, né l'identificazione del dio con elementi vegetali e zoomorfi – così come si manifesta nell'immaginario greco l'immanenza dionisiaca – basti evidenziare come il travestimento sessuale giaccia qui piuttosto sul piano dell'*astuzia*, odissiaca e ancora umana.

Richiamo per un attimo il culto di Dioniso *Pseudanor*, noto grazie a Polieno e cui si accennava poco sopra. Il "Falso Uomo" è già ampiamente noto nella Grecia classica, se negli *Edoni*, giuntici in forma frammentaria, Eschilo fa dire a Licurgo: «Da dove vieni, tu che sei assieme uomo e donna? Qual è la tua patria e quale l'abito?» ³⁴.

Il travestimento gioca un ruolo fondamentale nelle *Baccanti* di Euripide, dove il *Leit-motiv* è quello della σκευή, che alimenta la dicotomia tra l'essere e

³²) *Bibl.* III 4.3.

³³) *Met.* X (da Nicandro e Corinna).

³⁴) Cfr. Aesch. fr. 61 Radt: ποδαπὸς ὁ γύννις; τίς πάτρα; τίς ἡ στολή;

l'*apparire*, tra le false idee e le giuste idee. Dioniso è una minaccia per tutto un sistema di valori che Penteo rappresenta ed entrambi sembrano sottoposti ad un rito iniziatico: Dioniso esce dalla marginalità del suo ruolo di straniero per essere consacrato ufficialmente allo *status* divino; Penteo regredisce dalla posizione di re e di cittadino a quella di emarginato e poi di vittima sacrificale.

Il travestimento nelle *Baccanti* è simbolo materiale di questo passaggio. Ma, almeno agli occhi di Penteo, esso è anche e soprattutto uno stratagemma: con indosso la veste di lino, la parrucca di lunghi capelli e la mitra sul capo, con il tirso alla mano e la pelle maculata di cerbiatto, egli può confondersi tra le menadi e spiarne i riti³⁵.

Ma, nel dramma, i casi più celebri di mimesi strategica con l'altro sesso sono senz'altro in Aristofane, che proprio nel travestimento trova spunti comici di grande efficacia e su di esso costruisce l'intero impianto di alcune commedie.

Il travestimento di Mnesiloco nelle *Tesmoforiazuse*, calato nel *monde reversé* della commedia, è il mezzo attraverso il quale Euripide ottiene l'ingresso del parente nel Tesmoforio, dove sono riunite le donne per celebrare la dea Demetra. Il progetto iniziale di Euripide era quello di travestire un altro grande poeta tragico del tempo e noto effeminato, Agatone. Il suo travestimento sarebbe stato alla stregua di quelli, già citati, di Dioniso ed Imeneo: una mimesi solo parziale, perché già aiutata da una fisicità evidentemente femminile³⁶. Ma il travestimento di Mnesiloco acquista decisamente un altro sapore. La sua virilità è soggetta a progressiva neutralizzazione: rasatura per mezzo del rasoio fornito da Agatone, depilazione accurata delle parti intime³⁷ mediante bruciatura e solo alla fine la vestizione. Assieme alla maschera rossa, generalmente indossata dagli uomini in scena, e sul chitone corto che scivolava sul fallo posticcio pendente, Mnesiloco indossa la veste gialla, la benda usata come reggiseno, una sorta di retina per capelli, il mantello rotondo che le donne usavano avvolgersi attorno a tutto il corpo – *Ἰ᾿ἔγκυκλον* – e infine le scarpette. Il fallo appare ancora chiaramente visibile sotto la sottile veste color zafferano. Quella che tenta Mnesiloco è una *mimesi* vera e propria, una imitazione dell'altro da sé, con effetti affatto comici per via della assoluta incongruità degli elementi accostati.

³⁵ Cfr. *Bac.* 823. Dioniso ha appena mostrato la veste di lino a Penteo ed aggiunge: μή σε κτάνωσιν, ἦν ἀνὴρ ὀφθῆς ἐκεῖ («perché non ti uccidano, se vedranno che sei un uomo»).

³⁶ Agatone probabilmente non indossava il fallo posticcio, convenzionalmente aggiunto al costume maschile nella commedia. La tipologia dell'effeminato meriterebbe tutt'altra considerazione all'interno dei meccanismi convenzionali della comicità dei segni. L'assenza del fallo fa capire come il pubblico effettivamente non percepisse l'effeminato come totalmente uomo. Pur avendo la veste femminile e la maschera chiara che indossavano le donne, Agatone manca anche dei segni deformanti della femminilità: seni posticci, deretano prominente e macchia nera sul davanti a suggerire il sesso. Questa assenza induce a credere che un travestimento femminile da parte di un effeminato non risultasse così strano, tanto da non avere grande forza comica. Sui segni convenzionali della virilità e della femminilità nella commedia, vd. S. Saïd, *Travestis et travestissements dans les comédies d'Aristophane*, «CGITA» 3 (1987), pp. 217-248.

³⁷ Le donne ad Atene continuavano a depilarsi anche quando erano avanti negli anni. L'assenza della peluria era carattere emblematico della femminilità stessa e la depilazione della zona pubica, praticata sia dalle matrone ateniesi sia da invertiti e prostitute, era strumento di seduzione. Cfr. R. Cameranesi, *L'attrazione sessuale nella commedia antica*, «QUCC» 26 (1987), pp. 37-47.

Il tratto più interessante di questa mimesi è il coinvolgimento anche della sfera linguistica. Al momento di indossare la tunica gialla, Mnesiloco aveva imprecatore per Afrodite³⁸. Invocazioni e imprecazioni sono generalmente distinte per i due sessi: le donne si rivolgono quasi esclusivamente alle dee, gli uomini dal canto loro a divinità maschili. Le parole sono come un riflesso sonoro del fatto estetico: per il parente fungono quasi da sigillo di femminilità, ma per il pubblico, complice del piano di Euripide, suonano come l'ennesima, comica incongruità.

Il gioco della mimesi nelle *Tesmofoiazuse* si fa man mano più complesso e sul travestimento iniziale Mnesiloco costruisce una serie di mimesi sovrapposte, identificandosi prima con Elena e poi con Andromeda, entrambe personaggi di tragedie euripidee rappresentate l'anno precedente. Ribadendo in tal modo la sua femminilità, Mnesiloco inscena una finzione nella finzione come stratagemma per conquistare la libertà. Ma anche questi tentativi di salvezza si rivelano fallimentari e tocca ad Euripide ideare una nuova *μηχανή σωτηρίας* che risulti finalmente efficace. Per ingannare e distrarre lo scita, entra in scena travestito da vecchia mezzana, in compagnia di una flautista e di una danzatrice le cui grazie catturano definitivamente l'attenzione dell'arciere. Artemisia è il nome che si dà Euripide, un nome non casuale e certamente carico di significato: forse tutti ricordavano la regina di Caria, fedele alleata di Serse, che appoggiò il nemico a Salamina; forse ancora non si era estinto il ricordo di una donna dalla forza pari a quella di un uomo nelle menti degli spettatori³⁹.

La mimesi delle donne operata mediante travestimento maschile nelle *Ecclisiazuse* è un altro esempio di strategia. Lo stesso ingresso in scena delle protagoniste si configura come un'azione militare notturna e si può immaginare che il *λύχνος* dell'*incipit* servisse a dare precisi segnali luminosi a Prassagora e compagne. L'accordo è quello di sottrarre mantello e scarpe ai mariti durante il sonno e sgattaiolare via di casa in tempo per riunirsi assieme agli altri uomini nell'assemblea cittadina.

I preparativi cominciano ben prima dell'incontro collettivo: Donna I si è fatta crescere i peli sotto le ascelle e ha tentato di acquistare un po' di colore spalmandosi d'olio e stendendosi al sole⁴⁰; Donna II ha addirittura gettato via il rasoio⁴¹. Munite altresì di barbe posticce, il travestimento si prefigura completo. A parte Melistica, che arriva con le scarpe già calzate, il travestimento viene completato solo quando Prassagora ne dà l'ordine, ai vv. 269-278.

Anche in questo caso il travestimento è comico in virtù della incongruità degli elementi accostati: la barba posticcia è sovrapposta alla maschera chiara convenzionalmente usata dai personaggi femminili e dagli effeminati. Sotto il mantello maschile v'è la immancabile veste color zafferano, che scivola sui rigonfiamenti

³⁸) Cfr. *Th.* 254. A Demetra e Persefone si rivolge invece poco oltre, ai vv. 286-287, e al v. 594.

³⁹) Molto significative le parole, riportate da Erodoto (VIII 88.3), con cui Serse lodò l'operato della regina: οἱ μὲν ἄνδρες γεγόνασι μοι γυναικες, αἱ δὲ γυναῖκες ἄνδρες. Cfr. Aristofane, *Le donne alle Tesmofozie*, a cura di C. Prato, Milano 2001, nt. al v. 1200, p. 337.

⁴⁰) *Ec.* vv. 60-64.

⁴¹) *Ec.* vv. 66-67.

all'altezza del petto e del deretano che caratterizzano il genere. Ovviamente manca il fallo di cuoio, che soprattutto distingue i personaggi in scena.

Prassagora si premura poi di istruire le donne sul comportamento da tenere in assemblea e all'adeguamento dell'azione all'aspetto esteriore si lega pure l'uso delle imprecazioni. Come Mnesiloco, una volta travestito, imprecava contro le due dee, così le donne accompagnano alle imprecazioni per Ècate ed Afrodite quella per Zeus⁴².

L'incapacità delle donne di rinunciare alla loro identità denuncia i limiti di questa mimesi strategica: la finzione è rotta di prepotenza dalla "realtà" comica che riemerge continuamente, specie sul piano linguistico. Sul piano estetico, invece, il mascheramento appare tutto sommato credibile, anche se Cremilo riferirà a Blepiro di aver visto l'Assemblea «piena di gente bianca»⁴³.

Diversamente dalle *Tesmofoiazuse*, nelle *Ecclesiazuse* c'è anche la "svestizione" dei travestiti: al termine dell'assemblea Prassagora intima alle donne di sbarazzarsi degli abiti maschili, per evitare il rischio di essere scoperte. Inoltre, in questa commedia il travestimento comporta una duplice inversione: per mezzo del travestimento femminile gli uomini sulla scena fanno credere di essere donne; per mezzo di un nuovo mascheramento in abiti maschili, che fa di loro i personaggi di una nuova finzione sovrapposta alla prima, essi imitano gli uomini. Tanto più complesso nelle *Tesmofoiazuse*, anche nelle *Ecclesiazuse* il meccanismo della mimesi permette una stratificazione dei piani della finzione.

Non è escluso che, in entrambi i casi, il travestimento fosse una ridicolizzazione – e come tale veniva percepita dal pubblico – di pratiche rituali appartenenti al patrimonio comune e che ancora una volta, al di là della connotazione che esso acquista nel suo contesto specifico, il travestimento conservi l'antico valore iniziatico, come simbolo concreto del *passaggio* da una fase ad un'altra.

SARA CICENIA
sara.cicenia@libero.it

⁴²) Ai vv. 79-88 tale imprecazione ricorre per ben tre volte in tre diverse battute della Donna I e della Donna II.

⁴³) Vv. 383-387: *πλείστος ἀνθρώπων ὄχλος, ὅσος οὐδεπώποτ' ἦλθ' ἀθρόος εἰς τὴν πύκνα. Καὶ δῆτα πάντας σκυτοτόμοις ἠκάζομεν ὀρώντες αὐτούς. Οὐ γὰρ ἀλλ' ὑπερφυῶς ὡς λευκοπληθῆς ἦν ἰδεῖν ἠκκλησία* («C'era una gran folla, come non è mai successo: erano venuti in massa dalla Pnice. A vederli li abbiamo presi tutti per ciabattini. In effetti era una cosa straordinaria: l'assemblea era piena di gente bianca»: Aristofane, *Le donne all'assemblea*, a cura di M. Vetta, trad. it. di D. Del Corno, Milano 1989). Il pallore del volto e la carnagione chiara sono un tratto tipico delle donne, che usavano anche cospargersi il volto di biacca. Come le donne, anche i ciabattini, chiusi nelle botteghe durante le ore di luce, erano proverbialmente pallidi.