

## Spazi, educazione di genere e trasgressione nella città antica

### Spaces, gender and transgression in the ancient city

Gabriella Seveso

Associate professor of History of Education | Department of Human Sciences for Education  
"Riccardo Massa" | University of Milano-Bicocca (Italy) | [gabriella.seveso@unimib.it](mailto:gabriella.seveso@unimib.it)

abstract

Educational practices in the ancient polis were always connected with the transmission of extremely codified rules concerning gender roles and the dimension of physical and symbolic space. Nevertheless, some educational practices were seen as transgressive with respect to these norms and codifications. In particular, certain practices that took place in spaces perceived of as outside the walls of the polis evoked the multiplicity of individual sexual identity. The paper reflects on these educational practices connected with the cross-dressing.

**Keywords:** gender education in ancient Greece; gender spaces and identity in ancient Greece; cross-dressing in Ancient Greece; gender differences and transgression; informal education in ancient Greece

Le pratiche educative nella polis antica sono sempre state connesse con la trasmissione di norme estremamente codificate relative ai ruoli di genere e alla dimensione dello spazio, fisico e simbolico. Nonostante ciò, alcune pratiche formative hanno costituito momenti di trasgressione rispetto a queste norme e a queste codificazioni. In particolare, alcune pratiche educative che si svolgevano in spazi percepiti come esterni alle mura della polis richiamavano la molteplicità dell'identità sessuale degli individui. Il contributo intende proporre una riflessione su tali pratiche educative connesse con il fenomeno del travestitismo rituale.

**Parole chiave:** educazione di genere in Grecia antica; spazi e identità di genere in Grecia antica; travestitismo in Grecia antica; differenze di genere e trasgressione; educazione informale in Grecia antica

## Premessa

Il presente contributo si propone di riflettere su alcune pratiche educative nella *polis* antica e sulla loro collocazione in specifici spazi, a partire da una lettura di genere. L'articolo propone, quindi, inizialmente, alcune sintetiche considerazioni sulla correlazione fra ruoli di genere e spazi nella città antica ed esplicita le cornici teoriche e le categorie che verranno utilizzate nel corso del lavoro. In seguito, chiarisce il concetto di travestitismo rituale quale uno dei comportamenti/atteggiamenti che testimoniano forme di trasgressione riguardo ai ruoli di genere. Si concentrerà poi sull'analisi di alcune pratiche educative che prevedevano il *cross-dressing* e che si svolgevano all'interno di spazi marginali, proponendo infine alcune provvisorie ipotesi interpretative.

### 1. Spazi e ruoli nella città antica

Per quanto concerne la percezione, la rappresentazione e l'organizzazione dello spazio nella cultura greca antica molti sono ormai gli studi che se ne sono occupati, in particolar modo con taglio antropologico. In questa sede, è possibile accennare brevemente ad alcune considerazioni che offrono coordinate utili ai fini della riflessione sull'intreccio fra pratiche educative, riti di iniziazione, identità di genere e spazi.

La città antica, sia in epoca arcaica, sia in epoca classica, propone in maniera esplicita una precisa concezione dello spazio connessa con l'immagine dell'essere umano, delle sue caratteristiche e delle differenti modalità di convivenza sociale e politica.

In epoca omerica, una delle rappresentazioni più celebri e interessanti di tutto ciò, è contenuta nella descrizione dello scudo di Achille (cfr. Omero, *Iliade*, XVIII, 468-616). Domenico Musti (2008), nella sua dettagliata analisi di questo passo, dimostra come lo scudo di Achille sia una rappresentazione molto precisa ed esplicita della città e del mondo con una consonanza significativa fra *kosmos* (mondo ordinato) e *polis* (città, comunità civile): le strutture del paesaggio si riflettono nelle strutture della città e della vita sociale, nei ruoli e nelle attività umane. Considerazioni analoghe sono state proposte anche per lo spazio rappresentato in forma iconografica e letteraria: la ceramografia, ad esempio, richiama le descrizioni letterarie, nell'attribuire precisi ruoli e significati a seconda dello spazio occupato dai personaggi e dagli oggetti (Dietrich, 2011; Jong, 2012; Gilhuly, Worman, 2014).

In epoca classica, la concezione dello spazio come dimensione strettamente connessa con le forme di vita associata diviene consolidata: ricordiamo, a titolo di esempio, la riflessione di Aristotele (*Politica*, 1267b, 22), che illustra la distinzione fra spazi nella proposta utopica di Ippodamo di Mileto; o ancora, la correlazione fra gli ambienti naturali, le forme di città, i tipi di governo, sintetizzata in maniera significativa in Aristotele, *Politica*, 1327b, 22 e sgg. Si tratta di concezioni già presenti del resto nel trattato pseudoippocrateo *Arie acque, luoghi*, (§12 e §24), che connette caratteristiche morfologiche del territorio con caratteri fisiognomici e fisici, abitudini sociali, aspetti culturali dei diversi popoli.

In merito in particolare alla divisione dei ruoli e alle identità sessuali, in epoca classica la correlazione fra questi aspetti della vita sociale e la ripartizione e rappresentazione dello spazio si consolida e si sistematizza. Le testimonianze letterarie e iconografiche di ciò sono molteplici. Nelle tragedie di Euripide, sovente compare l'idea che l'unico spazio concesso alle donne "rispettabili" (contrapposte alle prostitute) è quello privato e domestico: si veda, a questo proposito, il discorso di Macaria ne *Gli Ercolidi* (vv. 447-476), o quello di Andromaca ne *Le Troiane* (vv. 645-648) o ancora la reprimenda di Peleo nella *Andromaca* (vv. 595-600). La narrazione di Erodoto, a sua volta, che, con atteggiamento di notevole apertura e di curiosità etnografica, descrive altri popoli, testimonia della persistenza della concezione greca: lo storico riconnette, infatti, l'uso degli spazi e le loro caratteristiche ai ruoli di genere, alle pratiche educative, ai ruoli familiari e sociali (si veda, in particolare, l'analisi proposta in merito all'Egitto: *Storie*, II, *passim*). A sua volta, la testimonianza offerta da Lisia (*Contro Eratostene*, *passim*) ci mostra una rigida suddivisione fra spazio pubblico (maschile) e spazio privato (femminile), ma anche una separazione all'interno dell'*oikos* fra spazi più interni riservati alle donne e spazi più accessibili riservati a uomini e ospiti: la celebre orazione narra una vicenda proprio giocata sugli spazi, sui ruoli di genere e sul controllo delle condotte sessuali. Infine, non dobbiamo dimenticare la rilevante testimonianza di epoca classica costituita da alcuni passi del dialogo *Economico* (VII, 2; 22-24) di Senofonte, che illustra come la suddivisione degli spazi in correlazione con i ruoli di genere potesse essere giustificata anche con motivazioni connesse con le caratteristiche organiche e morfologiche del corpo di donne e uomini.

La correlazione fra spazi e identità di ruolo appare inoltre estremamente connessa con le pratiche educative rivolte a bambini/e, ragazzi/e e donne/uomini: come ampiamente documentato, infatti, i dispositivi for-

mativi che la città antica metteva in atto prevedevano precise suddivisioni degli spazi così come dei tempi, a seconda dell'appartenenza di genere dei soggetti in via di sviluppo. Non soltanto la scuola era uno spazio generalmente abitato da maschi liberi, ma anche la palestra, il simposio; inoltre, l'organizzazione di dispositivi strettamente connessi con il rito, quali ad esempio la festa, contemplavano spazi ben definiti per bambine e bambini, ragazzi e ragazze, uomini e donne (Dubini, 2011; Jeanmarie, 1939; Lalanne, 2003; Seveso, 2010).

A partire dalle numerose fonti iconografiche, letterarie, archeologiche, gli studi di diverse discipline hanno negli ultimi decenni tentato di analizzare gli aspetti simbolici e hanno proposto categorie di analisi che, elaborate in ambito soprattutto di antropologia antica, sono state riprese anche dalle altre scienze storiche. Sul piano degli studi e delle chiavi di lettura proposte, riguardo alla percezione, alla rappresentazione e anche all'utilizzo dello spazio nella cultura greca, restano fondamentali ed utili anche per una riflessione storico-pedagogica, le considerazioni elaborate dall'antropologia antica e in particolare dalla scuola di Parigi. A questo proposito, Vernant (1996) ha proposto uno studio ormai riconosciuto come fondamentale, che indaga gli aspetti simbolici dell'organizzazione dello spazio: esso sottolinea il forte legame fra organizzazione "centrale" dello spazio mentale e organizzazione dello spazio della città e sottolinea come la polarità che definisce la struttura dello spazio e l'esperienza dello spazio nella cultura antica non è entro due estremi, ma la polarità centro-periferia. Secondo lo studioso, lo spazio viene in questo modo concepito nella cultura greca antica come una sorta di cerchi concentrici: la struttura della città prevede l'*astu*, ovvero la città vera e propria, la *chora*, la terra coltivata intorno; le *eschatiai*, le zone non coltivate, selvagge, incolte. Questa concezione procede secondo cerchi concentrici che si riproducono anche su scala sempre maggiore, per esempio nella struttura dell'intero mondo abitato (con al centro il mondo greco, intorno il mondo barbaro, e ancora intorno il mondo favoloso), o nello spazio cosmogonico.

Questa chiave interpretativa è risultata fondamentale ed è stata comunemente accettata, ma recentemente alcuni studi hanno sottolineato come il concetto di liminarietà e di marginalità dello spazio non vada inteso solo identificando il margine con le terre selvagge, la frontiera: alcune ricerche (Polinskaja, 1998) hanno messo in luce come anche all'interno della città vera e propria possiamo rinvenire spazi che possono essere definiti marginali, perché chiusi o nascosti, o percepiti come estranei alla normale vita quotidiana, non facilmente accessibili. In questa accezione,

lo spazio marginale non è solo la frontiera o la terra selvaggia, ma anche una particolare porzione di spazio che risulta “esclusa” dalle attività o dal libero accesso e connessa con tabù o divieti. Esempi in merito possono essere rintracciati proprio in relazione ad alcune pratiche educative: gli efebi, ovvero i ragazzi prima del loro ingresso nella vita adulta, erano tenuti a vivere per un breve periodo in zone selvagge al di fuori della città, procacciandosi il cibo e apprendendo l’arte della sopravvivenza; le arrefore, ovvero le ragazze prima dell’ingresso nell’adulthood, erano invece tenute a vivere per breve periodo dentro Atene, ma al di fuori della città vera e propria, confinate nell’Acropoli, in luogo inaccessibile. Si tratta di due esempi che mostrano pratiche educative attuate in spazi marginali, l’uno collocato all’esterno della città, l’altro all’interno.

Il presente contributo sceglie di analizzare la connessione fra trasgressioni ai ruoli di genere e spazi proprio a partire da quest’ultima chiave interpretativa, che non identifica la marginalità e la liminarità necessariamente con la frontiera e l’incolto, ma con porzioni di spazio “escluse” dal libero accesso, dalle attività e soggette a particolari norme e restrizioni.

## 2. Trasgressione dei ruoli di genere e travestitismo

A fronte di una codificazione molto chiara ed esplicita fra spazi, pratiche educative, ruoli di genere nella famiglia e nella società, gli studi più recenti hanno messo in rilievo particolari pratiche che trasgredivano tale codificazione all’interno di spazi specifici.

In questo saggio, abbiamo deciso di limitarci all’analisi di una peculiare manifestazione di trasgressione costituita dal *cross-dressing*, o travestitismo rituale: quest’ultimo rappresenta una pratica che prevede l’esibizione da parte di alcuni individui di un abbigliamento e/o di oggetti tipici che sono strettamente codificati come appartenenti al genere opposto. Questa focalizzazione parte dal presupposto, fondato su numerosi studi, della notevole importanza della veste e dell’acconciatura, nella cultura antica, poiché esse possiedono una forte carica simbolica, connessa con i ruoli generazionali, di genere, sociali (Gernet, 1983; Gherchanoc, Huet, 2008); tale carica simbolica appare ancora più manifesta nelle pratiche educative connesse con i passaggi evolutivi (Calame, 1977; Seveso, 2010).

Le testimonianze artistiche, letterarie, storiche ci mostrano come il *cross-dressing* riguardasse sia uomini/ragazzi che vestono al femminile, sia

al contrario ragazze/donne che vestono al maschile. Le fonti più numerose riguardano fenomeni di travestitismo rituale e iniziatico maschile, probabilmente per la consueta maggiore attenzione che le testimonianze antiche dedicano al maschile. Non è possibile in questa sede, né allo stato attuale della ricerca storica, conoscere quanto le testimonianze di queste pratiche corrispondano alla realtà storica sul piano quantitativo; i riscontri fra fonti diverse (letterarie e iconografiche, appartenenti ad epoche diverse) fungono da testi per una descrizione di fenomeni che hanno subito mutamenti lenti e che hanno avuto una notevole persistenza; le interpretazioni dei dati provenienti da tali fonti, come vedremo, possono essere complesse e non sono giunte a conclusioni univoche (La Guardia, 2017).

Occorre, ora, circoscrivere con chiarezza di quale travestitismo intendiamo occuparci. In merito al travestitismo in generale, è necessario sottolineare come nella cultura greca antica esso fosse censurato (Epstein, Straub, 1991); l'uomo che si vestiva da donna era sbeffeggiato, deriso e disprezzato: una delle testimonianze più conosciute è costituita dalle commedie di Aristofane (cfr. *Tesmoforiazuse*, *Ecclesiazuse*), che mettono chiaramente in luce come chi esibiva un abbigliamento dell'altro sesso fosse denigrato e irriso (Gherchanoc, 2003); dopo l'età classica, il travestitismo sarà percepito come sintomo di perversione o di patologia, come appare evidente dalla letteratura ellenistica, in particolare dalla satira (Campanile, Carlà-Uhink, Facella, 2017). La presenza di sacerdoti traci che celebrano i misteri della dea Kotyto vestendo abiti femminili in una commedia perduta di Eupoli mostrerebbe a sua volta che tale pratica poteva essere percepita anche come tipica di popoli "barbari".

All'interno della città antica, vi erano poi fenomeni di travestitismo consentito connesso con specifiche esigenze; le rappresentazioni teatrali prevedevano la presenza di attori maschi che rivestivano anche i ruoli femminili proprio a causa del divieto di esibire corpi femminili in uno spazio così eclatante quale la scena: questo travestitismo di fatto costituiva una paradossale conferma della codificazione dei ruoli di genere in connessione con gli spazi e l'abbigliamento.

A fronte di questa censura esplicita nelle pratiche quotidiane, non mancano i racconti mitici che presentano fenomeni di travestitismo. Eracle, secondo il mito, dopo aver involontariamente ucciso Ifito, è costretto a purificarsi prestando servizio come schiavo presso la regina Onfale, vestendo abiti femminili ed esibendo una gestualità femminile, come rimarcato sia dalle rappresentazioni iconografiche sia da quelle letterarie

(Cfr. Sofocle, *Trachinie*, vv. 248-257; Plutarco, *Vita di Teseo*, VI 6; Clemente Alessandrino, *Protrettico*, II 30; Ovidio, *Heroides*, IX, 54 e sgg; Luciano, *Dialoghi degli Dei*, XIII; Plutarco, *An seni respublica gerenda sit*, 785 e-f): si tratta di una vicenda particolarmente significativa perché ne è protagonista l'eroe greco per eccellenza, personaggio costruito sull'esibizione della forza fisica e della mascolinità anche brutale. Molto noto e citato anche l'episodio di Achille che, per sottrarsi alla partecipazione alla spedizione contro Troia, si traveste da donna e vive negli appartamenti femminili presso Sciro, finché Odisseo non lo smaschera proprio attraverso la proposta di oggetti stereotipicamente maschili e femminili, quali le vesti e i gioielli da una parte, le armi dall'altra (cfr. Omero, *Iliade*, XIX 326, Ovidio, *Metamorfosi*, XIII 162 sgg; Stazio, *Achilleide*, II 167 sgg; Filostrato il Giovane, *Imagines*, 1; Pseudo-Apollodoro, *Biblioteca*, III 13. 8; Igino, *Favole*, 96; Pausania, I 22, 6; Svetonio, *Vitae Caesarum. Tiberius*). Anche in questo caso, il travestitismo riguarda uno dei massimi eroi della cultura greca, incarnazione del coraggio e della valentia nelle armi.

Appare, però, interessante sottolineare come questi racconti mitici mostrino eroi che praticano il travestitismo solo per un breve periodo della loro vicenda biografica, costretti da particolari circostanze (la purificazione, la volontà di sfuggire al destino di morte prematura). A questo proposito, è molto significativo che nella più importante opera architettonica classica, il Partenone, il fregio del lato Ovest rappresentasse lo sterminio delle Amazzoni (donne virili, con abbigliamento e oggetti virili), con le quali erano arrivati allo scontro proprio gli eroi protagonisti di episodi di travestitismo (Eracle, Achille, Teseo).

In questo contributo, analizzeremo pratiche di travestitismo rituale, ovvero consentite all'interno di cerimonie e utilizzate per un periodo di tempo limitato.

### 3. Spazi e travestitismo rituale

Il primo caso di cui possiamo occuparci è quello della festa delle Oscoforie, celebrate presso Atene nel mese di Panepsione (ottobre-novembre), festività connessa con la vendemmia. Durante le cerimonie, il momento culminante era costituito dalla processione- *pompé* che partiva dal santuario di Dioniso e si dipanava fino al tempio di Atena Scirade presso il Falero: la processione era preceduta da due ragazzi, scelti fra famiglie al-

tolocate e con entrambi i genitori vivi, travestiti da ragazze, che portavano ciascuno un tralcio di vite carico di grappoli; dietro di loro, due efebi di ciascuna tribù vestiti da donne esibivano rami di ulivo e grappoli. Le fonti antiche mettono in correlazione questa pratica con il mito fondatore di Teseo: l'eroe, prima di partire con le vittime destinate al Minotauro, sostituisce due ragazze con due giovani amici travestiti da fanciulle, che hanno il compito di aiutarlo nell'impresa di uccidere il mostro (Plutarco, *Vita di Teseo*, 22, 4). Vidal Naquet (2006) in un celebre saggio, sottolinea a proposito della cerimonia come vi siano elementi che riconnettono la pratica del travestitismo rituale con spazi percepiti come "marginali" o "esterni" alla città: i due giovinetti che precedono la processione sono infatti appartenenti al *genos* di Salamina, località esterna alla città, anche se contigua; la processione si dipana verso il tempio di Atena *Skiras* situato verso il porto, e *skiras* è ormai attestato come termine che designa la terra arida, calcarea, non coltivata e civilizzata, esterna. A proposito di quest'ultimo termine, è opportuno ricordare come, pur ponendo tuttora problemi di interpretazione e di ricostruzione, le feste legate ad Atena *Skiras* erano connesse con il travestitismo: in occasione delle feste Scire, le donne protagoniste della commedia *Ecclesiazuse* di Aristofane si travestono da uomini, si dotano di barbe posticce e tentano di conquistare il parlamento; Plutarco racconta inoltre come gli Ateniesi riuscirono a conquistare Salamina, ovvero la località di *Skiras*, travestendosi da donne (*Vita di Solone*, 8-9).

La cerimonia delle Osoforie terminava poi con una corsa di efebi dal tempio di Dioniso al Falero, durante la quale due ragazzi rappresentanti di ciascuna tribù gareggiavano fra loro; il vincitore dopo aver bevuto una particolare mistura, offriva libagioni. Alle Osoforie si connettevano inoltre le cerimonie delle Apaturie, che si svolgevano sempre nel mese di Panepsione e prevedevano la presentazione dei nuovi membri alla fratria di appartenenza: durante questa solennità, i ragazzi, dopo aver consumati dei pasti in comune e aver compiuto dei sacrifici, si tagliavano i capelli offrendo una ciocca alla dea Artemide. In questo caso, il taglio dei capelli richiama la perdita di un'acconciatura femminile e l'acquisizione di una maschile (capello corto): non mancano, anche in questo caso, riferimenti letterari: dalla commedia di Aristofane *Nuvole*, che descrive un padre preoccupato della lunga capigliatura e della condotta irresponsabile e infantile del figlio, al mito di Giasone presente nella *Pitica VI* di Pindaro che ci descrive l'eroe che, prima di rientrare in patria e pretendere il trono, veste pelli di pantera, vive in un luogo selvaggio e porta i capelli lunghi.



La cerimonia era connessa con il racconto mitico del duello fra Xanto e Melampo nelle terre della Beozia e dell'Attica, che erano definite *eschatia*, limite estremo.

La connessione anche temporale fra queste due cerimonie ha spinto gli studiosi a sottolineare come sussistessero delle correlazioni molto strette fra spazi marginali, esterni, selvaggi, cerimonie di passaggio, riti di travestitismo: queste correlazioni erano giocate anche e soprattutto sul piano simbolico e valoriale. Il passaggio da un'identità ambigua, infantile o comunque non adulta, a un'identità adulta, con attribuzione di precisi e definiti ruoli sociali, politici, familiari, sarebbe stato sancito da un momento in cui i ragazzi "vestivano" in senso reale e simbolico, la loro identità femminile che poi avrebbero dovuto abbandonare per divenire pienamente uomini e pienamente cittadini. La connessione con gli spazi esterni o marginali sottolinea come gli aspetti ambigui e trasgressivi potessero essere messi in scena lontano dal mondo ordinato, codificato, della città. Significativo il fatto che le Oscoforie si concludessero con una corsa (*dromos*), e quindi con una gara che marcava il rientro in città e l'affermazione dell'acquisita chiara identità maschile (il corridore era percepito come colui che poteva poi essere guerriero). Vidal Naquet sottolinea come queste cerimonie accomunate dall'esibizione di un'identità ambigua e dall'ubicazione in spazi marginali fossero anche contrassegnate da impliciti valori "rovesciati" rispetto ai valori riconosciuti dalla comunità: il ragazzo "selvaggio" è colui che caccia furtivo e di rapina nelle terre selvagge e nascoste, isolato, e si contrappone all'uomo adulto che combatte lealmente nell'esercito della città.

Un'analogia molto significativa, per quanto riguarda invece le pratiche educative rivolte alle ragazze, può essere rintracciata nei riti che si svolgevano nella località di Brauron, a circa quaranta chilometri da Atene, e che coinvolgevano gruppi di ragazzine prima del matrimonio: le origini di questi rituali sono rintracciate nelle fonti antiche nel mito dell'orso sacro ad Artemide, sbeffeggiato da una ragazzina e poi ucciso dai fratelli di lei. Le testimonianze più articolate di questi riti sono costituite dai celebri versi della *Lisistrata* di Aristofane (vv. 641-646) e dalla descrizione presente nel Lessico della Suda alle voci *Arktos* e *Brauron*, ma la possibilità di ricostruire nei dettagli gli aspetti tipici di questo rituale ci è data soprattutto dal fortunato ritrovamento di reperti archeologici rappresentati dalle rovine di due piccoli templi, da alcuni attrezzi per la filatura e la tessitura e da *krateriskoi* che raffigurano con chiarezza gesti e pratiche (Hollinshead, 1985). Le rappresentazioni iconografiche mostrano

le ragazzine mentre corrono in scene di vita campestre, abbigliate con pelli di animali selvatici o abbigliate con tuniche corte o nude, con le chiome corte, guidate da figure adulte che esibiscono ghirlande o maschere somiglianti ad animali (Gentile, Perusino, 2002). In questo caso, il travestitismo è solo parzialmente *cross gender*, mostrando tratti dell'abbigliamento e dell'acconciatura (tunica corta, capelli corti) tipici maschili e una gestualità parzialmente rovesciata rispetto ai canoni previsti per il femminile (le ragazzine corrono, dedicandosi ad un'attività tipica maschile); in parte il travestitismo sfocia invece nell'assunzione di tratti animaleschi e selvatici. Le cerimonie si concludevano con la deposizione della stola gialla caratteristica del servizio ad Artemide, e con il rientro in città, dove le ragazzine, pronte per il matrimonio, avrebbero assunto la gestualità pacata compita che si richiedeva alle donne (Dowden, 1989). Anche in questo caso, comunque, è evidente una correlazione fra spazi marginali, selvatici, incolti, travestitismo rituale e pratiche educative connesse con il passaggio di età: come nel caso delle Osoforie, la momentanea assunzione di caratteristiche rovesciate rispetto al proprio sesso poteva avvenire al di fuori dello spazio ordinato e codificato della città, per concludersi con un rientro nella città al fine di acquisire la piena identità familiare e sociale (Dodd, Faraone, 2003, pp. 127 e sgg.).

Se pensiamo allo spazio marginale non solo come spazio esterno alla città, ma come spazio che è nascosto o periferico in senso simbolico, come illustrato nelle premesse di questo contributo, possiamo individuare un nesso fra *cross-dressing*, pratiche educative di passaggio e spazi anche in altre consuetudini o riti che sono presenti in alcune città greche: Plutarco nella *Vita di Licurgo* (15, 4-5) ricorda come a Sparta le ragazze prima delle nozze venivano rasate completamente, vestivano calzari e un mantello da uomo e restavano nascoste in un luogo buio in attesa del consorte. Sempre lo stesso autore ci informa che anche ad Argo le ragazze in occasione del matrimonio sfoggiavano una barba posticcia (*De Mulieris virtutibus*, 245f; *Vita di Licurgo*, 15, 5): si tratta di rituali che si svolgono in spazi entro la città, ma marginali in quanto nascosti, non pubblici e concretamente e simbolicamente non illuminati.

Un'altra particolare cerimonia che prevedeva una forma di travestitismo è costituita dalla festa delle Ekdisia, che si svolgevano ogni anno a Festo: l'unica testimonianza di questo rito è contenuta nelle *Metamorfosi* di Antonino Liberale, autore vissuto probabilmente nel II secolo d.C. Il testo narra la vicenda di Leucippo, cresciuta come un maschio dalla madre finché, giunta al termine dell'infanzia, non può più celare la sua fem-

minilità. La madre, dunque, si rivolge alla dea Letò e chiede che la figlia possa divenire un uomo, richiamando nella sua preghiera i casi mitologici di assunzione di sesso opposto (Ipermestra, Tiresia, Ceneo...). La dea esaudisce i desideri della madre e la fanciulla diviene maschio e si sveste del peplo: questo gesto viene evocato da Antonino Liberale per spiegare l'etimologia del nome Ekdisia, che deriverebbe dal verbo *ekdyo*, ovvero mi svesto. Il mito contiene numerosi aspetti interessanti e anche significative incongruenze, che purtroppo non è possibile analizzare in questa sede. Si riferisce certamente ad un momento di passaggio verso l'età adulta poiché descrive il mutamento di sesso di Leucippo come crescita e cambiamento contemporaneo di età. Nelle pratiche, il rito prevedeva un periodo di segregazione in un luogo liminare per i ragazzi, che giunti nell'età dell'assunzione del loro ruolo civile e politico, partecipavano poi ad una cerimonia durante la quale deponevano un peplo (veste femminile), restavano nudi e poi si rivestivano. Il peplo, oltre ad essere la veste tipica femminile, poteva anche essere l'abbigliamento di popoli barbari. In questo caso, il travestitismo rimanda sia al genere opposto sia a un'opposizione culturale (lo straniero) e si conclude con l'assunzione della piena identità sociale, sessuale, politica.

In tutti i casi finora citati, rileva una correlazione fra pratiche educative svolte in spazi liminari e fenomeno del travestitismo rituale, con una correlazione esplicita anche con riti di passaggio che sanciscono l'ingresso nell'età adulta.

#### 4. Alcune ipotesi interpretative e provvisorie conclusioni

Le fonti citate ci permettono di mettere in rilievo una correlazione fra spazi percepiti come marginali, pratiche educative connesse con riti di passaggio e travestitismo rituale: gli studi storici sono ormai concordi nell'accettare questa correlazione. Molto più complesse, però, appaiono le interpretazioni. In primo luogo, il concetto di rito di passaggio/rito iniziatico è stato recentemente messo in crisi attraverso una riflessione che ha messo in luce come esso sia una categoria interpretativa nata in ambito antropologico, poi mutuata dalle scienze storiche con successo, ma anche sulla scorta di una moda e in taluni casi di un "abuso della comparazione transculturale" (Franchi, 2011, p. 181). Certamente, anche nell'ambito della storia dell'educazione, appare opportuno parlare di riti che sancivano il passaggio all'età adulta e che non conducevano alla defi-

nitiva completezza del ruolo adulto, ma ad una minore incompletezza (Calame, 1977).

In secondo luogo, non appare univoca l'interpretazione della pratica del travestitismo rituale. Certamente, resta una pietra miliare la già citata ricerca di Vidal Naquet (2006), che rileva come in molte regioni del mondo greco antico, dove istituzioni arcaiche sono state tramandate quasi immutate fino all'epoca ellenistica, il passaggio dall'infanzia all'età adulta fosse drammatizzato seguendo una legge di "inversione simmetrica" (p. 136), legge che portava ad una momentanea esibizione di attributi del sesso opposto. Questi riti si contrapporrebbero ai riti di aggregazione che invece periodicamente coinvolgevano cittadini e cittadine che si mostravano con abbigliamento, gestualità, oggetti fortemente connessi con il tradizionale ruolo di genere previsto all'interno della comunità. Questa interpretazione, a partire da una rilettura proposta da Loraux (1990), appare attualmente non del tutto consolidata, poiché si tende invece a vedere queste pratiche come momenti che mettevano in rilievo aspetti di scambio e di commistione presenti nella codificazione di genere (Sebillot-Cuchet, Ernoult, 2006; Dodd, Faraone, 2003) aspetti che in taluni casi erano percepiti come tollerabili, in altri casi potevano anche suscitare angoscia e la conseguente necessità di esorcizzarli.

A partire da queste suggestive sollecitazioni interdisciplinari, nell'ambito della storia dell'educazione, le pratiche di cui ci siamo occupati possono essere interpretate come momento cruciale con forte valenza educativa, che sottolineava, attraverso anche il *cross-dressing*, il passaggio verso molte funzioni del ruolo adulto (guerriero, cittadino, sposo, sposa e madre). La correlazione tra travestitismo rituale e spazi marginali può essere intesa sia come possibilità di drammatizzazione in luoghi ove sperimentare momentaneamente l'inversione per giungere a rivestire poi i ruoli codificati all'interno dello spazio "ufficiale", sia come possibilità di mettere in scena gli aspetti di ambiguità e di commistione delle identità, che non sarebbero assumibili manifestamente all'interno degli spazi ufficiali. Resta significativo il fatto che le pratiche educative erano chiamate con chiarezza ad affrontare la complessità del percorso di antropoiesi e si assumevano il compito di offrire momenti in cui giocare la molteplicità delle identità e dei ruoli e dei ruoli di genere.

## Riferimenti bibliografici

- Brelch A. (1969). *Paides e Parthenoi*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Calame C. (1977). *Les choers des jeunes filles an Grèce Archaïque*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Campanile D., Carlà-Uhink F., Facella M. (eds.) (2017). *TransAntiquity. Cross-dressing and Transgender Dynamics in the Ancient World*. London-New York: Routledge.
- Dietrich N. (2011). Anthropologie de l'espace en céramique grecque: du difficile passage de "Hestia-Hermes" aux images. *Metis*, 9: 279-308.
- Dodd D.B., Faraone C.A. (2003). *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New critical perspectives*. London-New York: Routledge.
- Dowden K. (1989). *Death and the Maiden. Girl's Initiation Rites in Greek Mythology*. London- New York: Routledge.
- Dubini R. (2011). Lo spazio dell'aggregazione: Choros e Dromos nei riti di istituzione in Grecia. In V. Nuzzo (ed.), *Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto: incontro di studi in onore di C. Lévi-Strauss. Atti del Convegno. Adolescenza e riti di passaggio verso l'età adulta* (pp. 545-571). Roma: ESS Editorial Service System.
- Epstein J., Straub K. (eds.) (1991). *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity*. New York: Routledge.
- Franchi E. (2011). Riti di iniziazione in Grecia antica? Un terreno d'indagine interdisciplinare. In V. Nuzzo (ed.), *Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto: incontro di studi in onore di C. Lévi-Strauss. Atti del Convegno. Adolescenza e riti di passaggio verso l'età adulta* (pp. 447-455). Roma: ESS Editorial Service System.
- Franchi E. (2011). Destini di un paradigma: il rito iniziatico tra antropologia e scienze dell'antichità. *MYTHOS*, 5: 161-227.
- Gentile B., Perusino F. (2002). *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*. Pisa: Scuola Normale Superiore.
- Gherchanoc F. (2003). Les atours féminins des hommes: quelques représentations du masculin-féminin dans le monde grec antique. Entre initiation, ruse, séduction et grotesque. *Revue historique*, 4: 739-791.
- Gherchanoc F., Huet V. (2008). S'habiller, se déshabiller dans les mondes anciens. *Mètis*, 6: 377-386.
- Gilhuly K., Worman N. (2014). *Space, place and Landscape in Ancient Greek Literature and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hollinshead M. (1985). Against Iphigeneia's Adyton in Three Mainland Temples. *American Journal of Archaeology*, 89: 419-440.
- Jeanmarie H. (1939). *Couroi e couretes. Essai sur l'éducation Spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*. Lille: Ayer.

- Jong I. J. (2012). *Space in Ancient Greek Literature: Studies in Ancient Greek Narrative*. Leida: Brill.
- La Guardia F. (2017). Aspects of Transvestism in Greek Myths and Rituals. In D. Campanile, F. Carlà-Uhink, M. Facella, *TransAntiquity. Cross-dressing and Transgender Dynamics in the Ancient World* (pp. 99-108). London-New York: Routledge.
- Lalanne S. (2006). *Une éducation grecque. Rites de passage et construction des genres dans le roman grec ancien*. Paris: La Découverte.
- Loroux N. (1990). *Les Expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*. Paris: Gallimard.
- Musti D. (2008). *Lo scudo di Achille. Idee e forme di città nel mondo antico*. Bari: Laterza.
- Padilla M. (ed) (1999). *Rites of Passage in Ancient Greece. Literature, Religion, Society*. Lewisburg: Bucknell University Press.
- Polinskaja I. et alii (1998). *Betwixt and between: patterns of Masculine and Feminine Initiation*. Chicago: Open Court.
- Sébillotte Cuchet V., Ernoult N. (eds.) (2006). *Problèmes du genre en Grèce ancienne*. Paris: Publications de la Sorbonne.
- Seveso G. (2010). *L'educazione delle bambine nella Grecia antica*. Milano: Franco Angeli.
- Seveso G. (2017). L'educazione di uomini e donne fra sacro e violenza nelle Baccanti di Euripide. In F. Antonacci, M. Della Misericordia (Eds.), *Il cielo e i violenti. Simboli del sacro e dell'iniziazione* (pp. 80-100). Milano: Franco Angeli.
- Vernant J. P. (1996). *Mythe et pensée chez les Grèques: études de psychologie historique*. Paris: La Découverte.