

El travestismo en *Las Asambleístas* de Aristófanes, en las Esciras y en los vasos anacreónticos: algunos apuntes

Some notes on transvestism in the *Assembly of Women* of Aristophanes, in Skira and in Anacreontic vases

Miriam Valdés Guía* (mavaldes@ucm.es)
Universidad Complutense de Madrid. España

Resumen: En estas páginas se realizan algunas reflexiones sobre las coincidencias visuales del travestismo en *Las Asambleístas* de Aristófanes, en las Esciras y en los llamados vasos anacreónticos, donde podrían ser reconocidos hombres que hacen de mujeres *vestidas de varones*. Probablemente la clave para comprender estas similitudes se encuentra en la *mimesis* que realizan los varones de la actividad ritual de las mujeres, especialmente de sus ritos secretos de reversión. Esta *mimesis* se produce en el ámbito comástico y simpótico de Atenas arcaica y clásica y está, entre otros factores, en el origen de la comedia.

Palabras clave: *Komos*. Anacreonte. Inversión de roles. Ritos femeninos. *Performance*. *Mimesis*.

Abstract: These pages offer some reflections on the visual coincidences of transvestism in the *Assemblywomen* of Aristophanes, in the Skira and in the so-called anacreontic vases. In these vases, men playing women *dressed as men* could be recognised. Probably the key to understanding these similarities is found in the *mimesis* on the part of the men of the ritual activity of the women, especially of their secret rites of reversal. This *mimesis* takes place in the comastic and symposiast realm of archaic and classical Athens and it is, among other factors, at the origin of comedy.

Keywords: *Komos*. Anacreon. Role reversal. Women rites. Performance. *Mimesis*.

En *Las Asambleístas* de Aristófanes, en la que las mujeres de Atenas deciden disfrazarse de hombres, con las ropas de sus maridos, la discusión y la decisión se toma en las fiestas de Esciras o Esciroforias¹. Esto, junto a otros elementos de la fiesta que muestran la reversión del orden establecido y un

* Dedico este artículo a Paloma Cabrera con cariño y admiración por su buen hacer académico y su gran calidad humana. Agradezco profundamente las referencias y los consejos, siempre amables, sobre representaciones vasculares que me han servido en distintas ocasiones para mis trabajos.

¹ Ar. *Eccl.* 17-18, 59: «Sentaos ya, pues quiero preguntaros, ya que os veo reunidas, si habéis hecho cuanto se decidió en las Esciras» (trad. Luis Gil Fernández; a partir de ahora, todas las traducciones son de esta obra). Fiesta mencionada en Ar. *Thesm.* 834. DETIENNE, 1979: 210. Travestismo en las Esciras: VIDAL-NAQUET, 1981: 166. En las Esciras se da también el alejamiento de las mujeres del *oikos* y de los hombres (de las relaciones sexuales, como en Lemnos): Phot. s. v. tropelis (Philoch. FGHist 328 F 89); cf. BURKERT, 1983: 145; SFAMENI, 1986: 263. Para las Esciras, fiesta asociada con Deméter y Atenea, pero posiblemente también, en origen, con Afrodita, véase VALDÉS, 2020: 367 y ss.



periodo de suspensión de relaciones entre los sexos (similar al de las Tesmoforias²), llevó a postular un rito en el que estuviera presente el travestismo femenino en la fiesta³. El rito consistiría en vestirse de hombres, como en la comedia, poniéndose también barbas postizas (Ar. *Eccl.* 25, 68, 99, 273); esto da pie, en *Las Asambleístas*, a usurpar las funciones políticas y deliberativas de los varones y por tanto a una subversión del orden establecido.

En la comedia, además, parece que el travestismo es doble, tanto de mujeres (que es el tema principal), como de hombres, pues los varones, a los que se ha despojado de sus ropas, no tienen más remedio que vestirse con las de sus mujeres (Ar. *Eccl.* 318-319, 331-332, 374), lo que lleva, sin duda, a la hilaridad.

Disfrazarse de hombre (o viceversa) es propio en el mundo griego, en contexto ritual, de dos tipos de colectivos: por una parte, los jóvenes (tanto hombres como mujeres) en sus ritos de tránsito hacia la adultez, previos al matrimonio, sobre lo que hay bastante bibliografía⁴. Son ritos que inciden en la asunción definitiva de los rasgos propios de su sexo a través de la alteridad. En segundo lugar, se encuentra también, aunque con menos frecuencia (o menos estudiado), en contexto ritual, el rito de travestismo en relación con mujeres adultas casadas⁵, en general ciudadanas⁶, en ritos de reversión en los que se altera, por un tiempo acotado al ritual y acompañado por relatos míticos de subversión, el orden establecido (Bremmer, 1992; Versnel, 1993; Valdés, 2005; Carlà-Uhink, 2017). Esto se da, por ejemplo, en las fiestas *Hybristika*, dedicadas posiblemente a Afrodita⁷. En esta celebración las mujeres se ponían barbas postizas para parecer hombres, de forma similar a lo que harían las féminas en las Esciras en Atenas, si se acepta la hipótesis del travestismo en ellas, a partir de la referencia, en la comedia de Aristófanes, a la decisión de vestirse como hombres en dicha fiesta. También las Esciras, como las *Hybristika*, pudieron haber estado asociadas a Afrodita, además de a Deméter, Perséfone y Atenea Esciras (Valdés, 2020: 367 y ss.), como veremos después.

Por otra parte, antes ya de que Vidal-Naquet (1981: 116) incidiera en el tema del travestismo de la fiesta en conexión con la comedia de Aristófanes, Buschor (1923-1924)⁸ había destacado la similitud de las Esciras con las representaciones de los llamados vasos anacreónticos, interpretando algunas de las imágenes, en las que el elemento del parasol o sombrilla es esencial –igual que en las Esciras–, como mujeres disfrazadas de hombres, vinculando estas escenas con la fiesta. Esta posibilidad fue categóricamente rebatida por varios autores *a posteriori*, algunos desviando la atención a otras fiestas

² Para las Tesmoforias, con bibliografía: BURKERT, 1985: 242-246; SFAMENI, 1986: 233 y ss.; VERSNEL, 1993: 235 y ss.. Más bibliografía en VALDÉS, 2020: 27 y ss..

³ Véase la nota 1.

⁴ Travestismo propio de ritos de adolescentes: VIDAL-NAQUET, 1981: 116; LEITAO, 1995: 136 y ss.; DODD, 2003; GHERCHANOC, 2003-2004: 22-25; LA GUARDIA, 2017. Travestismo en relación con mujeres maduras también vinculado al culto de Afrodita: VALDÉS, 2005: *passim*. Para el significado de travestismo, véase DELCOURT, 1997 (1983). Sobre estas cuestiones y la multiplicidad de significados del travestismo, desde una perspectiva de estudios de género: CARLÀ-UHINK, 2017 (define como «transgénero» todos aquellos comportamientos que implican la asunción performativa de características que en la cultura de referencia no están adscritas al sexo del actor). Para figuras mitológicas asociadas al travestismo: BOLICH, 2007: vol. 3, 29-40.

⁵ Sin descartar hombres vestidos de mujeres; esto no es tan común en el ámbito ritual de los varones adultos (aunque existe: CARLÀ-UHINK, 2017), pero sí, quizás, en el *komos* como *performance* y específicamente en el teatro (ámbito privilegiado de Dioniso), con especial incidencia en obras como *Las Bacantes* (GHERCHANOC, 2003-2004 : 22-25) y, con profusión, en la comedia, caso de *Las Tesmoforiantes* (ZEITLIN, 1981; MEDDA, 2017; GHERCHANOC, 2003-2004) y otras como *Las Ranas* o *Las Asambleístas* (GHERCHANOC, 2003-2004).

⁶ Para ciudadanía de mujeres: BLOK, 2017: 188 y ss.; SEBILLOTE, 2016: 198 y 2018. Ciudadanía religiosa: FOLEY, 1982: 11-12; DILLON, 2006 y 2016; GEORGOUDI, 2005: 76; BORGERS, 2008; BLOK, 2009 y 2017: esp. 43-46, 72 y ss., 187 y ss.

⁷ *Hybristika*: VALDÉS, 2005. Travestismo en la fiesta: Plut. *Mor. (De mul. vir.)* 245f. Otros ritos de travestismo vinculados a Afrodita (/Ariadna) barbada en Chipre, en Amatunte: Macrob. *Sat.* 3.8.2; Peón de Amatunte *FGrHist* 757 F 1. Afrodita barbada en Panfilia: Juan Lido, *De mens.* IV.64, p. 116 Wunsch. Cf. VALDÉS, 2005 y 2013. Travestismo femenino en las Esciras: VIDAL-NAQUET, 1981: 166. Véase para travestismo, también CARLÀ-UHINK, 2017.

⁸ Ya LENORMANT, y WITTE (1861 : bd. IV, comentario a pl. 90-93) señalaron que se evocaba a mujeres travestidas y vestidas de hombres y a hombres vestidos como mujeres en fiestas de intercambio de ropas.

como las Leneas (Deubner, 1932: 40 y ss., 132-133), pero otros desvinculando completamente las imágenes del registro festivo de la ciudad (volveremos sobre ello) (Frontisi-Ducroux, y Lissarrague, 1990).

En estas páginas vamos a reconsiderar el vínculo entre las imágenes de los vasos y la fiesta de Esciras, sin dejar de enlazarlo con la comedia de *Las Asambleístas* de Aristófanes. No pretendemos ver en los vasos el reflejo directo o fidedigno de la fiesta, pues parece que todos los representados son hombres, no mujeres. Sin embargo, sí proponemos que en los vasos podría recogerse una imitación –*mimesis*: Zeitlin, 1981: 303 y ss.– de las celebraciones de mujeres (no solo, posiblemente, de las Esciras sino también de otras) por parte de hombres en Atenas. Podría ser un elemento de diversión, posiblemente en contexto comástico y simpótico y, por tanto, en un ambiente dionisiaco de licencia, vinculado, en este caso, a la élite, con valor al mismo tiempo «performativo». En ese sentido, por tanto, esta *mimesis* sería muy similar al propio teatro en la ciudad, especialmente a la comedia, en un periodo próximo, además, al de la gestación de este género⁹.

Si consideramos que los vasos anacreónticos pueden descubrir una *mimesis* de ritos de mujeres y especialmente de las Esciras, podríamos pensar que las escenas representadas (o algunas de ellas) mostrarían a *hombres vestidos de mujeres que se disfrazan de hombres* para la ocasión ritual. En este plano nos encontramos con una gran similitud con la comedia, pues en ella actores varones se disfrazan de mujeres que en la escena deciden (en la fiesta de Esciras), a su vez, vestirse de hombres y lo llevan a cabo. Existe, en nuestra opinión, una clara relación que no pasaría desapercibida para el público y que Aristófanes pone en evidencia en su obra. Pero vayamos por partes.

Las Esciras: el travestismo, el parasol y Afrodita

No vamos a extendernos en esta compleja celebración que tenía lugar en el mes Esciroforión coincidiendo posiblemente con la cosecha y el solsticio de verano en Atenas (Parke, 1977: 158-159; Burkert, 1983: 143-149 y 1985: 230-233; Parker, 2005: 173-177; Robertson, 1985: 236 y 1996: 52 y ss.). Simplemente vamos a resaltar algunos elementos que nos parecen relevantes para explicar el probable travestismo de mujeres adultas, casadas, en la fiesta. La celebración de mujeres, que se inserta dentro de la festividad dedicada a Deméter y Perséfone y Atenea Esciras, tiene rasgos de rito de reversión del orden establecido, muy similar, como han puesto de relieve Burkert o Martin (Burkert, 1970; Martin, 1987), a la fiesta de fuego nuevo de Lemnos, al final del año. En estas celebraciones son característicos los ritos de licencia femeninos y se permite, ritualmente y de forma acotada, la inversión del orden establecido para rehabilitar y reforzar, de nuevo, ese mismo orden.

En las Esciras, como en las Tesmoforias y en las fiestas lemnias, se propiciaba una separación de los sexos, mediante el consumo ritual de ajo y el mal olor o *dysodia* (como castigo de Afrodita en Lemnos), así como mediante la ausencia de relaciones sexuales, antes de la vuelta al orden establecido¹⁰.

⁹ Según DELAUAUD-ROUX (1995: 255), la sátira de Anacreonte sería «un élément essentiel de la comédie ancienne à ses débuts». Hay elementos de diversión, de inversión y de imitación. Para *performances* con danza en honor a Dioniso, no explícitamente en tragedias, comedias o drama satírico, sino con un carácter más informal, denominadas *bakkheia*, y realizadas fuera de la ciudad: Pl. Leg. 815 c-d. GRIFFITH, 2008: 78-79. Son coros báquicos, que representan Ninfas y Panes, Silenos. Para el origen de la comedia, véase recientemente CSAPO, 2015.

¹⁰ Phot. s. v. *tropelis* (Philoch. *FGrHist* 328 F 89); cf. BURKERT, 1970: 10-11; Esciras: BURKERT, 1983: 145; SFAMENI, 1986: 263.

Dentro de las Esciras tenían lugar varios actos (Jacoby, 1954: vol. I, 285 y ss. y vol., II, 193 y ss; Deubner, 1932: 40-50; Parke, 1977: 156-162; Brumfield, 1981: 156-179; Simon, 1983: 22-24; Burkert, 1985: 230; Calame, 1990: 246 y ss.; Dillon, 2002: 124-125). Uno de ellos era la celebración de mujeres, dedicada a Deméter y Perséfone y a Atenea Esciras¹¹, pero de la que no podemos descartar una intervención temprana también de la diosa Afrodita, quizás relegada en la fiesta tras la introducción y el asentamiento de la diosa salaminia, Atenea Esciras, en el siglo VI (Valdés, 2020: 359 y ss.). Se conoce, además, una procesión al lugar liminal, Esciron, en la vía a Eleusis, espacio de licencia y de reversión asociado a prostitutas, al juego de dados y a la adivinación¹², y cercano al lugar donde tenía lugar el *gephyrismos* (insultos ritualizados) en el río Céfiso ateniense, durante la procesión de los Misterios en la que las mujeres iban en carros¹³. Esciron es claramente un hito en la vía a Eleusis, un espacio o «lugar de memoria» del pasado conflictivo entre Atenas y Eleusis, elaborado y formulado a través del mito y ligado al territorio del camino a Eleusis¹⁴. En esa procesión de Esciras se desplazaban los principales sacerdotes acropolitanos (de Atenea Polias, Erecteo y Helios) a Esciron en una *apompompe*, como ha destacado Burkert; en ella se conmemora, de algún modo, la «muerte del rey», como se ve en el mito elaborado por Eurípides a finales del siglo V en el *Erecteo*, lo que supone la alteración del orden¹⁵, y se incluye, como en las fiestas lemnias, el motivo de la polución y de la purificación, pues se llevaba el vellocino de Zeus utilizado para tales fines¹⁶. Esto se daba, además, como ha resaltado este autor, en el último mes del año, Esciroforión, cerca del solsticio de verano y de la cosecha, en una ocasión adecuada, por tanto, para la reversión del final del año, momento también de polución, antes del restablecimiento del orden propiciado, al mes siguiente, en Hecatombeón, con las Panateneas y otras fiestas como las Sinecias (Burkert, 1983: 143-149). En Esciroforión tenían lugar también, a los dos días, las Dipolias (Burkert, 1983: 136-143) en la acrópolis y las Arreforias (equiparadas con las Esciras), que implicaban el desplazamiento de las niñas desde la acrópolis hasta el santuario de Afrodita y Eros en la ladera norte de la misma (Burkert, 1983: 150-154. Valdés, 2020: 234, con n. 866).

Uno de los elementos más característicos de las Esciras, que se puso, además, en relación con la etimología, es el hecho de que, en esta procesión, según Lisimáquides, se llevaba una sombrilla grande¹⁷, *skias* o *skiadeion*, bajo la que los sacerdotes acropolitanos se resguardaban (del sol) en su

¹¹ La fiesta de mujeres es mencionada por *Las Asambleístas* de Aristófanes (Ac. *Eccl.* 17-18, 59) y en el escolio (sch. Ar. *Eccl.* 18), así como en las *Tesmoforiantes* y en el escolio (sch. Ar. *Thesm.* 834). Fiesta de Deméter y Perséfone o de Atenea Esciras según Esteban de Bizancio: Steph. Byz. s. v. *skiros*. Estenias y Esciras como fiestas de mujeres: Suda s. v. *Stenia*.

¹² Adivinación y juego de dados: Teopompo *FGrHist* 115 F 228 = Harp. s. v. *σκίραφια*; Hsch. s. v. *σκ[ε]ιραφειον* y *σκ[ε]ιρομαντις*; Steph. Byz. s. v. *Σκίρος*; *Anecd. Bekk.* 1.300.23; Etym. Magn. 717.28; Poll. 9.96-7; Phot. s. v. *skirapheia*; GUARDUCCI, 1951; BURKERT, 1983: 145, n.º 39; JACOBY, 1954: vol. I, 286-7. Esciron como zona de mala reputación y de prostitución: Arifphron, 2.22; 3.5. Prostitutas (*pornai*): Steph. Byz. s. v. *Σκίρος* (a pesar de que Focio –Phot. s. v. *skiron*– habla de *manteis* aquí –BURKERT, 1983: 154, n. 39– es posible ver a ambos, prostitutas y manteis, en este lugar). En un relato fragmentario del *Skiron* de Eurípides, se describe una situación que podría ser significativa en relación con la presencia de *hetairai* en Esciron; parece que los sátiros han capturado a un grupo de cortesanas, pero Papposilenos tiene la intención de convertirse en proxeneta para lucrarse en lugar de compartirlas con los sátiros: SUTTON, 1980: 62-63; HEDREEN, 1994: 66.

¹³ *Gephyrismos*: Hsch. s. v. *γεφυρίς* (proferidos por una prostituta –*porne*– o por un hombre disfrazado); sch. Ar. *Plut.* 1014 (insultos entre mujeres); Ar. *Ran.* 391-394; Strab. 9.1.24; PICARD, 1931: 2; BURKERT, 1983: 278; RICHARDSON, 1974: 214. Diatribas, insultos y otras actividades como adivinación y juego de dados en Esciron: véase nota anterior; CHIRASSI, 1979: 32-33, 44 y ss.; VERSNEL, 1993: 238. Para insultos ritualizados de mujeres en fiestas agrarias: BRUMFIELD, 1996: 67-74. Es posible que la ley mencionada por el orador Hiperides sobre multas a «mujeres desordenadas» en el camino (*ἀχοσμοῦσαι γυναῖκες κατὰ ὁδοῦς* (Harp. s. v. *ὄτι χιλίας*; Hyp. fr. 14 Jensen), pueda de algún modo estar relacionada con este rito.

¹⁴ Para la vía a Eleusis: Paus. 1.36.3 -38.5. Próximamente: M. VALDÉS, «Civilising the Eleusinian sacred way (Gerión)».

¹⁵ Eur. *Erecteo*, fr. 370N, 12 y ss. (Collard-Cropp = Fr. 65 Austin). «Confinando a Erecteo debajo de la tierra»: lin. 59-60. BURKERT, 1983: 149. La «muerte del rey» coincidente con la muerte del buey: ELDERKIN, 1941: 116 (en el mismo mes de las Dipolias o Bufonias).

¹⁶ BURKERT (2011: 127-129); menciona el ritual purificador del *Dios koidion* (Suda, s. v.) en la procesión de Esciras. Según Estrabón (9.1.9), en Esciron tenían lugar «ceremonias sagradas».

¹⁷ Refutado por DEUBNER, 1932: 40 y ss., 132-133, que cree que el *skiron* no es un parasol sino un dosel que sirve para cubrir a varios. Sin embargo, las fuentes se refieren a *skiron* como «s sombrilla grande»: Harp. s. v. *Σκίρον*; sch. Ar. *Eccl.* 18: «el sacerdote de Erecteo lleva una sombrilla blanca».

camino a Esciron¹⁸. La noticia es transmitida por Harpocración y viene recogida también en el léxico de la Suda¹⁹. En este mismo léxico se alude en otra entrada a que este término se refiere a un parasol y se menciona que en la fiesta de las Esciras, dedicadas a Atenea, es «cuando se procuran sombrillas en el pico del calor del verano. Pues *skira* [son] sombrillas [...]»²⁰.

En esta nueva entrada no se habla de una única sombrilla, sino de sombrillas en plural en relación con la fiesta, lo que podría ser significativo y apuntar al uso de sombrillas en la celebración por parte de los celebrantes (no únicamente el parasol grande que cubre a los sacerdotes acropolitanos), y especialmente, como cabría esperar, en la fiesta de mujeres. Las sombrillas son un elemento fundamentalmente femenino en Grecia, especialmente asociadas a la clase alta como signo de distinción²¹. Es posible que las Esciras fueran, para los propios atenienses, «la fiesta de las sombrillas» (lo que forzó la falsa etimología²²), porque, además del parasol bajo el que caminaban los sacerdotes en su *apompope* hacia Esciron, este utensilio sería utilizado por las mujeres de Atenas, en su celebración particular dentro de la fiesta. Esto no impide pensar en un uso de la sombrilla en otras ceremonias, como las Leneas y/o Antesterias y en las Panateneas, así como en una utilización frecuente de la misma en la vida cotidiana²³. Precisamente el primer testimonio del uso habitual de la sombrilla como algo propio de mujeres lo tenemos en Anacreonte, quien habla de pasearse en carro con un parasol de marfil (Fr. 82 Gentili).

El parasol se asocia eminentemente con las mujeres en fiestas dionisiacas y con Afrodita en el Partenón, en este caso como elemento femenino de exhibición relacionado con lo erótico, pues es Eros quien lo sujeta en la escena (Elderkin, 1941: 120; Neils, 2001: 229, fig. 164). En una hidria del siglo V de Atenas también aparece Eros junto a una mujer sentada que porta una *phiale* y un parasol²⁴.

Son varios, pues, los elementos que llevan a pensar en una presencia de Afrodita en las Esciras, de modo que la diosa pudo patrocinar, al menos en origen, junto a Deméter y Perséfone, la celebración de mujeres en ella. En primer lugar, el carácter de reversión del evento, similar a la fiesta lemnia, dedicada, entre otros dioses, a Afrodita (Burkert, 1970), donde las féminas asumen el control o el poder; la fiesta de mujeres de Esciras se asocia, además, con un probable travestismo femenino, pues las mujeres se disfrazarían en ella de varones con barbas postizas, como se deduce de la referencia de *Las Asambleístas*. Afrodita patrocina en varios enclaves, y especialmente en el

¹⁸ Lisimáquides *FGHist* 366 F 3 *ap. Harp.* s. v. Σκίρον (Philoch. *FGHist* 328 F 14): «Licurgo en su discurso sobre las sacerdotisas. Las Esciras son una fiesta ateniense de la que deriva el mes Esciroforión. Escritores sobre los meses y fiestas atenienses, entre los que está Lisimáquides, dicen que «*skiron*» es una sombrilla grande llevada desde la acrópolis hasta un lugar llamado Esciron, bajo la cual caminan la sacerdotisa de Atenea y el sacerdote de Poseidón y el sacerdote de Helios. La llevan los Eteobúttadas. Es un signo de que tienen que construir casas y hacer refugios pues es el mejor momento del año para construir» (trad. propia). Véase también: sch. Ar. *Eccl.* 18; Suda, s. v. Σκίρον.

¹⁹ Véase nota anterior.

²⁰ Suda, s. v. Σκίρος: σκιάδιον. ἐορτή τις ἀγομένη τῇ Ἀθηνᾶ, ὅτε σκιαδείων ἐφρόντιζον ἐν ἀκμῇ τοῦ καύματος. Σκίρα δὲ τὰ σκιάδεια.

²¹ Ar. *Thesm.* 823. MILLER, 1992: 92; DELAUAUD-ROUX, 1995: 256-257. Abrir y cerrar la sombrilla: Ar. *Eq.* 1347-1348 y escolio. Posiblemente para resguardarse del sol y no ponerse «morenas», pues estar al sol y ponerse «moreno» es propio de hombres y/o se puede hacer para parecer un hombre: Ar. *Eccl.* 62-64. Mujeres de piel muy blanca: Ar. *Eccl.* 387.

²² En léxico de Suda (véase nota 20). Generalmente la etimología, ya también desde la antigüedad, se asocia con la tierra blanca calcárea: JACOBY, 1954: vol. II, 200 y ss.; VALDÉS, 2002: 203-204 (con bibliografía).

²³ En fiestas de Dioniso, como se ve en los «vasos de las Leneas» (MILLER, 1992: 100-102; ARV² 621.34; ARV² 621.42; ARV² 621.37) que podrían hacer referencia a la fiesta de Antesterias (ver para la *basilinna* escoltada por sátiro con parasol el escifo en Berlin, Antikensammlung: F2589). También sombrillas en Panateneas llevadas, junto con taburetes, por las hijas de los metecos que acompañaban a las *kanephoroi*: Ar. *Av.* 1550 y sch. Ar. *Av.* 1551; Ar. *Eccl.* 732-34; Demetrio de Falero 228, *FGHist* F 5; Poll. 3.55; LEFKOWITZ, 1996: 80; PALAGIA, 2008: 32. Para usos del parasol: MILLER, 1992.

²⁴ Madrid, Museo Arqueológico Nacional: 11131. Eros con parasol también en un panel del mosaico de Neptuno y Amimone en la casa pafia de Orfeo: MICHAELIDÈS, 2015.

Ática, donde era conocida como Afrodito²⁵, este tipo de ritos de travestismo y de reversión, así como la licencia y/o el *logos* sexual de mujeres. Esta afirmación está en consonancia, por otra parte, con la confluencia, en diversos lugares y ritos del Ática, de las diosas eleusinas y de Afrodita, como junto a la acrópolis (Paus. 1.22.3), en Halimunte-Colias (Pirenne-Delforge, 1994: 76 y ss.; Valdés, 2020: 366) o en la propia vía a Eleusis donde la diosa del amor se asienta en Dafni (Paus. 1.37.7; Machaira, 2008; Valdés, 2020: 383 y ss.). Este vínculo de las diosas eleusinas y de Afrodita podría estar implícito en el famoso escolio de Luciano en el que se equiparan las Tesmoforias con las Esciroforias y las Arre(to)forias, pues en estas últimas parece que Afrodita tiene un papel esencial en su santuario del norte de la acrópolis compartido con Eros²⁶. En segundo lugar, Afrodita parece que se asocia eminentemente, de nuevo junto a Dioniso, con la sombrilla como elemento femenino. En tercer lugar, hay indicios para pensar en un culto originario de la diosa en el contexto acropolitano (Valdés, 2005 y 2020: 338 y ss.), en lo que no podemos entrar aquí en detalle; en este sentido, la *apompompe* al lugar liminal desde la acrópolis podría haber incluido también a Afrodita en tiempos más antiguos, tanto en el lugar de partida (la acrópolis) como en el de llegada (Esciron), asociado a la prostitución y el juego. Además, la diosa Esciras, procedente de Salamina y que preside junto a Deméter y Perséfone la celebración de mujeres, parece que sustituye en el Ática, al menos en las Oscoforias y en la conducción de Teseo en el mito, a Afrodita (/Ariadna) (Valdés, 2020: 359 y ss.). También en las Esciroforias pudo ocurrir algo así, pues además Esciron es un lugar conocido como espacio «liminal» (Ellinger, 1993: 78 y ss.) de licencia y de juego, con presencia de *pornai*²⁷, lo que podría incidir en una veneración de la diosa del amor²⁸. No se sabe dónde se lleva a cabo la fiesta particular de mujeres en las Esciras. En el siglo IV las fiestas locales del Pireo, y posiblemente las de Peania, se celebran en el Tesmoforion²⁹. En Atenas también pudo ser así, aunque el lugar de celebración pudo cambiar con el tiempo y no hay que descartar un desplazamiento de las mujeres, al lugar liminal, Esciron (Jacoby, 1954: vol., II, 221), para celebrar allí sus ritos de travestismo, de licencia y de reversión. Esto concuerda con el carácter de la fiesta y el perfil del lugar que nos ocupa³⁰. En la celebración –como en otras de licencia también de Deméter y de Perséfone, como las Estenias o Haloas–, las mujeres respetables de Atenas se presentan, posiblemente, como «cortesanías» en relación con Afrodita y la reversión, del mismo modo que lo hace, en la comedia, la joven Mirrina con su marido³¹. En estas fiestas se daría el ritual de *aischrologia*, de licencia verbal femenina relacionada con el *ἄφροδισίους λόγους*³². En las Estenias las mujeres se insultaban

²⁵ La androginia es una de las características que comparten Afrodita y Astarté: PIRENNE-DELFORGE, y BONNET, 1999: 249-250. Características viriles de Afrodita: Macrob. *Sat.* 3.8.2. Una noticia de Suda (s. v. Ἀφροδίτη) señala que Afrodita tenía órgano masculino y femenino. SETTIS, 1966: 160-161. Macrobio (*Saturnalia*, 3.8.3; Philoch. *FGrHist* 328 F 184), menciona un sacrificio de hombres con ropas de mujeres y mujeres travestidas de hombre en honor a Afrodita, que es hombre y mujer a la vez. En un fragmento de Aristófanes, también en Macrobio (Fr 702 Edmonds I, p. 766 = Fr 313 A Edmonds, p. 660. Macrob. *Sat.* 3.8.3), se menciona a Afrodito, presente también en la comedia ática (Ferécates, Fr 172 A Edmonds I, p. 274; Apolofanes, Fr 7 Edmonds I, p. 926; PIRENNE-DELFORGE, 1994: 68-69). Afrodito: Hsch. s. v. Ἀφροδίτος. Culto de Hermafrodito en Atenas en el siglo IV: JACOBY, 1954: vol. I, 552-553 y vol. II, 444-6; Theophr. *Char.* 16.10; PIRENNE-DELFORGE, 1994: 461-462; DELCOURT, 1955 y 1997 (1983); VALDÉS, 2013.

²⁶ Sch. Luc. *Dial. Meret.* 2.1, 275-276 Rabe. Véase VALDÉS, 2020: 372, con n. 1476. Afrodita en Arreforias: DELIVORRIAS, 1978: 22; PIRENNE-DELFORGE, 1994: 59; ROSENZWEIG, 2003: 49-50; STAFFORD, 2013: 192-195.

²⁷ Véase nota 12.

²⁸ Afrodita ligada a la prostitución: Hdt. 1.199; Strab. 8.6.20; Ath. 13.572e, 573c-d. Ath. 13.574b-c; ROMERO, 1995: 254, n. 5. Para la prostitución en general, véase: GLAZEBROOK, 2011: 45-46 (*Aphrodision* de Merenda y *porneion*: «There is also the possibility that some *porneia* were part of a sanctuary to Aphrodite and included in her worship»). Quizás habría que asociar la noticia de Hipérides de mujeres «desordenadas» en el camino (véase la nota 13) con este lugar, cercano, además, al del *gephyrismos*, como espacio de reversión donde se daban rituales de licencia de mujeres (asociados a Afrodita).

²⁹ Pireo: *IG II²* 1176, lin. 10-12. Peania: *IG I³* 250 (450-430 a. C.); SFAMENI, 1986: 263, n. 148.

³⁰ Cerca de Esciron existe un templo de Atenea, Poseidón, Deméter y Perséfone (pudo darse aquí): Paus. 1.37.2. También, quizás, *naos* de Atenea Esciras, aunque es discutida: Poll. 9.96-7; Anecd. Bekk. 1.300.23; JACOBY, 1954: vol. I, 291.

³¹ ELDERKIN, 1940: 395; FARAONE, 2006: 209 y 213; este autor defiende que las mujeres en *Lisístrata* se caracterizan como esposas, pero también como cortesanías; *contra*: MCCLURE, 2015.

³² Semónides, fr. 7.91. *Aischrologia*: RICHARDSON, 1974: 213-217; SFAMENI, 1986: 67. Afrodita es en *Helena* de Eurípides (v. 1346-1352) quien hace reír a Deméter (CERRI, 1983: 181). Para *aischrologia* de Tesmoforias: BURKERT, 1985: 244; SFAMENI, 1986: 255; MCCLURE, 1999: 47-52; VOHRZYKOVÁ, 2005: *passim*.

o injuriaban unas a otras (*loidorein*), blasfemaban (*blasphemerein*) y se hacían burlas (*diaskoptein*) de noche³³. No es probablemente casual que justo en este entorno, en el puente del río Céfiso, se lleve a cabo en otro contexto –en la procesión de los Misterios– el *gephyrismos*, que consistía en insultos ritualizados de hombres (disfrazados), mujeres casadas respetables y *pornai*³⁴. Las fiestas y los espacios de reversión hacen que los límites impuestos se diluyan por un tiempo en el ritual. De este modo, parece que pudieron estar presentes, en las Esciras, la diosa del amor y el travestismo en un ambiente de alteración del orden y de licencia. Para la ocasión se darían danzas y coros de tipo orgiástico (como los de Colias)³⁵ en los que los parasoles (*skira*), como elemento eminentemente femenino vinculado con Afrodita y Eros, tendrían un papel.

Los vasos anacreónticos y *Las Asambleístas*: el travestismo, el parasol y la *mimesis* de fiestas de mujeres

En la iconografía de la cerámica ática el parasol o sombrilla se asocia, de modo muy especial, a los llamados «vasos anacreónticos» (figs. 1 y 2). Estos constituyen un conjunto de vasos que van desde finales del siglo vi hasta mediados del v, algunos con el nombre de «Anacreonte» inscrito, en los que se muestran a hombres barbados con lo que podrían parecer atuendos afeminados y portando en ocasiones parasoles. El contexto parece el propio del simposio y del *komos* dionisiaco³⁶. Los personajes llevan *chiton* largo –característico de los hombres en el arcaísmo, pero en época clásica reservado a las mujeres–, *himation*, a veces por encima de la cabeza³⁷, *sakkos* y en algunos casos pendientes; llevan, además, un palo o bastón típico de los comastas según Frontisi-Ducroux, y Lissarrague (1990), pero también de los varones que acuden a la asamblea.

Es significativo que las mujeres disfrazadas de hombres en las Esciras en la obra de Aristófanes vayan también con barbas (Ar. *Eccl.* 25, 68, 100, 121, 128, 273) y bastones (Ar. *Eccl.* 74, 150, 276); lleven *chiton* (268) y los *himatia* (mantos) de sus maridos (26, 41, 75, 275, 315, 333, 341, 527). En *Las Asambleístas* se menciona en varias ocasiones

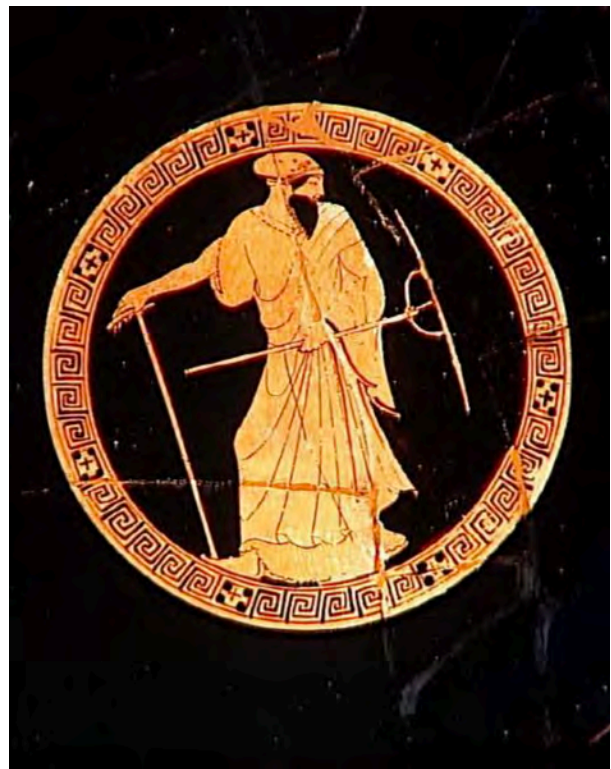


Fig. 1. Copa del Pintor de Brygos. París, Musée du Louvre: G285 (Photo (C) RMN Grand Palais (Musée du Louvre) / Hervé Lewandowski).

³³ Para esta fiesta: IG II² 674.6-8. Phot. s. v. Στήνια. Hsch. y Suda, s. v. Στήνια. Ar. *Thesm.* 834 y escolio. SFAMENI, 1986: 254-258. Similar en Haloa: sch. Luc. *Dial. Meret.* 7.4, 280.212-219 Rabe.

³⁴ Véase las notas 12 y 13.

³⁵ Similares a los que se producirían en Colias: Ar. *Lys.* 2: «Si alguien las hubiera llamado a una fiesta de Baco o de Pan, o a los ritos de Afrodita de Colias en el templo de la *Genetyllides*, no habría habido forma de pasar por el ruido de los tambores» (trad. basada en L. M. Macía Aparicio); cf. BUDELMANN, y POWER, 2015: 270 y 275. Para Afrodita danzando en un coro tomándose de las manos con las Cárites y las Horas en el *Himno Homérico a Apolo* (del siglo VII): v. 194-196.

³⁶ CASKEY, y BEAZLEY, 1954: 55-61; FRONTISI-DUCROUX, y LISSARRAGUE, 1990: 211-256 (con bibliografía). DELAUAUD-ROUX, 1995; MILLER, 1992; estado de la cuestión: MILLER, 1999. El nombre de *Anacreon*: CASKEY, y BEAZLEY, 1954: n.º 2; ARV² 185, 32; FRONTISI-DUCROUX, y LISSARRAGUE, 1990: 215, fig. 7.8-7.10.

³⁷ El hecho de llevar los mantos sobre la cabeza es «femenino»: MILLER, 1999: 229-230. Véase LIEWELLYN-JONES, 2003: 54.



Fig. 2. Estamno (500-450 a. C.). Madrid, Museo Arqueológico Nacional: 11009 (©Museo Arqueológico Nacional, Madrid. Foto: Antonio Trigo Arnal).

la necesidad de «escondarse o cubrirse bien» con los mantos (98-99) (λήσομεν ξυστειλάμεναι θαιμάτια: 486). Es interesante que en la obra también los hombres se «travistan» poniéndose las ropas de sus mujeres al no encontrar las propias (*krokotidion*: 332; *chitonion*: 374, pantuflas pérsicas: 319, etc).

Ya en los años 20 del siglo xx, Buschor (1923-1924) relacionó los famosos vasos «anacreónticos» con la fiesta de las Esciras, indicando que en ellos aparecen hombres disfrazados de mujeres y algunas féminas de varones, con barbas. Esta teoría fue categóricamente refutada por Deubner (1932: 40 y ss.,

132-133), quien relaciona estas escenas con la fiesta de las Leneas, pues en otras representaciones de los llamados «vasos de las Leneas» –que en algunos casos pueden reflejar, más bien, las Antesterias– las mujeres portan el parasol³⁸, lo que resulta ciertamente significativo en cuanto al uso de este utensilio en contexto ritual y específicamente en danzas femeninas (Delavaud-Roux, 1995).

Beazley y otros autores incidieron, a partir de su análisis iconográfico, en los años cincuenta del siglo xx, en que no hay mujeres disfrazadas de hombres sino, más bien, hombres «afeminados» con barbas en un contexto de *komos* dionisiaco (Caskey, y Beazley, 1954: 55-61). Otros autores, como Kurtz, y Boardman (1986: esp. 65) y antes Vries (1973), desvincularon las imágenes del «elemento femenino», enfatizando, sin embargo, la aparente influencia del Este (jonía o lidia) en la vestimenta, que creen que es fundamentalmente masculina. También Miller (1992: 102) sugirió, en un primer momento, una notable influencia de Oriente, donde el parasol es un elemento masculino³⁹, aunque posteriormente incidió en la idea del travestismo. Por su parte, Delavaud-Roux remarcó la idea del travestismo de hombres vestidos de mujeres, en un ambiente comástico y de simposio, y lo vinculó a la imitación por parte de hombres de ritos femeninos de carácter dionisiaco, enfatizando especialmente, el papel de las danzas en los vasos. Este autor, en la línea de Deubner, encontró paralelismos interesantes con los «vasos de las Leneas» (Delavaud-Roux, 1995). Bing (2014: 32-33), por su parte, ha sugerido, más recientemente, que las escenas mostrarían «la imitación de Anacreonte» y sus compañeros en un contexto de espectáculo simpótico y comástico en el que se produce un travestismo deliberado o *drag performance*.

Parece que hay cierto consenso en los últimos autores en ver en los vasos escenas insertas en un ambiente comástico y de simposio propio de varones, preferentemente de la clase alta⁴⁰, especialmente propiciado y desarrollado a partir de la actividad de Anacreonte en Atenas desde el 522, y en el que se produce un espectáculo (*performance*) con danza al son de música⁴¹.

Lo que nosotros vamos a postular es que en este ambiente de *komos* dionisiaco y de simposio masculino se dio en la Antigüedad, en general, y de modo especial en estos momentos históricos en los que está naciendo el género de la comedia en el teatro (Pickard-Cambridge, 1968; Goldhill, 1987; Geddes, 1987: 322-323; Csapo, 2015), una *mimesis* o imitación habitual de los ritos de mujeres por parte de hombres⁴², una *performance* o espectáculo como forma de divertimento que pudo tener una incidencia evidente en el nacimiento de la comedia y, después, unos paralelismos significativos con este género. Además, postulamos que las imágenes podrían mostrar la imitación de ritos específicos como los de las propias Esciras, sin descartar otros, como los de las Leneas/Antesterias áticas. En este sentido, no se trataría tanto de mujeres vestidas de hombres, ni simplemente de hombres vestidos de mujeres, como ahora veremos –algo típico también de la comedia–⁴³, sino de hombres *vestidos como mujeres disfrazadas de hombres*. El paralelismo es significativo con la obra de *Las Asambleístas*. Aquí también, en el teatro, nos hallamos ante hombres *haciendo de mujeres disfrazadas de hombres*, situación que, en esta obra concreta, se relaciona con las Esciras. Aunque en general en el teatro lo que el público percibe ante el papel de una mujer no es, seguramente, en

³⁸ Véase la nota 23.

³⁹ «The Archaic and Classical adoption by Athenian women of items from the world of the male elite of empire doubtless helped to reinforce the developing Greek attitudes about Persian men»; este autor señala también que el parasol de las mujeres en Atenas era un símbolo de alto estatus.

⁴⁰ Clase alta: MILLER, 1999. *Komos* y *symposia* inspirados en la incidencia de la música y la actividad de Anacreonte en Atenas: BING, 2014: 25 y ss.

⁴¹ Los instrumentos musicales (como el barbitón, el doble aúlós y los crótalos), así como el movimiento de danza de los cuerpos, muestran esta realidad de la danza con música en las escenas: DELAVAUD-ROUX, 1995: 243 y ss.

⁴² Lo que no excluye ni es incompatible, al mismo tiempo, con la «reflexión» sobre el «afeminamiento» oriental. Para prácticas de *komastic cross-dressing*: MILLER, 1999: 244.

⁴³ Véase *infra* la nota 45.

primer lugar, el hecho de que detrás de la máscara haya un hombre, pues se acepta la personalidad femenina del personaje, en aquellas representaciones, sin embargo, en las que el foco está puesto en la reversión de roles, esta primera inversión (actor representando un personaje femenino: Zeitlin, 1981: 310-311 y 1996: 64-66) podría hacerse patente también para el público de manera consciente, resaltándose, aún más, la ambigüedad existente detrás de la *mimesis*.

Antes de volver a la vestimenta de los hombres en los vasos y de las mujeres en *Las Asambleístas*, conviene recordar los pasajes que sugieren esta imitación o *mimesis* de fiestas de mujeres por parte de los hombres. Esta imitación en ambiente comástico se tiene constatada para las Leneas y las Antesterias, donde había «chanzas desde los carros»⁴⁴, *komoi* en los que hombres borrachos imitaban a las mujeres en sus acciones rituales. En el caso de las Antesterias, además, una fuente tardía, Filóstrato, señala cómo en su época los hombres, en el teatro, imitaban a las mujeres en sus ritos vestidos como Ninfas, Horas y Bacantes y recitaban relatos sagrados de tipo órfico (Philostr. V A 4.21). El propio Filóstrato señaló que «el komos da licencia a las mujeres para actuar como hombres y a los hombres para vestirse y caminar como mujeres» (Philostr. *Imag.* 1.2.298; Miller, 1999: 244; Bing, 2014: 32, n. 23).

La imitación de las mujeres se asocia específicamente, en las fuentes, con el poeta Anacreonte, quien, como señalábamos más arriba, en uno de sus poemas aludía a Artemon, que se pasea en carro con un parasol de marfil, «como las mujeres» (Fr. 82 Gentili). Anacreonte se presenta en las *Tesmofoeriantes* de Aristófanes, en boca del poeta Agatón, como afeminado «llevando prendas de mujer» (*Thesm.* 159-163): «Además resulta una ordinariez un poeta rudo y velludo: mira el famoso Íbico y Anacreonte de Teos y Alceo, que tanto empaque dieron a la armonía. Todos ellos llevaban prendas de mujer y eran afeminados a la manera jonia» (trad. L. M. Macía Aparicio). El mismo poeta Agatón en la obra, que se presenta también como afeminado y a quien Eurípides trata de convencer de que se disfrace de mujer para colarse en la fiesta de las Tesmofoerias, tiene en su casa, en un baúl, prendas femeninas que presta al pariente para que se cuele en la reunión de mujeres en dicha fiesta⁴⁵.

Se sabe, por otra parte, que Anacreonte compuso música y poemas en Atenas para los coros y fiestas de mujeres, por lo que tuvo que conocerlas bien⁴⁶. La imitación de la moda oriental por parte de los varones de la clase alta en sus *komoi* y en el simposio no es incompatible, sino que confluye, de manera no contradictoria, con su imitación de las mujeres y el uso de prendas femeninas, pues lo oriental se construye como femenino y viceversa, como se ve en los versos citados de Agatón más arriba. Esta imitación concernía, de modo especial, a los actos rituales de mujeres solas (en general, secretos y de carácter místico), como los de las Tesmofoerias (en *Las Tesmofoeriantes* por parte del pariente), los de las Leneas y Antesterias, de los testimonios señalados más arriba, y, sin duda, los de otras fiestas de mujeres, como, específicamente, las Esciras (también las Estenias y las Haloa). La celebración femenina de las Esciras es, como las ya citadas, candidata a la *mimesis* masculina porque es solo de mujeres, con ritos secretos (como los de las Tesmofoerias, con las que se equiparan en un escolio a Clemente de Alejandría⁴⁷) y, además, específicamente de reversión del orden (como las Tesmofoerias). Tienen, por otra parte, un aliciente añadido y es que en ellas las mujeres *se disfrazan*

⁴⁴ Suda, s. v. *Τὰ ἐκ τῶν ἀμαζῶν σκώμματα*. Phot. s. v. *τὰ ἐκ τῶν ἀμαζῶν*. Cf. PICKARD-CAMBRIDGE, 1968: 36. Sch. Clem. Al. *Protr.* 1.2 (STÄHLIN, 1972: 297).

⁴⁵ Ar. *Thesm.* 249 y ss. En *Tesmofoeriantes*, Agatón se parece a las imágenes de los vasos anacreónticos, entre hombre y mujer: SNYDER, 1974. Para reflexiones sobre travestismo y género en Aristófanes: ZEITLIN, 1981. Para el travestismo en *Las Tesmofoerias* de Aristófanes: ZEITLIN, 1981; MEDDA, 2017; GHERCHANOC, 2003-2004: 36. Para afeminamiento y travestismo, en este caso en relación con Dioniso y las *Bacantes*: GHERCHANOC, 2003-2004; PLÁCIDO, 2019.

⁴⁶ *PMG* 500.8 = Ath. 13.600 d-e, v. 8. BING, 2014: 28. En el caso de las Antesterias: BRAVO, 1997. Para coros femeninos: BUDELMANN, y POWER, 2015.

⁴⁷ Véase nota 26.

de varones. Y aquí volvemos tanto a las peculiaridades de las escenas de los vasos anacreónticos como a las que se perciben, con un paralelismo claro, en las *Las Asambleístas*.

En los vasos anacreónticos los hombres portan barbas muy pronunciadas, anómalas según Frontisi-Ducroux, y Lissarrague (1990), hasta el punto de que parecen, por ser tan largas, falsas, como señaló Miller (1999: 232). Su vestimenta, *chiton* largo e *himation* (que pueden ser también masculinos en el siglo VI: Geddes, 1987: 307-319) y el *sakkos* en la cabeza, además de evocar a Anacreonte y el estilo oriental por él introducido, jonio o lidio, podría quizás «escenificar» la forma en la que un hombre imita a una mujer *que se viste de hombre*: tanto el *chiton* como el *himation* pueden ser masculinos o femeninos, pero el *sakkos* es femenino⁴⁸ y el aspecto es de completo «afeminamiento», enfatizado, aún más, por los parasoles, los pendientes y el acto de cubrirse la cabeza con el manto⁴⁹. El *chiton* largo es propio, en el siglo VI, tanto de mujeres como de hombres, pero desde el siglo V los hombres llevan solo *chiton* corto. Algunos de estos vasos son del siglo VI, pero las escenas se prolongan durante la primera mitad del siglo V. Podría dar la sensación, como ha destacado Geddes, de que los hombres van vestidos «a la moda antigua», también «jonio», vinculada al lujo, a la debilidad, a la licencia sexual y a la élite (Geddes, 1987: 316-318)⁵⁰. Esta moda se presenta, como se veía en el pasaje citado de *Las Tesmoforiantes*, como «completamente afeminada» y se asocia con lo femenino.

De este modo, se pretende dar una imagen de completo afeminamiento que se asocia, como se vio en la referencia de *Las Tesmoforiantes*, con portar ropas femeninas, pero determinados elementos, como las barbas, los bastones, los *himatia* o, incluso, el *chiton*, podrían mostrar que no se imita, sin más, a las mujeres, en ese ambiente comástico, sino que, en este caso, se imita, quizás, a mujeres, sí, pero disfrazadas de hombres o portando elementos claramente masculinos. La ambigüedad es completa⁵¹ y la imagen visual es similar a la de *Las Asambleístas*: hombres, actores en el teatro, disfrazados de mujeres que se visten de hombres, con barbas postizas y los *himatia* y *chitones* de sus maridos y con el bastón (*βακτηρία*) y las sandalias laconias (Ar. *Eccl.* 74, 270) para asistir a la asamblea; aun así, se percibe claramente en la comedia (y de ahí la comicidad), que son mujeres por sus expresiones y formas de hablar (Ar. *Eccl.* 130 y ss.), por su delicadeza (similar a la de los jóvenes imberbes) y su blancura («piel muy blanca»: Ar. *Eccl.* 387; 428: «guapo muchacho, guapo él»). Las barbas que se ponen son muy largas, exageradas, como las de los vasos, pues se alude, en la obra, en un caso, a que se parecen a «la de Epícrates» (Ar. *Eccl.* 71), orador y demagogo famoso, según los escoliastas, y blanco de bromas por su enorme barba, por lo que Platón, el cómico, lo llamaba «príncipe de las barbas» (fr. 122 Kock); en la comedia se alude, asimismo, a la enorme barba de Prónoimo (Ar. *Eccl.* 102).

En los vasos también se percibe que los comastas, a pesar de los elementos masculinos, imitan a las mujeres: por determinados detalles: el *sakkos*, los pendientes y específicamente el parasol. Este es, además, como vimos más arriba, propio de la fiesta de las Esciras. Miller propuso que en las escenas anacreónticas nos encontramos con «hombres vestidos como mujeres pero que deciden no

⁴⁸ Para un análisis de los peinados que se identifican como *sakkos* pero también como mitra lidia en los vasos anacreónticos: KURTZ, y BOARDMAN, 1986: 66; para ese tipo de peinados como frecuentes en el arte griego para mujeres y específicamente para cortesanas: DELAUAUD-ROUX, 1995: 255, con n. 60. Esto es sugerente porque las mujeres respetables que celebran las Esciras, al ser una fiesta de reversión y acudir, quizás, al espacio «liminal» de reversión de Esciron, podrían, como en otras fiestas de Deméter (Estenias y Haloa) asemejarse o asimilarse a las cortesanas; véase la nota 31.

⁴⁹ Véase *supra* en texto. Véase FRONTISI-DUCROUX, y LISSARRAGUE, 1990; MILLER, 1999: 247; *sakkos* femenino: MILLER, 1999: 230.

⁵⁰ La capa o *himation* caracteriza también a los varones y el llevarla está especialmente asociado al ocio propio del ciudadano que participa en la política: GEDDES, 1987: 313, 324. Para la representación de la élite entre el arcaísmo y el clasicismo: KURKE, 1999.

⁵¹ En esta línea de ambigüedad lo interpretan FRONTISI-DUCROUX, y LISSARRAGUE, 1990: 228-229, quienes señalan que estos hombres «supplement rather than mask their gender. By appropriating certain signs of the feminine, they show themselves to be ambisexual beings, striving to transcend gender categories». Su interpretación va en la línea de jugar a ser «otros», pero podemos añadir que en el juego de ser «otros» no hay mayor alteridad que jugar a ser el contrario que pretende ser uno mismo.

disfrazarse como mujeres pues llevan elementos claramente masculinos como sus posturas, barbas y bastones de caminar⁵². Realmente esta contradicción se resuelve si los hombres se travisten como mujeres *que se disfrazan de hombres*. Tanto en la comedia como en la escenificación o *performance* comástica, lo cómico y/o el divertimento vienen no solo del travestismo en sí, sino de la completa ambigüedad derivada de la imitación de un travestismo femenino que se asocia con la inversión del orden establecido. Esta ambigüedad que imita, al mismo tiempo, el estilo oriental y se vincula a la élite y al lujo, como seña de identidad (Kurke, 1999), en los vasos anacreónticos, resulta un elemento cómico en la comedia que incide en la burla del afeminamiento, coincidente, en ocasiones, con determinadas posturas políticas como elemento de crítica: Agirrio no es más que una mujer con barba de hombre⁵³. El paralelismo no es exacto ni completo⁵⁴, pues en la obra, las «mujeres» –aunque no se explicita– se quitarían los pendientes y el *sakkos*; no así en los vasos donde aparecen esos elementos. Sí parece haber coincidencia entre vasos y obra en el bastón y es posible que el parasol quede implícito en *Las Asambleístas* en «la blancura» de las mujeres (aunque al hacer de hombres no pueden llevarlo). El bastón en la obra de Aristófanes hace referencia también a la usurpación de funciones políticas y deliberativas por parte de las mujeres, igual que las barbas. Ambas producciones no se describen la una a la otra o, mejor dicho, la comedia aristofánica no «imitaría» los vasos anacreónticos, pero sí se refieren, ambas, a una realidad similar: la imitación de las mujeres en sus ritos por parte de los varones en un ambiente de *komos* dionisiaco. En el caso de los vasos, esta imitación confluye con la representación de lo afeminado vinculado a un estilo de vida y al lujo de la clase alta en «desaparición» o en mutación de sus elementos culturales de definición⁵⁵. En la comedia, la *mimesis* también da pie para hablar (y burlarse, con efecto cómico) del «afeminamiento» (Gherchanoc, 2003-2004), pero específicamente también como crítica en relación con lo político y con las posturas políticas del *demos*, pero, a la vez, para poner de relieve de forma crítica los derroteros de decisiones assemblearias de Atenas, con «voz de mujer en rito de reversión», que podría, quizás, ocultar algo de las reflexiones femeninas (de *astai*), fomentadas en un contexto ritual propio y exclusivo. Por último, ambos, la comedia y los vasos, son productos culturales que recogerían una práctica extendida y antigua de imitación o *mimesis*, como forma de diversión en contexto de *komos* dionisiaco, de los comportamientos y, específicamente, de los ritos de mujeres, que puede estar también, junto con otros elementos, en el origen de la comedia, no solo en el contexto de la *performance* orientalizante de clase alta, sino, en general y de forma más amplia, entre los miembros del *demos* en los ritos dionisiacos, de los que no habría tanta información explícita, pero que se intuyen por noticias como aquella que habla de las «chanzas desde los carros» en las Leneas y las Antesterias⁵⁶.

⁵² MILLER, 1999: 230: traducción del original en inglés. Son interesantes las reflexiones que propone esta autora desde el punto de vista sociológico para los *komastai* masculinos travestidos de clase alta a fines del siglo VI y en la primera mitad del V como forma, en cierto modo, de distinguirse del resto, y para alejar la ansiedad en momentos de cambio social y político (esp. p. 251).

⁵³ La comedia, además, da pie a la crítica y mofa del afeminamiento de determinados personajes y posturas como el de Agatón, pero también, en *Las Asambleístas*, Agirrio o Epígono: Ar. *Eccl.* 167; «el maricón de Amino»: Ar. *Eccl.* 365. Véase también Agatón y Clístenes en *Thesm.* 136 y ss.; *Ach.* 117-21, *Lys.* 622. Cf. GEDDES, 1987: 309, n.º 18 (con otros ejemplos).

⁵⁴ En la obra quizás las mujeres llevarían *chiton* corto y los *himatia* de sus maridos; en vasos anacreónticos llevan *chiton* largo. Sin embargo, quizás haya más confluencia visual de la que se podría imaginar porque las ropas de teatro no corresponden con la realidad e imitarían la moda antigua y «oriental»: GEDDES, 1987: 314 («The eastern garments of the theatre were purely theatrical and could have no use in real life»).

⁵⁵ Como en el caso de las mujeres en sus ritos de «reversión» también puede ser una manifestación de «resistencia» a dejar el modo o estilo antiguo de identificación como élite por la ropa lujosa que parece que se diluye en el siglo V (GEDDES, 1987: 323). Para una reflexión sobre estas cuestiones: KURKE, 1999. Para este estilo de imitación de lo femenino entre la clase alta en simposio: Ar. *Vesp.* 1172: «Pues yo tengo ganas de menear el culo como una mujer» (trad. L. M. Macía Aparicio).

⁵⁶ Véase la nota 44.

Conclusión

El análisis de la fiesta de las Esciras, en confluencia con el de los vasos anacreónticos y el de la comedia de Aristófanes, *Las Asambleístas*, arroja luz para la comprensión tanto de la fiesta como de las escenas de los vasos y del tema de la comedia aristofánica, al tiempo que ayuda a pensar en los procesos que dieron lugar a la comedia en Atenas. En estos procesos tuvo un papel esencial el *komos* dionisiaco y, dentro de él, la imitación o *mimesis* de fiestas secretas de mujeres de tipo misterico, tanto de Dioniso como otras en las que tienen un papel esencial Deméter y Perséfone y posiblemente, en el caso de las Esciras, Afrodita.

Las características que se intuyen de la fiesta de mujeres de las Esciras, a partir de la poca información que poseemos, hacen pensar en una fiesta de reversión, del estilo de las *Hybristika* argiva, con licencia y *logos* sexual, como las Estenias y Haloa, vinculadas a un lugar marginal que se asocia con la prostitución y el juego, con un rito de travestismo femenino con barbas postizas que se liga posiblemente con Afrodita y el alejamiento ritual de los sexos, y que implica la usurpación del espacio masculino de la deliberación política (como en Lemnos). A todos estos elementos se une una presencia importante en la fiesta de los parasoles o sombrillas, también vinculados en la iconografía, con Afrodita y Eros.

En estas páginas hemos tratado de ver cómo estos ritos, junto a otros similares, también de mujeres, pudieron inspirar la *mimesis* que se da tanto en la comedia de *Las Asambleístas* – corroborado por la alusión a la fiesta– como en el *komos* anacreóntico masculino recogido en las imágenes de los vasos. Así, la imitación por parte de varones de *mujeres disfrazadas de hombres* produce una ambigüedad visual cómica que, en el caso de la comedia, ayuda a la reflexión sobre la actividad y las posturas políticas en la Atenas democrática (con crítica y burla del afeminamiento que consiste en despojarse de virilidad), y, en el caso de los vasos, recoge el afeminamiento ligado con lo oriental propio del *komos* anacreóntico que se presenta como elemento de diferenciación, ligado al ocio y al divertimento, propio de la clase alta en su definición cultural en tiempos de cambio. Esta *mimesis*, en cualquier caso, de las fiestas y de los ritos de mujeres no fue probablemente exclusiva de la clase alta y se dio, con profusión, en el *komos* dionisiaco en distintos contextos festivos en Atenas, pudiendo, quizás, verse su impronta en el origen de la comedia.

Bibliografía

- BING, P. (2014): «Anacreontea avant la lettre: Euripides' Cyclops 495-518», *Imitate Anacreon! Mimesis, Poiesis and the Poetic Inspiration in the Carmina Anacreontea*. Edición de M. Baumbach, y N. Dümmler. Berlín-Boston: De Gruyter, pp. 25-46.
- BLOK, J. (2009): «Citizenship in Action: «Reading» Sacrifice in Classical Athens», *Rollenbilder in der athenischen Demokratie: Medien, Gruppen, Räume im politischen und sozialen System*. Edición de C. Mann et al. Wiesbaden: Dr Ludwig Reichert Verlag, pp. 89-111.
- (2017): *Citizenship in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOLICH, D. G. G. (2007): *Transgender History & Geography*, vol. 3: *Crossdressing in Context*. Psyche's Press.
- BORGERS, O. (2008): «Religious Citizenship in Classical Athens: Men and Women in Religious Representations on Athenian Vase-Painting», *BABesch*, 83, pp. 73-97.
- BRAVO, B. (1997): *Pannychis e simposio. Feste private notturne di donne e uomini nei testi letterari e nel culto*. Pisa-Roma: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionale.
- BREMMER, J. (1992): «Dionysos Travesti», *L'initiation (Actes du colloque internationale de Montpellier, 11-14 Avril 1991)*. Edición de A. Moreau. Montpellier: Université Paul Valéry III, t. I, pp. 189-198.
- BRUMFIELD, A. C. (1981): *The Attic Festivals of Demeter and their Relation to the Agricultural Year*. Nueva York: Salem.

- (1996): «Aporreta: Verbal and Ritual Obscenity in the Cults of Ancient Women», en R. Hägg (ed.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis*. Estocolmo: Svenska Institutet i Athen, pp. 67-74.
- BUDELMANN, F., y POWER, T. (2015): «Another Look at Female Choruses in Classical Athens», *ClAnt*, 34 (2), pp. 252-295.
- BURKERT, W. (1970): «Jason, Hypsipyle and new fire at Lemnos. A study in myth and ritual», *CQ*, 20, pp. 1-16.
- (1983 [1977]): *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth* (traducción de P. Bing). Berkeley-Los Ángeles-Londres: University of California Press.
- (1985 [1977]): *Greek Religion. Archaic and Classical*. Oxford: Basil Blackwell.
- (2011 [1990]): *El origen salvaje. Ritos de sacrificio y mitos entre los griegos*. Barcelona: Acantilado.
- BUSCHOR, E. (1923-1924): «Dos Schirmfest», *JDAI*, 38-39, pp. 129-133.
- CALAME, C. (1990): *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce Antique*. Lausana: Payot.
- CARLÀ-UHINK, F. (2017): «Between the human and the divine: Cross-dressing and transgender dynamics in the Graeco-roman world», *Transantiquity: Cross-Dressing and Transgender Dynamics in the Ancient World*. Edición de D. Campanile, F. Carlà-Uhink y M. Facella. Londres-Nueva York: Routledge, pp. 3-37.
- CASKEY, L. D., y BEAZLEY, J. (1954): *Attic Vase Painting in the Museum of Fine Arts*. Boston, Oxford: Oxford University Press, parte II.
- CERRI, G. (1983): «La madre degli Dei nell'Elena de Euripide: tragedia e rituale», *QS* 18, pp. 155-183.
- CHIRASSI, I. (1979): «*Paides e Gynaikes*: note per una tassonomia del comportamento rituale nella cultura attica», *QUCC*, nueva serie, vol. 1, pp. 25-58.
- CSAPO, E. (2015): «The Earliest Phase of Comic Choral Entertainments in Athens: The Dionysian Pompe and the Birth of Comedy», *Fragments einer Geschichte der griechischen Komödie - Fragmentary History of Greek Comedy*. Edición de S. Chronopoulos y C. Orth. Heidelberg: Verlag Antike, pp. 66-108.
- DELAUVAUD-ROUX, M. H. (1995): «L'énigme des danseurs barbus au parasol et les vases des Lénéennes», *RA*, pp. 227-263.
- DELCOURT, M. (1955): *Hermaphrodite*. París: PUF.
- (1997 [1983]): «La pratica rituale del travestimento», *L'amore in Grecia*. Edición de C. Calame. Roma-Bari: GLF Editori Laterza, pp. 87-101.
- DELIVORRIAS, A. (1978): «Das Original der sitzenden "Aphrodite-Olympias"», *MDAI(A)*, 93, pp. 1-23.
- DETIENNE, M. (1979): «Violentes "eugénies"», *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Edición de M. Detienne y J.-P. Vernant. París: Gallimard, pp. 183-214.
- DEUBNER, L. (1932): *Attische Feste*. Berlín: H. Keller.
- DILLON, M. (2002): *Girls and Women in Classical Greek Religion*. Londres-Nueva York: Routledge.
- (2006): «The Construction of Women's Gender Identity through Religious Activity in Classical Greece», *Australian Religion Studies Review*, 19, pp. 226-245.
- (2016): «Priestesses Serving the Gods and Goddesses», *Women in Antiquity. Real Women across the Ancient World*. Edición de S. Linn Budin y J. MacIntosh Turfa. Londres-Nueva York: Routledge, pp. 683-702.
- DODD, D. B. (2003): «Adolescent Initiation in Myth and Tragedy: Rethinking the Black Hunter», *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives: New Critical Perspectives*. Edición de D. B. Dood y C. A. Faraone. Londres-Nueva York: Routledge, pp. 71-84.
- ELDERKIN, G. W. (1940): «Aphrodite and Athena in the Lysistrata», *CPh*, 35, pp. 387-396.
- (1941): «The Cults of the Erechtheion», *Hesperia*, 10, pp. 113-124.
- ELLINGER, P. (1993): *La légende nationale phocidienne. Artémis, les situations extrêmes et les récits de guerre d'anéantissement*. París: De Boccard.
- FARAONE, C. A. (2006): «Priestess and Courtesan: The Ambivalence of Female Leadership in Aristophanes' Lysistrata», *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*. Edición de C. Faraone y L. McClure. Madison: University of Wisconsin Press, pp. 207-223.
- FOLEY, H. (1982): «The "Female Intruder" Reconsidered: Women in Aristophanes' *Lysistrata* and *Ecclesiazusae*», *CPh*, 77, pp. 1-24.
- FRONTISI-DUCROUX, F., y LISSARRAGUE, F. (1990): «From Ambiguity to Ambivalence: A Dionysiac Excursion through the "Anakreontic" Vases», *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*. Edición de D. M. Halperin et al. Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 211-256.

- GEDDES, A. G. (1987): «Rags and Riches: The Costume of Athenian Men in the Fifth Century», *CQ*, 37(2), pp. 307-331.
- GEORGOUDI, S. (2005): «Athanasios therapeuein. Réflexions sur des femmes au service des dieux», *Idia kai demosia: les cadres «publics» et «privés» de la religion grecque Antique*. Edición de V. Dasen y M. Piérart. Lieja: Centre international d'étude de la religion grecque antique, pp. 69-82.
- GHERCHANOC, F. (2003-2004): «Les atours féminins des hommes: quelques représentations du masculin-féminin dans le monde grec antique. Entre initiation, ruse, séduction et grotesque, surpuissance et déchéance», *Revue historique*, 35 (4), pp. 739-791.
- GLAZEBROOK, A. (2011): «Porneion. Prostitution in Athenian Civic Space», *Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean, 800 BCE - 200 CE*. Edición de A. Glazebrook y M. Henry. Madison: University of Wisconsin Press, pp. 34-59.
- GOLDHILL, S. (1987): «The Great Dionisia and Civic Ideology», *JHS*, 107, pp. 58-76.
- GRIFFITH, M. (2008). «Greek middlebrow drama (Something to do with Aphrodite?)», *Performance, Iconography, Reception. Studies in Honour of O. Taplin*. Edición de M. Revermann y P. Wilson. Oxford: Oxford University Press, pp. 59-87.
- GUARDUCCI, M. (1951): «Atena oracolare», *PP*, 6, pp. 338-355.
- HEDREEN, G. (1994): «Silens, Nymphs, and Maenads», *JHS*, 114, pp. 47-69.
- JACOBY, F. (1954): *Die Fragmente der Griechischen Historiker (FGrHist), b suppl., n.ºs 323a-334*. Leiden: Brill, vol. 1 (texto) y vol. 2 (notas).
- KURKE, L. (1999): *Coins, bodies, games and gold: the politics of meaning in Archaic Greece*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- KURTZ, D. C., y BOARDMAN, J. (1986): «Booners», en *Greek Vases in the J. Paul Getty Museum*, vol. 3. *Occasional Papers on Antiquities*, 2. Malibú: The J. Paul Getty Museum, pp. 35-70.
- LA GUARDIA, F. (2017): «Aspects of transvestism in Greek Myths and Rituals», *TransAntiquity: Cross-Dressing and Transgender Dynamics in the Ancient World*. Edición de D. Campanile, F. Carlà-Uhink y M. Facella. Londres-Nueva York: Routledge, pp. 99-107.
- LEFKOWITZ, M. R. (1996): «Women in the Panathenaic and Other Festivals», *Worshipping Athena: Panathenaia and Parthenon*. Edición de J. Neils. Madison: University of Wisconsin Press, pp. 78-91.
- LEITAO, D. D. (1995): «The Perils of Leukippos: Initiatory Transvestism and Male Gender in the Ekdusia at Phaistos», *ClAnt*, 14 (1), pp. 130-164.
- LENORMANT, C., y WITTE, J. J. A. M. de (1861): *Élite des monuments céramographiques, matériaux pour l'histoire des religions et des mœurs de l'Antiquité*. París: Leleux, vol. IV.
- LLEWELLYN-JONES, L. (2003): *Aphrodite's Tortoise: The Veiled Woman of Ancient Greece*. Swansea: Classical Press of Wales.
- MACHAIRA, V. (2008): *To Hiero Aphrodites kai Erotos sten Hiera Hodo*. Atenas: He en Athenais Archaïologike Hetaireia.
- MCCLURE, L. (1999): *Spoken like a woman. Speech and gender in Athenian drama*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- (2015): «Courtesans Reconsidered: Women in Aristophanes' *Lysistrata*», *Eugesta*, 5, pp. 54-84.
- MARTIN, R. P. (1987): «Fire on the Mountain: *Lysistrata* and the Lemnian Women», *ClAnt*, 6, pp. 77-105.
- MEDDA, E. (2017): «“O saffron robe, to what pass have you brought me!” Cross-dressing and theatrical illusion in Aristophanes», *TransAntiquity: Cross-Dressing and Transgender Dynamics in the Ancient World*. Edición de D. Campanile, F. Carlà-Uhink y M. Facella. Londres-Nueva York: Routledge, pp. 137-243.
- MICHAELIDÈS, D. (2015): «Aphrodite at the House of Orpheus in Nea Paphos», *Cahiers du Centre d'Études Chypriotes*, 45, pp. 329-337.
- MILLER, M. C. (1992): «The parasol: an oriental status-symbol in late archaic and classical Athens», *JHS*, 112, pp. 91-105.
- (1999): «Reexamining Transvestism in Archaic and Classical Athens: The Zewadski Stamnos», *AJA*, 103 (2), pp. 223-253.
- NEILS, J. (2001): *The Parthenon Frieze*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PALAGIA, O. (2008): «Women in the Cult of Athena», *Worshipping Women: Ritual and Reality in Classical Athens*. Edición de N. Kaltsas y H. A. Shapiro. Nueva York: Onassis Cultural Center, pp. 31-37.

- PARKE, H. W. (1977): *Festivals of the Athenians*. Londres: Thames & Hudson.
- PARKER, R. (2005): *Polytheism and Society at Athens*. Oxford: Oxford University Press.
- PICARD, C. (1931): «Les lutes primitives d'Athènes et d'Eleusis», *RH*, 166, 1-76.
- PICKARD-CAMBRIDGE, A. (1968 [1953]): *The Dramatic Festivals of Athens*. Oxford: Oxford University Press.
- PIRENNE-DELFORGE, V. (1994): *L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique* (supl. 4 de Kernos). Lieja: CIERGA.
- PIRENNE-DELFORGE, V., y BONNET, C. (1999): «Deux déesses en interaction: Astarté et Aphrodite dans le monde égéen», *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du colloque international en l'honneur de F. Cumont (Rome, 25-27 septembre, 1997)*. Turnhout: Brepols, pp. 249-273.
- PLÁCIDO, D. (2019): «El travestismo de Penteo en los rituales dionisiacos», *ARYS*, 17, pp. 85-103.
- RICHARDSON, N. J. (1974): *The Homeric Hymn to Demeter*. Oxford: Clarendon Press.
- ROBERTSON, N. (1985): «The Origin of the Panathenaea», *RhM*, 128, pp. 231-295.
- (1996): «Athena's Shrines and Festivals», *Worshipping Athena: Panathenaea and Parthenon*. Edición de J. Neils. Madison: University of Wisconsin Press, pp. 27-77.
- ROMERO RECIO, M. (1995): «La presencia femenina en el proceso colonial griego», *Kolaios*, 4, pp. 253-264.
- ROSENZWEIG, R. (2003): *Worshipping Aphrodite. Art and Cult in Classical Athens*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- SEBILLOTE CUCHET, V. (2016): «Ces citoyennes qui reconfigurent le politique. Trente ans de travaux sur l'Antiquité grecque», *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 43 (1), pp. 185-215.
- (2018): «Gender studies et domination masculine. Les citoyennes de l'Athènes classique, un défi pour l'historien des institutions», *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, XXVIII, pp. 7-30.
- SETTIS, S. (1966): *XELONE. Saggio sull'Afrodite Urania di Fidia*. Pisa: Nistri-Lischi.
- SFAMENI GASPARRO, G. S. (1986): *Misteri e culti mistici di Demetra*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- SIMON, E. (1983): *Festivals of Attica: An Archaeological Commentary*. Madison: University of Wisconsin Press.
- SNYDER, J. M. (1974): «Aristophanes' Agathon as Anacreon», *Hermes*, 102, pp. 244-246.
- STAFFORD, E. J. (2013): «From the Gymnasium to the Wedding: Erôs in Athenian Art and Cult», *Erôs in Ancient Greece*. Edición de E. Sanders et al. Oxford: Oxford University Press, pp. 175-208.
- SUTTON, D. F. (1980): *The Greek satyr play*. Meisenheim am Glan: Hain.
- VALDÉS GUÍA, M. (2002): *Política y religión en Atenas arcaica*. BAR International Series, 1018. Oxford: Archaeopress.
- (2005): *El papel de Afrodita en el alto arcaísmo: política, guerra, matrimonio e iniciación*. Messina: Aracne editrice.
- (2013): «Influencia oriental en la Afrodita griega (Urania): encuentros y desencuentros entre la cultura griega y la oriental», *Religio in Labyrintho. Encuentros y desencuentros de religiones en sociedades complejas (IX Congreso de la SECR - Octubre de 2011)*. Edición de J. J. Caerols. Madrid: Escolar y Mayo Editores S. L., pp. 47-61.
- (2020): *Prácticas rituales y discursos femeninos en Atenas. Los espacios sacros de la gyne* (Colección de Estudios Helénicos, 1). Sevilla -Madrid: Universidad de Sevilla.
- VERSNEL, H. S. (1993): *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*, vol. II, *Transition and Reversal in Myth and Ritual*. Leiden-Nueva York-Colonia: Brill.
- VIDAL-NAQUET, P. (1981): *Le chasseur noir: Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*. París: Maspero.
- VOHRYZKOVÁ, T. (2005): *The Laughter of Women. The Meaning and Function of the Ludicrous in a Greek Female Ritual*. Praga: Museum of Applied Arts.
- VRIES, K. de (1973): «East meets West at dinner», *Expedition*, 15, pp. 32-39.
- ZEITLIN, F. I. (1981): «Travesties of Gender and Genre in Aristophanes' *Thesmophoriazousae*», *Reflections of Women in Antiquity*. Edición de H. Foley. Londres, París: Gordon & Breach, pp. 169-217.
- (1996): *Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek Literature (Women in Culture and Society)*, Chicago-Londres: University of Chicago Press.