



Las Bacantes de Eurípides: El menadismo y la
androginia.
Transformación delirante de la división
genérica

Carolina A. Navarrete González

Pontificia Universidad Católica de Chile
canavarr@puc.cl

A continuación se propone una lectura de la tragedia *Las Bacantes* de Eurípides como una obra que plantea la identificación de la mujer -a través del menadismo- con la instancia de la androginia como posibilidad de breve acceso a una omnipotencia maníaca de lo femenino. Este intento desemboca inevitablemente en la usurpación identitaria de la mujer -Agavé-, tras la exclusión social que le provoca un orden moralizante que trasunta en la ideología de una sociedad patriarcal propia de la edad heroica. Además, se discutirán algunas implicancias de la androginia en los estudios de género que demarcan las teorías Queer y los planteamientos posfeministas, donde el andrógino proporcionaría la inspiración de un cuerpo político trasgresor.

Primeramente se intentará abordar los dos conceptos que interesa desarrollar en *Las Bacantes*: las nociones de menadismo y de androginia. En el libro *Greek religion*, Burkert sostiene que el menadismo consiste en el rito dionisiaco que una comitiva de bailarinas ya maduras ofrecen al dios. Las ménades (mainades o “mujer loca”) palabra que significa posesión por un dios pero que a la vez implica desaprobación masculina del comportamiento descontrolado femenino [1], transgreden el orden masculino a través de la violación a las normas asignadas a las mujeres viéndose incitadas a abandonar sus casas, matrimonio, y sus deberes con el fin de sumergirse en la locura del éxtasis dionisiaco. Es evidente, pues, que el menadismo asustaba a los hombres griegos que preferían tener a sus mujeres orando a Atenea o tejiendo y realizando las labores que ellos consideraban propias de su sexo.

Hay que entender que la experiencia de Dionisio, más allá e independientemente de la vivencia del alcohol, trasunta en la irrupción de algo divino por lo que la demencia además de convertirse en un fin en sí misma, sugiere la experiencia de delirio como la de poder mental intenso [2]. En tanto, Vernant afirma que la religión de Dionisio aporta a los fieles es una experiencia religiosa contraria del culto oficial: no ya la sacralización de un orden al cual es preciso integrarse, sino la emancipación de este orden, la liberación de las sujeciones que supone en algunos aspectos. El culto cívico se sujeta a un ideal de *sofrosyne* hecho de control, de dominio de sí, ocupando cada ser su puesto dentro de los límites que le son asignados. Lo dionisiaco aparece por el contrario como un culto del delirio y de la locura [3].

Ahora bien, en lo referente a la dimensión de lo andrógino se precisarán algunas de sus nociones fundamentales. El mito del andrógino, recuperado por los documentos de Mircea Eliade en el *Tratado de historia de las religiones* apunta a que en algunas sociedades antiguas, el andrógino trasuntaba en la idea de la totalidad primordial y de la unión de los contrarios. El andrógino se considera casi como sinónimo de hermafrodita o hermafrodito que era precisamente el hijo de Hermes y de Afrodita, a quienes debe su nombre. Un día cuando se bañaba en las aguas de un lago, en Caria, la ninfa Salmácide, prendada de su gran belleza, lo abrazó y, como éste se resistía a sus insinuaciones amorosas, la ninfa rogó a los dioses que sus cuerpos nunca se separasen. Su súplica fue concedida y, desde entonces formaron un sólo ser de doble naturaleza. Hermafrodito, por su parte, obtuvo de ellos que todo hombre que se bañara en las aguas del lago perdiese su virilidad.

El nombre de este dios, convertido en adjetivo, significa “el que está dotado de caracteres sexuales masculinos y femeninos” y, se aplica tanto al género humano como a ciertas especies vegetales o animales (el caracol, la lombriz de tierra, la sanguijuela, etc.). La fortuna literaria de Hermafrodita tiende a mezclar el relato de Ovidio, que refería su historia en *Las Metamorfosis*, con los numerosos mitos

relativos a la figura del andrógino presentes en varias religiones. En particular, la figura de Hermafrodito se confunde a menudo con los andróginos evocados en el *Banquete* de Platón. Según explica Aristófanes, en los tiempos primitivos hubo tres especies de hombres: unos que eran todo hombres, otros todo mujer y los terceros hombre y mujer (los andróginos). Estos hombres eran dobles: dos hombres unidos, dos mujeres unidas y un hombre y una mujer unidos; su unión se verificaba por la piel del vientre, tenían cuatro brazos y cuatro piernas, dos caras en una misma cabeza, opuesta la una a la otra y vueltas del lado de la espalda, los órganos de generación dobles y, colocados en el mismo lado de la cara a la terminación de la espalda. Los dos seres así unidos, llenos de amor el uno por el otro, engendraban a sus semejantes no uniéndose, sino dejando caer la semilla a tierra como las cigarras. Esta raza de hombres al ser fuerte, se volvió orgullosa, atrevida y osada, hasta el punto de que, como los gigantes de fábula, trató de escalar el cielo. Para castigarla y disminuir su fuerza resolvió Zeus dividir a estos hombres dobles. Empezó por cortarlos en dos, encargando a Apolo que curara la herida. El dios arregló el vientre y el pecho, y para humillar a los culpables les volvió la cara hacia el lado por donde se había hecho la separación, a fin de que tuviera siempre ante los ojos el recuerdo de su fracasada aventura. Los órganos de la generación habían quedado en el lado de la espalda, de manera que cuando las mitades separadas, atraídas por el ardor del amor, se acercaban la una a la otra, no podían engendrar y la raza se perdía. Intervino Zeus, pasó delante aquellos órganos e hizo posible la generación y la reproducción. Desde entonces, se verificó la generación por la unión del varón y la hembra y la saciedad separó uno del otro a los seres del mismo sexo primitivamente unidos. Sin embargo, han guardado en el amor que sienten el uno por el otro el recuerdo de su antiguo estado; los hombres nacidos de los hombres dobles se aman entre sí, como las mujeres nacidas de las mujeres dobles también se aman unas a otras. Desde este mito se explican y califican todas las clases de amor humano; así, si se toma como punto de partida la definición de Aristófanes, que el amor es la unión de los semejantes, se llega a la conclusión de que el amor del hombre a la mujer y de la mujer al hombre es el más inferior de todos, puesto que es la unión de dos contrarios. Hay que poner por encima de él el amor de la mujer a la mujer que buscaban las tribadas y, por encima de estos amores, el del hombre, el más noble de todos. No es solamente el más noble, sino el único amor verdadero y durable. Por esto, cuando las dos mitades de un hombre doble que se busca incesantemente llegan a encontrarse, comparten al instante el amor más violento e indisoluble que los vuelve a su primer estado.

En esto es en lo que la concepción de Aristófanes de acerca a la de Erixímaco (quien piensa que el amor es la unión de los contrarios). Hay en efecto, un punto en común: el amor considerado como la armonía de los contrarios y el amor contemplado como la unión de los semejantes es, en todos los casos, el deseo de unidad. Mircea Eliade habla de la unicidad primordial que se encuentra en el mito del andrógino existente en diversas religiones, aunque dada la primacía de la doctrina cristiana en occidente, Adán se muestra, en una de las versiones, como el primer hombre que en su parte derecha era hombre y en su parte izquierda era mujer. El Adán terrestre no es más que la imagen del arquetipo celeste; por tanto, la perfección espiritual consiste en encontrar en sí mismo la androginia.

La androginia divina, según Eliade, nos remite a la idea de una bisexualidad universal, consecuencia de una bisexualidad divina en tanto modelo y principio de toda existencia. Lo que está implicado es la idea de que la perfección y el ser consisten, en suma, en una totalidad; todo lo que es debe ser total, considerando la contradicción y la oposición como parte de esta totalidad en todos los niveles. No obstante, más allá de la reflexión mítica, es posible considerar que la subversión que contiene la androginia pasa por una admiración hacia lo indescriptible; que tiene un alto grado de erotismo, pues el deseo puede tomar rumbos indefinidos e insospechados; que, más allá de alcanzar con la androginia la perfección espiritual tan preciada por las antiguas sociedades, nos enfrentamos a una incertidumbre que se

transforma en trasgresión al momento de romper con la perfección binaria de los sexos.

El andrógino remite a la idea de un ser afeminado o masculinizado; sin embargo, más allá de imaginar su sexo o de pensar que posee los dos sexos, la inquietud que surge es por la falta de definición, coherencia y continuidad. En esto radica su subversión. Se ha argumentado que prácticas como el travestismo o la transexualidad rompen o subvierten la homogeneización de las normas culturales del género. Las construccionistas del cuerpo femenino o el travesti masculino son los orígenes potenciales del “género en disputa” (Butler), precisamente, porque ellas alteran nuestras concepciones normativas de la apropiación del cuerpo femenino o masculino y, proporcionan inspiración para un cuerpo político trasgresor. Si embargo, esas prácticas pueden en sí mismas apuntalar las nociones de la feminidad y, no necesariamente ser sujetos de un proceso de empoderamiento por parte de los individuos con quienes se relacionan, creando así ciertos espacios simbólicos que dan la posibilidad para experimentar con identidades alternativas que han encendido la imaginación de muchas feministas, propiciando los ímpetus teóricos para una perspectiva posfeminista sobre el cuerpo. La reciente emergencia de la teoría Queer confirma esta nueva tendencia. Inicialmente se desarrolló como una reacción a la “patologización” del deseo por el mismo sexo. La teoría *queer* proporciona una voz a los activistas gay y a los protagonistas de la cultura queer. Fuertemente influida por Foucault y la teoría constructivista, la crítica literaria y los estudios culturales, la teoría queer se ha movido sobre la que ha sido una de las más potentes críticas del pensamiento moderno (incluyendo algunos planteamientos del feminismo). Ataca a todas las formas de pensamiento binario incluyendo todas las formas dualistas del sexo y del género. La hipótesis de que hay dos géneros que están invariablemente definidos por los genitales está desterrada a favor de una visión que trata a todos los cuerpos como un relato, un texto o una actuación (performance) de género. La teoría *queer* ataca el centrismo hegemónico de la heterosexualidad y somete la iconografía homosexual a la crítica cultural posmoderna.

Ahora bien, centrando la atención en la tragedia *Las Bacantes*, interesa analizar la identificación de la mujer, especialmente del delirio de Agavé a través del rito dionisiaco denominado menadismo, con la instancia de la androginia con la que se abre un acceso breve pero significativo de la omnipotencia de lo femenino.

Primero, cabe precisar la naturaleza andrógina del dios Baco por constituirse éste en la vía de identificación de las ménades. Al respecto, Marie Delcourt señala que la androginia de Baco no significa su afeminamiento tal como aparece en las artes plásticas de la época helenística y que, de acuerdo con esta investigadora, representa una deformación de una concepción arcaica en que Dionisos aparece no afeminado, sino en la plenitud de su doble naturaleza... barbudo y vigoroso [4]. Sin duda esta concepción primitiva de la androginia del dios, inserta en un pensar mítico universal, requiere de un desarrollo más acucioso para el contexto del presente análisis.

Como ya vimos para Mircea Eliade el fenómeno de la androginia divina se reviste de una enorme complejidad:

La androginia significa mucho más que la coexistencia, o, mejor, dicho, la coalescencia de los sexos en el ser divino. La androginia es una fórmula arcaica y universal para expresar ‘totalidad’, la coincidencia de los contrarios, la ‘coincidentia oppositorum’. Tanto como una situación de plenitud y autarquía sexual, la androginia simboliza la perfección de un estado primordial, no condicionado [5].

Como se puede desprender, la bisexualidad de este dios ‘arrhenothelus’ (macho con thele, pezones), estaría favoreciendo en la ménade Agavé un proceso

inconsciente de identificación mediante el cual resuelve simbólicamente, pero a costa de su distanciamiento de la realidad, las tensiones de ansiedad y contradicciones que se originan de su alienación social. Así, la identificación-comunión con Dionisio operaría en tanto restitución de esa trascendencia sagrada que en un pasado remoto emergía naturalmente de su unidad de estructura tanto social como cultural. Sin embargo, como esa recuperación de la trascendencia ya no sería viable, la ménade como criatura de la alienación y del resabio e inconsciente del determinismo de la trama social que la condiciona, se ve llamada hacia la búsqueda de una turbia plenitud en la identificación con el “nuevo” símbolo de poder social y de fecundación tanto sexual como cósmica: Dioniso como ‘significante’ fálico.

En el caso del delirio de Agavé, se proyecta su omnipotencia maníaca en el momento de la inmolación del Penteo, lo cual permitiría tanto la verificación de un ritual agrario destinado a influir sobre los fenómenos de fertilidad en la naturaleza como también la expresión simbólica del antagonismo entre los sexos que, como una de sus instancias más determinantes profusa en el desarrollo de la cultura griega. Esta aserción sería confirmada a la luz del planteamiento de Arnaldo Rascowsky para quien “la negación constituye el mecanismo central de la posición maníaca” [6]. La omnipotencia, como su expresión conductual y vivencial, constituiría su fase terminal. En la misma dirección, Felipe Pimstein apunta respecto al fenómeno de la posición maníaca y de la omnipotencia lo siguiente:

En tanto la renegación como fenómeno nuclear reacondiona la relación del **self** con un medio interno-externo difusamente discriminado y prepara las condiciones de la posición maníaca, la omnipotencia asume la dirección y el sentido de la experiencia. La manía se define entonces por esa calidad específica de potencia asumida por el self cuando, la acción conjugada de las funciones de regresión y renegación, entra en contacto con el ‘objeto primitivo’ con el cual se identifica. [7]

Este objeto primitivo sexualmente indiferenciado, desde un punto de vista regresivo, sería la imagen del **self** en la situación intrauterina, cuando “existe un suministro materno continuo y constante” [8] y, entre el yo y el ello no existe aún una instancia psíquica de represión y mediación como tampoco se produce todavía la separación y discriminación entre un self y ‘el objeto-mundo’. Así, la calidad subjetiva de la manía estaría condicionada por la naturaleza de este ‘objeto primitivo’.

Pues bien, en el caso de *Las Bacantes* existiría un fenómeno patológico vinculado a las dimensiones de la omnipotencia maníaca con una diferencia que radicaría en la naturaleza colectiva de la patología. El caso es que un solo objeto externo provoca la identificación por todos los componentes de un grupo social homogéneo (las ménades), situándose casi como un objeto funcional de cierto estado de manía colectiva. En definitiva, sería Dionisio el objeto externo que, asumiendo la función de un ‘ideal del yo’ colectivo se instalaría en el centro del delirio maníaco de las ménades.

En concordancia con esto, Agavé traduciría el sentido subjetivo e inconsciente de su omnipotencia en el parlamento que emite el retornar al palacio portando como trofeo de su ‘proeza’ la cabeza de Penteo:

Agavé: Traemos de las montañas a estas moradas “recién cortada hiedra”, pues los dioses han bendecido nuestra cacería.

Coro: Lo vemos...y te damos nuestra bienvenida de confraternidad.

Agavé: Lo cacé sin redes, míralo ahí, “un cachorro salvaje león”.

Coro: ¡Y dónde fue esto?

Agavé: En el Citerón, la montaña agreste y solitaria.

Coro: En Citerón...

Agavé: ...derramó con su sangre su vida.

Coro: ¡Quién le mató?

Agavé: Yo fui la primera; y todas las mujeres cantan en honor de la gran Agavé.

Coro: ¿Y quién le hirió después?

Agavé: De Cadmo...

Coro: ¿De Cadmo?

Agavé: Sí, las hijas, pero después de mí, después de mí intervinieron en su muerte. ¡Fue un día de espléndida caza! Ven ahora con nosotras, “celebraremos un festín”.

Coro: ¡Cómo! ¿Qué has dicho, un festín? ¡Desventurada?

Como se puede inferir Agavé sufre la desintegración de su personalidad, el flujo instintivo ahoga cualquier grado de conciencia de su yo, puesto que se ha develado su propia omnipotencia donde las imágenes e impulsos descontrolados -que resumen la exultada matanza de su propio y, por lo mismo, ignorado hijo Peneo- obligan al Coro a desenmascarar la situación llevando el sello moralizante que conlleva la sumisión de la culpa por el crimen de la sangre. Agavé será irremediabilmente condenada al exilio y a una perpetua rememoración de su culpa, lo que se refleja en el siguiente parlamento. “Adios hogar mío; adiós tierra que me vio nacer. Maldita y miserable debo dejar la morada en la que por vez primera tuve mi cámara nupcial”. La usurpación de su propia identidad trasuntada en su tierra natal y en la pertenencia a un orden marital y social la obliga a reencontrarse consigo misma en la soledad del exilio y de su desesperanzada conciencia de la realidad donde la destrucción y fragmentación la han dominado. El exilio, la soledad y la pérdida de todos sus vínculos libidinosos con el mundo será la forma expiadora que asume el duelo de Agavé.

Si bien la androginia experimentada por Agavé le dio impulso para vivenciar una suerte de cuerpo trasgresor de las leyes patriarcales y sociales del antiguo mundo helénico, no logran trasuntar en una instancia legítima de ruptura del ‘establishment’ y de posicionamiento femenino.

Así, tanto el menadismo como la androginia se traducen en iniciativas desquiciadas dentro de un mundo que no permite la ruptura de órdenes que se encuentran muy arraigados dentro de la sociedad patriarcal. Cabe preguntarse si estas prácticas, además de develar la carencia del ejercicio de cierto poderío femenino, contribuyesen a la reflexión sobre un modo de actuar que, sin pertenecer a la dimensión del delirio, subviertan ciertos pasajes de una cultura milenaria donde la hegemonía masculina domina ampliamente la homogeneización de las normas culturales.

Notas

- [1] Blundell, S., *Women in Ancient Greece*, Londres, 1995, p.166.
- [2] Burkert, W., *Greek religión*, Oxford, 2000, pp.161-162.
- [3] Vernant, J. P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona, 1985, p. 319.
- [4] Marie Delcourt. *Hermafrodita*. Barcelona: Seix Barral, 1970.
- [5] Mircea Eliade. *Mitos, sueños y misterios*. Buenos Aires: Fabril Ed., 1961, p. 210.
- [6] Arnaldo Rascowsky. *La matanza de los hijos y otros ensayos*. “La abrumación paranoica”. “La regresión fetal, el sueño y la manía”. Buenos Aires: Ediciones Kargieman, 1970.
- [7] Felipe Pimstein. *El fantasma de la feminidad en la cultura griega*. Santiago de Chile: Ediciones Smirnow, 1987, p. 156-157.
- [8] A. Rascowsky. *Ibid.* p. 150.

Bibliografía

- Susan Blundell. *Women in Ancient Greece*. Londres: Harvard Editions, 1995.
- Walter Burket. *Greek religion*. Londres: Basil Blackwell & Harvard University.
- Judith Butler. *Cuerpos que importan; sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidos, 2002.
- Marie Delcourt. *Hermafrodita*. Barcelona: Seix Barral, 1970.
- Mircea Eliade. *Mitos, sueños y misterios*. Buenos Aires: Fabril Ed. , 1961.
- . *Tratado de la historia de las religiones*. Cristiandad: Madrid, 1981.
- Eurípides. *Las Bacantes*. Buenos Aires: Paidos, 2000.
- Elsa Muñiz. “Cuerpo andrógino: de la incertidumbre a la transgresión”. En: *Memoria, revista mensual de política y cultura*. Nº 189, noviembre, 2004.
- Jean Pierre Vernant. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel, 1985.

Felipe Pimstein. *El fantasma de la feminidad en la cultura griega*. Santiago de Chile: Ediciones Smirnow, 1987.

Arnaldo Rascowsky. “La abrumación paranoica”. “La regresión fetal, el sueño y la manía”. En: *La matanza de los hijos y otros ensayos*. Buenos Aires: Ediciones Kargieman, 1970.

Carolina Andrea Navarrete González. Doctora en Literatura por la Pontificia Universidad Católica de Chile, se encuentra trabajando en el tema de la mujer y de los estudios coloniales, específicamente en la edición crítica de un corpus de cartas escritas por mujeres en Chile durante la colonia con el fin de esbozar la construcción del imaginario de la cotidianidad en el marco de las epístolas. Además, contribuye en la secretaría de redacción de la revista *Anales de Literatura Chilena* dirigida por el Dr. Cedomil Goic, Director del Centro de Estudios de Literatura Chilena (CELICH). Trabaja como profesora de Literatura en la Facultad de Letras de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Ha participado en diversos Congresos de literatura hispanoamericana, miembro de la Sociedad Chilena de Estudios Literarios (SOCHEL), Becaria Conicyt y autora de diversos artículos publicados en destacadas revistas nacionales e internacionales.

© *Carolina A. Navarrete González* 2006

Espéculo. Revista de estudios literarios. Universidad Complutense de Madrid

2010 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

Súmesese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#). www.biblioteca.org.ar

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](http://www.biblioteca.org.ar/comentario). www.biblioteca.org.ar/comentario

