

De ayer a hoy

Influencias clásicas en la literatura

**Aurora López, Andrés Pociña,
Maria de Fátima Silva (coords.)**

**“MIRAN AL CIELO Y PIDEN UN DESEO:
CONTIDO LA NOCHE MÁS BELLA”¹. DE LA TRAMA DEL TEJIDO A
LAS DELICIAS DEL *OMOPHAGOS***

MARÍA CECILIA COLOMBANI
Univ. de Morón - Univ. Nacional de Mar del Plata

El proyecto de la presente comunicación consiste en pensar la relación entre las bacantes, fieles adoradoras de Dionisos en el ritual dionisiaco, y la categoría de espacio como marca subjetivante. Para ello tomaremos la espacialidad en el marco de los procesos de subjetivación femenina y opondremos dos tipos de espacialidad, funcionales a dos modelos identitarios femeninos: la montaña y el *oikos*, el menadismo, propio del ascenso a la montaña, y el tejido, como actividad territorializante de la identidad femenina. Del *oikos* a la montaña, del telar a la ceremonia de iniciación báquica, el colectivo femenino borda la marca de la diferencia.

a. Introducción

El proyecto de la presente comunicación consiste en pensar la relación entre las bacantes, fieles adoradoras de Dioniso en el marco del ritual dionisiaco, y la categoría de espacio como marca subjetivante.

Para ello tomaremos la espacialidad en el marco de los procesos de subjetivación femenina y opondremos dos tipos de espacialidad, funcionales a dos modelos identitarios femeninos: la montaña y el *oikos*, el menadismo, propio del ascenso a la montaña, y el tejido, como actividad territorializante de la identidad femenina.

En realidad, al tiempo que se oponen dos espacialidades, se están oponiendo dos modelos de constitución femenina, exactamente en el horizonte de la construcción histórico-cultural del *topos* de lo Mismo y de lo Otro como configuraciones político-culturales.

b. El tejido como trama subjetivante

En el mundo griego, el tejido se perfila como una actividad femenina por excelencia, inscrita en el imaginario de la mujer desde muy joven. Sin duda, la metáfora del tejido como marca de la ficción femenina ha sido, ya desde el mito, una huella primera de identidad genérica. Basta pensar en la

¹ El título de la presente comunicación pertenece a una canción del cantautor español Ismael Serrano, cuyo título es “Amores imposibles”.

primera mujer, la primera novia del mito de Prometeo que Hesíodo incorpora como *logos* fundacional tanto en *Teogonía* como en *Trabajos y Días*. Repasemos el relato. Sabemos que Zeus decide castigar a Prometeo con el envío de la mujer como castigo para todos los hombres; así, “ordenó al muy ilustre Hefesto mezclar cuanto antes tierra con agua, infundirle voz humana y hacer una linda y encantadora figura de doncella semejante en rostro a las diosas inmortales. Luego encargó a Atenea que le enseñara sus labores, a tejer la tela de finos encajes. A la dorada Afrodita le mandó rodear su cabeza de gracia, irresistible sensualidad y halagos cautivadores; y a Hermes, el mensajero Argifonte, le encargó dotarle de una mente cínica y un carácter voluble” (*Trabajos y Días*, 60-68). Pandora aparece como una doncella linda, encantadora, graciosa, irresistible y sensual, cautivadora, cínica y voluble. Una perfecta mujer que inaugura un modelo femenino, no sólo en los aspectos exteriores e interiores que ficcionan modos de subjetivación, sino en el propio destino laboral de la mujer: labores y tejidos como actividades antinomáticas por excelencia, en tanto implican cierta inmovilidad-fijación de los cuerpos en el espacio, así como cierta gestión celular, privada, interior. La mujer queda relegada al ámbito doméstico y reproductivo y, por ende, excluida del ámbito público, eminentemente político. La clave de la exclusión es, como sabemos, la menor racionalidad que ostenta, en el marco de una lógica viril.

La política y la economía son dos actividades dominante e históricamente masculinas porque exigen precisamente un alto nivel de racionalidad, exactamente en la huella semántica del verbo *bouléuo* que significa celebrar consejo, deliberar, decidir, planear, ser miembro de un consejo, la *boulé* es el consejo o asamblea deliberante que, entre los griegos, constituye el órgano decisorio por excelencia. Allí está el *logos* viril, capaz de transacciones políticas y económicas.

La actividad política, que encarama al *aner politikos* a la esfera pública, constituye en Occidente un hito fundacional de la emergencia de una racionalidad androcéntrica que se materializa topológicamente en el *agora* como *topos* falocéntrico.

Efectivamente, la plaza pública es el espacio público por excelencia, de plena visibilidad, porque allí se despliega la racionalidad dominante, carta de triunfo del agonismo dialéctico y mercantil. El *agora* representa simultáneamente una espacialidad doble: plaza pública y mercado y alberga una funcionalidad también doble: política y mercantil, baluartes de una histórica y dominante hegemonía masculina.

Por fuera del orden de la visibilidad del espectáculo que la política encarna, el *oikos* también alberga una bifuncionalidad ficcionada históricamente: la maternidad y el trabajo femenino, de fuertes enclaves en el cuerpo.

Nomadismo y sedentarismo parecen ser las bisagras que determinan particiones binarias y asignan las espacialidades y las funciones que corroboran

las huellas de género. Tal parece ser la consolidación del espacio de la mujer al interior de la sociedad conyugal en el relato xenofonteo.

La *polis* se abre, tiende líneas de fuga, más allá de sus límites geográficos, borra sus fronteras desterritorializándolas permanentemente; lo mismo ocurrió con el mar, escenario privilegiado de las aventuras odiseicas. El *oikos* y las mínimas extensiones urbanas permitidas a las mujeres, representan una pura interioridad sedentaria, con desplazamientos acotados, con marcas de circulación recortada y espacializaciones restringidas. Pura inmanencia, urbana y doméstica, que conoce los confines de una subjetividad que se construye en el corazón de un proceso de sedentarización.

La construcción de las identidades roza una cuestión topológica, donde la apropiación del territorio-poder inaugura nuevas e inéditas subjetividades.

Frente a la subjetividad femenina, anclada a un dispositivo de sedentarización, el varón parece representar el movimiento desterritorializante y nómada por excelencia.

Para él, el espacio se abre en una cartografía compleja de múltiples aristas, que neutraliza el espacio estriado, reticulado, de las identidades sujetadas a territorios custodiados. La exterioridad del mar o la expansión de la *polis* como espacio del trabajo y la productividad, invierten el proceso de sedentarización y colocan al territorio en el punto de una experiencia de exploración y apropiación subjetivante.

El nomadismo amplía las fronteras de instalación, abre una nueva dimensión del espacio, porque derriba los confines y al mismo tiempo inaugura una nueva temporalidad. El tiempo doméstico no es el mismo tiempo que el de la navegación, el comercio o el de la política, que el *agora* conoce como ritualización dominante.

Tiempo, espacio e instalación en el mundo hablan de dos universos – masculino y femenino – que guardan peculiares y específicas características, que fundan, a su vez, particulares y diferenciados modos de subjetivación.

Asignadas las variables antropológicas, tiempo, espacio y funciones, quedan perfectamente delimitados los campos genéricos al tiempo que se consolida el territorio de lo Mismo; el *logos* viril queda territorializado al espacio funcional de la utopía política y el cuerpo femenino queda territorializado al modelo de la buena esposa, la esposa de los *kaloï kai agathoi* para dar cuenta de la relación entre mujer y constitución política. Pero, conocemos la lección antropológica que Occidente ha construido históricamente: el campo de lo Mismo tensiona el *topos* de lo Otro, como modo de reafirmar su constitución identitaria. A esta primera tensión hombre-mujer recorrida, se suma, al interior del colectivo, otra marca de otredad que duplica la trama de género: ser bacante.

c. El menadismo: las delicias de acariciar al taurino

Del *oikos* a la montaña, del telar a la ceremonia de iniciación báquica, el nuevo colectivo femenino borda las marcas de la diferencia, de la más radical otredad.

Para instalarse en el corazón de la experiencia de la manía extática, hay que transitar la configuración del menadismo como doble forma de ilustrar el presente trabajo: por un lado, encontrar en la locura, *manía*, la forma más sublime de acortar la distancia ontológica que separa y territorializa a hombres y dioses a *topoi* diferenciados, y, por otro lado, recorrer un *constructo* paradójal para nosotros los contemporáneos, donde la locura aparece exaltada por sus valores.

El menadismo se nos impone como un fenómeno de singulares características y parece constituir una unidad de sentido con la *oreibasía*, conformando el corazón íntimo y palpitante del ritual. El mismo comienza precisamente con la *oreibasía* o danza en la montaña, reflejo de un ritual practicado por sociedades de mujeres en Delfos hasta la época de Plutarco. No se trata de simples danzas de alegría o miméticas, como las que se practicaban en Eleusis, dando la bienvenida a Deméter, sino que se trata de verdaderas danzas de posesas, con lo cual empezamos a intuir que la dimensión de la fiesta transita por las fronteras del horror. Estos estados salvajes de entusiasmo no parecen provenir de un fondo imaginativo; por el contrario, según refiere Diodoro, “en muchos estados griegos se reúnen cada dos años congregaciones de mujeres (*Bakcheia*) y a las muchachas solteras se les permite tomar el tirso y tomar parte en los transportes de las mayores”². Cabe señalar que el verbo *bakcheuein* no significa gozar, jaranear, sino tener una clase particular de experiencia religiosa, la experiencia de comunión con el dios que transforma a un ser humano en *bakchos*, *bakche*.

Si bien cada región guarda particularidades propias, parece existir un denominador común que es la inclusión de *orgías* de mujeres de tipo extático, las cuales, a menudo, incorporaban la *oreibasía* o danzas en las montañas. Así, “El estampido con que irrumpe su divino cortejo y el propio Dioniso, el ruido que desencadena el enjambre humano tocado por su espíritu, es un auténtico símbolo del advenimiento de los espíritus. Con el terror, que es al tiempo fascinación, con la exaltación, que se asemeja a la parálisis, con la exaltación de las percepciones comunes y naturales de los sentidos, lo monstruoso irrumpe de pronto en la existencia. Y en la exaltación última, un profundo silencio resuena en ese estruendo enloquecido”³. Locura en estado puro, donde ha

² Dodds, E. R. *Los griegos y la irracional*, p. 251.

³ Otto, Walter, *Dioniso. Mito y culto*, p. 71

quedado suspendida la actividad consciente para ceder paso a esa ambigüedad espectral que anuncia la deliciosa presencia del dios.

La *oreibasía* es un ritual nocturno, en mitad del invierno, cuya significación simbólico-ritual no parece tener las características de una danza celebrada para hacer crecer las cosechas, por magia de afinidad. Estas danzas son anuales, no bianuales, y primaverales, coincidiendo con el tiempo de cosecha, no invernales. Asimismo, se recortan en la fertilidad de los campos, no en las cimas áridas de las montañas, residencia natural de la gente del pueblo. La finalidad parecer ser otra. Los autores griegos tardíos les imponen un matiz conmemorativo. Danzan, dice Diodoro, imitando a las ménades, que en los tiempos antiguos estuvieron asociadas con el dios⁴. Dodds acepta la idea y sugiere que efectivamente debe haber habido un tiempo en que las ménadas, o *thyadas* o *bakchai* eran, por espacio de algunas horas o de algunos días, lo que su nombre implica: *mujeres salvajes cuya personalidad humana había sido reemplazada temporalmente por otra*⁵.

En los momentos iniciales del ritual, las mujeres portan *thyrsos*, vara adornada con hojas de parra y coronan sus cabezas con hojas de yedras. Es propiamente el momento de inicio de la danza, de la entrega de sí mismo, fácil de comenzar pero difícil de darle fin. “La ménade, cuyo agudo grito nos parece haber oído, nos asusta por su petrificada mirada, en la que se refleja lo monstruoso, lo que la ha enloquecido, (...) la silente se agita febril, con la cabeza caída a un lado. Pero también puede vérsela erguida, en silencioso recogimiento, cual estatua de piedra”⁶.

Extraordinaria locura danzante, sumamente contagiosa; voluntad de bailar que se apodera de las personas, desplazando la voluntad consiente, puro deseo que domina y se vuelve él mismo indomable. Verdadera obsesión compulsiva que reaparece a intervalos regulares. Canalizando esta histeria en un rito organizado una vez cada dos años, el culto dionisiaco la contuvo dentro de unos límites y le dio una válvula de escape, la cual resultaba inofensiva.

Ahora bien, parece existir una dualidad en la consideración de este fenómeno. En primera instancia, lo que la letra trágica parece indicarnos es la dimensión de la histeria sometida al servicio de la religión, *menadismo blanco*; en cambio, la histeria en crudo, *menadismo negro*, que tiene lugar en el Citerón, desciende con fuerza inusitada, arrastra sin distinción de clases y edad y se impone, aún en contra de la voluntad, como un castigo epidémico. Dioniso sostiene ambas dimensiones.

Así, entre estas mujeres entregadas a excesos y que constituyen grupos que reciben diversos nombres, Ménades, Thyadas, Bacantes, Lenai, la presencia

⁴ Dodds, E. R., *Los griegos y la irracional*, p. 252.

⁵ Dodds, E. R., *Los griegos y la irracional*, p. 252.

⁶ Otto, W., *Dioniso. Mito y culto*, p. 72.

de instrumentos musicales parece ser una pista insoslayable. La embriaguez religiosa, como forma de la locura sagrada, que determina el corrimiento de las barreas del yo consciente, parece estar acompañada por flautas y tímpanos o timbales que pautan la danza de la ménade. Las características del instrumento parecen vincularse con la peculiaridad de la estructura ritual, al mismo tiempo que, en la línea de los núcleos ambivalentes que venimos persiguiendo, pueden provocar la locura, pero también curarla. El ruido acompaña al propio Dioniso desde sus más arcaicos epítetos. Se le llama “el del trueno”, Bromio. Es el que “profiere gritos” y es, precisamente, por los terribles gritos rituales, euoi, que es llamado él mismo Euios, y las mujeres de su peculiar cortejo, Euádes. Los vagabundeos por lugares desiertos y las danzas frenéticas a la luz de las antorchas llevan a las ménades a adoptar ciertas posturas que parecen inscribirse en el mismo horizonte de la eficacia. El porte de la cabeza en el éxtasis dionisiaco es motivo de inquietud en la literatura y en las artes. En las Bacantes hay referencias periódicas a la cabeza echada violentamente hacia atrás y hacia adelante, con sacudidas violentas que llevan el pelo con fuerza en todas direcciones, realzando un aspecto salvaje, donde la garganta vuelta hacia arriba plasma el estado mismo de posesión. El gesto no es ornamental ni aleatorio, ni siquiera una convención literaria o artística. Una vez más el gesto “realiza” y en, tal sentido, es eficaz, realizador.

La danza y la música extática, las sacudidas de la cabeza, las agitaciones frenéticas, el aspecto salvaje nos muestran que la ménade está *plena deo, entheos*, poseída por el dios. “La presencia del dios frenético era sentida y escuchada. (...) En el retumbar de los tonos, notas y gritos habita la locura, y también habita el silencio. De aquella se deriva el nombre con que se designa a las mujeres que siguen a Dioniso, las Ménades. Atrapadas por ella, avanzan presurosas, giran furibundas en círculos, o permanecen inmóviles, petrificadas”⁷. Ruido, mucho ruido, pero también ese silencio espectral que anuncia la muerte. Extraña alianza del grito y del silencio, que se recorta de ese fondo paradójico y ambiguo que acompaña toda la epifanía dionisiaca.

En el marco de esta configuración ritual, se da el acto culminante de la danza dionisiaca: el acto capital de despedazar y tragar crudo un cuerpo animal. *Sparagmos* y *omofagos*. Si el primer momento descrito del ritual da la impresión de una perfecta comunión con la naturaleza, donde la fecundidad vegetal y animal parece emerger libremente, más allá de ciertos rasgos que ya preludian la violencia, el segundo momento marca una crueldad inusitada. La orgía parece encauzarse en carriles que rompen todo marco familiar. El Dios está allí, entre sus danzantes de la montaña. Es esta la verdadera comunión con

⁷ Otto, W., *Dioniso. Mito y culto*, p. 73.

el dios, ya que, esos animales despedazados, esa sangre vertida, son epifanías o encarnaciones del Señor que seduce a las mujeres.

La imagen del toro salvaje, enfurecido, se hace presente ante la mirada del adepto. En *Bacantes*, incluso, el coro convoca al dios para que se haga presente en forma de toro. Las mismas ménades portan cuernos para asimilarse a su adorado dios y el toro es finalmente víctima y presa de Dioniso. “No es sólo la plenitud vital y fuerza generatriz lo que convierte al toro en una de las formas que adopta Dioniso, sino también su furia, su peligrosidad”⁸. Dios y animalidad guardan una misma configuración que duplica la alianza vida-muerte en una sintonía donde la vida misma se enlaza con la muerte. Esa alianza es ella misma pura Otredad.

Bajo una u otra forma, siempre hallamos en el centro del ritual dionisiaco la experiencia extática de un frenesí más o menos violento, la *manía*. Esta locura constituía de algún modo la prueba de la divinización del adepto. Aquella experiencia era, con seguridad, inolvidable, pues suponía una participación en la espontaneidad creadora, en la libertad embriagante, en la fuerza sobre humana y en la invulnerabilidad de Dioniso. La comunión con el dios rompía durante algunas horas la condición humana, pero sin llegar a transmutarla⁹.

Esa ruptura implica, asimismo, la discontinuidad del tiempo y del espacio. En la línea de lo que anticipáramos en el inicio de este trabajo, la misma dualidad ontológica o brecha metafísica se observa en dos *topoi* importantes en la economía general de una lógica de la ambigüedad: el tiempo y el espacio.¹⁰ En cada caso, ambas estructuras reconocen una dualidad sustancial, un tiempo vano, no realizador y un tiempo fuerte, realizador. Un espacio vulgar, topológicamente homogéneo, y un espacio sacralizado, heterogéneo, que discontinúa la estructura de lo vano. Se trata de un espacio consagrado, que, en su misma geografía, hace patente la presencia de lo sagrado.

Hemos asistido a un rito de características sacramentales en la medida en que parece darse la comunión y reunión con la divinidad. *Enthusiasmos* y *éxtasis*. El rito asegura la permeabilidad de los *topoi*, la apertura de las fronteras, el atravesamiento de los planos, la desterritorialización de la identidad, el contacto con lo monstruoso, como forma de lo Otro. Aunque no sea más que por un instante. Pero ese instante es intransferible. Es una verdadera *orgía* de placer. El placer de penetrar, no sin costos, en el *topos* más íntimo de la diferencia. De eso se trata la fiesta a la que el iniciado es invitado. Fiesta ruidosa y final de fiesta silencioso. Goce y horror, entretejiendo los finos hilos de un entramado

⁸ Otto, W., *Dioniso. Mito y culto*, p. 122.

⁹ Eliade, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, p. 383.

¹⁰ Sobre este punto, véase la obra de Mircea Eliade en torno a la dualidad entre el tiempo profano y el tiempo sagrado y el espacio profano y el espacio sagrado.

sólo reservado al iniciado. Fiesta que se sabe cómo comienza, pero nunca cómo termina. Esa es la fascinación de la fiesta y esa la enorme seducción de un dios que no puede ser previsto. Atrás ha quedado el *oikos*; lejos ha quedado el telar y los finos encajes enseñados por Atenea; distantes las marcas identitarias de la buena esposa, de la esposa *mélissa* de un *kalokagathos*. Ruido, mucho ruido en una orgía desterritorializante de espacios, temporalidades y funciones.

“El mundo familiar en que los hombres se habían instalado, seguros y cómodos ya no está ahí. El alboroto de la llegada dionisiaca lo ha barrido. Todo se ha transformado. Pero no en cuento amable, en un paraíso de infantil ingenuidad. Surge el mundo ancestral, las honduras del Ser se han abierto, las formas primigenias de todo lo creativo y destructor con sus infinitos dones y sus terrores infinitos se alzan trastocando la inocua imagen del mundo familiar perfectamente ordenado. No traen ensueño ni engaño, traen la verdad...una verdad que enloquece”¹¹.

Aletheia y *manía*. Tal parece ser la alianza que reactualiza la lógica del mito. Una alianza que transita por la espesura de la sabiduría, en el enclave donde *mania* y *sofia* intersectan sus territorios; lejos del *oikos*, cerca de la montaña; lejos del tejido, cerca de la divinidad.

¹¹ Otto, W., *Dioniso. Mito y culto*, p. 73.

BIBLIOGRAFÍA

- Colombani, M. C., *Hesíodo. Una introducción crítica*, Buenos Aires, Santiago Arcos, 2006.
- Detienne, M., *Dioniso a cielo abierto*, Gedisa, Barcelona, 1986.
- Vernant, J. P., *La muerte en los ojos*, Gedisa, Barcelona, 1986.
- Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California Press, 1964.
- Gernet, L., *Antropología de la Grecia Antigua*, Madrid, Editorial Taurus, 1981.
- Gernet, L. y Boulanger, A., *El genio griego en la religión*, México, Editorial Uteha, 1960.
- Jaeger, W. *Paideia*, México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1974.
- Nilsson, M. P., *Historia de la religiosidad griega*, Madrid, Editorial Gredos, 1969.
- Otto, W., *Teofanía*, Buenos Aires, Editorial Eudeba, 1968.
- , *Dioniso. Mito y Culto*, Madrid, Ediciones Siruela, 1997.