

Identidad y cambio de género en *Metamorfosis* de Ovidio

Identity and gender change in Ovid's Metamorphoses

Marcela Inés Coll

Universidad Nacional de San Juan

marcelaicoll@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-8897-8019>

María Celina Perriot

Universidad Nacional de San Juan

celperriot@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-6529-6899>

Resumen

En este trabajo nos proponemos reflexionar acerca de algunas representaciones sociales en torno a la sexualidad en la Antigüedad grecorromana a través de la versión literaria de mitos seleccionados. En esta instancia, abordamos narraciones de las *Metamorfosis* de Ovidio referidas a la transexualidad o cambio de género como son el relato del mito de Ifis (IX: 668-797), el de Hermafrodito (IV: 271-388) y el de Ceneo (XII: 168-209 y 460-535). Advertimos que las consideraciones acerca de la sexualidad, el cuerpo, el deseo, el placer se hallan estrechamente constreñidas a juicios de orden diverso: culturales, religiosos, médicos, filosóficos, etc., e inevitablemente ligadas a un tiempo y un espacio. Así se construye un sistema de prohibiciones y permisos en torno a las prácticas sexuales. Entonces, nos preguntamos de qué manera estas narraciones de mitos subvierten o refuerzan estereotipos sobre la identidad y la diferencia entre los géneros; asimismo analizamos aspectos acerca de la normatividad sexual y las formas de subjetividad en torno al deseo, en el marco de una cultura patriarcal

Fecha de recepción: 05/04/2022 - Fecha de aceptación: 30/05/2022

Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 2.5 Argentina (CC BY-NC-SA 2.5 AR).

<http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/revistaestudiosclassicos>

que clasifica la realidad sobre un pilar esencial de su sistema ideológico: la oposición binaria masculino/femenino.

Palabras clave: género - identidad – Ovidio - sexo

Abstract

In this presentation we intend to reflect on some social representations about sexuality in the Greco-Roman Age considering its myths. In this instance, we work with myths in Ovid's *Metamorphoses* referring to transsexuality or gender change as in *Ifis* (IX: 668-797), in *Hermaphroditus* (IV: 271-388) and in *Ceneo* (XII: 168-209 and 460-535). We notice that the considerations about sexuality, the body, desire, pleasure are strongly constrained to different kind of judgements: cultural, religious, medical, philosophical, etc. and inevitably linked to time and space. In this way, a system of prohibitions and permissions is built around sexual practices. Then, we want to know the way these myths subvert or reinforce stereotypes about identity and difference between genders; as well as analyzing aspects about sexual normativity and forms of subjectivity around desire, in the framework of a patriarchal culture that classifies reality on an essential pillar of its ideological system: the male/female binary opposition.

Key words: gender – identity - Ovid – sex

Introducción ¹

Asistimos en nuestro tiempo a una inédita revisión y cuestionamiento de la construcción de la femineidad y la masculinidad en tanto principio constitutivo de las subjetividades. La necesidad de romper con prácticas ancestrales de un modelo dominador, patriarcal y machista adquiere diferentes formas de protesta como búsqueda o afirmación de nuevas identidades de género.

¹ Una versión inicial de este artículo fue presentada en el XXVI Simposio Nacional de Estudios Clásicos realizado en modalidad virtual en el año 2021.

Frente a este panorama, nos pareció interesante revisitar una vez más relatos míticos de la Antigüedad grecorromana, contenidos en el texto ovidiano, que rozan estas temáticas, aun conscientes de las dificultades que esto implica. Seguimos la propuesta de Genevieve Liveley, quien no sólo avala este tipo de análisis, sino que nos incita a ser “lectoras resistentes” y sugiere un camino productivo frente a la literatura clásica grecorromana. Citando a Adrienne Rich, Liveley describe esta forma de relectura como una “re-visión: el acto de mirar hacia atrás, de ver con ojos renovados, de ingresar en un viejo texto desde una nueva dirección crítica” (2009: 247).

Entendemos que los análisis de textos clásicos desde una perspectiva de género suponen riesgos en tanto y en cuanto son una mirada desde nuestro *hic et nunc*, pero a la vez consideramos que cualquier tipo de abordaje desde nuestro tiempo implica necesariamente una lectura más o menos sesgada. Sin desconocer sus contextos y condiciones de producción, creemos que estas nuevas lecturas enriquecen el estudio de los mismos. Asumimos el desafío y compartimos algunas apreciaciones.

En este trabajo nos proponemos reflexionar acerca de ciertas representaciones sociales en torno a la sexualidad en la Antigüedad grecorromana a través de versiones literarias de mitos.

En esta instancia, abordaremos relatos de las *Metamorfosis* de Ovidio que recuperan mitos referidos a la transexualidad o cambio de género, como son el de Ifis (IX: 666-797), el de Hermafrodito (IV: 271-388) y el de Ceneo (XII: 168-209 y 460-535). Dejamos de lado la figura paradigmática de Tiresias (III: 316 – 339), puesto que se trata de un personaje mitológico extensamente trabajado en este aspecto. Afirma Keith (2009: 295) en referencia a *Metamorfosis*: “En un poema acerca de la transformación, quizá no

es sorprendente que las figuras transexuales disfruten de una especial prominencia temática”.

Advertimos que las consideraciones acerca de la sexualidad, el cuerpo, el deseo, el placer se hallan estrechamente constreñidas a juicios de orden diverso: culturales, religiosos, médicos, filosóficos, etc., e inevitablemente ligadas a un tiempo y un espacio. Así se construye un sistema de prohibiciones y permisos en torno a las prácticas sexuales. Entendemos con Foucault (2020: 10) que para pensar la sexualidad en la Antigüedad se debe contemplar la correlación entre “la formación de los saberes que a ella se refieren, los sistemas de poder que regulan su práctica y las formas según las cuales los individuos pueden y deben reconocerse como sujetos de esa sexualidad.”

Nos preguntamos entonces de qué manera estos relatos subvierten o refuerzan estereotipos sobre la identidad y la diferencia entre géneros. Asimismo, analizamos aspectos acerca de la normatividad sexual y las formas de subjetividad en torno al deseo, en el marco de una cultura patriarcal que clasifica la realidad sobre un pilar esencial de su sistema ideológico: la oposición binaria masculino/femenino.² La antropóloga francesa Françoise Héritier analiza esta oposición como un fenómeno ampliamente extendido en las diferentes culturas, lo inserta en el marco de las categorías cognitivas de diferenciación, calificación y

² Basta revisar algunas concepciones filosóficas fundantes de nuestra cultura y nuestro pensamiento binario, los estereotipos culturales acerca de lo masculino y lo femenino pueden vincularse con una serie de conceptos antagónicos, dicotomías: Objetivo-Subjetivo, Universal-Particular, Racional-Emocional, Abstracto-Concreto, Público-Privado, Hechos-Valores, Mente-Cuerpo, Literal-Metafórico, en los que el segundo término se asocia con lo femenino. Esta sexualización produce un estereotipo entre uno y otro lado del par. Se establece una jerarquización de ese par, en donde lo ponderado es el primer término, así se jerarquizan los sexos, porque esas dicotomías están sexualizadas (cfr. Maffia, 2008).

jerarquización y lo denomina “valencia diferencial de los sexos” (2002).

Identidad sexual: sexo y género

Foucault sostiene que no es sencillo encontrar entre los griegos o entre los latinos

“una noción parecida a la de ‘sexualidad’ y a la de ‘carne’ (...), una noción que se refiera a una entidad única y que permita reagrupar —por ser de la misma naturaleza, por derivar de un mismo origen o porque juegan con el mismo tipo de causalidad— fenómenos diversos y aparentemente alejados unos de otros: comportamientos y también sensaciones, imágenes, deseos, instintos, pasiones” (Foucault, 2020:39).

Para comprender al sujeto de una sexualidad, es indispensable, según el filósofo “despejar la forma en que, a través de los siglos, el hombre occidental se vio llevado a reconocerse como sujeto de deseo” (Foucault, 2020: 12).

Partimos de una distinción que desde la década del 60 se ha establecido entre los conceptos de sexo y género en el ámbito de las Ciencias Sociales. Como categoría de análisis, el concepto de “género” es utilizado ya en 1955 cuando el antropólogo John Money propuso el término *gender role*, “rol de género” para describir los comportamientos asignados socialmente a hombres y a las mujeres. En 1968, el psicólogo Robert Stoller definió *gender identity*, la “identidad de género”, la cual no estaría determinada por el sexo biológico, sino por el hecho de haber vivido desde el nacimiento las experiencias, ritos y costumbres atribuidos a cada género. Esta diferenciación permite comprender que existe un conjunto de representaciones sociales, prácticas, discursos, normas, valores y relaciones que dan significado a la conducta de las personas en función de su sexo.

La historiadora Joan Wallach Scott afirma (2008: 53):

“(…) el término género denota unas determinadas ‘construcciones culturales’, toda la creación social de las ideas acerca de los roles apropiados para las mujeres y para los hombres. Es una forma de referirse exclusivamente a los orígenes sociales de las identidades subjetivas de hombres y mujeres. Según esta definición, el género es una categoría social impuesta a un cuerpo sexuado”.

A partir de estos estudios citados se posibilitan nuevas lecturas sobre las narraciones objeto de este análisis, teniendo en cuenta las construcciones de la Antigüedad acerca de lo femenino y lo masculino entendidos como roles inamovibles y en una conjunción inquebrantable entre sexo y género (Cissexismo).

Así, observamos cómo en las narraciones estudiadas se recuperan y refuerzan las marcas propias de una mirada patriarcal sobre lo masculino y lo femenino, al modo de las concepciones tradicionales de la cultura romana. Las transformaciones genéricas son solo posibles gracias a la intervención de los dioses, trascienden lo natural, por esta razón Carlà-Uhink (2017: 19) sostiene que las mismas no hacen más que reforzar los límites y su imposibilidad de transgredirlos:

“Gender reassignment is possible, therefore, only through divine intervention, which, by definition, transcends the rules of the natural. But admitting the possibility of breaking a boundary only under specific, and superhuman, circumstances, reinforces the boundary itself and makes it more visible, while at the same time opening up a negotiation about the legitimacy of the individual who, unlike the other members of his or her group, claims for him/herself the right to violate that boundary”

En el caso de Cénide/Ceneo (doncella que luego de ser violada por Neptuno suplica y consigue que el dios la transforme en varón), Néstor cuenta:

‘Clara decore fuit proles Elateia Caenis,
Thessalidum virgo pulcherrima (...).’ (XII, 189-190)³
 (“Brillante por su hermosura fue la descendencia de Elato, Cenis,
de las tesalias la doncella más bella (...).”)

multorum frustra votis optata procorum (XII, 192)
 (“en vano por los votos de muchos pretendientes fue deseada”).)

La belleza física aparece como una cualidad destacada desde la misma presentación de la joven *pulcherrima* y se resalta como su principal rasgo distintivo. Mientras todavía es mujer, su atractivo físico se convierte en factor determinante para devenir en objeto de las miradas y los deseos masculinos. El esquema prototípico de la sexualidad romana: varón deseante - mujer objeto del deseo, se ve por tanto instalado y fortalecido desde el inicio de la narración.

El relato mítico de Ifis es el único de los tres aquí estudiados que es presentado por un narrador extradiegético que identificamos con la “persona” poética de Ovidio, o sea, desde una perspectiva no marcada si la relacionamos con los narradores de las otras dos historias (Ceneo y Hermafrodito).

En este texto se subraya la carga que implica el nacimiento de una mujer en una familia con escasos medios para la supervivencia. Ya en el comienzo del mismo, el padre, Ligdo, advierte a su mujer embarazada que en caso de parir una niña esta

³ La edición latina utilizada es la disponible en *Perseus Digital Library* (Hugo Magnus) y la traducción es de las autoras.

deberá ser expuesta⁴, práctica habitual, sobre todo cuando se trataba de descendencia femenina:

‘utque marem parias; onerosior altera sors est,
et vires fortuna negat. Quod abominor, ergo
edita forte tuo fuerit si femina partu,
(invitus mando: pietas, ignosce!) necetur’. (IX, 676-679)
 (“que un varón des a luz. Más onerosa es la otra suerte,
y fuerzas la fortuna le niega. Cosa que abomino, así pues,
si ha de salir acaso una hembra de tu parto,
—contra mi voluntad te lo encargo: piedad, perdóname— se la matará”.)

Pero la madre no cumple el despiadado mandato del esposo y aunque nace una niña, la preserva con vida. Entonces deberá ocultar su sexo, para lo cual le confiere atributos propios del género masculino o bien, indeterminados, a saber: el nombre Ifis, que no tiene una marca de género; la ropa, que es bien diferenciada; el arreglo del cabello, más corto, y la belleza del rostro que podía ser indistinta. Así la niña es travestida, caracterizada como varón hasta la adolescencia.

Como escribimos más arriba, la identidad de género no es determinada por el sexo biológico, sino por el hecho de haber vivido desde el nacimiento las experiencias, ritos y costumbres atribuidos a cada género. En consecuencia, Ifis **es** varón, como tal se siente y actúa. Incluso en el momento en que se enamora apasionadamente de su prometida, la rubia Jante.

‘Iphis amat, qua posse frui desperat, et auget

⁴ La extensión de este control masculino —y su brutal consecuencia para mujeres y niñas— se ilustra en la práctica que permitía al padre decidir si un recién nacido debía ser "expuesto" (es decir, abandonado a morir de hambre o frío o ser devorado por un animal salvaje, ya que el asesinato directo aparentemente era ilegal) y en el hecho de que la mayoría de los bebés expuestos eran niñas (Eisler, 1998: 134).

hoc ipsum flammis, ardetque in virgine virgo;
vixque tenens lacrimas “quis me manet exitus” inquit’. (IX, 724-726)

(“Ifis ama a una de quien poder gozar no espera, y aumenta por ello mismo sus llamas y arde por la virgen una virgen, y apenas conteniendo las lágrimas: ‘¿Qué salida me espera?’ dice”).)

La homosexualidad femenina era altamente censurada en Roma, infamante y moralmente inaceptable, en términos de Paul Veyne (2010). Otra marca estigmatizante contra las mujeres, ya que la homosexualidad masculina es tolerada y aceptada en el mundo grecorromano, aunque según algunos críticos, este hecho no hace más que confirmar procesos de dominación que siempre implicaba una relación entre sexo, poder y dominio ⁵. La atracción entre dos mujeres *in virgine virgo*, es categorizada en el texto como una pasión prohibida, como una monstruosidad o *miracula* (prodigio), considerada por el narrador personaje como un mal más aberrante que la zoofilia de Pasifae:

(...) interque animalia cuncta
femina femineo conrepta cupidine nulla est.
Vellem nulla forem! ne non tamen omnia Creta
monstra ferat, taurum dilexit filia Solis,
femina nempe marem’. (IX, 733-737)

(“... entre los seres vivos todos,
mujer arrebatada por el deseo de otra mujer ninguna hay.
Quisiera que ninguna yo fuera. Para que no dejara Creta, aun así,
de criar todos los portentos, a un toro amó la hija del Sol,
hembra desde luego a un macho”).)

No hay esperanza, ninguna posibilidad de concretar esa unión, porque ese deseo no puede ser legitimado, desde una

⁵ Cfr. Veyne (2010) y Foucault (2020).

concepción binaria de género entendido como una conjunción inquebrantable entre sexo y género.

‘et pete quod fas est, et ama quod femina debes!

Spes est, quae capiat, spes est, quae pascit amorem:

hanc tibi res adimit’. (IX, 748-750)

“y busca lo que es lícito y ama lo que como mujer debes.

La esperanza es quien lo capta, la esperanza es quien alimenta al amor;

de ella a ti la realidad te priva”.

‘mater abit templo: sequitur comes Iphis euntem,

quam solita est, maiore gradu, nec candor in ore

permanet, et vires augentur, et acrior ipse est

vultus, et incomptis brevior mensura capillis,

plusque vigoris adest, habuit quam femina. Nam quae

femina nuper eras, puer es!’ (IX, 786-791)

(“la madre sale del templo; la sigue su acompañante, Ifis,

al ella marchar, de lo acostumbrado con paso más grande, y sin su albor en su rostro permanece, y sus fuerzas se acrecientan, y más acre es su mismo rostro,

y más breve la medida de sus no acicalados cabellos,

y más vigor le asiste que tuvo de mujer. Pues la que

mujer poco antes eras, un muchacho eres!”)

Solo queda esperar que los dioses se conmuevan ante los ruegos de Teletusa y de algún modo intervengan. Así sucede; finalmente Ifis es metamorfoseada en varón, y el matrimonio es habilitado, ahora sí, de acuerdo con la norma:

A través de una imagen semejante se describe la transformación de Cénide en Ceneo: de forma inmediata a sus ruegos de ser convertida en varón, su voz se vuelve más grave, *graviore novissima dixit / verba sono poteratque viri vox illa videri /*

sicut erat (XII, 203- 205) y de aquí en más se dedica a *studiisque virilibus* (afanes varoniles, 208), esto es, la guerra.

El cambio de género en este sentido, de mujer a varón, aparece impugnado en el caso de Ceneo. El relato -que se inserta en el texto como una narración de segundo nivel cuyo emisor es Néstor- rechaza implícitamente la metamorfosis (Keith, 2009: 294): los lapitas, que conocen la historia de Ceneo, insultan al joven guerrero por su pasado femenino y lo llaman *vixque viro* (apenas hombre, XII, 500) y lo increpan por su *virī falsam speciem* (falsa apariencia de varón, XII, 473). Además, esta denegación se manifiesta muy claramente en su forma de morir: en efecto, este guerrero muere como mujer -asfixiado- y no atravesado por el filo de una espada, como correspondía según la ética heroica en el caso de los varones⁶.

No podemos dejar de considerar las observaciones de Keith respecto de la paradójica invulnerabilidad del guerrero, originada en la metamorfosis de una doncella en varón: “Caeneus’ masculine invulnerability is contrasted with, and yet constructed upon, Caenis’ feminine vulnerability to violence” (2000: 83).

Los lapitas desafían la virilidad de Ceneo incitándolo a desempeñar tareas femeninas ⁷:

⁶ En su análisis de las formas de muerte prototípicamente femeninas o masculinas, en el contexto de la cultura griega antigua, Nicole Loraux sostiene: “Ningún varón digno de tal nombre ha de morir sino por la espada o la lanza de otro hombre, en el campo de batalla” (1989: 35).

Asimismo, Keith (2000: 85) afirma: “Yet Caeneus’ death (if indeed he dies; it remains uncertain whether he was driven into Tartarus, 12. 522-3, or transformed into an *avis unica*, 12.531), retains a shadow of the feminine about it, for not only should real men die by the sword (or spear or even arrow) in epic warfare rather than by suffocation, but suffocation itself is a form of death reserved for the female in the classical imagination”.

⁷ Reminiscencias épicas: como Héctor a Andrómaca o como Telémaco a su madre.

‘Quid sis nata, vide, vel quid sis passa, columque,
 i, cape cum calathis et stamina pollice torque;
 bella relinque viris (...)’. (XII, 474-476)
 (“Mira qué eras al nacer, qué padeciste,
 ve, toma la rueca con los canastillos y con tu pulgar da vuelta los
 hilos;
 deja las guerras a los varones”.)

La asignación rígida de roles y funciones, así como la distribución de espacios estrictamente diferenciados para varones y mujeres, constituye una marca cultural, tanto del sustrato mítico en el que Ovidio se inspira, cuanto de la propia cultura romana en la que surge el texto ovidiano. En este contexto, el hecho de enviar a Ceneo a realizar tareas prototípicamente femeninas, deviene en insulto.

Las versiones literarias de los mitos de Ifis y de Ceneo en las *Metamorfosis* de Ovidio consolidan la fuerte identificación entre sexo y género propia de una cultura patriarcal como la romana: los centauros desconocen deliberadamente el cambio que ha experimentado el joven y le increpan abiertamente su *natalis origo* (naturaleza de nacimiento, XII, 471). En otra instancia, el narrador utiliza palabras que remiten al orden de la anormalidad para referirse a estas transformaciones y a su impacto en los oyentes: *novi monstri* (nuevos portentos, IX, 666-667), *miracula* (prodigios, IX, 667). La percepción del cambio de género como fenómeno de monstruosidad parece cancelar la posibilidad de traspasar legítimamente los límites del sexo biológico en el marco de la normatividad romana⁸.

⁸ Virgilio ubica a Ceneo bajo su forma femenina en los Campos de las lágrimas en el Hades, entre las mujeres que murieron por amor: “Y él una vez hombre joven, Ceneo, ahora mujer, devuelta nuevamente por el destino a su antigua forma” (*Aen.* 6: 448-449). Al respecto sostiene Keith: “En la épica latina parecería que Ceneo, incapaz de

Sexo y violencia

La violencia sexual en sus diferentes formas, sobre todo en la situación extrema de la violación, es un tema no poco frecuente en los relatos de mitos clásicos grecolatinos. En la casi totalidad de los casos son los varones, preferentemente dioses, pero también humanos, quienes protagonizan estos actos de agresión contra las mujeres. Keuls escribe al respecto:

“Pero tal vez en ninguna parte sea tan evidente la equivalencia de sexualidad con brutalidad y dominio masculinos como en los numerosos relatos míticos y artísticos y representaciones de violación de los atenienses (...). La violación es el vuelco fundamental del falicismo a la acción. La violación no se comete por placer o para procrear, sino para representar el principio de dominio mediante el sexo” (1998: 136).

La ecuación que resulta es que el varón domina a cualquier precio y una de sus manifestaciones de poder es la violencia sexual. Así surge una idea de placer asociada a la fuerza y a la crueldad que llega a extremos impensables. En *Metamorfosis* hay una categoría de relatos en los que el cambio de forma es producto de un acoso o de una violación, ya se trate de un castigo contra las propias víctimas, de un intento de salvarlas, o bien de un pedido expreso de las jóvenes acosadas.

El relato mítico sobre Ceneo al que ya antes aludimos, instala como motivación de la metamorfosis la violación de Cénide por Neptuno, acto al que la joven denomina *haec iniuria* (esta injuria). Ella ruega al dios de la siguiente manera:

‘(...) magnum —Caenis ait— facit haec iniuria votum,

mantener un papel masculino, al final debe sufrir una regresión a la antigua Cénide” (2009:294).

(...) da, femina ne sim:
omnia praestiteris' (...) (XII, 201-203)
“Un gran deseo –dice Cénide– produce esta injuria,
(...) concédeme no ser mujer:
todas las cosas habrás garantizado”.

El mismo vocablo que refiere al *votum* (deseo) de los varones que pretenden a Cénide es empleado aquí para referir al deseo de la joven que ha sido ultrajada; sin embargo, la diferencia radica en que, mientras los sujetos masculinos orientan activamente ese sentimiento hacia su objeto (la mujer deseada), ella, en cambio, lo ve surgir después del ultraje, y tal *votum* no tiene otro afán que el de escapar de una condición que la convierte en víctima del deseo masculino. Lo que Cénide anhela y pide es, precisamente, dejar de ser mujer.

La agresión de la que ella fue víctima aparece relatada desde una perspectiva evidentemente masculina: el texto dice: *novae Veneris Neptunus gaudia cepit* (“Neptuno tomó gozo del nuevo amor”, XII, 198); de modo que la acción del dios se relata como *gaudia cepit*, para denominar aquello que no fue sino una violación. Esto permite constatar la equivalencia entre sexualidad y brutalidad masculina en la mitología en el sentido de lo que Keuls, citado por Eisler, (1998:133), denomina “falicismo”.

Una cosmovisión patriarcal de la sexualidad establece relaciones asimétricas de dominación y exige que el macho “controle la situación” en una “guerra de los sexos” donde ellos son los amos y vencedores incuestionables (cfr. Eisler, 1998: 127).

En este universo preponderantemente masculino y violento, nos llama la atención el relato sobre las figuras míticas de Salmacis y Hermafrodito, que nos muestra la situación inversa de un ataque sexual femenino contra un hombre.

Se trata de un relato enmarcado desde la perspectiva de una mujer, Alcítoe, una de las hijas de Minias, cuyas interlocutoras son sus hermanas y criadas. Se recrea un espacio típicamente femenino en donde las mujeres se niegan a rendir el debido culto a Baco⁹. En su lugar, realizan tareas relacionadas con Minerva, como son el tejido y el bordado. Ahl (1985: 224-225) se refiere al tejido no solo como el arte característico de las mujeres en la Antigüedad, sino también como posibilidad de asumir una voz que les ha sido tantas veces negada. Las hebras son al tejido lo que las palabras al relato: “While weaving, gives us the impression, even, that her words might well be simultaneously rendered in threads”.

Salmacis es una náyade que experimenta una pasión desenfrenada por el hermoso hijo de Hermes y Afrodita, quien se resiste al acoso del que es objeto y logra evitar la consumación del acto sexual.

Ella aparece descrita al inicio del relato mediante los parámetros prototípicos de construcción de la femineidad en el mundo antiguo: consciente de su belleza se ocupa solo de peinarse, embellecerse y mirarse en las aguas cristalinas de una laguna, como si se tratase de un espejo. (Frontisi Ducroux 1999: 44-47)¹⁰. Además, en el desarrollo del relato, se la muestra poseída de una pasión descontrolada, que no puede gobernar: *cupidine...exarsit* (“ardió por el deseo”, IV, 346); *Vixque moram patitur, vix iam sua*

⁹ Baco justamente es un dios que de pequeño fue travestido, un dios que como dice Keith (2009: 272) “preside la confusión de géneros”.

¹⁰ En su análisis de la importancia que en el mundo antiguo y en especial en la cultura griega, tenía el espejo (y elementos equivalentes como las superficies acuáticas) para la construcción de la identidad femenina, Frontisi-Ducroux sostiene lo siguiente: “Porque el espejo griego es cosa femenina. (...) Los textos hacen explícitas las múltiples relaciones de la mujer y el espejo (...). Por eso, en el plano simbólico, el espejo se convierte en un significante de lo femenino”. (1999: 44-45). Nos apropiamos aquí de estos conceptos, puesto que, en nuestro *corpus*, Ovidio reelabora precisamente, mitos griegos.

gaudia differt,/ iam cupit amplecti, iam se male continet amens (“apenas soporta la demora, apenas retrasa su placer, ya desea abrazar, ya, enloquecida, a duras penas se reprime”, IV, 350-351). No nos resulta ajena en este pasaje la asociación que hace la literatura romana entre mujer y *furor*, que alude, en términos de Tola (2005:61) “a situaciones límite que implican la falta de control de quienes lo padecen”.

Sin embargo, en este marco de pérdida de autocontrol supuestamente femenina, la ninfa asume a nuestro entender conductas semejantes a la brutalidad masculina, cuando su deseo se ve obstaculizado por la resistencia de su objetivo erótico. Por la fuerza, intenta doblegar la voluntad de Hermafrodito:

‘pugnantemque tenet luctantiaque oscula carpit,
subiectatque manus invitaque pectora tangit,
et nunc hac iuveni, nunc circumfunditur illac’. (IV, 358-360)
 (“se adueña del que resiste y arrebatata besos que se le niegan
y pone su mano por debajo y toca el pecho que no lo desea
y envuelve al joven ya por aquí, ya por allá”.)

Al mismo tiempo, la presentación de Hermafrodito como víctima de la agresión opera una suerte de ‘feminización’ del joven, puesto que se convierte en objeto pasivo del deseo sexual, papel tradicionalmente asignado a las mujeres en el marco de las relaciones eróticas convencionales en el mundo romano. El mismo nombre de Hermafrodito, aun antes del encuentro con Salmacis, convoca los dos sexos.

La imposibilidad de consumir su deseo sexual lleva a Salmacis rogar a los dioses la transformación: *nulla dies a me nec me diducat ab isto* (“que ningún día separe a este de mí ni a mí de este”, IV, 372).

Las súplicas son escuchadas, pero no en el sentido esperado; si bien los cuerpos se unen, *mixta duorum corpora iuguntur*.

‘(...) nec duo sunt et forma duplex, nec femina dici
nec puer ut possit: neutrumque et utrumque videntur’. (IV, 378-379)
 (“no son dos sino una figura doble, y no puede ser llamado ni mujer
ni varón, y no parece ni uno ni otro, y parece uno y otro”).

La paradoja, recurso típico de las *Metamorfosis* ovidianas, explicita la novedosa figura que nace de esta forzosa unión de contrarios.

El relato no concluye aquí; Hermafrodito, convertido en *semivir* (IV, 386) y contemplando sus *mollita membra* (“miembros debilitados”, IV, 381-382) suplica a los dioses que las aguas de esta laguna en la que se produjo el encuentro con Salmacis, conviertan también a cada varón que se sumerja en ellas en ‘semihombre’ y *tactis subito mollescat in undis* (“se debilite nada más tocar estas aguas”, IV, 386).

Foucault, como dijimos antes, sostiene la importancia de la construcción del sujeto como “sujeto de deseo” para la definición de la sexualidad. En este caso el hecho de que sea la mujer quien se erige como sujeto deseante parece condenarla al fracaso, puesto que la súplica que se cumple al final es la de Hermafrodito. El texto parece censurar el ‘exceso’ sexual femenino, su intento de usurpación del rol masculino de dominación. Como resultado de esta transgresión de las normas sociales asociadas a las conductas sexuales masculinas y femeninas, se produce la peligrosa pérdida de masculinidad para los varones, pérdida entendida en este marco como debilitamiento. El sistema patriarcal ofrece resistencia a la amenaza y parece verse reforzado por la narración.

Desde otro punto de vista, Keith sugiere que de alguna manera se impone una perspectiva femenina tanto en la voz narradora como en la mirada penetrante de Salmacis después de la llegada de Hermafrodito a la fuente. Esta perspectiva posibilitaría, según la autora, una lectura de cuestionamiento de la

mirada épica masculina al entender que Hermafrodito “fracasa significativamente en su diferenciación de lo femenino y, por lo tanto, no puede considerarse que haya cumplido acabadamente su subjetividad masculina” (Keith, 2000: 272)

Consideraciones finales

La literatura clásica ofrece espacios de gran interés para el abordaje de discusiones actuales que concitan el interés de nuestros y nuestras estudiantes. Abordamos los textos de la Antigüedad clásica desde perspectivas de análisis no ortodoxas en la línea que proponen nuestros referentes teóricos. En este caso, propusimos un acercamiento desde la perspectiva de género para problematizar ciertas representaciones acerca de la sexualidad y la identidad de género construidas en relatos míticos de las *Metamorfosis* de Ovidio.

Sin desconocer las condiciones de producción del texto, entendemos que temas tales como la violencia sexual, presente en una gran cantidad de estos relatos, no pueden pasar inadvertidos a la mirada atenta y cuestionadora de nuestros y nuestras jóvenes estudiantes. Lo mismo sucede con las transformaciones que implican un cambio de género, como en los textos aquí trabajados.

A partir de los abordajes realizados desde estas miradas críticas más recientes, mostramos cómo en estas narraciones quedan delimitados patrones de comportamiento que de alguna manera aún hoy nos condicionan: construcciones rígidas acerca de lo masculino y lo femenino, como ocurre en el caso de Ceneo y en el de Ifis; idea de pérdida de virilidad entendida como castigo o como venganza, como en la narración del mito de Hermafrodito; o femineidad vista como algo negativo y que por lo tanto debe ser rechazada, como se comprueba en los tres ejemplos míticos. Adherimos entonces a la mirada de Carlà-Uhink (2017: 24) quien sostiene que las transformaciones referidas en la literatura

grecorromana no implican rupturas en la frontera de género sino una fuerte y clara definición de esferas y límites. Así, las dinámicas transgénero tanto en el pasado como hoy, son a menudo una forma de ocultar un proceso de refuerzo y de sedimentación de los estereotipos de género existentes.

Si bien algunos críticos, como Alison Keith (en Hardie y otros, 2009:295), sugieren que estas narraciones de metamorfosis sexual podrían implicar una perturbación de la jerarquía sexual prototípica de la cultura romana, consideramos que tal perspectiva se ve problematizada en las versiones míticas ovidianas seleccionadas para nuestro análisis.

Bibliografía

Ediciones

Anderson, W. (1977). *P. Ovidii Nasonis Metamorphoses*. Leipzig: Teubner.

The Perseus Digital Library, [en línea]. Gregory Crane, Editor. Tufts University. Dirección URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>

Bibliografía crítica

Ahl, Frederick (1985). Purposes unseen and words unsaid. En *Metaformations: Soundplay and Wordplay in Ovid and Other Classical Poets* (pp. 201-235). Ithaca: Cornell University Press.

Carlà-Uhink, Filippo (2017). "Between the human and the divine" Cross-dressing and transgender dynamics in the Graeco-Roman world. En Campanile, Domitila; Carlà-Uhink, Filippo & Facella, Margherita. *TransAntiquity. Cross-Dressing and Transgender Dynamics in the Ancient World* (pp. 3-37). New York: Routledge.

Eisler, R (1998). *Placer sagrado. Sexo, mitos y política del cuerpo*. Vol. 1. Santiago de Chile: Cuatro vientos.

Foucault, M. (2020). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Frontisi-Ducroux, F. (1999). El ojo y el espejo. En Vernant, J. P. *En el ojo del espejo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Héritier, F. (2002). *Masculino / femenino. El pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Ariel.

Keith, Alison M. (2000). *Engendering Rome. Women in Latin Epic*. Cambridge: Cambridge University Press.

Keith, A. (2009). Versiones de la masculinidad épica en *Metamorfosis* de Ovidio. En Hardie, Ph., et al. (eds.). *Transformaciones ovidianas* (pp. 265-295). Buenos Aires: Ed. de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

Lively, G. (2009). Leer la resistencia en *Metamorfosis* de Ovidio. En Hardie, Ph., et al. (eds.). *Transformaciones ovidianas* (pp. 245-263). Buenos Aires: Ed. de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

Loraux, N. (1989) *Maneras trágicas de matar a una mujer*. Madrid: Visor.

Maffia, Diana (2008). "Contra las dicotomías: feminismo y epistemología crítica". Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Seminario de Epistemología Feminista; Recuperado de:

<http://dianamaffia.com.ar/archivos/Contra-las-dicotom%C3%ADas.-Feminismo-y-epistemolog%C3%ADa-cr%C3%ADtica.pdf>.

Scott, J. W. (2008). *Género e historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Tola, E. (2005). *Metamorfosis Ovidio: una introducción crítica*. Buenos Aires. Santiago Arcos.

Veyne, P. (2010). *Sexo y Poder en Roma*. Madrid: Paidós

Marcela Coll es Profesora en Enseñanza Media y Superior en Letras en la UNSJ. Se ha desempeñado desde 1998 como docente en el área de las Lenguas y Literaturas Clásicas. Actualmente es Profesora Asociada de Lengua y Literatura latina I, Lengua y Literatura Latina II y Literatura Grecolatina en las Carreras de Profesorado y Licenciatura en Letras. Es especialista en Filología Clásica, título obtenido en la Universidad Nacional de Cuyo en el 2012. Desde el año 2000 ha integrado y codirigido Proyectos de Investigación en los que se trabaja en el cruce de Literatura y Semiótica. Sus trabajos se refieren a la reescritura de mitos clásicos en textos literarios contemporáneos en el marco de la Literatura Comparada.

María Celina Perriot es Profesora de Enseñanza Media y Superior en Letras y Magister en Letras por la Universidad Nacional de San Juan. Es Profesora Titular de las cátedras Lengua y Literatura Griega II, Literatura Grecolatina y Lengua y literatura latina I de las Carreras Profesorado y Licenciatura en Letras de la mencionada Universidad.

Además, se desempeña como investigadora en el Área de Literatura Griega en el Instituto de Literatura Ricardo Güiraldes de la FFHA-UNSJ. Actualmente es Directora del Proyecto de Investigación titulado "El Otro como enemigo en el discurso literario"