

“RUIDO, MUCHO RUIDO. Y HUBO TANTO RUIDO QUE AL FINAL LLEGÓ EL FINAL”. DIONISO. DESGARRO Y LOCURA

Dra. María Cecilia Colombani

Escuela de Humanidades. Universidad de Morón.

Facultad de Humanidades. Universidad Nacional de Mar del Plata.

Instituto Superior de Formación Docente Ricardo Rojas.

Las marcas de un hijo particular

El proyecto de este trabajo consiste en relevar algunas marcas de la identidad de Dioniso, el hijo de Zeus y de la bella princesa cadmea, Sémele, hija del viejo Cadmo, rey de Tebas. Lo haremos tratando de vincular esos rasgos a la presencia orgiástica del dios, ya que la celebración dionisiaca guarda peculiares marcas que discontinúan de alguna manera, los patrones de la regularidad olímpica.

En *La sabiduría griega*, Giorgio Colli, presenta distintos aportes sobre Dioniso, algunos muy arcaicos y otros de autores menos tradicionales en la consideración y en la mención del Dios, habitualmente reconstruido en su perfil orgiástico a partir del testimonio de Eurípides en *Bacantes*, última pieza del tragediógrafo, de matriz arcaizante.

Analizando los fragmentos podemos rastrear elementos vinculados a la naturaleza y a la cultura para ver cómo juega el dios en esferas de distinto estatuto, pero complementarias como, en realidad, lo son lo son ambos *topoi*. Naturaleza y cultura constituye una díada fundamental para comprender el mundo arcaico.

A su vez, podemos rastrear imágenes contradictorias, o intrínsecamente ambiguas, convencidos de que la contradicción es el eje interpretativo de la identidad dionisiaca. Los aportes vinculados a la dimensión orgiástica constituyen ese momento celebratorio en el que mejor se representa la identidad intrínsecamente compleja del dios,

Repasemos esas marcas. En la *orgia*, como configuración excepcional que discontinúa el tiempo y el espacio profano, se produce una familiaridad hombre-divinidad, que parece borrar las fronteras naturales entre ambas condiciones ontológicas, así como la gestación de un particular “entre” que posibilita visibilizar las connotaciones de ambos planos, el humano y el divino, sus transformaciones identitarias y la consolidación de un estado de *manía*, que es el eje mismo de la ambigüedad aludida: dejar de ser uno mismo, perder el núcleo del yo y de la voluntad consciente para devenir Otro, un elegido, un *epoptes* en el círculo íntimo de una pertenencia consustancial con la divinidad que trastoca toda configuración antropológica.

En ese sentido, las marcas de la *orgia* y de la *manía* como nudos de la ambigüedad ontológica son las claves para proponer una lectura antropológica del fenómeno dionisiaco.

De la red que el tejido teje a las delicias del *omophagos*. Del ruido del telar al ruido sordo de la muerte.

Entrar en el corazón del ritual equivale a pensar la relación entre las bacantes, fieles adoradoras de Dioniso, seguidoras excepcionales de su nomadismo y la categoría de espacio como marca subjetivante y ver en ese contexto, que supone una consideración del territorio, las marcas de la terribilidad que el ritual expresa, ubicando a Dioniso en el punto más álgido de la *manía* como forma de expresión epifánica.

La ciudad de Tebas ha desconocido a Dioniso y se ha negado a rendirle los honores que un hijo de Zeus merece. En este contexto de no reconocimiento, tomaremos la espacialidad en el marco de los procesos de subjetivación femenina y opondremos dos tipos de territorialidad, funcionales a dos modelos identitarios femeninos que parecen constituir los dos polos de un vector: la montaña, espacio natural e *incultus*, en tanto no cultivado, y el *oikos*, espacio *cultus*, que obedece a reglas precisas de funcionamiento.

Asimismo, podemos considerar otra tensión: el menadismo, propio del ascenso a la montaña, y el tejido, como actividad territorializante de la identidad

femenina, inscrito en el *oikos* como espacio de secuestro-fijación de lo femenino¹.

. 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. 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 la presente propuesta: 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* histórico paradójico para nosotros los contemporáneos, en el cual 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*, el ascenso a la montaña, conformando el corazón íntimo y palpitante del ritual. El mismo comienza precisamente con la *oreibasía* o danza en la montaña, lo cual pone en circulación y movimiento los cuerpos de las fieles adoradoras del dios, en un despliegue coreográfico que el telar no permite en el interior del interior doméstico.

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 movimientos frenéticos que rozan el pie, la pierna y la cabellera que se desata, liberando las ataduras del peinado canónico de las damas tebanas.

El movimiento invade el espacio fronterizo que la montaña supone en relación al seno de la ciudad, con lo cual empezamos a intuir que la dimensión

¹ Michel Foucault utiliza en *Vigilar y Castigar* el término secuestro con un significado preciso: territorializar, espacializar, fijar a un espacio de saber. En este contexto el hogar representa el espacio de saber de la función femenina y la territorialización de las mujeres, al tiempo que otorga capacidades propias del colectivo, permite su control.

de la fiesta transita por las fronteras del horror; ese horro que Ágave, madre de Penteo, sabrá consumir cuando desconozca la presencia de su hijo en calidad de voyeur impío, observando las delicias de contacto que la celebración implica como momento excepcional que discontinúa el tiempo de los varones mortales.

Dioniso y las ménades: los signos de un territorio excepcional. Un ruido que se deja oír.

El encuentro entre el dios y las mujeres nos permite rastrear las marcas de una particular relación, la que se establece entre dos entidades de distinto registro de ser, sus fieles seguidoras. La heterogeneidad que el encuentro supone arroja las marcas del ritual celebratorio donde parecen fundirse y mezclarse distintos planos del ser.

Las mujeres han acompañado a Dioniso desde su propio nacimiento, ya que, como modo de retirarlo del control de Hera, enfurecida por los amores extramatrimoniales de su esposo, es entregado a las Ninfas que cumplen una función protectora, al tiempo que lo familiarizan con los bosques como territorio propio que, a futuro, marcará su protagonismo.

Si pensamos en el juego de relaciones, también podemos pensar el “entre” que la escena teatral instituye. Relación el teatro, como fenómeno socio-político, entabla con los ciudadanos de la *polis*, convirtiendo al teatro en un espacio político, en tanto productor de efectos.

Nos valdremos de algunos pasajes emblemáticos de *Bacantes* para relevar la particular experiencia que se registra en el marco de la dimensión orgiástica y del “entre” que despliega. Se trata de captar el instante que se construye, ya que, acompañando a Martin Buber, creemos que el hombre sólo puede ser captado en relación², ya que el hombre no puede ser concebido aisladamente. Tal como sostiene el filósofo, el hombre solo puede ser captado en el marco de tres tipos de vínculos que establece. La primera relación es la que entabla con los objetos, con el “ello”, como espacio donde la relación no es comunicable; la segunda relación, se instala en el umbral del lenguaje, es la

² Buber, M., *Yo y Tú*, p.5 y ss.

que se entabla con otro “tú” y allí la relación se vuelve intercambiable, a partir del lenguaje. La última relación es la que se entabla con lo divino, con aquello que Buber llama “Tú máximo” y, en ese marco, la relación se vuelve plegaria. Tres vínculos que hablan de tres registros de ser diferenciados: el ámbito de las cosas, el territorio de los pares antropológicos y el *topos* de de lo sagrado; tres registros ontológicos heterogéneos, de los cuales queremos relevar algunas marcas del vínculo que se establece con el tercer estamento.

Buber no se refiere al tipo de relación que se establece entre los varones mortales y la divinidad en el relato mítico pero nosotros proponemos valemos de su marco teórico para describir la excepcionalidad del “entre” que se da entre estatutos de ser radicalmente diferentes. En el caso de Buber estamos en presencia de una relación marcada por el signo del Absoluto. Allí la relación se juega en el marco del silencio y del recogimiento como modo de acercamiento a esa Otredad que inscribe el *topos* sagrado.

Nuestra propuesta es leer el “entre” desde otra perspectiva, notoriamente diferente en lo que se refiere a las posibilidades de relación con lo divino, persistiendo, no obstante, la distancia que separa a ambos planos.

Asistiremos, entonces, a un espacio y a un tiempo de características únicas en relación a los dispositivos de contacto entre lo sacro y lo humano. Dioniso representa otra cosa. Él constituye esa forma de lo Otro que Vernant supo ver³. El ritual que pone en juego el vínculo excepcional entre él y sus fieles adoradoras toma peculiares aristas, que se resuelven fundamentalmente en un vínculo que escapa a todo sedentarismo, a toda postración, a toda contemplación estática y silenciosa. Puro estallido de movimiento, de cabelleras al viento, de saltos y contorsiones de los cuerpos que se exhiben en ceremonia ritual. Ruido mucho ruido, que al final se convertirá en un silencio espectral.

La montaña se bañará de sangre y un cuerpo desmembrado que evocará el *sparagmós* como momento del propio ritual, exhibirá sin anestesia

³ Vernant, J. P., *La muerte en los ojos*

sus partes desgarradas; el silencio que acompaña la muerte se enseñoreará en lo que fuera el espacio vital de la ceremonia báquica.

Relación entrañable que devuelve “Un Dioniso rodeado de por vida de sus poseídas”⁴. Frente al recogimiento de los sistemas familiares, el dionisismo propone un estallido de las formas canónicas de vinculación y una ruptura de los modelos habituales de comunión con lo heterogéneo. Sin rezo ni plegaria, sin postración ni pedido de auxilio, la ceremonia toma el atajo de la vida y de la muerte con su intrínseca implicancia existencial.

Se trata de una alteridad absoluta, de lo Otro en estado puro, que pone en clave nomádica y móvil a los miembros que se entrelazan en el “entre”.

Nuevas epifanías. Nuevos atajos y nuevos ruidos en la casa de Licurgo

A continuación, queremos oír nuevos ruidos, ver nuevas imágenes y comprender las consecuencias de la manía asesina en otra epifanía, en otro episodio oscuro, donde Dioniso ejerce su acción devastadora sobre hombres y mujeres, indistintamente.

Hasta el momento, la presencia femenina en el escenario del horror queda atestiguada en múltiples espacios que el mito le ofrece como tópico representativo; la figura masculina, en cambio, resulta menos ostentosa en lo que se refiere a las huellas sangrientas dentro del ámbito familiar. La saga de Licurgo permite relevar el horrendo sufrimiento de las mujeres seguidoras de Dioniso, introduciendo la figura masculina en la sala del horror. Tal como de ello da cuenta el relato que *Iliada*⁵ ofrece, las mujeres son perseguidas cruelmente por Licurgo, “que caía con sus terribles armas sobre las mujeres dionisiacas”⁶. Seguramente, Homero recurre a la leyenda del rey de Tracia para advertir los riesgos que se corren al enfrentarse a un dios, a partir, precisamente del no reconocimiento del estatuto que un dios ostenta.

Según la versión homérica, el Padre de todos los dioses y de todos los hombres le quita la vista a Licurgo, como un castigo ejemplar, al perseguir a las nodrizas de Dioniso, lo cual significa el no reconocimiento del propio dios,

4 Detienne. M., *Dioniso a cielo abierto*, p. 90

5 Homero, *Iliada*, VI, 132 ss.

6 Cf. Otto, op. cit., 1968, p. 143.

quien, aterrorizado ante el sanguinario ataque de Licurgo, huye hacia el mar donde Tetis termina acogiéndolo.

Esta saga no es más que una muestra de este tópico que retorna con frecuencia en el relato dionisiaco: la acción que recae sobre las mujeres, sellando un maridaje entre impiedad y castigo.

Un nuevo ruido se deja escuchar al analizar un sórdido caso de infanticidio a la luz del fenómeno dionisiaco.

Se trata del episodio desencadenado por las hijas del Rey Proitos es el rey de Tirinto. El rey Proitos tenía tres hijas, Lisipe, Ifianasa e Ifinoé, llamadas las Prétides, o las Proitides, las cuales, al crecer se rehúsan a rendir culto a Dioniso. Conocemos los riesgos del no reconocimiento y la escena tebana retorna con su carga paradigmática.

Las hijas enloquecen como tantas otras mujeres, impulsadas a transgredir las reglas, que el dionisismo impone como castigo ejemplar.

Estamos nuevamente en presencia de un desconocimiento de las pautas que la divinidad exige como forma de reconocer su estatuto divino, el que, por otra parte, se ve, constantemente, puesto en duda, amenazado o ignorado. Esta eterna búsqueda de reconocimiento que lo lleva a distintos puntos de la Hélade es la clave, a nuestro entender, de una lectura antropológica que tiene en la búsqueda de reconocimiento de la identidad su llave interpretativa. Este episodio, por lo tanto, posee una misma matriz de desencadenamiento. Las mujeres abandonan el palacio paterno y comienzan a vagar erráticas a través del país de Argos. Preocupado ante el destino de sus hijas el rey Proitos convoca al adivino Melampo, quien con sus encantamientos, sus hierbas medicinales les devolverían la calma y las purificaría.

Conclusiones

El dios no deja de asombrarnos, ni por su errancia y vagabundeo, que lo convierten en el dios más cosmopolita, según M. Detienne. Ese nomadismo es el que, en esta oportunidad, lo saca de tierras griegas y lo ubica en otras tierras, no habituales para su vagabundeo y por la peculiaridad de su

comportamiento, que lo ubican, a su vez, en una extraña foraneidad, en una extrañeza sin igual.

Pretendimos aludir metafóricamente al ruido que sus epifanías dejan oír. Ruido, mucho ruido que anuncia siempre un final imprevisible.

Bibliografía

DETIENNE, M. Dioniso a cielo abierto. Trad. Margarita Mizrahi. Barcelona: Gedisa,

1986.

GERNET, L. Antropología de la Grecia Antigua. Trad. B. Moreno. Madrid: Taurus, 1981.

HOMERO. Ilíada. Trad. Emilio Crespo Guemes. Madrid: Gredos, 2000.

VERNANT, J. P. La muerte en los ojos. Trad. Daniel Zadunaisky. Barcelona: Gedisa, 1986.