

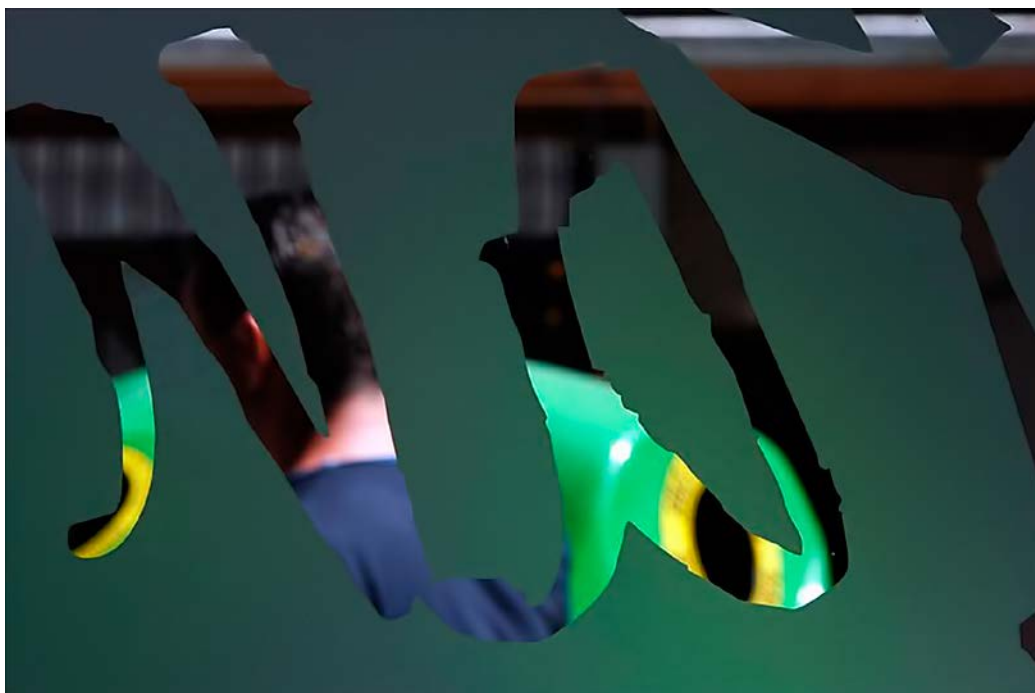
Demandas de identidad

El extranjero del interior

Reflexiones en torno a *Bacantes* de Eurípides

Jesús Ezquerro Gómez

El mito de Dionisos, el viejo dios griego, evoca el hecho de que el miedo al extraño, la aversión al extranjero, no es más que el intento de exclusividad tan vano como ruin que precipita la tragedia y la autodestrucción.



FOTOGRAFÍA: Negación. José Verón.

Contra el nacionalismo xenóforo, excluyente y homicida, si es que alguno hay que no lo sea, al menos en potencia, quisiera rescatar aquí el concepto de “extranjero del interior”. La expresión la he tomado del gran helenista francés Marcel Detienne, quien la usa para designar al protagonista de *Bacantes* de Eurípides: el dios Dioniso.¹

Dioniso, en efecto, tiene un carácter paradójico: es forastero y autóctono, extraño y familiar (*unheimlich* diría Freud), viene de fuera, pero estaba ya dentro, es el otro pero no es distinto de nosotros mismos. Tal ambivalencia del dios se muestra de un modo conspicuo en la tragedia euripídea.

El texto se inicia con el regreso de Dioniso a su patria Tebas. Allí, en efecto, había sido parido al sexto mes de embarazo por su madre Semele, hija de Cadmo, fundador de la ciudad de Tebas. ¿La causa del parto prematuro? “un fuego fulminífero”² lanzado por Zeus, su amante, cediendo a los insistentes ruegos de Semele de que apareciera exhibiendo su atributo más propio: el rayo. Tal manifestación del poder divino causó, como era de esperar, letales efectos en la preñada haciéndola dar a luz antes de tiempo. Dioniso nace, por lo tanto, bajo el signo del amor y de la muerte. Tras el trágico desenlace Zeus se abre el muslo e introduce en él a su hijo inmaturo. Una vez cumplida su gestación en el cuerpo de su padre, Dioniso verá la luz perfectamente formado. Nacerá por lo tanto, definitivamente, *fuera* del seno materno. Retengamos este adverbio: “fuera”.

Al cabo de los años Dioniso regresa a Tebas. No se le reconoce. Se presenta bajo la apariencia de un joven extranjero (*xenós*) de apariencia afeminada. Lo peor no es eso, sino que, para colmo, le es negada su divinidad. Sus compatriotas no solo

son *xenófobos*, también son culpables de impiedad. Dioniso, por lo tanto, no solo es un extranjero, un *extraño*, sino que aparece como lo que no es, como *lo otro* de sí. En el hijo de Semele los griegos divinizaron esa extrañeza y esa alteridad.

La venganza del dios ante esa afrenta es terrible: Infunde el delirio báquico en las mujeres de Tebas desencadenando la tragedia. En ese estado de frenesí las tebanas salen *fuera* de sus casas (que es el lugar propio de las mujeres en la antigua Grecia) y de su ciudad, “habitando el monte en pleno desvarío” (v. 34). Salen a la vez de la ciudad y de sí mismas. Salen de Tebas fuera de sí. Habitan el *afuera fuera* de ellas mismas.

“ El xenófobo desea secretamente aquello que cree odiar. ”

A Penteo, a la sazón rey de Tebas, le repugna todo esto. Como escribe J. Kott, “Penteo mira al Forastero como un *sheriff* de Arizona miraría a un *gurú* barbado que hubiese invadido el pueblo con una pandilla de muchachas desarrapadas. Contrapone a la arrogancia del misticismo la arrogancia de la razón pragmática, quiere cortar los bucles del Forastero y encerrarle en un establo”.³ Detesta la ruptura del orden traída por el joven foráneo: lo que debía estar *fuera* (el extraño y su exótico cortejo) está *dentro*, en la ciudad, y lo que debía estar *dentro* (las mujeres de Tebas en sus casas) está *fuera*. Ignora sin embargo lo próximo que el extranjero se halla de él pues es su primo por parte de madre (Ágave, su madre, y Semele eran hermanas).

A pesar de su enojo los sentimientos de Penteo hacia Dioniso son ambiguos. Así, con una mezcla de desprecio y fascinación sexual,

describe a su primo: “Un cierto extranjero [*tis xénos*], un mago, un encantador del país de Lidia, que lleva una melena larga y perfumada de bucles rubios, de rostro lascivo, con los atractivos de Afrodita en sus ojos (...) Ese afirma que es el dios Dioniso” (vv. 233-242). En esta caracterización se vislumbra una secreta atracción. Penteo, el xenófobo, es, como escribe Dodds, “el oscuro puritano cuya pasión se compone de horror e inconsciente deseo”.⁴ Encarna a la perfección lo que Sigmund Freud denominará “la ambivalencia de los sentimientos”: desea secretamente aquello que cree odiar. Esa es su desmesura, su *hybris*: no reconocer su *deseo del otro*.

Penteo encarcela y encadena a Dioniso. Pero es inútil: el dios rompe sus ataduras y sale de la prisión haciendo uso de su magia. El hijo de Zeus y Semele es, por esencia, *lýsios*, “el liberador”. Tal vez por eso será el dios de Espartaco, jefe de los gladiadores rebeldes y del ejército de esclavos que en los años 73 a 71 a. C. pusieron en jaque a las legiones romanas por toda la península itálica.

Bajo el influjo de Dioniso –que se ha liberado ya– Penteo se encamina, torpemente disfrazado de bacante, a espiar a las secuaces del dios entre las que está su madre Ágave. Estas le descubren y, enfurecidas por haber violado la prohibición de asistir a los ritos dionisiacos dirigida a los no iniciados, lo cazan. En su delirio lo descuartizan como “perras rabiosas” (v. 977) y lo devoran. En el éxtasis báquico las bacantes comían la carne viva de la víctima sacrificial (*homophagía*) tras su descuartizamiento (*sparagmós*), retornando así a una suerte de animalidad sagrada, ese estadio prehumano en el que somos *lo otro* de nosotros mismos. La animalidad es, según Georges Bataille, el estado de indistinción entre el sujeto y el objeto, entre el que come y el que es comido. “Cuando un

1 M. DETIENNE, *Dioniso a cielo abierto*, Gedisa, Barcelona, 1986, p. 45.

2 *astraphérophoi purí* (v. 3). Se trata de un *hápax*.

3 J. KOTT, *El manjar de los dioses*, México, 1977, p. 180.

4 E. R. DODDS, *Eurípides. Bacchae*, Oxford, 19602, pp.97-98.

animal se come a otro —escribe— es siempre el semejante del que come”⁵. Ese brutal ágape en el que se anula la distancia con *el otro* es lo revivido en la *homophagía* báquica.

Finalmente, las bacantes retornan a la ciudad con sus sangrientos trofeos. Al frente de la comitiva marcha Ágave con la cabeza cortada de su hijo Penteo hincada en la punta de su tirso. El desenlace trágico se consuma cuando Ágave vuelve en sí y descubre que ha matado y descuartizado a su propio hijo.

Es muy significativo que Penteo muera descuartizado. Como nos recuerda Lacan, las partes dispersas de mi cuerpo percibido originariamente como desmembrado se unifican en la imagen especular a partir de la cual surge el yo. El yo es ese *otro imaginario* (la imagen especular) que me salva de la disolución.⁶ Esa imagen especular no solo conforma el yo, sino que, al mismo tiempo, lo enajena de sí mismo⁷. Por eso decir “yo” es decir “otro”. La enajenación constitutiva del yo funda por lo tanto la relación de reconocimiento del otro: si yo soy otro, el otro es yo. La existencia del semejante (el otro que es yo) solo es posible porque el yo es originalmente *otro* de sí.⁸ El retorno al cuerpo despedazado de Penteo muestra en él el

fracaso de esa dialéctica en la que se constituye el yo como otro y el otro como yo.

En este punto debemos preguntarnos ¿quién es el loco, en esta historia? Dioniso, el dios del delirio, de la *manía* sagrada, llama “locos” (más precisamente, “insensatos”, “imprudentes”: *ou sóphron*) a Penteo y los suyos: “No sabes ya —dice Dioniso a Penteo— lo que dices, ni lo que haces ni quién eres” (v. 506). Estamos aquí ante una paradoja típicamente trágica: los “locos” (los secuaces de Dioniso) son los que finalmente están en sus cabales (ya que siguen los preceptos de la piedad tradicional) mientras que los “cuerdos” (Penteo y su círculo) están locos (por no admitir la locura divina). Hay, por lo tanto, una suerte de *locura cuerda* (la de los seguidores de Dioniso) frente a una *cordura loca* (la de Penteo y compañía). Esto es posiblemente lo que quiere decir la paradójica afirmación de Eurípides *tò sophón ou sophía*, “lo sabio no es sabiduría” (v. 395).

“ Los griegos, en efecto, pensaron, asumieron y divinizaron en la figura de Dioniso, la parte enajenada de nosotros mismos; la que pertenece al otro, ese otro que nos define. ”

Los griegos, en efecto, pensaron, asumieron y divinizaron en la figura de Dioniso, la parte enajenada de nosotros mismos; la que pertenece al otro, ese otro que nos define. Si Penteo *no sabe quién es*, es precisamente porque no acepta al otro, ese que él, en verdad, es. Lo más interior, lo más íntimo en nosotros es lo ajeno, lo que, en cierto modo nos desmiente, nos niega. Algunos vislumbres de esta verdad podemos encontrarlos en San Agustín, cuando en *Confesiones* III, 6, § 11 hace de Dios —que es, en tanto que infinito, lo radicalmente otro— *interior intimo meo* (es decir,

más interior que lo íntimo mío); también en el ensayo *Das Unheimlich* donde Sigmund Freud muestra que lo más inquietante —*Das Unheimlich*, lo siniestro— es lo más familiar, o en las denominadas “Cartas del vidente” dirigidas por Arthur Rimbaud a Paul Démeny y a Georges Izambard, donde el poeta declara “Je est un autre”. Dioniso encarna esa *extrañeza íntima*, esa *interioridad enajenada*. Él es “el extranjero del interior”.

El descubrimiento por gran parte de la filosofía contemporánea de que, por decirlo con Jean-Paul Sartre, “Todo está afuera, todo, hasta nosotros mismos”,⁹ nos permite —y, tal vez, nos obliga a— conectar con esta idea griega. Si hay algo originario no es el yo y su interioridad sino el *afuera* cuyo pliegue somos. No hay nada *dentro* de la conciencia, ella es clara como un gran viento, no hay ya nada en ella, salvo un movimiento para huir de sí, un deslizamiento fuera de sí; si, por imposible que sea, entrárais «en» una conciencia, seríais tomados por un torbellino y arrojados al afuera, cerca del árbol, en plena polvareda, pues la conciencia no tiene «dentro»; ella no es sino el afuera de ella misma y es esta huida absoluta, este rechazo a ser substancia lo que la constituye como una conciencia.¹⁰

El extranjero es *eso otro que somos*. Justamente por eso puede salvarnos de nosotros mismos, de la locura, de la *hýbris* identitaria. La xenofobia, el miedo al *xenós* —la pasión de Penteo—, es en realidad el miedo a enfrentarnos a nuestra ausencia de identidad, a una interioridad —la nuestra— sin adentro, a *la nada que somos*.

5 G. BATAILLE, *Teoría de la religión*, Taurus, Madrid, 1975, p. 21.

6 Como escribe Lacan, la propioceptividad del niño (en virtud de su prematuridad fisiológica) le “entrega el cuerpo como despedazado” (J. LACAN, *La familia*, Editorial Argonauta, Barcelona, 1978, p. 54). Las fantasías de desmembramiento del cuerpo, así como la de castración tienen su origen en esta auto percepción arcaica, así como el instinto de muerte freudiano (“Acerca de la causalidad psíquica”, en J. LACAN, *Escritos I*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1984, pp. 176-177). La imagen especular tiene, según Lacan, una función *salvadora* de este estado de miseria original.

7 J. LACAN, “El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en J. LACAN, *Escritos I*, ed. cit., p. 90. Véase tamb. J. LACAN, “La agresividad en psicoanálisis”, en J. LACAN, *Escritos I*, ed. cit., p. 106.

8 Véase J. LAPLANCHE & J.-B. PONTALIS, *Diccionario de psicoanálisis*, entrada “Imaginario”, Paidós, Barcelona, 1996, p. 191.

9 J.-P. SARTRE, “Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l’intentionalité”, en J.-P. SARTRE, *Situations philosophiques*, Gallimard, 1990, p. 12.

10 *Ibid.*, p. 10.