

ÁGAVE DESMEMBRANDO A PENTEIO. UN MODO DE LA ACTITUD MORAL

Elvira Burgos Díaz. Universidad de Zaragoza

Nos ocupamos aquí, en este lugar, de la tragedia de Eurípides en cuanto lo que ella ofrece de reflexión crítica sobre los modos, muy humanos, en que los individuos nos configuramos desde instancias temporales concretas y culturales, y de sus implicaciones en orden a la organización de nuestros modos de vida, actitudes y comportamientos. Al mismo tiempo, encontramos en ella una profunda y rica fuente de inspiración cuando el propósito es la recreación, desde el presente, de los modos posibles de transgredir los límites, al modo foucaultiano¹, de lo que ha sido establecido como lo humano. Dicho de otro modo, la cuestión no es entonces detenerse en el pensar qué sea aquello que constituye nuestra identidad como seres humanos, sino la apuesta por la quiebra de las señas de identidad tal y como han sido históricamente configuradas e impuestas. Planteamos este ensayo a partir, en concreto, de la resignificación de aquellas figuras de las *Bacantes* que dan título a este trabajo.

¿Qué es lo que se trata de pensar en el despedazamiento de Penteo a manos de Ágave? Si se tratase de la negatividad de la injerencia de la mujer en cuanto instancia deconstructora de la compacta forma de la identidad de lo humano, volveríamos a encontrar ahí el viejo mito de Pandora. Sospechamos, sin embargo, que contra este tipo de discurso, precisamente, se enfrenta la tragedia de Eurípides. ¿Es posible reinterpretar el personaje de Ágave como símbolo de un *ethos* de resistencia?

El que ha sido llamado «el más trágico de todos los poetas»², también ha sido nombrado como defensor de valores misóginos. No vamos a entrar a discutir el primer aspecto. Aceptamos la tesis de Kaufmann y su consideración de que Eurípides ha sido uno de los poetas más filosóficos de entre todos los habidos. Y tenemos presente, además, que, a pesar de sus críticas, Nietzsche otorgó un alto valor trágico –y filosófico, por tanto, dado que él comprendió su pensamiento bajo la imagen de «filosofía trágica»– precisamente a la obra eurípidea que nos interesa aquí. Sobre la segunda cuestión, la misoginia de Eurípides, sí parece pertinente hacer algunas breves consideraciones, porque, de otro modo, resultaría arbitrario o al menos impropio recuperar una de sus figuras femeninas para dotarla de un valor fuerte de crítica

¹ Cfr. Michel Foucault, «¿Qué es la Ilustración?», en *Daimon. Revista de Filosofía*, 1993, nº 7, 5-18. Advertimos de que, en nuestro trabajo, adoptamos una acepción del término moral que se encuentra en el texto de Foucault: la moral como práctica de sí. Véase, *Historia de la sexualidad*, vol. 2, Madrid, Siglo XXI Editores, 1993, pp. 26-33.

² Cfr. Walter Kaufmann, *Tragedia y filosofía*, Barcelona, Seix Barral, 1978, p. 371. El autor se opone aquí a la conocida tesis nietzscheana de *El nacimiento de la tragedia* que convierte a Eurípides en el asesino de la tragedia ática.

contra el sistema socio-cultural dominante, máxime cuando la obra donde queda aquélla contenida tenía en su época un uso escolar.

La defensa de Eurípides contra el tradicional y recurrente dictamen de misoginia, se puede perseguir en diversos autores, pero, de un modo minucioso y especialmente importante para nuestras tesis, en el trabajo de Claire Nancy, cuyo título es ya enormemente significativo: «Euripide et le parti des femmes»³.

En efecto, la autora va más allá del establecimiento de una simple e indiferente distancia entre la misoginia griega habitual en la época y Eurípides. Ella trabaja para demostrar que en el autor trágico hay una clara y contundente intención de deconstruir críticamente el sistema patriarcal imperante en cuanto orden fundado en una serie de marginaciones y exclusiones; entre ellas, el grupo de las mujeres, asociadas al grupo de los bárbaros. Bien es cierto que el discurso de Eurípides ha sido considerado tradicionalmente como ambiguo. En la misma Antigüedad funcionaron dos lecturas, la de aquellos que entendían que el autor fustigaba en sus tragedias el impudor de las mujeres participando de la misoginia acostumbrada, y la propia de los que, como Aristófanes, criticaban a Eurípides justo por encontrar en él lo contrario, una toma de partido en favor de las mujeres y, por consiguiente, en contra de los sentimientos nacionales, resultando de ello una lamentable «feminización» de la tragedia. Lo dicho demuestra ya, en primer lugar, que en Eurípides las mujeres son objeto de un tratamiento deliberado. Pero esto, aun siendo un importante punto de partida, no es suficiente. Claire Nancy desmenuza tragedia tras tragedia hilvanando una coherente y convincente tesis: la oposición trágica sobresaliente es la que enfrenta la ciudad a las mujeres, y los relatos de las distintas configuraciones de dicha tensión dicen mucho más sobre los hombres que han conceptualizado la ciudad como un «club de hombres» que sobre las mismas mujeres objetos de expulsión. Acontece un importante giro: el hombre como sujeto del discurso se traslada al lugar de objeto del discurso. Eurípides, entonces, no sólo no hace suyo el discurso misógino, sino que con gran voluntad crítica lo hace estallar en pedazos mostrando sus estridencias, sus incoherencias injustificables e insalvables, por el recurso de llevar hasta el extremo de la exageración el lenguaje de la misoginia. Las tragedias de Eurípides, en su proliferación de figuras femeninas, constituyen instrumentos de crítica social. Ellas dicen: «la démocratie grecque a perdu son âme, les héros sont des fantoches»⁴.

En este panorama general que hemos esbozado, las *Bacantes* ocupan un lugar de importancia sobresaliente puesto que es la última y más clara de las advertencias críticas de Eurípides. Penteo muere, al decir de Claire Nancy, no por *el odio de las mujeres*, sino por *su odio a las mujeres*, por su desmedida misoginia que le hace perder el sentido de la realidad. Él no alcanza a comprender que no se puede defender una ciudad que configura su identidad política sobre un sistema de discriminación que exige, entre otros, el sacrificio de las mujeres. Aunque ésta es una interpretación que queremos recoger en nuestra posterior lectura, tampoco queremos desatender lo que

³ Claire Nancy, «Euripide et le parti des femmes», en Edmond Lévy (ed.), *Actes des Colloques de Strasbourg (mai 1980 et mars 1981). La femme dans les sociétés antiques*, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 1983, pp. 73-92.

⁴ *Ibid.*, p. 88.

al respecto dijera Kaufmann en una versión más al uso: en las *Bacantes*, Dioniso castiga a los seres «supercivilizados» radicalizando su comportamiento con acciones completamente desmedidas, «bestiales», y estos seres tanto pueden ser figuras masculinas como femeninas⁵. Mas, ¿qué podemos entender por seres «supercivilizados»?; éstos, hombres y mujeres, también se sustentan, como la ciudad, en una violenta lógica de represión, y no se trata ahí sólo de recrear un conflicto de orden psicológico puntual o individual –al modo como lo sistematizaría luego ejemplarmente el psicoanálisis–; la cuestión, sospechamos, tiene un alcance filosófico-antropológico mucho más amplio y significativo. Pero, ¿por qué el castigo también a las mujeres? Porque, en efecto, en la tragedia Ágave es verdugo y víctima a la vez. El problema aun planteándose, en principio, como un conflicto entre los sexos, remite a un asunto de mucho mayor alcance.

Para responder a estas preguntas es preciso considerar, primero, el simbolismo de lo dionisiaco en la tragedia. ¿Qué fue lo que suscitó la transgresora cólera de Dioniso? En los comienzos de nuestra cultura occidental, la conceptualización de lo humano se edificó en torno al logos que quedó definido como ser. Esta configuración implicaba al mismo tiempo el rechazo en los márgenes de lo pensado, en cuanto no-ser, de toda otra distinta posibilidad. La mujer, como ejemplo paradigmático del funcionamiento de esta *lógica* naciente, quedó fuera del logos, como lo otro, lo no pensado. A ella no le corresponde ni el ámbito de la filosofía, ni, en consecuencia, el ámbito de la ciudad construida sobre el logos; ella no es individuo, constituye un otro bloque, el bloque compacto de los seres «idénticos» en cuanto que indiscernibles⁶. Se trata de otra raza, una raza que carece de identidad positiva, sustantiva; así, tampoco puede ofrecer una genealogía (Pandora, ilusión engañosa de una materia «informe», nada tiene que ver con la estirpe de origen divino de los varones). No es de extrañar que, desde entonces, para la historia de la filosofía haya sido un problema cómo reconciliar esa doble paradójica caracterización de la mujer: *pertenecen* a los seres humanos y *no pertenecen*, a la vez, al ámbito del logos filosófico. El logocentrismo se ha cumplido como «falocentrismo». Tanto se haya adoptado una perspectiva asexuada de lo humano (con su centro de arranque en el discurso de la Verdad de Parménides) como se haya postulado la contraria perspectiva sexuada (la tabla de los Pitagóricos en el primer momento), el resultado ha conducido al mismo punto: los dos planos se han entrelazado en los discursos hasta que lo humano ha estallado en una polaridad dicotómica y jerarquizadora. Y a esta historia fue a la que replicó nuestro héroe Dioniso desde los primeros pasos de su andadura y a la que podemos seguir cuestionando en el presente, porque a pesar de que algunos criterios puntuales de carácter socio-jurídico pertenecen al pasado, aquel fundamental núcleo constitutivo del relato de lo humano permanece, exigiendo posteriores replanteamientos.

En las *Bacantes*, el dios de la sabiduría del éxtasis, que se expresa fundamentalmente en el ritmo y la danza frenética, comunica, con el contagio de su embriagada locura, un otro orden de vida y realidad (dotando de cierta supervivencia al más

⁵ Walter Kaufmann, *op. cit.*, p. 313.

⁶ Cfr. Celia Amorós, «Igualdad e identidad», en Amelia Valcárcel (comp.), *El concepto de Igualdad*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 1994, pp. 29-48.

antiguo reinado de la Tierra)⁷ que se cumple en la transgresión de la configuración del mundo y del hombre en torno a los valores del logos y de la ciudad. Él reclama no una única procedencia, sino la de un doble nacimiento y en dos sentidos: de una matriz femenina de una mortal; de una «matriz varonil» de un dios. Entrelaza lo femenino con lo masculino, lo divino con lo mortal. Con su «grito» o «alarido» desactiva la rígida separación de los espacios de la vivencia anímica: la energía que hace brotar desde dentro quiebra el aislamiento de la conciencia de sí con la que los humanos se conciben como individuos en torno a una identidad, remitiendo circularmente el interior al exterior, el dentro al afuera. Estos espacios admiten también una traducción al lenguaje de la diferencia de los sexos, y su consiguiente deconstrucción. Así, el ámbito del calor interior de los sentimientos es señalado como femenino, mientras que la exterioridad de la acción –fría, moderada, racional– se nombra como masculina. Otros, de entre estos espacios sexuados, son igualmente abiertos por Dioniso, en un sucederse de los signos, de rica carga semántica, que parece ajeno al cansancio: del interior de los hogares donde se definen las tareas femeninas, las bacantes se alejan hacia lo abierto de los montes, lugar de la caza masculina, atravesando en su marcha las ciudades y los campos cultivados; esto es, el orden de la ley humana de la cultura «civilizadora», visible a la luz del día, fluye hacia el orden nocturno de la naturaleza salvaje animal, en un camino de doble dirección, afectando a las nociones mismas de lo griego y lo bárbaro, y significado externamente por el trueque de la indumentaria además de por la explosión del movimiento corporal entero. Junto a todo ello, las clases sociales y las fronteras temporales de la edad quedan afectadas por el derrumbe. El edificio entero configurador de un orden completo de valores incontaminados y jerarquizados es puesto en cuestión. Y este edificio, lo acabamos de ver, está atravesado por la óptica de la sexuación. Privilegiar dicha óptica como vehículo de la crítica no remite tan sólo al cuestionamiento concreto de la relación entre los sexos; con ella se lleva a cabo una crítica filosófica de alto alcance, porque deja al descubierto la inconsistente debilidad de la violenta materia de la que están hechos los cimientos de la construcción de occidente.

Por consiguiente, la ambigüedad sexual del cuerpo de Dioniso no es más que la apariencia más benévola de la ruptura que efectúa del cerrado sistema de lo humano ejemplificado en la disposición dicotómica del sexo-género y en el imperio consiguiente de un único tipo legítimo de relación, la relación heterosexual. Dioniso mata por despedazamiento, pero no como una mera acción dirigida al otro en cuanto castigo. Dioniso experimenta en sí el despedazamiento, y él es el símbolo de la vida, del cuerpo polimorfo que evita en su desbordamiento de figuras y modos expresivos la degeneración propia del anquilosamiento y la rigidez inmóvil de la muerte. Así, esta fragmentación tiene una lectura positiva, mientras que es la identidad del cuerpo-hombre uno, uniforme, lo que es puesto en cuestión. Contra la imposición de límites se expresa la ruptura de los límites en defensa de la riqueza y de la intensidad de la pluralidad.

⁷ Cfr. Mercedes Madrid Navarro, *La dinámica en la oposición masculino/femenino en la Mitología griega*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1991; Elvira Burgos Díaz, «Lectura feminista del mito de Dioniso», Zaragoza, 1996, en Prensa.

Penteo muere por desoír los antiguos ritos tradicionales; por su obstinada reprensión de los impulsos primarios, «irracionales», que habitan en lo humano, o por pretender hacer del hombre un constructo puro y completo, no «castrado»; muere, finalmente, por fundar lo humano y lo social en un sistema de discriminaciones. Ésta es una primera lectura. Mas, nuestra relectura dice, de un modo más fuerte, que Penteo, que funda su identidad en el rechazo, como lo ajeno inferior, de elementos que son parte de sí, muere, no porque haya sido desmembrado, sino porque no puede vivir en el desmembramiento, en la danza de la fragmentación. Dioniso resucita, esto es: su unidad es la de la vida que vive en el modo de la tensión de los fragmentos equipotentes, que coexisten agonísticamente. Penteo es la contrafigura de Dioniso. Pero de modo directo es Ágave la que ejecuta la deconstrucción. Ella es la que vehicula la propuesta crítica contra el sistema patriarcal-racional de ordenamiento del mundo y de lo humano. Y esto no es intrascendente. Si el mito de fundación de nuestra cultura es el del asesinato del padre por el hijo que se nombra como mito de Edipo, «Ágave desmembrando a Penteo», permite, quizá, ser leído como metáfora del anti-mito de Edipo: la madre dando muerte al hijo de un modo particularmente simbólico. Un padre dando muerte a un hijo puede ser núcleo de resistencia contra la centralidad del logos, mas la madre transgrede al mismo tiempo la centralidad del «falo». Decíamos, no obstante, que Ágave es también víctima en la tragedia. Porque, aquí no se trata de una simple inversión de las jerarquías, de que el poder del padre sea sustituido por el de la madre, ello mantendría el sistema inalterado en sus fundamentos. Repetimos, la fórmula es «Ágave desmembrando a Penteo», pero la acción del desmembramiento afecta a las dos figuras; no en vano la tragedia muestra con la reacción de la madre cuando abandona el éxtasis dionisiaco, que en Ágave ha acontecido un desmembramiento simbólico como experiencia necesaria para la ejecución de su acción. Ágave en el mismo acto que despedaza a Penteo vive su propio despedazamiento. Mas, como tampoco ella retiene esa experiencia, cuando recobra su identidad marcha al exilio, esto es, no muere su cuerpo aunque sí su espíritu.

El modo en que lo humano ha configurado su identidad se fundamenta de modo necesario en un sistema de apropiaciones y de exclusiones al mismo tiempo. Se define el sí mismo por referencia a lo otro distinto de sí, a lo que no se es. Por ello, la imagen del desmembramiento puede ser leída en un sentido positivo constructivo, donde no se trata de un anudar, nuevamente, la identidad dando cabida a los fragmentos, organizando una unidad más completa y menos excindida. Ésta sería una tarea que siempre implicaría la marginación de más o menos elementos. El desmembramiento remite a un ensayo de pensar lo humano de otro modo. A un pensar en la fuerza creativa y liberadora de la multiplicación y proliferación de los fragmentos, de los focos de poder y de los impulsos de resistencia. Ésta es la línea hacia la que apuntan los trabajos de Foucault, y antes los de Nietzsche. En nuestros días, Judith Butler, en este sentido, defiende que «lo que llamamos una esencia o un hecho material simplemente es una opción cultural reforzada que se ha disfrazado de verdad natural»⁸. La apuesta es aquí, la resistencia multidireccional a los códigos ya estableci-

⁸ Judith Butler, «Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault», en Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (editoras), *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Ediciones Alfons El Magnanim, 1990,

dos, ¿no es éste un modo de la actitud moral, y un modo que puede encontrar cierta inspiración, y apoyo, en las figuras dionisiacas de la Antigüedad griega? Al menos así fue pensado por Nietzsche.