

**Las *Bacantes* de Eurípides: una lectura conceptual del gesto hospitalario
ofrecido a Dioniso en Tebas***

Claudia Escudero Zapata**

cgescuder@yahoo.es

Resumen

Este artículo da cuenta de la exploración sobre el tema del arribo y la acogida del extranjero en la tragedia de Eurípides, las *Bacantes*. El texto es producto de un ejercicio de análisis, que incluye una lectura explicativa y comprensiva de la obra a partir del concepto de la hospitalidad propuesto por autores como Vernant y Derrida. En el escrito, se describen las relaciones que se establecen entre los anfitriones y el visitante en el drama, además se postulan algunas ideas sobre las consecuencias de la irrupción de lo otro en la cotidianidad del anfitrión. El artículo inicia con una conceptualización sobre la hospitalidad y sus maneras, luego describe las implicaciones sobre la decisión de acoger o no al extranjero, al final, plantea algunas conclusiones en torno al hecho de que la acogida del extranjero no solo es un acontecimiento regido por un deber, sino también una situación transformadora positiva o negativa, esto según el tipo de encuentro que se establezca entre el anfitrión y el extranjero.

Palabras claves: Tragedia griega, *Bacantes*, hospitalidad, Vernant, Derrida.

The Bacchae of Euripides: A Reading of hospital gesture

Dionysus is offered at Thebes

Abstract

This article reports on exploration on the topic and welcome the arrival of the alien in the tragedy of Euripides' Bacchae. The text is the result of an exercise of analysis, including introductory and comprehensive reading of the work from concept proposed by authors such as Derrida Vernant and hospitality. In the letter, the relationships established between hosts and visitors in the drama described, plus some thoughts on the implications of the emergence of the other in everyday host are postulated. The article begins with a conceptualization of hospitality and manners, then

* Este artículo deriva del Seminario de trabajo final, que se desarrolla actualmente en el marco de la Maestría en Hermenéutica Literaria, del Departamento de humanidades de la Universidad EAFIT.

** Especialista en Literatura Latinoamericana de UNILA, Paraná, Brasil y actualmente estudiante de la Maestría Hermenéutica Literaria.

describes the implications of the decision to accept or not abroad, in the end, presents some conclusions on the fact that the foreign host is not only an event governed by a duty but also a positive or negative transformative situation, this depending on the type of meeting that is established between the host and abroad.

Keywords: Greek tragedy, *Bacchae*, hospitality abroad, Vernant, Derrida.

La antigua *xenia* y el *xenos*

El gesto de la hospitalidad en la Grecia de Homero y Hesíodo que leemos en las obras épicas del siglo VIII a. C, es la descripción de la actitud que la comunidad de esa época asumía ante la llegada del extranjero. Se trataba de una práctica social con unos elementos básicos: un grupo de creyentes, un espacio para otorgar los dones de la acogida y un tiempo específico para su cumplimiento; según afirma Mauricio Vélez en el libro *Dar acogida*, este momento se corresponde con el lapso presente, el periodo de la acción, un tiempo donde se evoca el pasado y se comienza a insinuar un futuro (Vélez Mauricio, 2011: 34). De acuerdo con la tradición, los ritos ordenados daban cumplimiento religioso y social al compromiso de ofrecer hospitalidad al recién llegado. La acogida, por lo tanto, era celebrada con un banquete en el que el vino tenía una significación ritual importante, ésta no chocaba con el valor jurídico y diplomático que adquiría la ocasión, más bien completaba el escenario del encuentro como el espacio justo para dar cumplimiento al consagrado código de la hospitalidad, que no debe ser pensado como una institución de carácter oficial, sino como una convención respetada por los pueblos griegos.

En la *Odisea*², la hospitalidad o antigua *xenia* se presenta como una forma de alianza o intercambio comercial entre gobernantes, es decir, se configura como una institución privada de protección al extranjero, asumida como precepto religioso y norma social (Rosa Araceli & Álvarez Santiago, 2004: 26). Se acogía a aquel extranjero que compartía la misma lengua, los

² HOMERO, *la Odisea*, versos 17, 342 y 18, 328- 330 y 350. Ulises recibe un banquete de hospitalidad, dice el anciano Equeneo: pide traer sillas para recibir al héroe, preparar más vino, libar para Zeus el gozoso rey del rayo, guardador de lo sagrado, extranjero que en súplica viene. Alcínoo lleva de la mano al ingenioso Ulises y lo sienta en un espléndido trono, le sirve en un jarro de oro, vierte el agua en sus manos sobre fuente de plata y le pone delante una mesa pulida. Traducción de la *Odisea* de José Manuel Pabón.

mismos ritos y los mismos valores que el anfitrión; aquel que no cumplía con esta condición era considerado *bárbaro* y la relación se limitaba a lo comercial (Martín Cristina, 2007: 22). La condición hospitalaria, entre los griegos, se puede leer como la regulación de las relaciones entre los pueblos, el gesto habla de la manera como las ciudades se manejaban ante la visita de un ciudadano de otro lugar, con ideas y formas diferentes, en un proceso de confrontación entre lo que había y lo que llegaba. El arribo del visitante era una oportunidad de establecer relaciones diplomáticas, en el caso de tratarse de un visitante rico y poderoso; en cambio, si el que llegaba era un menesteroso que pretendía permanecer en el territorio debía integrar el servicio del anfitrión, quien pasaba a ser su patrón (2007: 22). El respeto por la presencia del extranjero era una manera de honrar al dios protector de la hospitalidad, Zeus; la violación de esta ley se consideraba una afrenta que desencadenaba la ira de la deidad, quien se vengaba del trasgresor ¿Acaso no es esa la causa de la guerra de Troya, el favor de Zeus solicitado por los Atridas y recibido a diez años de su querrela, cuando éstos partieron del país de los argivos con una escuadra de mil navíos hacia Troya en su derecho invocando a Ares? (vv. 40-60).

El carácter religioso de la acogida presupone en el rito de recibimiento un propósito de protección que alejaba el mal, que conjuraba ese poder misterioso que encarnaba el que llegaba y que podía ser nocivo; por lo tanto, la instalación del huésped, la invitación a bañarse y a comer, la libación en honor a Zeus y otros dioses, la ingesta del vino, la pregunta por el linaje y el propósito del viaje, la música y la danza; pretendían iniciar y vincular al extranjero a la comunidad que visitaba para purificarlo de ese carácter dañino que representaba, tornándolo habitual y cotidiano (Martín, 2007: 23-24). La idea rectora del gesto hospitalario, era ofrecer lo que se deseaba recibir en cuanto se asumiera el papel de extranjero, es decir que, con la ceremonia de recibimiento ordenada y fija, de cierto modo, se pretendía conjurar la alteridad de eso que llegaba de afuera, condición que se consideraba nociva para lo propio. En consecuencia, el rito era el puente que posibilitaba la vinculación y la iniciación entre lo conocido y lo nuevo, al mismo tiempo que ayudaba a integrar a lo considerado dañino y a conseguir una aparente seguridad para el anfitrión.

El término *xenos*, entonces, se usa tanto para nombrar al extranjero que llega como desconocido que, después de identificarse, “puede ser reconocido como huésped anterior a la

familia, o aceptado como nuevo huésped”, cuanto para referir el “pacto familiar perdurable y recíproco entre familias nobles” (Álvarez, 2004: 26). La hospitalidad, según esto, parte del encuentro entre un foráneo o un extraño acogido por el habitante del lugar al que ha llegado. Esta aproximación genera múltiples posibilidades entre el extranjero y el anfitrión que van más allá de la cercanía de los cuerpos, del contacto con la mirada, del intercambio de palabras y regalos, hasta el hecho de que la confluencia pueda generar la transformación de las disposiciones emocionales y de las acciones presentes y futuras del anfitrión y el visitante. Lo anterior, por la inevitable acción escrutadora entre estos, señala Vélez, ya que los encuentros son situaciones atravesadas por el nerviosismo y la curiosidad que genera lo extraño, así que, si el examen “proporciona bienestar al forastero, decimos que la acogida dispensada es hospitalaria; si, al revés, lo que se otorga es ensañamiento y destrucción, decimos que es hostil” (Vélez, 2001: 26).

En el prólogo del libro *La Hospitalidad*, Mirta Segoviano define este concepto como la acogida de aquel, aquella o aquello que se ampara o que no se acoge en sí mismo, en el lugar que se habita y se concibe como propio (Derrida & Dufourmantelle, 2006: 7). La aceptación de lo otro es una decisión del anfitrión quien resuelve acogerlo o no; de aceptarlo, con su afirmación elige la pregunta, señala Segoviano, la interrogación sobre todo de aquello que se ha determinado como saber, certeza y legalidad para sí; la negativa a la presencia del otro, es la ceguera ante el conocimiento de la existencia de lo que no se es, la revelación de lo que se es y la angustia que provoca la no aceptación y reconocimiento de eso otro (2006: 8). Puede pensarse, según esto, que la irrupción hace que el anfitrión observe lo otro y se inquiete en medio de la sensación de carencia de eso que se muestra y lo afecta, porque en el encuentro se escinde lo que le ha asegurado la perdurabilidad cómoda e inalterable para su vida. De acuerdo con lo anterior, alojar y acoger a lo otro es un regalo que se procura de manera encantadora o como el cumplimiento de un pacto y de un deber como lo sugiere el principio de la hospitalidad. No obstante, en ambos casos, el gesto termina siendo un momento de confrontación dado por la presencia del otro que turba el orden de lo cotidiano y desarticula lo conocido. Al final de este encuentro, las posibilidades pueden ser: la recompensa, el castigo o el retorno a lo mismo, esto depende de la actitud del que es sorprendido por la llegada del otro.

En este orden de ideas, para Derrida, el encuentro es la ocasión para el anfitrión de relacionarse con el visitante de dos formas: puede ser una aproximación mecánica o transformadora. En la primera, la acogida se limita a recibir, atender las necesidades básicas y establecer relaciones de poder, al final, se despide al huésped sin haber permitido que su presencia perturbe la condición habitual y luego de la partida todo vuelve a la “normalidad”. La segunda, sugiere la transformación del anfitrión en un acto de purificación que procede de la confrontación, la aceptación e inclusión del otro en lo propio; reconocido y aceptado esto otro como lo que perturba pero a la vez libera (Derrida, 2006: 7-8). Entre la primera y la segunda forma de relación con lo extranjero como eso que confronta, la caracterización que Derrida hace del gesto, se asocia a lo concebido como el precepto de la hospitalidad; no en el sentido literal, porque esa acogida supone una religiosidad en el ademán, pero sí en el carácter cívico que adquiere la relación con el extranjero para esta época.

A la luz de lo expuesto hasta el momento, puede decirse que, en la obra las *Bacantes*³, el carácter cívico de la hospitalidad y su noción transformadora caracteriza el arribo de Dioniso y el gesto de la ciudad tebana ante su llegada. En esta tragedia, Eurípides escenifica las consecuencias de aquellos que se niegan a recibir y aceptar a Dioniso y a su culto. El drama, además, simboliza cómo la acogida del extranjero no solo está regida por un deber, sino por el efecto transformador o vengador del encuentro con el dios extranjero. Esta obra clásica representa la llegada del dios a Tebas en forma humana; Penteo, el rey niega el origen divino de Dioniso y prohíbe la práctica de sus ritos, desatiende las advertencias de los ancianos e intenta aprisionar al extranjero. No obstante, el dios aparece en la figura del lidio ante el monarca y lo convence de que se travista de mujer para observar a las mujeres tebanas que están en el Citerón. El rey emprende esta tarea lo que abre paso a la acción trágica de la obra.

En este punto, es preciso indicar entonces las preguntas que este texto intenta responder y la manera como se pretende analizar la obra en busca de una respuesta: ¿Cómo acoge la ciudad de Tebas al extranjero?, ¿qué tipo de relaciones se establecen entre los anfitriones y el visitante? y ¿qué trae consigo la irrupción de lo otro en la cotidianidad de la ciudad? Esta lectura exige dos actitudes a saber, una comprensiva y la otra interpretativa. La primera, tiene por espacio el texto

³ Es importante señalar el hecho de que este drama une el juego trágico mostrado por la representación con el universo religioso del dionisismo al que el teatro estaba estrechamente ligado (Vernant, 1989: 22).

y exige del lector una lectura racional y explicativa que permita establecer y comunicar la manera como los elementos que lo componen, establecen entre sí relaciones de dependencia recíproca. La interpretación a su vez, parte de las relaciones descubiertas durante la comprensión, se trata de “efectuar la referencia” (Ricoeur, 2001: 3), esta actitud motiva al lector a verbalizar las posibilidades de sentido en una apertura del texto hacia su propio mundo. De modo que, “en esta pareja comprender/interpretar, la comprensión proporciona el fundamento, el conocimiento mediante signos del psiquismo ajeno, y la interpretación aporta el grado de objetivación, gracias a la fijación y la conservación que la escritura confiere a los signos” (2001: 5).

Ahora bien, cabe la pregunta sobre si estas herramientas de análisis pueden erradicar la intromisión de las interpretaciones fabulosas en el dominio de la historia y otras ciencias humanas. Es decir, si se puede depurar el análisis que procede abusivamente como mero instrumento para representar o hacer perceptibles las imágenes, las señales de ciertos sucesos y los objetos próximos en el espacio o en el tiempo de la obra, todo esto de manera fingida o construida desde la invención personal. Pues bien, la hermenéutica frena estas actitudes de lectura y dentro de la lógica de la interpretación permite construir conceptualmente la validez universal como base de la certeza histórica. Todo esto, mientras atiende a las dos modos de lectura: de un lado, limitando la comprensión y separándola de la primera lectura que quiere coincidir con el interior del autor hasta reproducir el proceso creador que ha dado origen a la obra. Del otro, porque parte de “la objetivación de las energías creadoras de la vida en las obras que se intercalan así entre el autor y nosotros; es el psiquismo mismo, su dinamismo creador, lo que reclama esta mediación a través de significaciones, valores, fines” (Ricoeur, 2001: 6).

Esta propuesta de lectura, además, parte del hecho de que los estudios sobre el drama de Eurípides, las *Bacantes*, se han centrado en la máscara, así que otro estudio sobre esto ya no sugiere una novedad; otros, se han inquietado por la procedencia del dios en los orígenes de la tragedia; en contraste con estos, Vernant en *Mito y Tragedia II*, trata de mostrar cómo el dios del Evohé, de “la apariencia, podía manifestarse en y por el pluralismo trágico” (Vernant, 1989: 12). El camino seguido por el estudioso, reconoce que Dioniso hace parte de la tragedia, al mismo tiempo que la rebosa íntegramente. Esta situación, circunscribe la actual propuesta a los límites impuestos por el drama en relación con el gesto hospitalario, a las relaciones y los vínculos que

se generan durante el encuentro entre el extranjero y los anfitriones, asimismo, los resultados de esta situación.

El extranjero y los anfitriones

Dioniso en la figura del lidio irrumpe en la ciudad de Tebas, elige confrontar a Penteo y cuestiona sobre todo aquello que el rey ha determinado como saber; el argumento es que la ciudad “ha de aprender de una vez, aunque no quiera, que ella no está iniciada en las ceremonias báquicas” (v. 39). El extranjero como el que pregunta, según los planteamientos de Plantón en sus diálogos sobre el *xenos* y referidos por Derrida en el libro *La Hospitalidad*, “puede hacer pensar en el sofista por ese carácter intolerable de la pregunta que refuta las tesis existentes” (Derrida, 2006: 13). No obstante, el extranjero pone en duda el *logos*, entendido este desde la postura de Parmenides como *lo que es, es y lo que no es, no es*⁴. Por consiguiente, el *logos*, sacude la presunción de querer que las doctrinas o aseveraciones del extranjero sean tenidas por verdades firmes y sin duda ni contradicción. Para Derrida, la agitación desde el *logos*, se da, porque el extranjero cuestiona “el ser que es, y el no-ser que no es” (Derrida, 2006: 13). En otras palabras, el recién llegado, en este caso el lidio, coteja y muestra lo que para Penteo ha sido asimilado a la existencia como “deber ser”, y en esa confrontación, en ese reflejo de posibilidades, la angustia o la purificación devienen como la comprensión de que eso otro que se manifiesta es “el no-ser que no es” (2006: 13). Lo anterior, se puede ejemplificar con lo que expresa Dioniso sobre la postura del rey: “este combate contra dioses al oponérseme, de sus libaciones me excluye y no me menciona jamás en sus rezos. Por esa razón voy a demostrarle que soy, desde mi nacimiento, un dios, a él y a los tebanos todos” (v. 45).

El no ser, representado por Dioniso, es la condición que refuta la ley existente en Tebas y la que hace temblar el palacio hasta derrumbarlo, por eso, el extranjero invita a la ciudad acoplarse a mixturarse con lo encontrado sin perturbar ni perturbarse; en efecto, las bacantes le piden a Tebas que se una al cortejo del Bramador: “¡Oh Tebas, nodriza de Semele, corónate con

⁴ Para Parmenides el *ser* no pudo proceder de algún lado, ya que esto supondría como lugar de origen el *no-ser* y como este es equivalente a nada sería imposible que se originara de allí. Esta postura representa la concepción del filósofo sobre el ser como entidad única, limitada y eterna, estática e inerte, en fin, como una figuración que supone la perfección (Fernández Martorell, C., & Montaner Lacalle, 2003).

yedra! ¡Florece, haz florecer a porfía la verde brionia de frutos brillantes y conságrate a Baco entre ramos de encina o de abeto!” (vv. 105-110). Penteo, el elegido por el visitante para recibir la pregunta, sin embargo, prefiere no ser hospitalario y le niega el asilo a lo que le desestabiliza, en oposición a otros, Tiresias y Cadmo, que ya han dado su aprobación y quienes visten el hábito del dios, a quien reconocen como tal; ellos invitan a Penteo, pues reconocen que el dios es de la familia y él “que se ha manifestado entre los hombres como dios”, por lo tanto, “hay que ensalzarle en toda su grandeza, en cuanto nos sea posible”, asegura Cadmo (vv. 180-183). Según esto, la hospitalidad no puede darse sin el control de sí mismo y del territorio que se habita, tampoco sin el reconocimiento y la aceptación de la condición mortal. Aunque el rey siente curiosidad de la experiencia con el dios, se niega a contemplar ese lugar enigmático que lo perturba y le inquieta hasta en la consternación que eso le sugiere, prefiere negarse al rito, soberbio se vanagloria de su grandeza, ordena que encadenen al extranjero y afirma “soy más poderoso que tu” (v. 505). En ese momento, la cotidianidad que habita se desbarata y se torna ordinaria, entonces, es “lo Otro en su forma odiosa, la alteridad absoluta, el retorno al caos lo que aparece como la verdad siniestra, la faz auténtica y terrorífica de lo Mismo” (Vernant, 1989: 243).

De acuerdo con esto, la soberanía del anfitrión solo puede ejercerse filtrando y prefiriendo, en un ejercicio en el que también se prescinde y se despliega un poco de violencia, de hostilidad en la elección de lo propio y la negación de lo otro. Penteo desconoce que en el encuentro con el dios extranjero la posibilidad de preferir es coartada por su designio divino y su voluntad. Lo rechaza por su apariencia ambigua que trasciende los límites y el orden de Tebas, porque su presencia cuestiona el dogmatismo reinante y se relaciona con los otros haciéndolos extraños y enseñándoles a beber vino; en el epílogo dos se observa que cuando Penteo se encuentra con el extranjero por primera vez solo tiene críticas para su apariencia y ocupación,

“Veo que tu melena está desplegada, ¡no por ejercicio de la palestra!, derramada al borde de tus mejillas, llena de atractivo erótico. Tienes una piel de cuidada blancura bien a propósito, ¡que no a los rayos del sol, sino bajo las sombras te dedicas con tu lindeza a perseguir a Afrodita!” (vv. 455-460).

Las *ménades*, hacen lo propio, “la mujeres, que en sus oídos habían recibido la voz sin claridad, se pusieron en pie y agitaron alerta sus cabezas (...) y en cuanto conocieron claramente la

incitación de Baco, las hijas de Cadmo lanzáronse, tan veloces como las palomas” (vv. 1085-1090). Ellas, “acogen” al dios en medio del estupor y el delirio que causa su llegada, se dejan llevar por la corriente de su presencia y hacen parecer que aceptan y han integrado para sí, eso que representa lo traído por Dioniso y su *tíaso*⁵. El culto desviado que éstas practican y la hostilidad del rey, al final se amplifican en el desamparo que produce la carencia de lo que no se posee y la imposibilidad de integrarlo a su cotidianidad después de haberlo experimentado y presenciado su partida.

La llegada del Otro, como se ha dicho, supone una perturbación de lo existente, aceptada o no, esta agitación se lee como el reflejo en un espejo en que se convierte eso otro que irrumpe. En las *Bacantes*, Dioniso representa para Penteo lo que éste no es, el dios a su vez carece de la racionalidad del rey, pero no es el extranjero el transformado pues él trae consigo la pregunta y su condición divina así lo presupone. Entre ellos, el encuentro se da a dos niveles, en el primero, Penteo ve al extranjero enmascarado, que de haber sido aceptado y acogido hospitalariamente, hubiese permitido que el rey accediera al segundo nivel del encuentro, el que posibilita el trance con el dios y donde Dioniso es el anfitrión y Penteo el visitante. Esto, según lo propone Vernant, es un momento donde,

“El hombre hace de dios y, de igual modo, el dios hace de hombre; del uno al otro, las fronteras se difuminan momentáneamente, confundidas por la intensidad de una presencia divina que, para perfilarse en su evidencia ante vosotros, tiene que comenzar asegurando su dominio en vuestros ojos, considerando desde dentro vuestra mirada, transformando vuestro propio modo de visión” (Vernant, 1989: 233-234).

En ese juego de reflejos, el público, al igual que Penteo, hace las veces de anfitrión, ya que es el que mira y sabe que eso que mira es una invención de la realidad preparada para un momento especial del año, las fiestas en honor a Dioniso. Por lo tanto, eso que mira puesto en escena y que ha llegado de súbito, agita lo que este conoce, su cotidianidad y como Penteo, el espectador, puede prescindir o aceptar la presencia transformadora de eso que llega, que lo invita a ser una sola cosa, no miles como le pasa a diario.

⁵ El *tíaso*, más que una la reunión de fieles que celebraban el culto a Dioniso, se refiere al gesto de conseguir por un momento la experiencia de volverse otro. Vernant lo describe como “un grupo organizado de fieles que, si practican el trance lo convierten en un comportamiento social ritualizado, controlado, que exige con toda probabilidad un aprendizaje” (Vernant, 1989: 131).

El rito de recibimiento, hace parte del trance con la divinidad y presenta un tratamiento especial. La repetición de los epítetos del culto del dios visitante más que evidenciar su nombre tiene por propósito caracterizar las manifestaciones posibles del dios y hacerlas públicas⁶. En el párodo de las *Bacantes*, se leen los cantos que invocan la llegada de Dioniso, el que trae desde los montes Frigios la presencia del Bramador (v. 85). La dádiva que trae consigo es la celebración de su culto que debe tener el *komos* y el *tíaso*. Estos, más que ser procesiones colectivas, festivas y ruidosas, complementadas con la parafernalia que implica el mito, es decir, el revestimiento de los fieles con túnica, la cabeza coronada con hiedra, el uso de los coturnos y el tirso engastado con una piña; son rituales que servían para ambientar un espacio de gozo divino dado por la acogida de la alteridad, que posibilita la conexión entre el fiel y el dios, el anfitrión y el visitante, el drama y el espectador, al mismo tiempo que ejemplifica algunas maneras que puede tener el recibimiento de lo otro en sí mismo (Vernant, 1989: 233).

El encuentro se da de manera diferente en cada individuo que participa del *tíaso*, están los fieles que practican el trance y lo convierten: “en un comportamiento social ritualizado” (Vernant, 1989: 231) en el que no hay un dios a quien identificar para expulsar, es decir, no hay una pasión dañina o una alteración en lo moral o espiritual y los contagiados no son afectados de manera singular, individual o propia. Este es el caso de las bacantes lidias, ellas son las iniciadas en los misterios del dios, no deliran ni están presas de la *lyssa*; las fieles, alcanzan el estado de comunión con lo divino en todos sus estados, veneran como signo de virtud a la deidad visitante, realizan la *oreibasía* o procesión hacia el Citerón en honor del dios, el *sparagmós* y la *omofagía* (vv. 135-145-274). La finalidad de la danza de estas bacantes no es la sanación de la enfermedad o del deseo de no existir y huir para siempre del grupo que se habita, sino alcanzar en comunidad una vestimenta ritual en un escenario salvaje, real o ficticio, y a través de la danza y la música lograr un cambio del lugar en el que se han estabilizado por la experiencia del encuentro con el dios.

⁶ *Bromio, niño dios, Bramador, dios del evohé, Baco, el Bacante, Ditirambo, Íaco.* (v. 85, 110, 115, 145, 526, 725) son algunos de los epítetos usados por el coro para referir a su dios. El uso de estos nombres se corresponde con el espacio en que se emiten, ya sea gozosa, animalésca o agreste la escena referida será el epíteto. El coro, más que los personajes, recurre a un epíteto en especial para nombrar al dios coherentemente con ese momento y espacio en la obra. Es llamado Íaco en el episodio 3 por las bacantes lidias cuando están en el Citerón llenas de gozo en el *tíaso*; en cambio, dios del evohé antes de aparecer Dioniso en el theologeion, después de describir a las *ménades* como fieras agrestes (v. 560).

El trance que experimentan estas bacantes, se denomina *enthousiasm* o *manía*, entendía no como la posesión divina maligna, sino gozosa y feliz. Este *tiaso* es un momento, señala Vernant, en el marco mismo de la ciudad⁷ con su autorización o bajo su autoridad, es la experiencia de volverse otro (Vernant, 1989: 231). En esa mudanza, entonces, se considera equivocado pensar al dios Bromio como el que aparta a sus fieles de la vida cotidiana mediante prácticas que suponen la liberación del espíritu y la consecución de la vida eterna, al contrario, el encuentro con Dioniso es la interrogación por lo mismo y lo otro. En otras palabras, es el momento en el que el dios les otorga la sabiduría, no entendida ésta como la ciencia de los sabios que pasa por la filosofía, sino la sabiduría de lo cotidiano, un don que es otorgado a todos por igual, donde el rico y el pobre, las mujeres y los hombres, los jóvenes y los viejos son exhortados a disfrutar del goce del vino que aleja el pesar y les concede el sueño reparador y placentero, además, la posibilidad de la conversión (v. 385).

Platón distingue tres formas que puede revestir esta *manía*: la primera va de la tierra al cielo, un mortal entra en trance va donde el dios y regresa con un mensaje, es una manía auto inducida para seres considerados extraordinarios y reconocidos como magos. La otra posesión se da en sentido contrario donde la divinidad toma al mortal de manera individual, ésta se asocia al demonismo pues la posesión presupone malignidad como ocurre con Penteo y las *ménades*. La tercera forma de posesión es colectiva y se puede dar de manera negativa o positiva (Platón, 1871: 314), ejemplo de esto, es la posesión de las *ménades* y las lidias en las *Bacantes*. En la obra, ambos grupos son poseídos y cumplen con la veneración, aunque el gesto de las *ménades* es infundido por el dios de manera negativa cuando asisten al *tiaso* delirantes. Éstas, presas de la *hamartía* descuartizan la presa humana viva con lo que desvían el culto, no lo comen pero sí se vanaglorian de esa caza y desean mostrarla a la ciudad en una escena terrorífica: “pobladores de esta ciudad”, grita Ágave, “venid a ver esta presa, que conseguimos en nuestra cacería las hijas de Cadmo” (v. 1205). Las bacantes lidias, en cambio, develan el gozo del estado divino con una dulzura tal que la *omofagia* se revela dichosa, danzan en medio del bosque, disfrutando de

⁷ Es importante señalar que las *Bacantes* representa la manera que pudo haber tenido el culto a Dioniso. “Esta representación se da en el marco de la celebración del dios con las Grandes Dionisias en Atenas del siglo V a. C., un culto importado de *Eleuthera*, una aldea ática, por el tirano Pisistrato quien introdujo la fiesta por razones políticas y la dotó de representaciones corales puestas en escena por los ciudadanos. Esto permitió el florecimiento cultural que atrajo poetas importantes a la ciudad y contribuyó a que se desarrollara la tragedia a partir del canto coral Dionisiaco y el ditrambo” (Zimmermann Anna, 2012: 22).

gozosas faenas “unas, pues, cubrían de nuevo con coronas de yedra el tirso que había perdido la cabellera de hojas. Otras como portillas desuncidas de sus pintados yugos, cantaban, en alternancia de unas y otras, una báquica canción” (v. 1055).

Ambos grupos comparten el *tíaso* en el momento que Dioniso expulsa bajo la *manía* a las mujeres de sus casas, aunque el estado divino es diferente, la *hosia* o actitud de veneración y signo de piedad ante la deidad visitante en las *ménades* es *lyssa*, la rabia frenética infundida por el dios como un castigo por su hostilidad: “¡Acudid, rápidas perras de la rabia!”, invita el coro a las mujeres de Tebas para dirigirse al bosque (v. 978) después de despreciar a Dioniso y atacar su culto. Por el contrario, las lidias se presentan castas con la naturaleza como una procesión verdadera del culto, invocando con unánime voz a Íaco (v. 725), mientras el monte entero y sus animales salvajes celebran con ellas la fiesta báquica y nada aparece inmóvil a su raudo paso (v. 726). En ese trance, las bacantes lidias se solidarizan con las *ménades*, porque éstas reconocen que ellas son el instrumento de venganza del dios y que no pertenecen al verdadero culto, también saben que el *tíaso* que componen ha sido agujoneado y que el rey, la madre y sus tías hacen parte del mismo grupo castigado por Dioniso (vv. 977, 980).

La acogida que se ofrece a Dioniso en Tebas

En la tragedia las *Bacantes*, Eurípides ilustra la llegada de Dioniso y su epifanía como el protagonista y organizador del espectáculo, el maquinador secreto de la intriga que conduce finalmente a su reconocimiento como dios por los tebanos, quienes a través de la piedad y el temor por las víctimas en el drama comprenden las implicaciones y los desafíos que devienen de la actitud ante la llegada del extranjero (Vernant, 1989: 232). La comprensión de esto y la inclusión de lo extraño a la cotidianidad de su vida, es a lo que se niega Penteo, por lo tanto, también rechaza la purificación que Dioniso proporciona desde que es identificado, admitido e incorporado. Con esta actitud el rey incita al dios a imponerse, a iniciar de manera violenta a Tebas en las ceremonias báquicas y en los ritos que debe respetar, porque él, quiera el rey o no, se manifiesta como una deidad verdadera (v. 40).

Dioniso es el dios extranjero para quien la llegada supone la recreación de todo un ambiente ritual donde el anfitrión se ve confrontado ante la ausencia de aquello que llega. El anfitrión puede elegir entre: mantenerse en el exceso de lo rutinario o tomar la decisión de acogerlo y con ello aceptar otra manera de desenvolverse en la vida. En este caso, es la oportunidad para Penteo de dejarse confrontar con la presencia de Dioniso que ha llegado de súbito y pretende enseñar e instaurar su culto y convertirse en un dios patente para los tebanos. En efecto, el dios Bromio ha dejado atrás “los campos lidios, los frigios, las altiplanicies persas y los muros bactrianos, pasando por la tierra de crudo invierno de los medos y por la Arabia feliz, y por toda la zona del Asia” (v. 15), ha recorrido ciudades habitadas por bárbaros y griegos llevando con él sus coros y fundando sus ritos.

La revelación del dios en las *Bacantes* es una manifestación que tiene un rasgo distintivo, la máscara, la seña de la identidad mítica o figurativa, el carácter por excelencia de su apariencia plástica. Esta epifanía no solo es inesperada sino también de carácter visual, pues Dioniso es el dios de la mirada, la divinidad que exige ser contemplada de frente y quien a su llegada reclama ser visto por la ciudad de Cadmo (v. 60). Este carácter de evidencia que debe revestir la presencia divina, se observa en el deseo de las bacantes lidias de que el dios se haga visible a plena luz, en la afirmación de los principios de su culto y en la invocación de su presencia perceptible. Así, en el estasimo 4 solicitan que, “¡Venga la justicia manifiesta, venga armada de espada, para matar de un tajo en la garganta, al sin dios y sin ley, sin justicia, al descendiente de Equión, nacido de la tierra!” (v. 995).

El extranjero aparece en la ciudad siendo otro diferente a Dioniso, pero al mismo tiempo equivalente a él, “me veía como yo a él” (v. 460), es la respuesta del extranjero de risos rubios a Penteo cuando este le pregunta por la apariencia de la divinidad. La máscara allí, cumple dos funciones, por un lado, oculta el rostro propio y, por el otro, revela el otro rostro que es el mismo del devoto lidio, quien se convierte en instrumento de figuración para el dios. Esto permite señalar el hecho de que el extranjero es una máscara, ya que cumple el propósito de ésta, ocultar y encubrir la auténtica identidad del dios, según lo anterior, el extranjero es el “instrumento de revelación” del dios (Vernant, 1989: 233). De acuerdo con lo anterior, el lidio es la representación figurativa de la soberbia presencia de Dioniso ante la mirada de las bacantes lidias

que en el trance cara a cara con él, aprendieron qué es lo que se debe ver. En cambio, para las *ménades* y Penteo, se trata del artificio del dios que se oculta de la mirada, esto es cierto; sin embargo, Dioniso no se revela ante ellos porque solo creen en lo que les es provisto por la razón y son hostiles con él, además, porque ordenan aprisionarlo y con esto pretenden acabar con su culto (v. 510).

Es importante aclarar que en este juego de ocultamientos, Dioniso no busca ser reconocido sino identificado, su interés no es ser el defensor y protector escogido por una comunidad o el dueño de la casa donde alguien se aloja y se refugia en su propia intimidad condenado a vivir en una residencia obligatoria. Su exigencia, es “figurar en el rango de las divinidades de la comunidad cívica”, acudir a la ciudad con sus cortejos con coronas de fiestas; “su ambición es ver su culto, bajo las diversas formas que puede revestir, oficialmente reconocido y unánimemente practicado” (Vernant, 1989: 242-243), en otras palabras, el dios desea no ser rechazado, su pretensión es la de ser recibido “¡por la gracia de la vid y los racimos de Dioniso!” (v. 536).

La presencia de Dioniso, entonces, coloca a quienes lo reciben en el camino de la duda, pero también en el de la autorratificación, basta su presencia para que tome forma la particularidad de lo propio. La llegada del extranjero, representa para el anfitrión una oportunidad única de “apropiación de lo propio” (Penchaszadeh Ana, 2009: 180). Lo anterior, en la medida que se asuma al otro como acontecimiento que irrumpe en la propia casa exigiendo acogida, esto quiere decir que la hospitalidad no solo se caracteriza por poner en cuestión los fundamentos de la soberanía del anfitrión, sino también por hacer visible lo absurdo de lo común y lo propio, además la porosidad de sus fronteras. No obstante, el camino en el que se encuentra Penteo es el de la tragedia, después de la visita del mensajero, quien trae información sobre el *tíaso*, el rey queda inquieto, momento que Dioniso aprovecha para preguntarle si desea ver a las bacantes, “¿Quieres verlas acostadas por el monte?” (v. 810), lo escruta sobre si esta imagen lo perturba con “una pasión enorme” (v. 812) y si está dispuesto a ver “con placer lo que ha de ser amargo” (v. 815). Penteo presa ya del trance infructuoso le responde: “de nuevo has hablado bien. ¡Sí, desde hace tiempo, eres un sabio!” (v. 824). De acuerdo con Charles Segal, citado por Vernant, este encuentro no debe ser leído como la oposición entre razón y religión del alma, la

inteligencia y la emotividad, sino como “un desdoblamiento de los sistemas de valores, pues el mundo de Penteo y el de Dioniso tienen cada uno sus formas propias de razón y sin razón, de buen sentido y locura, de sabiduría y de delirio” (Vernant, 1989: 244).

Entretanto, en el cara a cara que establecen Penteo y las *ménades* con Dioniso y en la revelación individual que se da durante la danza en el *tíaso*, no se alcanza la reciprocidad de la mirada, ni la comprensión sobre la ambigüedad de los sistemas de valores, entonces el visitante y los anfitriones no ven ni permiten ser vistos. La distancia entre lo propio y eso otro, lo extranjero y lo común, lo habitual del anfitrión y lo novedoso del *xenos* se mantiene infranqueable, porque no se presenta el intercambio de roles, el dios que ocupa el lugar del hombre y viceversa, en otras palabras, la presencia de éste no logra conquistar la mirada desde dentro del *tíaso* de los tebanos ni transformar su visión. Por esta razón, Penteo ante la presencia del lidio, interroga por la forma como el misionero se ha entrevistado con el dios, pregunta: “¿Y te dio sus ordenes en sueños nocturnos o cara a cara?” (v. 472), es decir, el rey duda sobre si ha sido una visión ilusoria o lúcida; la respuesta contundente del extranjero: “me veía como yo a él; y me ha confiado sus ritos” (v. 473), según la interpretación de Vernant en esta escena se muestra la mirada sesgada que hace que,

La epifanía del dios se sitúa más allá de la dicotomía que sirve de marco a las certidumbres de Penteo, por un lado el sueño, los fantasmas las ilusiones; por otro la visión real, el dato irrefutable. Más allá de estas dos formas, riéndose de su oposición, la “visión” que requiere la divinidad de la máscara se funda en la reciprocidad de la mirada, cuando, por la gracia de un Dioniso, se ha instituido, como en un juego de espejos, una completa reversibilidad entre el fiel que ve y el dios visible siendo cada uno a la vez al mismo tiempo, con respecto al otro, el que ve y el que se hace ver (Vernant, 1989: 234).

La irrupción de Dioniso, entonces, impone su extranjería y con ello pone en duda la visión aceptada de mundo conocida y aceptada por los ciudadanos, en el estasio 3 se lee como Penteo contradice al coro cuando este afirma que Dioniso no es inferior a los otros dioses y afirma que la presencia del recién llegado ya se ha extendido por la ciudad “como un fuego, aquí cerca el frenesí de las bacantes. ¡Gran afrenta para Grecia!” (vv. 775-780). El rey, seguro y arrogante, oculta en el fondo la mirada perversa y curiosa, la que se desea saciar al punto de pagar con un montón de oro solo para ver y ser el espectador del error de las *ménades* a quienes pretende

aborrecer (v. 810). Penteo desea mirar lo que está prohibido para un impío, un no iniciado en lo báquico, es decir, en la reciprocidad de la mirada y, preso de la *lyssa*, desconoce en su deseo que acabará en manos de las bacantes tebanas quienes lo atraparán para que no pueda divulgar las danzas secretas en honor del dios (vv. 473, 912, 1105).

En consecuencia, el rey se convierte en el espía de sus compañeras de culto, a veces acechando a plena luz, abiertamente cuando sale del palacio y otras tratando de ver sin ser visto. Para esto solicita el auxilio de Dioniso quien lo ayuda a subir a un árbol para ver la vergonzosa actitud de las *ménades*; entonces, Penteo ante sus familiares aparece visible, revelado por la voz del dios que clama venganza de parte del *tiaso* tebano. Las *ménades* confunden al impío con un bárbaro, hijo de Lidia o del linaje de las Gorgonas, por lo que proceden a atacarlo con piedras y sus tirsos. En ese momento el rey de Tebas, el hombre de los ojos abiertos y la mirada lúcida fue visto más de lo que él vio a las *ménades* (vv. 1060, 1075, 1100). Aunque, la visión que recibe, anclada en lo positivo de la razón sigue atada a lo preciso, a lo definido, asegurada a una identidad, a una condición especial que encadena a los anfitriones en sí mismos y no logran entrar en contacto con el dios, porque a la epifanía de Dioniso no se puede ingresar sin ser transformado y sin haber vivido la experiencia que existe en el universo. En este encuentro, en el sentido que lo propone Derrida, la hospitalidad no hace parte de la acogida del extranjero, el rey y las bacantes tebanas esperan un reconocimiento preciso, claro y concreto, no se muestran de acuerdo con la presencia invisible y vigilante del dios (vv. 475, 500). De ahí, que su mirada turbia y ebria, desdoblada y duplicadora se aleje de la videncia dionisiaca mientras limita lo visto a las acciones “locas” de las tebanas y desconocen que Dioniso les mire el fondo de sus ojos interrogándoles.

Dicho de otra forma, el rey⁸ excluye a Dioniso, al mismo tiempo que se niega la oportunidad de experimentar otra manera de pensar, una sana, de buen sentido y moderación. La resistencia a la seducción positiva ejercida por el dios, solícita el aguijón de Dioniso que más lo

⁸ Penteo desea seguir siendo temido por sus súbditos (vv. 670-675), es decir, seguir mostrándose como un macho viril (v. 796) con aire de superioridad griega frente a los bárbaros (v. 483), aunque según Tiresias, es solo un hablador sin fundamento más allá del discurso, que se desgaja en un rápido rodaje de palabras insensatas que lo hacen delirar (vv. 265-270).

ciega hasta hacerlo enloquecer. La ceguera⁹, es la manera de vivir la experiencia del culto de Penteo y las *ménades*; la acogida que ofrecen, por lo tanto, no sobrepasa el hecho de recibir hostilmente al extranjero, desconocer y negar la presencia de la divinidad, al mismo tiempo que rechazan la posibilidad de ingresar al espacio que este les ofrece. En este punto, deviene el acontecimiento trágico y la obra termina con el sacrificio de la presa viva, mientras las responsables de ese hecho retornan a su estado habitual después de la visita, no transformadas en el gozo divino, sino con la adversidad del crimen y la experiencia negativa con el dios.

La participación de *Ágave* es determinante en la obra trágica, ella también es presa del trance infructuoso; cuando regresa del Citerón vanagloriándose de su victoria, mientras alza su trofeo de caza a quien cree un león, invoca a Baco como compañero de montería, coautor de la caza (v. 145). Con este gesto, la madre de Penteo, desconoce la superioridad del dios asociado a ella como acompañante de hazaña en la que ésta es la primera en herir a la presa (v. 1180), es por eso que reclama la gloria para sí y para sus hermanas delante del pueblo tebano (vv. 1182, 1202). La *ménade* entona su canto de victoria al dios y hace gala de su destreza como cazadora¹⁰ (v. 1165,1175), entretanto se dirige a su padre Cadmo y le invita a ufanarse de haber engendrado unas hijas superiores a todos los humanos, pero en especial de ella, quien ha abandonado su cotidianidad, el huso y el telar para alcanzar un noble merito: “cazar fieras con sus manos” (vv. 1235-1240).

Ágave como su hijo, mantiene la actitud cerrada ante la presencia de lo sobrenatural, su alegría no es verdadera, es apenas la sombra de la felicidad que las verdaderas bacantes, las lidias comparten con el dios. Por esta razón, la madre y su hijo no acogen la presencia de Dioniso, ni son invitados a sus dominios, ellos experimentan el “éxtasis divino, solo el delirio patológico le es concedido por el dios quien (les) castiga por haberlo rechazado” (Vernant, 1989: 248). Entre

⁹ *Áyax* también es cegado por *Atenea*, que le infunde la enfermedad espiritual que lo acosa y lo conduce a la desgracia. En la tragedia de *Esquilo*, la diosa provoca el fallo de la mente en el héroe infundiéndole en sus ojos imágenes falsas y una alegría fatal que lo dirige contra los rebaños y el botín de guerra (v. 50-55). Penteo no recibe del dios falsas creencias, ya que su enfermedad está presente antes de la llegada del dios, el rey tebano está convencido de lo positivo de sus ideas, por lo que la ceguera recibida es de carácter voyerista, sin embargo, como en *Áyax* su final es terrorífico.

¹⁰ Esta actitud es inversa al canto de las bacantes lidias en el párodo, cuando usan sus versos para venerar la presencia de Dioniso, glorificar sus actos, manifestar su superioridad frente al resto del género humano.

tanto, Cadmo¹¹ es el puente entre el trance negativo y el regreso a la conciencia, ante las tebanas jubilosas reconoce el gesto ofensivo frente al dios quien ha sido desconocido como deidad principal, incluso antes de presentarse el delirio en el rey, el viejo advierte el desvarío e insano pensar de su nieto, a quien recomienda sensatez para nombrar al dios que él desconoce como tal, aunque sea con mentiras le pide que afirme que: “Dioniso es hijo de Sémele, que dio a luz a un dios, y que ese honor alcance para toda la familia” (vv. 330-335). Incluso, Cadmo no solo advierte antes de la *manía*, sino que invita después de ésta a reconocer a ese dios ignorado quien no se manifiesta dulce y dichoso sino como el dios terrible del castigo y la ruina (Vernant 1989: 249).

Anfitrión y extranjero portadores de la pregunta

Ahora bien, se han descrito hasta aquí, de acuerdo con los límites impuestos por el drama, las relaciones y los vínculos negativos que se generaron durante el encuentro entre el extranjero enmascarado con Penteo y las *ménades*. Queda por enunciar entonces los resultados que sugiere esta situación en relación con el gesto hospitalario, esto orientado por los planteamientos que Derrida propone al respecto.

Dioniso, el dios de la máscara¹² y de la magia, de lo otro que deviene en interrogante es el que confronta la falsa solidez de la cotidianidad de Penteo y las *ménades*. El visitante que pone en duda las formas y confunde lo real con lo imaginario, al mismo tiempo que cuestiona al mundo que visita y lo que a éste le da coherencia. Con su llegada, el dios escinde la distancia entre lo griego y lo bárbaro; aunque procede de Asia su linaje ancestral desciende de la ciudad de Tebas (v. 200), de lo salvaje y lo civilizado, “el gozo que ofrece a sus fieles es la conexión

¹¹ “La figura sabia representada por el abuelo de Penteo, es el reflejo del nuevo ideal en la figura del sabio en la teoría ética de los socráticos. Se opone al héroe por su mayor dominio de la vida, gracias a sus cálculos mentales y a la conciencia reflexiva, dotado para la elección racional, la *proairesis* más exigente, el sabio, más apático que patético, es un modelo de libertad. No le asedian las pasiones, no le zarandean los dioses, no cede a las presiones externas. Sin graves ignorancias avanza seguro hacia la felicidad. Su autonomía y autosuficiencia, le deparan una estabilidad emocional sin riesgos” (García, 2006: 199).

¹² “Lo que se cuestiona en las Bacantes no es el destino de Penteo. Él no es el centro, lo que se muestra no es tanto el destino humano como la realidad de un dios. La máscara es a la vez la del extranjero lidio y la del dios; es una máscara trágica pero que evoca la máscara cultural de Dioniso y, por consiguiente, se diferencia de las otras máscaras” (Vernant, 2002: 201).

dichosa con lo irracional; la ingesta de vino controlada lo hace oscilar entre lo salvaje, ardiente y ambiguo y lo que aporta cultura a la vida” (Vernant, 1989: 250). La dicha para quienes lo acogen, está dada en la felicidad que produce recibirlo, en el olvido de los males y el desvanecimiento de las penas (vv. 380-385), porque este dios trae consigo la unión dichosa, la elevación lejos de las fronteras de lo cotidiano y de sí mismo. Como se lee en el *párodos*: la santidad dionisiaca; no obstante, también es el dios de la locura bestial, el que confunde lo uno con lo otro hasta conseguir vengar la inhospitalidad, porque Dioniso está en su derecho, ya que es el extranjero que puede asumir una postura de parricida porque “este tiene lugar en la familia y un extranjero solo puede ser parricida si está en la familia de alguna manera” (Derrida, 2006: 13).

Penteo se opone a Dioniso porque decide no aceptar la invitación del dios ni recibir un “cuestionamiento infinito” (Segoviano, 2006: 8), es decir, se niega a recibir la inagotable pregunta sobre lo que no es y no ha experimentado. De haber abierto la puerta a la primera exhortación, el rey se hubiese tornado en un “invitado constante, no solo para recibir la pregunta sino para participar de la respuesta” (2006: 8). La replica consistía en asumir la llegada de Dioniso a Tebas hospitalariamente y participar de sus ritos. Pero para el rey no tuvo sentido el cuestionamiento ni la experiencia dionisiaca, ya que nunca estuvo dispuesto a aceptar la presencia de Dioniso, ni a ser interrogado por el dios y mucho menos a participar voluntariamente del culto. A su vez Dioniso, no se prestó a ser interrogado, ni a firmar con su nombre y su verdadero rostro la pregunta que planteó, tampoco a exponerse así al riesgo de responder con su propia identidad, responsablemente, por la osadía del cuestionamiento en esa ciudad (Derrida, 2006: 13).

De esta situación y de todo lo que Dioniso es y no es, surge la impugnación de la autoridad en la ciudad de Tebas con su imposición divina, también refutó el gesto de acogida que se le ofreció (Derrida, 2006: 13). Lo anterior, hace pensar en cuál es el sentido de Dioniso al cuestionar cuando no deja espacio para una respuesta que, por no convenida es a su vez una pregunta. Pese a esto, Penteo como anfitrión, se hace vulnerable en medio del trance cuando aloja el interrogante, por esto, “está en su derecho de exigir a su vez la misma actitud de parte del huésped, de quien la dirige, la introduce y se introduce así él mismo en esa casa, su casa” (2006:

8). Esto justifica de cierto modo, que la actitud xenófoba o de negación de Penteo funcione como un escudo que lo protege o pretende preservar su manera de hospedar al Dioniso (2006: 9).

Lo anterior, explica el hecho de que el rey trate al extranjero como un sofista y que se lo considere como “alguien que no habla como los demás, alguien que habla una lengua extravagante” (Derrida, 2006: 13). En consecuencia, la disposición que asume el rey, la falta de comprensión y el trance infructuoso, a su vez, influyen en la actitud del “extranjero, (quien) debe necesariamente, para defenderse, poner en duda la tesis (*logon*) de Parmenides y por fuerza, establecer que el no ser, es en cierto aspecto, y que el ser, a su vez, de una cierta manera, no es” (2006: 13). En este sentido, lo que refuta Dioniso con su llegada es el camino que Penteo y la ciudad han elegido para vivir, es decir, el extranjero desestabiliza el hecho de que su existencia, se fundamente en el positivismo de las razones como dadoras de un saber veraz y absoluto. Por lo tanto, la propuesta que trae consigo Dioniso y que puede pensarse como parricida, es la de establecer el no ser que representa su *tíaso*, en otras palabras, mostrar como la existencia puede ser experimentada a través de los sentidos y constituirse en un camino diferente para alcanzar la plenitud, un sendero donde no hay una correspondencia entre la razón y la realidad.

Las *Bacantes*, según esto, es un drama donde no existe la hospitalidad, ya que allí, todo ocurre como si lo imposible fuera la hospitalidad misma, como si ésta definiese su imposibilidad y “solo se pudiese transgredirla, como si la ley de la hospitalidad absoluta, incondicional, hiperbólica, como si el imperativo categórico de la hospitalidad ordenase transgredir todas las leyes de la hospitalidad” (Derrida, 2006: 81). En efecto, el rey actúa como si el gesto de acogida se tratara de establecer límites, ostentar el poder, exigir derechos y deberes, en otras palabras, de desafiarlo y transgredirlo, negando con esto la posibilidad al extranjero de recibir una acogida sin condición (2006: 81). De esta actitud deriva la incompatibilidad que representan Penteo y Dioniso y la razón por la cual se constituyen en una “antinomia indisoluble”, no razonable, que desatiende todas las posibilidades del gesto: la ley de la hospitalidad acordada por los pueblos griegos para la época, el respeto por la presencia del extranjero como forma de honrar al dios protector de lo hospitalario y la ley incondicional de la hospitalidad exigida en su derecho de divinidad. Es decir, “los derechos y los deberes siempre condicionados y condicionales” (2006: 81). Esta dificultad lógica insuperable de un razonamiento o de su conclusión, es la antinomia

central del drama, pues allí está en juego la ley, sin embargo, en el conflicto no se opone una ley a una naturaleza o a un hecho empírico, más bien se marca la coalición de dos leyes (Dioniso y Penteo), en la frontera entre dos regímenes de ley, en este caso, uno terrenal y el otro divino, ambos diferentes y lejos de cualquier sistema filosófico que tome la experiencia como única base de los conocimientos humanos.

Por consiguiente, Penteo como anfitrión debió confiar en el poder misterioso de lo divino o lo extranjero (v. 895), en su sabiduría popular y humilde que aspira a la vida gozosa y serena. Él, como convidante, debió estar abierto a lo dionisiaco, consciente de su mortalidad, de la brevedad de la vida y, en lugar de procurar por lo inaccesible, debió consagrar su existencia a la felicidad. Esta actitud sabia sugerida por Dioniso, hubiese apartado al rey de su aparente superioridad y llevado a experimentar la dicha en los bienes materiales que el dios dispuso, porque aquel que recibe la visita positiva del extranjero, lo acoge y aprende con él a degustar cada día el néctar dichoso de la vida, obtendrá la existencia feliz del devoto, afirma el mismo dios (v. 425). Esto, porque la fuerza creadora de Dioniso procede de la existencia misma del ser humano, por lo tanto, quien lo hospeda es arrastrado por él hacia el interior de la vida, mientras el dios lo hace experimentar de otra manera lo que esto significa. Ya sea feligrés o anfitrión de la religión de la transformación, el hombre arrebatado por el dios es introducido en su reino por medio del éxtasis y transformado en un hombre distinto al que era cuando estaba en su cotidianidad.

No obstante, el designio divino, es un elemento fundamental de esta tragedia, además, lo que procura el estado antagónico entre los principios representados por Penteo y Dioniso y en los cuales no se alcanza la simetría adecuada de sus maneras en un todo entre sí y con el todo mismo. Esto, porque los dos modos de gobernarse o regirse, del dios y del rey, son a la vez contradictorios, antinómicos e inseparables. Pese a esto, Penteo y Dioniso, se implican y se excluyen uno a otro, se integran en el momento sin excluirse, se descomponen en el instante de integrarse, en “el momento en que, al exponerse uno al otro, uno a los otros, los otros al otro, se muestran a la vez más y menos hospitalarios, hospitalarios e inhospitalarios, hospitalarios en cuanto inhospitalarios” (Derrida, 2006: 83).

En suma, el drama las *Bacantes*, se puede leer como la representación de los riesgos que sufre el anfitrión cuando sus fronteras están definidas por sus propios dogmas y cuando el visitante no está dispuesto a recibir cuestionamientos ni a experimentar otra manera de conocer. El espacio rutinario de Penteo no acepta integrar dentro de sus límites la posibilidad de lo otro, en este caso, esa parte misteriosa, desconocida, transgénica y dionisiaca que está ahí para llamar la atención de la mirada y donde lo otro se devela en horror profundo y siniestro de lo mismo (Vernant, 1989: 243). El mensaje para el lector-espectador, como para Penteo es que se debe comprender e integrar la grandeza del dios quien deber ser acogido y aceptado a su llegada, porque es el dios que hizo a los mortales el don de la vid como remedio para el pensar, ya que en ausencia de este no queda ni amor ni ningún otro goce para ellos (v. 770).

Bibliografía

Aristóteles (1974) *Poética*, trad. Valentín García Yebra, 2ª ed., Madrid, Gredos.

Derrida Jacques (2006) *La Hospitalidad* (edición a cargo de Anne Dufourmantelle), Buenos Aires: Ediciones la Flor.

Esquilo (1980) *La Orestíada; Agamenón; las Coéforas; las Euménides*. Madrid: Juventud.

Eurípides (2000) *Bacantes*, trad. Carlos García Gual, Madrid, Gredos.

Fernández Martorell, C., y Montaner Lacalle (2003) “Historia de la filosofía”. En: <http://psilosofia.com/parmenides-de-elea/> (Visitado el 29 de agosto de 2014).

García Gual Carlos (2006) “Destino y libertad del héroe trágico”. En: *Historia, novela y tragedia*. Madrid: Alianza Editorial.

Hoces de la Guardia Bermejo (1987) “La hospitalidad en Homero”. En: *Gerión*. No 4. Revista de Universidad Complutense de Madrid, Madrid, pp. 43-46.

Homero (2006) *Odisea*, trad. José Manuel Pabón, Madrid: Gredos.

_____, (1982) *Iliada*, trad. José Manuel Pabón, Madrid: Gredos.

Lesky Alvin (2001) “Los comienzos”. En: *La tragedia griega*. Barcelona: Acantilado.

Martín Puente Cristina (2007) “Vino, banquete y hospitalidad en la épica griega y romana”. En: *Revista de Filología Románica*. Año V Departamento de Filología Latina Universidad Complutense de Madrid, Madrid, pp. 21-33.

Nietzsche Federico (2004) “El drama musical griego”. En: *El pensamiento trágico de los griegos. Escritos póstumos 1870-1871*. Madrid: Biblioteca nueva.

Penchaszadeh Ana (2009) “Hospitalidad y soberanía. Reflexiones políticas en torno de la filosofía de Jacques Derrida”. En: *Revista de Filosofía Moral y Política*. No 40. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, pp. 177-190.

Platón (1871) *Obras completas*, trad. Patricio de Azcarate, Madrid, edición de Patricio de Azcarate tomo 2.

Ricoeur Paul (2001) *Del texto a la acción*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Rosa Araceli y Santiago Álvarez (2004) “La familia léxica de xenos en Homero: usos y significados II”. En: *Faventia*, Revista de filología clásica, No. 26. Universidad autónoma de Barcelona, Barcelona, pp. 25-42.

Vernant Jackes (1989) *Mito y Tragedia en la Grecia antigua II*. Madrid: Taurus.

-----, (2002) “Acerca de lo trágico”. En: *Entre mito y política I*. México DC: Fondo de cultura económica.

Zimmermann Bernard (2012) “Dioniso domesticado o la tragedia ática”. En: *Europa y la tragedia griega*. Madrid: Siglo XXI.