

LA CRISIS DE LA DEMOCRACIA ATENIENSE A TRAVÉS DEL TEATRO TRÁGICO

JULIÁN GALLEGO

Universidad de Buenos Aires – CONICET – Programa PEFSCEA
julianalejandrogallego@gmail.com

El artículo analiza tres tragedias de finales del siglo V a.C.: *Edipo en Colono*, *Orestes* y *Bacantes*, postulando que el discurso trágico implica un modo de pensamiento de la política democrática. En el marco de la crisis sufrida por Atenas durante ese periodo, se explora cómo dichas tragedias plantean el problema de la *stásis* como un aspecto central de la situación política que caracteriza la trama puesta en escena en cada caso. Se asume que las representaciones trágicas del conflicto sedicioso ponen a disposición de la audiencia recursos de pensamiento ligados a la coyuntura en que las obras fueron exhibidas.

Atenas / democracia / *stásis* / tragedia / pensamiento

THE ATHENIAN DEMOCRACY CRISIS THROUGH THE TRAGEDY

The article analyzes three tragedies from the end of the fifth century BC: *Oedipus at Colonus*, *Orestes* and *Bacchae*, proposing that tragic discourse implies a way of thinking of democratic politics. In the context of the crisis suffered by Athens during this period, it is examined how such tragedies explore the problem of *stasis* as a main aspect of the political situation that characterizes the staging frame in each case. It is assumed that tragic representations of seditious strife made available to the audience thinking resources linked to the circumstances in which the plays were performed.

Athens / democracy / *stasis* / Tragedy / thinking

Democracia ateniense y teatro trágico constituyen dos conjuntos cuyas articulaciones recíprocas han generado importantes interpretaciones y debates, dando lugar a renovadas elucidaciones¹. La situación que nos ocupa se encuadra en la Atenas de los últimos años del siglo V a.C., uno de los períodos más violentos de su historia con constantes llamados a la unidad que ponen de relieve en realidad su reverso, la *stásis* que, sin un dispositivo político eficaz para operar sobre la misma, amenaza entonces con desgarrar el tejido social. La exacerbación de la *stásis* no se restringe solamente a los eventos implicados en los cambios de la democracia a la oligarquía y viceversa en los años 411-410 y 404-403. Lo que se verifica es una situación de violencia permanente, una habilitación ya no solo a decretar el exilio sino a la eliminación del que, sin más, se convierte en un enemigo político al que se tiene que exterminar².

En este contexto, nos interesa plantear una lectura política de las tragedias que se producen durante dicho período a partir de una interpretación centrada en la *stásis* como problema recurrente y sin solución. Asumimos como punto de partida que, al explorar elementos inherentes a la configuración subjetiva de un agente responsable, el discurso trágico establece un “pensamiento en interioridad” de la decisión política en la democracia ateniense³. Con la crisis de la democracia, la tragedia abordará entonces esta situación poniendo en escena el agotamiento que atraviesa la figura del cuerpo político. Para desarrollar este planteo analizaremos tres tragedias que ordenaremos no a partir de los años de su representación sino de los momentos conflictivos de finales del siglo V a.C. que, según nos parece, ellas permiten pensar. La selección del corpus trágico y la organización del análisis del mismo se fundamentan, pues, en el modo en que cada tragedia plantea el problema de la *stásis* en relación con cada coyuntura dentro de la secuencia histórica que se pretende analizar: *Edipo en Colono*, con el golpe oligárquico de los Cuatrocientos (411 a.C.); *Orestes*, con los efectos de la restauración democrática que le sigue, vigentes aún cuando se representa la tragedia (409-408 a.C.);

¹ Cf. recientemente CARTER (2011); MARKANTONATOS y ZIMMERMANN (2012).

² Cf. GALLEGO (2012a).

³ La idea de un “pensamiento en interioridad” de la política es una noción planteada en función de analizar la política sin remitirla a una instancia externa a ella misma. Desde el punto de vista teórico, BADIOU (1985); LAZARUS (1985). Para su aplicación al análisis histórico de la democracia ateniense, GALLEGO (2003: 39-53).

Bacantes, con la división fatal del cuerpo de ciudadanos que se vislumbra en los años previos al final de la Guerra del Peloponeso (406-405 a.C.).

I.

Edipo en Colono de Sófocles, obra representada tras su muerte en el año 401 a.C. pero escrita en los años 407-406, destaca el contraste entre unidad y división como problema de la democracia a partir de la puesta en escena de atenienses y tebanos⁴. La escenificación de ambos conjuntos se da en el demo de Colono, un lugar en el que la unidad y la división se hicieron visibles durante el golpe oligárquico de 411, pues allí la imposición de la oligarquía se lograría mediante la supresión de la parte democrática, es decir, mediante la anulación de uno de los términos del conflicto y el triunfo sin oposición de una parte sobre la otra: la asamblea excepcional en Colono versus la habitual asamblea en la Pnyx (Th. 8.67.2).

En *Edipo en Colono* el problema de la división se exhibe de dos maneras. Por una parte, la trama transcurre en una escena ática que se va llenando de tebanos (Edipo, Antígona, Ismene, Creonte, Polinices), a quienes se contraponen un colonense, la presencia colectiva del coro y la figura del gobernante Teseo. Por otra parte, la toma tebana de la escena ática genera de entrada una suerte de inversión en la referencia locativa, en la medida que el primer habitante de Colono que se presenta ante Edipo y Antígona es llamado “extranjero” (*OC*, 33: ξεῖνε). Se sabe bien que la *xenía* no se agotaba en esta sola valencia y que conllevaba también el sentido de la hospitalidad. El habitante de Colono, ese *xénos* según la denominación en boca de Edipo, no es un simple extranjero puesto que se trata de un ciudadano ateniense que está en su propia tierra cívica. El trato entre Edipo y el colonense como *xénos* implica la consideración recíproca de “extranjero” pero “huésped”⁵, anticipando así el destino de Edipo y mostrando la ambigüedad del tebano en tierra ateniense, la anti-ciudad en la ciudad, la anti-Atenas en Atenas, según la conceptualización ya clásica propuesta por FROMA ZEITLIN (1990: 144-50)⁶.

⁴ La edición utilizada es la de DAIN y MAZON (1967).

⁵ Cf. BLUNDELL (1989: 226-59); WILSON (1997: 29-61); LEROUX (2007); MARKANTONATOS (2007: 140-56).

⁶ Cf. asimismo VIDAL-NAQUET (1986: 41-47).

Si estas características se asocian a las entidades comunitarias que Tebas y Atenas encarnan, sus ciudadanos no dejan de ser ejemplares en el sentido específico que define a las representaciones trágicas de la ciudad y la anti-ciudad. En la Atenas, Teseo, el habitante de Colono y el coro de ancianos sostienen con sus posturas la ansiada unidad de Atenas. La Tebas de los sucesores de Edipo (Eteocles, Polinices y Creonte), pero también la de aquél cuando ejercía su poder, es la del desgarramiento fatal que conduce a continuas catástrofes. Ahora bien, si sobre el par antitético Atenas y Tebas los personajes simbolizan y asumen en sus caracteres las peculiaridades de las ciudades a las que pertenecen, ¿qué puede significar el encuentro de atenienses y tebanos en tierra ática? ¿Cómo se debe interpretar la presencia de tantos tebanos en una escena teatral que representa al demo ateniense de Colono?

Por momentos, los tebanos aparecen sobre el escenario en soledad. Edipo y Antígona, hasta que ingresa el habitante de Colono (*OC*, 1-30) y desde que éste se retira y hasta que entra el coro (*OC*, 81-118). Edipo e Ismene (Antígona no interviene, aunque permanece allí), no en plena soledad, puesto que el coro asiste atento al relato de Ismene, pero con la escena ocupada totalmente por el tebano y sus hijas (*OC*, 324-460). Tras retirarse Teseo, y ante la mirada del coro, el intercambio entre Edipo y Creonte deriva en la captura de Antígona sin que intervengan los atenienses, que lo harán posteriormente (*OC*, 728-823). El intercambio subsiguiente incluye a Edipo, Creonte, Antígona –que es conducida hacia Tebas y sale de escena–, el corifeo y el coro, pero sigue siendo una escena actuada protagónicamente por tebanos hasta que entra Teseo (*OC*, 824-886). Ante la presencia de Teseo y el coro, Edipo y Creonte vuelven a ocupar el centro de la escena y del relato hasta que el corifeo interviene y el rey ateniense detiene el discurso (*OC*, 939-1018). Tras la nueva salida de Teseo, una vez que ha reconducido a Antígona e Ismene hacia Atenas y luego del canto coral, son Edipo, Antígona y el recién llegado Polinices los tebanos que realizan el intercambio dialógico, con el corifeo y el coro teniendo a su cargo solo dos breves intervenciones (*OC*, 1254-1446). Es a partir de entonces que el relato se adentra en la heroización de Edipo y el establecimiento del culto ritual ante su tumba⁷.

⁷ Heroización en *OC*, 1520-1524, 1552-1555; KNOX (1964: 58, 148-49); WALLACE (1979); BIRGE (1984).

Edipo en Colono se halla, pues, saturado de tebanos y de conflictos inherentes a Tebas. Emplazada la identidad tebana en el espacio ático, su carácter dividido no desaparece. ¿Se trata de una síntesis entre los aspectos peculiares de la ciudad de Atenas, unida por definición, con los de la anti-ciudad de Tebas, dividida por definición? ¿Es esta tragedia un modo de exponer y superar la *stásis* cuando los términos y el lugar de su presentación en escena devienen atenienses? Es precisamente todo el proceso de transformación de Edipo a lo largo del drama, que depende de una decisión política: suplicante, huésped, residente y/o ciudadano.

A nuestro entender, estas dimensiones entrelazadas permiten comprender el sentido político de *Edipo en Colono*: por un lado, la presencia masiva de tebanos en el espacio ático y la interacción que se produce con los personajes individuales y colectivos que encarnan la ciudad idealizada de Atenas; por otro lado, los diferentes estatus que va adquiriendo Edipo y las decisiones que los atenienses van tomando con respecto a su presencia en tierra ática, que modifican y difuminan las articulaciones claras y distintas entre Tebas y Atenas. Pero no solo se trata de la contraposición entre dos modelos de ciudad y sus dirigentes, cuyas acciones y pasiones determinan los aspectos modélicos de una y otra. Además, y reforzando el “entre dos” que ambas ciudades producen en su coexistencia trágica, en diversos pasajes de *Edipo en Colono* (92 s., 287 s., 409 ss., 457-460, 576 ss., 621 s., 646, 1524 s., 1533 s.) se plantea con insistencia la inminencia de un enfrentamiento entre la Atenas que recibe al exiliado Edipo mientras debate qué estatus debe darle y la Tebas en la que la *stásis* prosigue, como ya se sabe, en el conflicto entre Eteocles y Polinices y la intercesión de Creonte⁸.

Con Edipo como eje de la disputa, el enfrentamiento entre atenienses y tebanos que con insistencia se anuncia a lo largo de la obra termina siendo un conflicto que Atenas internaliza, pero con una conveniente personificación del mismo conforme a una pauta

⁸ LARDINOIS (1992: 322-27) ha interpretado esta conflictividad entre atenienses y tebanos como una posible alusión a la toma de partido de los tebanos a favor de Esparta en la guerra del Peloponeso, colaborando con los ataques espartanos desde la base de Decelia mediante el aporte de su caballería. Así, la heroización de Edipo y la instalación del culto de la tumba del héroe en Atenas implicarían una apropiación del mito, en contraste con otras tradiciones, buscando transformar al héroe en protector de una Atenas asediada por sus enemigos.

representativa que lo coloca fuera de las fronteras áticas, en tanto que se trata de una escena que se va poblando de tebanos de su casa gobernante contrapuestos al colectivo ateniense y Teseo. La *stásis* ronda la situación pero, como diría NICOLE LORAUX (1997), se la oblitera haciéndola aparecer como guerra externa, dándole a sus representaciones sobre la escena una localización y una pertenencia étnica diferentes de la ateniense, generalmente tebana como en este caso, para que Atenas siga siendo la referencia política de la ciudad unida y sin conflicto.

Así, la lucha gira en torno a Edipo, un tebano expulsado de Tebas pero que los tebanos quieren repatriar, aunque aquél se defina siempre como sin ciudad (*OC*, 207, 1357). Cuando Atenas quede implicada en la disputa y decida la naturalización de Edipo, concediéndole la residencia en suelo ático, y tal vez la ciudadanía, entonces el héroe aparecerá como un tebano de nacimiento que reniega de esto y se convierte en un ateniense por opción o por residencia⁹. Edipo se opone ahora a lo que él mismo ha sido en Tebas, y que sus hijos y Creonte continúan siendo, y adopta las actitudes que Teseo y los colonenses encarnan en Atenas. Pero no lo olvidemos: Edipo plantea que ha sido expulsado de Tebas, no que se ha ido voluntariamente (*OC*, 427-430) –aclarando que el homicidio de Layo fue en legítima defensa (*OC*, 270-274), y que ya ha pagado por sus crímenes–; cuando se le propone volver solo es para instalarlo en las fronteras, no en el centro de la ciudad (*OC*, 396-400, 406-407). Si finalmente renuncia a Tebas es porque allí los tebanos no lo reconducirán al lugar y a los honores pretendidos.

Si en términos formales el enfrentamiento entre Atenas y Tebas aparece como esa guerra exterior que parece glorificar Esquilo (*Eu.* 861-866), sin embargo, en *Edipo en Colono* se plantea como una *xenóstasis* que es una contradicción en sí misma. Una vez que Edipo ha parlamentado con el colonense y se halla como suplicante en el recinto

⁹ Hay una polémica en torno a *OC*, 637: *χώρα δ' ἔμπαλιν κατοικίω* (“por el contrario, lo instalaré en este país”), a partir de la enmienda de MUSGRAVE (1800), *ad loc.* [v. 664]: *χώρα δ' ἔμπολιν κατοικίω* (“lo instalaré en este país como ciudadano”). Esta corrección ha tenido gran aceptación entre los estudiosos: JEBB (1900), *ad loc.*; STORR (1912), *ad loc.*; KNOX (1964: 154); (1983: 21); cf. VIDAL-NAQUIET (1986: 51-56); *contra* DAIN y MAZON (1967), *ad loc.* WILSON (1997: 63-90) revisa detalladamente los análisis previos y propone reponer *ἔμπαλιν*; pero recientemente TZANETOU (2012: 114-16, 127-28) presenta nuevos argumentos a favor de *ἔμπολιν*.

sagrado de las Euménides esperando la decisión de los ancianos¹⁰, hace saber que fue Apolo quien le anunció que encontraría un refugio para huéspedes (ξενόσταςιν; *OC*, 86-90)¹¹. Es cierto, como se sabe, que *stásis* implica la idea de permanecer en un lugar; pero esta definición derivada del sentido primero del verbo ἵστημι no debe ocultarnos las ambigüedades que implica la idea de *stásis* en tanto que sedición o guerra civil¹². La cuestión parece no reducirse entonces solo a la quietud que brinda el hospedaje, como se observa a partir del uso del verbo ἵστημι y sus cognados a lo largo de la obra para connotar tanto el movimiento como la detención¹³. Jugando con el compuesto diremos que el establecimiento del *xénos* es precisamente lo que provocará la *stásis*, el movimiento del conflicto trágico, en la medida que aceptarlo en Atenas o llevarlo de vuelta a Tebas implicará el despliegue de la acción dramática, con las sucesivas llegadas de tebanos, las idas y vueltas del rey entre el *ástu*, el demo de Colono y el santuario de Poseidón, la movilización de las fuerzas de cada *pólis* y, en definitiva, el anuncio de la guerra entre atenienses y tebanos.

Se trata, pues, de una guerra civil extranjera, en la medida que es tebana, pero es una sedición hospedada en el interior, en la medida que se ha presentado en Atenas con la llegada de Edipo para instalarse allí. Así, ese extranjero en tierra extraña, como lo llama el coro a Edipo (*OC*, 185), que le dice a Antígona que no deben hacer la guerra contra la necesidad (*OC*, 191: μὴ χρεῖα πολεμῶμεν), solo parece evitar esta guerra a condición de instalarse en un lugar que moviliza el conflicto en torno suyo dentro de Atenas. En este sentido, si Edipo está entre dos

¹⁰ Suplicación en *OC*, 40-45, 284-286, 466-490; BURIAN (1974); WALKER (1995: 171-77, 183-86); BEER (2004: 156-162); MARKANTONATOS (2007: 77-79, 87-91, 125-26, 202-203); ΤΖΑΝΕΤΟΥ (2012: 105-26).

¹¹ Sófocles es el único que usa el vocablo y lo hace solo dos veces, en *OC* que estamos analizando y en *Ínaco*, fr. 274 (RADT [1999]). Conocemos este último caso a partir de Julio Pólux (9.50), que explica el sentido del término con la idea de “alojamiento para huéspedes”. Cf. JEBB (1900), *ad loc.*; VICKERS (1979: 440); SEGAL (1981: 365); FIALHO (1996: 38); WILSON (1997: 45, 53, 73); TRAVIS (1999: 201); LEROUX (2007: 321, 337).

¹² Cf. LORAUX (2005: 113-14), sobre las miradas del filólogo, el historiador y el filósofo.

¹³ S. *OC*, 11: στήσον; 23: καθέσταμεν; 47: ἐξανιστάναί; 163: μετάσταθε; 175: μεταναστάς; 276: ἀνεστήσατε; 399: στήσωσι; 491: παρασταίην; 558: ἐπέστης; 561: ἐξαφισταίμην; 733: ἐπίσταμαι; 916: παρίστασαι; 1017: ἐστάμεν; 1286: ἀνέστησεν; 1340: ἔμπαραστήσῃ; 1342: στήσω; 1343: στήσω; 1592: ἔστη; 1595: στάς.

ciudades en tanto que, como señala PIERRE VIDAL-NAQUET (1986: 69), la reflexión sobre las fronteras implica lo que separa así como lo que une, esta dimensión trágica, ambigua y contradictoria que Edipo encarna jamás se ha de perder bajo una identidad unívoca. Si el héroe es un nativo de Tebas expulsado de su *pólis* pero que es buscado por los tebanos para hacerlo volver e instalarlo en las fronteras; si es, al mismo tiempo, un residente ateniense colocado en pleno suelo ático para que permanezca allí heroizado pero con un estatus que conserva las ambigüedades y que puede ser visto por la exégesis moderna como un ciudadano ateniense, un meteco o un *xénos*; entonces, ninguna definición alcanzará para dirimir qué es Edipo en Atenas.

En cualquier caso, la resolución de la situación trágica planteada por Sófocles no viene dada tanto por la muerte y glorificación de Edipo en una Atenas unida y sin conflicto, como por el proceso que lleva al entierro ritual que lo heroiza. En este proceso, la presentación de la *stásis* pone de relieve que lo que la unidad recubre es la división anidada en la propia Atenas, que se representa como algo exterior pero a la que se hace transitar por el interior para que sea vista. Así, la presencia de los tebanos en Atenas, con Edipo entre las dos ciudades sin que este lugar de frontera reciba una resolución definitiva, es la interiorización de la *stásis*, en Atenas, para volver a colocarla en el exterior oportuno a partir del comportamiento idealizado de los atenienses. Pero ¿hasta qué punto se la puede encubrir como una *xenóstasis*? El coro de ancianos atenienses lo dirá sin ambages respecto de Edipo y de sí mismo:

Porque una vez que se ha dejado atrás la juventud con sus ligeras locuras, ¿qué duro sufrimiento es totalmente ajeno? ¿Cuál de las aflicciones no se halla presente? Muertes, sediciones, discordia, combates y envidia (φόνοι, στάσεις, ἔρις, μάχαι καὶ φθόνος); por último le llega después al lote la aborrecida, impotente, insociable vejez sin amigos (γῆρας ἄφιλον), donde conviven todos los males entre los males. En esto está este miserable, no solo yo (ἐν ᾧ τλάμων ὄδ', οὐκ ἐγὼ μόνος) (OC, 1229-1239 [trad. del autor]).

La vejez compartida entre Edipo y el coro de ancianos atenienses genera una identidad que ha sido remarcada desde

diferentes ángulos¹⁴, mostrando también que comparten desde antes los males que el tebano parece traer y que se pretenden exteriores a Atenas. ROGER TRAVIS (1999: 1-3, 52-58) señala que el último de los versos del pasaje citado denota que el coro ve en Edipo una metáfora de sí mismo. Esta relación metafórica atraviesa todo el drama, pero además no se debe perder de vista que “the same chorus, in this same stasimon, also make themselves an allegory of the audience watching the tragedy” (p. 2).

Bajo estas condiciones, pues, Edipo es heroizado y se transforma en protector de Atenas contra Tebas, conforme a los roles trágicos respectivos de ambas ciudades. ¿Por qué el símbolo mismo de la *húbris* y la *stásis* tebanas deviene en prenda de unidad y beneficio para los atenienses? ¿Por qué traer a Edipo a Atenas, más precisamente a Colono, en la coyuntura de fines del siglo V a.C., con un coro de ancianos colonenses que establece un contraste entre el *ástu* y el *demo*? La presencia de Edipo introduce el paradigma de la desmesura y el conflicto en la ciudad de Atenas, ante una audiencia que lo ha visto caer en desgracia como tirano, enmascarando ahora su capacidad disruptiva tras las características de la ciudad ideal¹⁵. No parece casual la ubicación de la acción en Colono; es plausible que la elección del espacio teatral no haya estado desligada de los sucesos de 411 que culminan con el golpe oligárquico de los Cuatrocientos, consumado en una asamblea llevada a cabo precisamente en Colono. Se recordará en este contexto la participación política de Sófocles como *próbulos* en el proceso previo¹⁶.

Pero veamos otros aspectos. EDMUNDS (1996: 87-100) señala la importancia del culto a Poseidón en Colono, *demo* que se asocia con la élite de los caballeros. Fue precisamente en la asamblea desarrollada en Colono, no en su lugar habitual en la ciudad, donde la élite logró quebrantar la democracia mediante el golpe de 411, cuando la flota integrada por los remeros pobres provenientes del pueblo llano quedó anclada en Samos, impedida de regresar a Atenas (cf. TAYLOR, 2010:

¹⁴ ZEITLIN (1990: 155) destaca que la ceguera autoinfligida lleva a Edipo a una prematura tercera edad que lo coloca en condiciones semejantes a las del coro. DHUGA (2005) hace hincapié en la capacidad de acción del coro y su incidencia para otorgar a Edipo la residencia en el Ática con derechos especiales.

¹⁵ DONINI (1986); BLUNDELL (1993); WALKER (1995: 171-93); MILLS (1997: 160-85); (2012); FINGLASS (2012).

¹⁶ JAMESON (1971); KARAVITES (1976: 363-65); OSBORNE (2012: 271-73); *contra* AVERY (1973).

224-77). En efecto, la división entre un sector y otro parece manifestarse también a partir de diferencias culturales y locativas. Pero en la tragedia de Sófocles el culto a Poseidón en Colono no aparece como un atributo exclusivo de los caballeros sino que también se lo asocia con los marinos. Colono es propuesto así como un símbolo de la pretendida unidad de Atenas, capaz de unificar a la élite y el pueblo llano enfrentados en la *stásis* extrema que atraviesa a la sociedad ateniense en esos momentos. Sin embargo, para recordar lo que se esconde detrás de la unidad, Sófocles hace presente a Edipo, Tebas y los tebanos en la escena ateniense. En Colono, los ancianos terminan por reconocer que su vejez es semejante a la de Edipo, que los mismos males están presentes en unos y en otro; y tal vez en Sófocles mismo, nacido en Colono, partícipe de los sucesos que derivaron en el golpe de 411, anciano ya como el coro y Edipo, todos atravesados inevitablemente por la envidia, las sediciones, la discordia, los combates y las muertes.

Durante el golpe oligárquico de 411, pues, la asamblea abandona física y simbólicamente la *Phyx* en el *ástu* de Atenas y se desarrolla en Colono. Tal vez haya que interpretar en esta línea las distinciones entre el ámbito propio de los *demótai* colonenses y el que se encarna en Teseo, identificado con el ejercicio del poder *kat' ástu* (OC, 79). En este mismo sentido se entiende la coexistencia del culto a Poseidón Hípico propio del demo de Colono con el sacrificio que Teseo ofrece al Poseidón del mar (OC, 887-889; 1494). Y en esta línea debemos interpretar, en boca de Teseo, la coexistencia a la vez que la distinción de los hombres de a caballo y de a pie que se han de enfrentar a Creonte y sus soldados, atenienses que aparecen asociados a Atenea Hípica y a Poseidón marino en las invocaciones posteriores del coro (OC, 897-901, 1070-1073). Si Teseo, el rey-*ekklesía* como lo ha definido VIDAL-NAQUET (1986: 47), aparece como la encarnación de la unidad y la ecuanimidad es porque su decisión en el *ástu* se reconoce como soberana y simbólicamente superior a cualquier decisión que pueda tomarse en Colono: pero a condición de que la ciudad olvide la *stásis*. Sin embargo, ahí está Edipo entre Tebas y Atenas, para recordarles a los atenienses que la situación no está rodeada por una frontera prístina que delimite lo exterior y lo interior, sino que se halla atravesada por el surco múltiple de la *stásis* que instituye y destituye los lugares establecidos.

II.

Orestes de Eurípides (408 a.C.) no puede desligarse de la aguda conflictividad atravesada por Atenas tras el golpe de los Cuatrocientos, la restauración democrática y el castigo de los oligarcas¹⁷. En el retorno al mito abordado exactamente medio siglo antes por Esquilo en la *Orestía* para pensar los efectos del nacimiento de la democracia¹⁸, Eurípides presenta una mirada diferente. El contraste notable radica en los enunciados sobre la ciudad, empezando por el lugar donde la situación judicial es emplazada: Atenas y Argos, respectivamente. Ambas tragedias reservan para Atenas el sitio de la exculpación final de Orestes, utilizando un enunciado repetido a lo largo de la producción trágica: el nombre de Atenas designa el lugar del consenso donde impera un derecho ecuánime. Pero en *Orestes* (46-50) el núcleo mítico es directamente ubicado en el marco del accionar político de una ciudad de Argos que muestra un funcionamiento democrático perturbado¹⁹: la decisión sobre el matricida es asumida por la asamblea popular y la voluntad de los ciudadanos determinará su suerte.

Orestes de Eurípides también parece establecer una suerte de balance con respecto a las *Suplicantes* de Esquilo, probablemente de 463 a.C.²⁰. En ambos casos se trata de la asamblea democrática como elemento central de la organización política de la ciudad, pero con comportamientos opuestos: en las *Suplicantes* se presenta una reunión que emite un voto unánime tras un ajustado juego institucional entre líder y pueblo, dando así la imagen de un consenso que aparece como el ideal buscado por el pensamiento político griego; en cambio, en *Orestes* se asiste a un debate atravesado por el conflicto entre posturas antagónicas, con el demagogo como eje del funcionamiento institucional y con diferentes sectores de la ciudadanía pugnando por la

¹⁷ La dimensión política del *Orestes* ha sido habitualmente señalada por los estudiosos; EUBEN (1986); HALL (1993); PORTER (1994: 327-32); WRIGHT (2008: 98-114). Seguimos la edición de DIGGLE (1994).

¹⁸ GALLEGO (2003: 451-88).

¹⁹ Sobre el carácter de esta perturbación política, que es también moral y afecta en buena medida a la aristocracia y su capacidad de liderazgo, PARRY (1969); EUBEN (1986: 229-45); PELLING (2000: 184-88).

²⁰ SOMMERSTEIN (1997: 77-79), ha propuesto varios argumentos para fechar las *Suplicantes* de Esquilo en 461.

supremacía²¹. El ideal de la ciudad unida y sin conflictos en contraste con la anti-ciudad atravesada por desgarramientos fatales se hace presente en estas dos caras de Argos²².

La ciudad dividida se manifiesta en *Orestes* (884-945) a través de la multiplicidad de voces enteramente contradictorias, irreconciliables, que disputan en la asamblea y que terminan dando como resultado una decisión en extremo escindida y surcada por la amenaza de la lucha sediciosa. La oposición entre los *khrestoí* y el demagogo seguido por la masa implica una *stásis* que produce una división sin sutura en la actividad de una asamblea que toma a su cargo todos los asuntos, incluyendo el juzgamiento de crímenes de sangre (*Or.* 756, 861-862).

Así pues, nada es ajeno a la capacidad decisoria del pueblo argivo. El enunciado central de *Orestes* refiere a la asamblea de todos los ciudadanos, y así se percibe recurrentemente a lo largo del drama²³: por un lado, a partir de las acciones que la asamblea realiza, en tanto que decreta, decide o resuelve²⁴, y los efectos que produce mediante la votación²⁵; por otro lado, a partir de los diversos términos con que se designa al sujeto agente al que cada personaje atribuye la toma de la decisión en la asamblea, entidad a la que se menciona directamente (*ékkletos, súllogos, es koinás*); o conforme al espacio en que se reúne (*ákra, agorá*); o bajo el nombre propio de la comunidad (Argos); o como la típica entidad comunitaria griega (*pólis, ástu*); a veces especificada con la designación étnica (argivos); o como el cuerpo político de los ciudadanos (*polítai, astoí*); o en su aspecto militar (hoplitas); o bajo su carácter numérico popular, esto es, la multitud (*ókhlos, polloí, plêthos, hómilos*); finalmente, como el pueblo (*dêmos, leós*), que puede significar tanto la parte popular como el conjunto de la comunidad²⁶.

²¹ Cf. PELLING (2000: 164-67), sobre el modo en que el *Orestes* alude al funcionamiento político ateniense.

²² Cf. SAÏD (1993), sobre la ciudad de Argos que las tragedias representan.

²³ Utilizo la noción de enunciado a partir de la perspectiva establecida por FOUCAULT (1970: 131-77).

²⁴ E. *Or.* 46, 858, 1328: ἔοξε; *Or.* 757: κρινεῖ; *Or.* 773, 909: βουλευούσιν.

²⁵ E. *Or.* 49, 440, 756, 799, 857, 975, 1013: ψήφος.

²⁶ En boca de Electra, *Or.* 46-50: Argos; la *pólis* de los argivos. En el diálogo entre Orestes y Menelao, *Or.* 427-446: la *pólis*; los ciudadanos (πολιτῶν ο ἀστῶν); los hoplitas. En boca de Tindaro, *Or.* 612-625: la multitud de los argivos en asamblea (ἐκκλητῶν Ἀργείων ὄχλον); los ciudadanos (ἀστῶν). En

Esta proliferación de términos condensa a lo largo de *Orestes* el enunciado que lo organiza: el pueblo de la ciudad de Argos, o la multitud de ciudadanos argivos, decide mediante su voto reunido en asamblea²⁷. Esto establece una relación específica con la situación ateniense en la que se inscribe, trazando un pensamiento en interioridad de la crisis de la democracia que resulta tan articulado como el de Tucídides en el libro VIII de su *Historia*. VINCENZO DI BENEDETTO (1965: 171) caracteriza el contexto como un momento de enorme escepticismo para la vida democrática y la función de la asamblea en Atenas. PIERRE VIDAL-NAQUET (1986: 43; 2004: 64) acota que esta asamblea de Argos es en todos sus atributos similar a la de Atenas, conforme a la mirada de los críticos de la democracia²⁸. Los enunciados de *Orestes* no pueden, pues, desligarse ni de la aguda conflictividad, ni del enardecimiento y quebrantamiento políticos, ni del funcionamiento adquirido en esa coyuntura por la asamblea, definida de modo cuasi institucional en varios pasajes de la tragedia (*Or.* 46-50, 612-614).

Aunque *Orestes* sitúa el conflicto en Argos, que en esta ocasión opera como una anti-Atenas según la ya citada fórmula de ZEITLIN (1990: 145-46), es evidente que la descripción de la asamblea y las características que se le asignan convocan en la escena teatral el modo en que el procedimiento asambleario encarna el enfrentamiento de Atenas contra sí misma²⁹. Todo esto no puede desligarse de la actuación desarrollada por la asamblea en la coyuntura política ateniense en que la tragedia se representó. Lo central en *Orestes* de Eurípides consiste, entonces, en exhibir el conflicto desgarrador que atraviesa la actividad asamblearia.

boca de Menelao, *Or.* 691-715: Argos pelásgica; el pueblo (δημος); la *pólis*; los ciudadanos (ἄστοί). En el diálogo entre Pílates y Orestes, *Or.* 729-801: la asamblea (σύλλογον); los ciudadanos (ἄστων/ἄστοῖσιν ο πολίτας/πολίταις); la ciudad (ἄστεως ο πόλεως/πόλις); Argos; las masas y los líderes (πολλοί y προστάτας); los argivos; la multitud (ὄχλου). En boca del coro, *Or.* 846: el pueblo (λεών) argivo. En el relato del mensajero, *Or.* 857-950: los pelasgos; los argivos; la multitud (ὄχλον); la colina (ἄκραν); la reunión pública del pueblo (λαὸν ἐς κοινάς); la *pólis*; los Danaides; la multitud (πλήθος/πλήθει); el ágora; la muchedumbre (ὄμιλον); los ciudadanos en asamblea (ἐκκλητῶν).

²⁷ Cf. SAÏD (2003: 197-99), sobre el rol del pueblo en el *Orestes*.

²⁸ Cf. DE ROMILLY (1972); HALL (1993: 266); GRIFFITH (2009: 298-99).

²⁹ Cf. PORTER (1994: 73-76); ANDRADE (2004: 32-39); WRIGHT (2008: 106-14).

Según DI BENEDETTO (1992: 208-209), frente a esta situación política Eurípides se presentaría como un adepto de la clase media, y por ende como contrario a la situación provocada por la democracia radical. Esto se revelaría en la construcción de la figura del irreprochable *autourgós*, en contraste con el demagogo de lengua desenfundada (ἀθυρόγλωσσος), turbulento (θορύβω), que hace uso de la desvergonzada libertad de palabra (κάμαθει παρρησία)³⁰. Pero, como indica ALAIN FOUCARD (1997: 285-86), ya en *Electra* (367-386) la figura del *autourgós* es descrita por Orestes según la idea aristocrática del comportamiento honesto³¹. Ahora bien, Orestes, Electra y Pilades aparecen caracterizados como miembros de una camarilla (*Or.* 804, 1072, 1079: ἐταῖροι οἱ integrantes de una ἐταιρεία) que, según MICHAEL ZELENAK (1998: 128-29), la audiencia ateniense no habría tenido dificultades en identificar con las bandas radicalizadas de jóvenes asesinos que favorecieron el golpe oligárquico de 411³². Al mismo tiempo, la asamblea del pueblo en la que se condena a muerte a Orestes y Electra recuerda la narración de Tucídides respecto de la amoralidad sin culpa que dominaba los debates asamblearios de la última década del siglo V³³. Si esto es así, que la defensa más enconada de Orestes en la asamblea proviniera del *autourgós* y que la propuesta del labrador fuera apoyada por los *khrestoi*³⁴ podrían indicar tanto que Eurípides era partidario de las posiciones oligárquicas como lo contrario. En efecto, al presentar a Orestes, Electra y Pilades como criminales similares a las bandas de choque de la oligarquía derrocada poco antes de la representación de *Orestes* y al hacer del labrador modélico y la elite aristocrática los defensores del asesino, Eurípides estaría identificando a quienes atentaron contra la democracia. A la vez, al contraponer al labrador que no frecuentaba el ágora y hablaba en forma responsable con el demagogo chillón cuya retórica desmedida induciría al pueblo a hacer lo peor para la ciudad,

³⁰ Sobre la *parrhesía* en *Orestes*, ver los sugerentes análisis de FOUCAULT (2004: 88-104); (2009: 178-81).

³¹ Según señala ROSENBLOOM (2002: 320-22), en *Orestes* se plantea una coalición de intereses entre los labradores y la élite aristocrática que se manifiesta a través de las figuras del *autourgós* y los *khrestoi*, respectivamente.

³² Cf. KNOX (1985: 331); NISITICH (1995: 12).

³³ Cf. PORTER (1994: 327-32).

³⁴ Sobre los *khrestoi*, cf. FOUCARD (1997: 90, 192, 268, 280, 376, 391, 439, 472); GALLEGO (2012b).

estaría revelando cómo este vínculo estaría corrompiendo internamente la democracia³⁵.

Como afirma MARTIN WEST (1987: 36), en *Orestes* el *dêmos* enfurecido asedia y persigue a muerte a los jóvenes aristócratas³⁶. La justicia por el matricidio como efecto de la actuación del demagogo y el pueblo muestra la inversión operada en cuanto al vínculo con el mito de Orestes que Esquilo había tomado para pensar el surgimiento de la democracia: en Eurípides, ya no hay absolución sino castigo para Orestes como matricida e integrante de una suerte de pandilla de jóvenes asesinos. La soberanía del pueblo aparece reafirmada en la representación abierta de la conflictividad asamblearia así como en la actitud hacia Orestes (un aristócrata, no lo olvidemos), a quien no se le permite purificarse de la mácula ni exiliarse hasta que la asamblea no tome una decisión (*Or.* 46-50, 427-446). Ningún privilegio para la aristocracia parece subsistir después del golpe de los Cuatrocientos, en tanto que deben someterse al parecer del pueblo y sus líderes en el marco de un dispositivo asambleario que decide todo³⁷.

Así pues, la supuesta toma de partido por parte de Eurípides que di Benedetto argumenta no resulta convincente. Que Eurípides tenga una mirada crítica de la democracia de fines del siglo V no significa que comparta la posición de los aristócratas. En efecto, se debe considerar que, por un lado, la situación política se presenta a través del relato del mito concerniente a los Átridas, y, por el otro, la constitución de los diferentes personajes no implica que se exhiba una abierta toma de partido por uno u otro de los actores de la coyuntura ateniense. Si bien en la descripción de la asamblea se enfrentan el demagogo capaz de persuadir y manipular a la masa –cuya propuesta resulta mayoritaria– y la figura del labrador ideal apoyada por los aristócratas –cuya propuesta queda en minoría–, el hecho de que Orestes, Electra y Pilades se representen como asesinos similares a los de las heterías oligárquicas que actuaron en el golpe de 411 implica comparar el matricidio con las matanzas de los Cuatrocientos. Más allá de la moderación con la que se caracteriza al *autourgós* y a los *khrestoi*, Eurípides no puede ser visto como un partidario de la propuesta que éstos encarnaban. Por supuesto, esto no lo torna un adepto del accionar de los demócratas, supeditado a los excesos del

³⁵ Sobre la figura del demagogo en *Orestes*, MORWOOD (2009: 360-63).

³⁶ Cf. NISÉTIK (1995: 13).

³⁷ Cf. GRIFFITH (2009: 286-98), sobre la configuración de las relaciones intraaristocráticas en el *Orestes*.

demagogo y la masa a través del dispositivo asambleario, y menos aún de la justicia directa que la asamblea había habilitado al decretar la posibilidad de dar muerte a los opositores al gobierno democrático sin juicio previo³⁸, como lo serían Orestes, Electra y Pilades si hemos de aceptar la idea que propone caracterizarlos como aristócratas antidemocráticos radicales.

Ninguna de todas estas caracterizaciones y categorizaciones emerge como la expresión autorizada de la posición eurípidea ante el conflicto de fondo que la reunión de la asamblea connota. Recordemos que el personaje en cuya boca se pone el relato de lo sucedido es el mensajero, un viejo labrador al que se describe como un cliente atado por una relación de fidelidad y subordinación con la casa de Agamenón: “Pues siempre había tenido afecto a tu padre, y tu casa me mantenía, pobre sí, pero noble en el trato con los amigos” (*Or.* 868-870)³⁹. ¿Cuál podría ser el relato de un cliente que se identifica con su antiguo patrono y, por ende, con el del hijo de éste y sus secuaces, en tanto que aristócratas similares a los de las heterías, y que presenta rasgos análogos a los del *autourgós* que recibe el apoyo de los *khrestoi*, semejantes también a los integrantes de las heterías? Con toda lógica, su alabanza se dirige hacia el accionar de éstos y su crítica sin miramientos recae sobre el demagogo y la multitud que lo apoya. Esto es lo que se esperaría. Pero, despojando al relato de los calificativos, lo que Eurípides transmite es la línea divisoria en la lucha política que repercute en el dispositivo asambleario: la república de los hoplitas, apoyada por la aristocracia, que apenas si llega a encarnarse en la coyuntura ateniense con el intento de otorgar el poder a los Cinco mil (*Th.* 8.65.3; 97.1); la democracia de la multitud y los demagogos, configurada como el modo radical de la política del *dêmos*. No se trata, pues, de una explícita toma de posición por parte de Eurípides (eso le atañe al mensajero) sino de un pensamiento del conflicto extremo entre las fuerzas políticas que organizan la situación. En cualquier caso, la cuestión de las preferencias políticas de Eurípides permanece indecible y lo que nos muestra *Orestes* es el carácter desgarrador del conflicto que atraviesa la época de la crisis de la democracia. La cuestión, pues, no radica en la explicitación de una toma de partido por

³⁸ Esto era lo que proponía el Decreto de Demofanto de 409 a.C. tras la restauración de la democracia, una vez concluido el gobierno oligárquico de los Cuatrocientos: *And.* 1.96-98; cf. SHEAR (2007); WILSON (2009).

³⁹ Cito la traducción de *Orestes* establecida por GARCÍA GUAL y DE CUENCA Y PRADO (1979).

parte del poeta, sino en la forma en que la tragedia asume el problema del conflicto político contemporáneo y lo constituye en el contexto en el que son colocados los “objetos” míticos trabajados por el discurso trágico en función de producir sentido en el público ateniense, convocándolo a pensar sobre la democracia.

III.

La representación de *Bacantes* (405 a.C.) nos sitúa en un contexto de continuidad en cuanto a los efectos disolventes de la *stásis* partiendo del problema del desdoblamiento, que no se zanjará a través de un procedimiento destinado a operar sobre la división del sujeto trágico, sino que conducirá a su destrucción⁴⁰. En efecto, por el camino de la *stásis* que atraviesa la ciudad, *Bacantes* nos lleva al destrozamiento del héroe como agente responsable.

La tragedia comienza con Dioniso de regreso en su Tebas natal, cuando gobierna el rey Penteo, hijo de Ágave y sobrino de Semele, con quien Zeus había engendrado precisamente a Dioniso. El dios viene a reclamar que le rindan culto, pero aparece ante los tebanos como un mortal. Ante el rechazo de Penteo y los tebanos, Dioniso hace enloquecer a las mujeres que se retiran al monte Citerón como ménades dedicadas a oficiar de séquito del dios.

La transfiguración humana de Dioniso, marca de alteración del orden dado, es asumida por Penteo como la presencia de un extranjero que ha venido a revolucionar la ciudad con una serie de males (*Ba.* 216: νεοχμὰ τήνδ' ἀνὰ πτόλιν κακὰ). Otra marca refuerza esta primera no-identidad de Dioniso consigo mismo: un tebanos que pasa por extranjero, incluso bárbaro. A lo cual se suma su carácter de macho que pretende aparearse con las mujeres tebanas. Finalmente, el propio aspecto físico de Dioniso y el travestismo de género que él mismo realiza e induce ponen en escena una figura feminizada (*Ba.* 353: θηλύμορφον ξένον)⁴¹.

Este travestismo es un atributo que se transmite: Tiresias y Cadmo, en primer lugar (*Ba.* 170-183); pero sobre todo Penteo

⁴⁰ ZEITLIN (1990: 138-39) destaca que el travestismo de Penteo disuelve sus diferencias con Dioniso generando una identidad entre ambos. Pero esto no oculta la duplicidad que subyace; cf. SCOTT (1975); SEGAL (1997: 29). La edición base es la de DIGGLE (1994).

⁴¹ El rey reitera esto mismo durante la captura de Dioniso (*E. Ba.* 453-459); SEGAL (1978); (1997: 158-214).

adoptará el ropaje femenino (980: γυναικομίμω). El travestismo de Penteo (*Ba.* 821-838, 925-942) y la irrupción del menadismo (215-225) suponen una feminización de la ciudad toda, como prometía Dioniso al presentar a Tebas como una mujer vestida con nébride y tirso (23-25). Como indica el propio rey, antes de caer presa del dios: “Ya se propaga, como un incendio, aquí cerca la insolencia (ὑβρισμα) de las bacantes. ¡Gran afrenta (ψόγος) para los griegos!” (*Ba.* 778-779)⁴². El éxtasis que provoca en las bacantes profundiza, pues, la alteridad que Dioniso viene a poner en escena⁴³. Todas estas marcas: locura, extranjería, barbarie, afeminamiento, nos hablan de los límites a partir de los cuales se precisa, en el plano de la identidad cívica, el mundo de los varones ciudadanos. Pero también se ponen en escena los efectos que esos límites producen sobre el cuerpo cuya identidad se define en esa relación adentro/afuera: la posible corrupción de dicho cuerpo.

Estas distintas formas de disolución de los límites que *Bacantes* plantea nos permiten tener una idea de cuáles son las tensiones a las que queda sometida, en la escena teatral, el conjunto de la *pólis*. ¿Sería pertinente asumir que esta disolución de los límites, que se pone en escena mediante alteraciones que afectan a la identidad masculina ciudadana, implica asimismo un modo de exponer un proceso de agotamiento de esta subjetividad⁴⁴?

Un problema ligado a la extenuación se simboliza en la escena del *sparagmós* del héroe⁴⁵. La *húbris* del teómaco Penteo consiste en parangonarse con un dios. En una dimensión de la trama Penteo es tanto un tirano como un fármaco⁴⁶. Pero la mácula de Penteo, con su

⁴² Utilizo, a veces con ligeras modificaciones, la traducción de *Bacantes* establecida por GARCÍA GUAL y DE CUENCA Y PRADO (1979).

⁴³ Cf. GOFF (2004: 214-17, 264-80, 350-52) sobre el lugar de la mujer respecto de la ciudadanía masculina y la representación de su posición a partir de un conjunto de rituales.

⁴⁴ Cf. SEGAL (1978: 189).

⁴⁵ El término aparece en *E. Ba.* 1135: *σπαραγμοῖς*, en relación con Penteo, y en *Ba.* 735: *σπαραγμόν*, y 739: *σπαράγμασιν*, en relación con las prácticas menáicas. Cf. SEGAL (1997: 48-49, 69, 75, 112).

⁴⁶ En *E. Ba.* 43 *τυραννίδα* es el nombre que recibe el poder que Cadmo le ha cedido a Penteo, a quien en v. 776 se califica de *τύραννον* en contraposición con el hablar libremente (*εἰπεῖν τοὺς λόγους ἐλευθέρους*) del verso anterior; cf. *Ba.* 668-671, donde se lee una oposición semejante pero entre *παρρησία* y *βασιλικόν*. En *E. Ba.* 283 *φάρμακον* aparece para referirse al remedio para las

doble carácter a la vez político y religioso, no es purgada a partir de su expulsión de la ciudad. No es él quien es expulsado sino Cadmo y su estirpe (*Ba.* 1330-1385). El desmembramiento de Penteo va a poner de relieve otro plano de la acción trágica. La situación se presenta como un sacrificio ritual con Ágave en éxtasis orgiástico como sacerdotisa de la matanza (*Ba.* 1114: *ἰερέα φόνου*). No asombra, pues, el uso de términos relacionados con el degüello (*σφαγή*) en su dimensión sacrificial: cuando Dioniso relata la lucha ilusoria entre el fantasma y Penteo, éste cree degollarlo (*σφάζων*) (*Ba.* 629-631; cf. 241); y cuando Dioniso anticipa la muerte de Penteo, invoca su degüello (*κατασφαγείς*) por su madre (857-859).

Cabe recordar en este contexto la conexión entre *sphagé* y *stásis* que NICOLE LORAUX (2005: 62-68) analiza en su significación de muerte sediciosa ligada a la guerra civil. La *sphagé* de Penteo es también una muerte sediciosa en el marco del combate que augura Dioniso (*Ba.* 50-52) al frente del ejército menádico (*μαινάσι στρατηλατῶν*) en caso de que la *pólis* tebana rechace con cólera a las bacantes mediante las armas (*σὺν ὅπλοις*)⁴⁷. Digamos también que, en contraste con el sosiego (*εὐοργησία*) del hombre sabio que menciona Dioniso (*Ba.* 641; cf. 386-392), esta cólera (*ὄργη*) que se predica acerca de Tebas, de Penteo (537, 647, 994) y de los hoplitas que rechazan a las bacantes (758-759) es una de las causas que se asocia con el desencadenamiento de la *stásis*⁴⁸. La orden de Penteo de reclutar a todo el ejército (*Ba.* 781-786) conduce finalmente a desatar una guerra (*ἐπιστρατεύσομεν*) contra las mujeres.

A lo largo de *Bacantes* es la guerra lo que Dioniso, el mensajero, Penteo y el coro anuncian sin descanso⁴⁹. ¿Pero de qué guerra se trata? Con Dioniso, las apariencias engañan; porque el extranjero asiático venido de Lidia es en realidad un tebano, primo

penas que proporciona el vino inventado por Dioniso y en v. 326 para anticipar la falta de remedio para la conducta de Penteo, ambas veces en boca de Tiresias.

⁴⁷ Cf. A. *Eu.* 25-26.

⁴⁸ LORAUX (2005: 83).

⁴⁹ E. *Ba.* 302-305: “Y tiene una cierta participación en el dominio de Ares. A veces el pánico recorre como un soplo a un ejército (*στρατόν*) sobre las armas (*ἐν ὅπλοις*) y en orden de batalla (*τάξιειν*), antes de que se hayan trabado las lanzas. También esto es delirio que procede de Dioniso”. Cf. *Ba.* 752, 789, 804, 809, 845; ZEITLIN (1996: 341-42).

hermano de Penteo y, por supuesto, un dios. Lucha fratricida, entonces, que en nada cambia el hecho de que a Dioniso lo sigan mujeres bárbaras (55-57), porque a lo largo del drama las mujeres tebanas son las ménades principales, encabezadas por las de la familia de Penteo (35-38).

Ares en la familia, según una fórmula de NICOLE LORAUX (1997: 26-35); Ares dentro de la *pólis*⁵⁰, que se enuncia como: nuevos males (*Ba.* 216: νεοχμὰ... κακά)⁵¹, porque las mujeres abandonan sus hogares; nueva epidemia (353-54: νόσον καινήν)⁵², porque los lechos son ultrajados; mujeres que irrumpen como enemigos (752: πολέμιοι) y producen el arrebatamiento de los niños; insolencia y afrenta de las bacantes (779: ὕβρισμα..., ψόγος).

Este desgarramiento fatal de la pretendida unidad de la *pólis* es tanto más profundo cuanto que, ante la decisión de boyeros y pastores en asamblea (cf. ἔδοξε) para dar caza a Ágave (*Ba.* 714-723)⁵³, las mujeres responden, armadas (ὀπλισμέναι) con los tirsos en sus manos, con un intento de descuartizamiento de esta avanzada masculina (ἀνδρῶν) que termina dándose a la fuga (731-36). Una *stásis* que se agudiza al punto de que el combate de tirsos contra lanzas y escudos es una guerra entre mujeres (γυναῖκες) y varones que corren desesperados a las armas (ὄπλα) para ser finalmente puestos en fuga (*Ba.* 758-764, 798-799).

Así pues, todos los rasgos de la enfermedad que azota a Tebas, que Penteo asume como exteriores al cuerpo cívico viril, van a terminar por afectar desde su propio interior al cuerpo del rey. Cuando Dioniso induzca al autoproclamado κυριώτερος (*Ba.* 505) Penteo a travestirse, terminará de consumarse la enorme perturbación (797: πολὺν

⁵⁰ Cf. SEGAL (1997: 392).

⁵¹ Cf. ROUX (1970-72: II, 319): “La nouvelle est grave. Le roi est le gardien de la cité: il se fera donc un devoir de lutter contre l’anarchie qui la menace. Νεοχμὰ: poétique pour νέ ...: chez Hérodote (IX, 99), νεοχμὸν τι ποιέειν, c’est ‘faire une révolution’...”.

⁵² Cf. ROUX (1970-72: II, 364): “Νόσος (et νοσεῖν): la métaphore désigne tout particulièrement la ‘maladie’ de la cité, secouée par le désordre ou la guerre civile”.

⁵³ Cf. ROUX (1970-72: II, 468-70), a propósito de la asamblea de boyeros y pastores.

ταράξας)⁵⁴ enunciada por el rey. Una vez que adopta el aspecto femenino Penteo interroga: “¿Tengo la postura (στάσιν) de Ino o de Ágave, mi madre?”. “Creo estar viéndolas al mirarte a ti”, responde Dioniso y agrega: “Pero este rizo se ha salido de su sitio (ἔξέστηκε)” (Ba. 925-928). Son sintomáticos aquí el vocablo *stásis*, cuyo sentido no se agota en la supuesta fijeza de la postura adoptada⁵⁵, y el verbo ἐξίστημι (cuyo nombre de acción ἔκστασις se construye a partir del término *stásis*), en la medida en que ese rizo que a Penteo se le sale de su sitio preanuncia el movimiento futuro. No es, pues, inocente el uso de ambos términos, en tanto que esa “postura” que se sale de su sitio se corresponde con la división y la duplicidad: establecerse en un lugar y al mismo tiempo salirse de él es evidentemente alterarse. Tampoco es inocente la comparación con Ino y Ágave (Ba. 926)⁵⁶: si la madre del rey inicia el *sparagmós*, Ino es quien completa la acción (1129-1130).

Pero esta *stásis* que se sale de su sitio no se enuncia como parte constitutiva de la identidad ciudadana masculina sino como una exterioridad convenientemente colocada bajo las formas de lo femenino. Montada sobre esa perturbación que Penteo había formulado, su *stásis* deviene así la *stásis* de la propia Tebas que cambia su postura y se feminiza resquebrajando la identidad masculina y poniendo en movimiento, como el rizo que se escapa, una contradicción que no tardará en estallar⁵⁷. Penteo, que se ufanaba de ofrecer en sacrificio (Ba. 796: φόνος) a las bacantes, termina sufriendo él mismo una *sphagé* sacrificial, cuyo valor de muerte sediciosa se deriva de esa *stásis* que se sale de su cauce y da lugar al *sparagmós*. En este sentido, la *stásis* y finalmente la *sphagé* de Penteo serían las de

⁵⁴ Sobre el aspecto de perturbación política de ταράξας, CHANTRAINE (1999), *s.v.* ταράσσω. Cf. ROUX (1970-72: II, 490-91), sobre el carácter bélico de la expresión πολὺν ταταράξας ante el accionar de las mujeres, que han dejado fuera de combate a los hombres del Citerón, y la forma en que se conducen (ὥστε πολέμιοι).

⁵⁵ Sobre el sentido de *stásis* en el pasaje, ROUX (1970-72: II, 532). Cf. LORAU (1997: 102-106); (2005: 113-14).

⁵⁶ ROUX (1970-72: I), *ad loc.*, adopta la lectura τῆς ἀδελφῆς... τ’; cf. RICHARDS (1929). Por nuestra parte, hemos seguido las lecturas coincidentes de MURRAY (1913), *ad loc.* y DIGGLE (1994), *ad loc.*: τὴν Ἀγαύης... γ’.

⁵⁷ Cf. VIDAL-NAQUET (1986: 42): la *stásis* se interna en el rey Penteo, desdoblado entre el hoplita y la mujer.

un cuerpo que es conducido a una muerte sediciosa en el marco de la guerra que atraviesa la ciudad. Para destacar del modo más trágico posible los aspectos de esta extenuación del cuerpo, la figura de Penteo se feminiza justo antes de perder definitivamente su poder. O tal vez deberíamos decir, siguiendo a ANA IRIARTE (2002: 72), que el poder viril se representa bajo una forma feminizada para exponer ante el público su propio proceso de agotamiento. La identidad del cuerpo se ve así desbordada por sus otros amenazantes, que sin embargo no son exteriores a dicho cuerpo sino su propio límite interno, el surco múltiple de los márgenes que lo atraviesan.

Respecto de la figura de Penteo, esta ruptura hace de *Bacantes* no tanto “una tragedia de la exclusión”, como proponía PIERRE VIDAL-NAQUET (2004: 72), sino de la desaparición del propio agente viril, de la destrucción de aquel que para bien o para mal encarna la *pólis*. CHARLES SEGAL (1997: 106) ha dicho que en la imaginería y la acción escénica de *Bacantes* hay una relación implícita entre el cuerpo del rey y el cuerpo político. Por su parte, PETER EUBEN (1990: 44; cf. 130-63) ha sostenido que el desmembramiento de un cuerpo político, el desgarramiento violento del todo en partes, evoca imágenes de guerra civil, locura y muerte, identidades confundidas o perdidas. Como plantea FROMA ZEITLIN (1996: 352), las mujeres deshacen el cuerpo llevadas a un estado de regresión primitiva, descoyuntan sus miembros, deshacen las estructuras que ya no resisten; en su ensimismamiento en oposición a todo lo femenino, el yo masculino se fragmenta y estalla. Para VICTORIA WOHL (2005: 150), el *sparagmós* fragmenta el uno en muchos: Penteo es reducido al nivel molecular, es desguazado y despojado de sus rasgos de identificación, convirtiéndose en un cuerpo-sin-órganos, carente de organización⁵⁸. Este desgarramiento ya no es la conciencia sin sutura ni la tensión de un desenlace, sino la imposibilidad futura de nuevos desenlaces, la imposibilidad de volver a decidir. El descuartizamiento de Penteo viene a simbolizar el quiebre sin retorno de esta figura subjetiva viril, el agotamiento de una subjetividad configurada a partir de los procedimientos decisorios. Ya no hay escisión subjetiva ni cuerpo político; ya no hay tampoco sujeto agente. Como dice el mensajero: “El

⁵⁸ Wohl toma la idea de cuerpo-sin-órganos de DELEUZE y GUATTARI (1988: 155-71).

cuerpo ha quedado diseminado..., no es fácil de encontrar” (*Ba.* 1137-1139)⁵⁹.

El desmembramiento de Penteo pone de relieve así el despedazamiento de un cuerpo, el estallido de sus partes. No es imposible pensar que, a partir de la exacerbación de los caracteres del cuerpo político encarnado en el rey, se ponen de manifiesto los efectos que en el seno del cuerpo ciudadano produce la *stásis* cuando se vuelve desgarradora para la *pólis*. Así, en la Atenas de fines del siglo V a.C., atravesada internamente por la enfermedad de la guerra civil, el descuartizamiento de Penteo vendría a simbolizar la degeneración sin retorno, la división sin sutura, de la figura subjetiva del rey, o, lo que es lo mismo, el estallido del cuerpo político ciudadano en uno de los momentos más trágicos de la historia de la democracia ateniense.

IV.

El recorrido realizado permite ponderar las formas de articulación entre el discurso trágico y la política ateniense. Se trata de un pensamiento de la *stásis* que atraviesa la Atenas democrática. La guerra civil recurrente y el uso sistemático de la violencia tornaron ineficaces los dispositivos políticos asamblearios para zanjar las disputas. Las matanzas perpetradas por las pandillas oligárquicas o los procedimientos punitivos arbitrados por los demócratas anularon precisamente dicha posibilidad. A lo largo de toda esta coyuntura es fácil advertir ya no la tensión disyuntiva y la división inherente al funcionamiento de la asamblea ateniense, sino sobre todo el desfundamiento del dispositivo en que la política democrática se consumaba.

En *Edipo en Colono*, al transcurrir la escena representada en la propia Atenas, la división no se muestra como algo inherente a la ciudad sino colocada en el exterior, en esa Tebas que le sirve de contraparte. Pero al poner en circulación a Edipo y los tebanos en suelo ático y al alojar al primero entre los atenienses, el factor de la escisión por antonomasia se internaliza en Atenas, en el demo de Colono, donde se había consumado el golpe oligárquico en 411 a.C. *Orestes* de

⁵⁹ E. *Ba.* 1218-1221: “Su cuerpo, por el que me he fatigado en incontable búsqueda, lo traigo aquí, después de encontrarlo en los repliegues del Citerón descuartizado (*διασπαρακτόν*), sin hallar dos trozos en un mismo sitio, sino diseminado (*κεείμενον*) por el bosque, difícil de rastrear (*δυσευρέτω*)”.

Eurípides lleva a pensar en una exacerbación de la *stásis* según una dinámica asamblearia disolvente situada en esa Argos trágica que opera aquí como un sustituto de Tebas. La situación no solo deja ver las líneas divisorias que organizan las posiciones políticas de oligarcas y populares tras la restauración de la democracia en 410, sino también las formas punitivas implementadas contra los aristócratas antidemocráticos tal como se había establecido en el decreto de Demofanto de 409. En *Bacantes*, el *sparagmós* de Penteo permite pensar el desgarramiento del agente político como efecto de la *stásis* que se produce cuando el propio cuerpo político estalla, simbolizado en el registro trágico por el descuartizamiento al que es sometido el héroe, destrozado que conduce a su inexistencia subjetiva. En 405, tal como las partes del cuerpo despedazado de Penteo, la ciudad de Atenas no mostraba otra cosa que no fuera división y dispersión de las partes, sin posibilidad alguna de composición⁶⁰.

Bibliografía

- ANDRADE, N. (2004) “Las desventuras del *lógos* en el *Orestes* de Eurípides. El relato del mensajero en la economía de la interpretación”, en ANDRADE, N. (ed.) *Aventuras y desventuras de la palabra política en la Atenas clásica*, Buenos Aires, pp. 7-41.
- AVERY, H.C. (1973) “Sophocles’ Political Career”, *Historia*, 22, pp. 509-514.
- BADIOU, A. (1985) *Peut-on penser la politique?*, Paris.
- BEER, J. (2004) *Sophocles and the Tragedy of Athenian Democracy*, Westport.
- BIRGE, D. (1984) “The Grove of the Eumenides: Refuge and Hero Shrine in *Oedipus at Colonus*”, *CJ*, 80/1, pp. 11-17.
- BLUNDELL, M.W. (1989) *Helping Friends, Harming Enemies. A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge.

⁶⁰ Agradezco los comentarios y sugerencias del evaluador anónimo. Cualquier error remanente es mi responsabilidad.

- BLUNDELL, M.W. (1993) "The Ideal of Athens in *Oedipus at Colonus*", en SOMMERSTEIN, A.H. et al. (eds.), *Tragedy, Comedy and the Polis*, Bari, pp. 287-306.
- BURIAN, P. (1974) "Suppliant and Saviour: *Oedipus at Colonus*", *Phoenix*, 28/4, pp. 408-429.
- CARTER, D.M. (ed.) (2011) *Why Athens? A Reappraisal of Tragic Politics*, Oxford.
- CHANTRAINE, P. (1999) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris.
- DAIN, A. y MAZON, P. (1967) *Sophocle. Tragedies* [1960], Paris, vol. III.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1988) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* [1980], Valencia.
- DE ROMILLY, J. (1972) "L'assemblée du peuple dans l' *Oreste* d'Euripide", *Studi Classici in Onore di Quintino Cataudella*, Catania, vol. I, pp. 237-251.
- DHUGA, U.S. (2005) "Choral Identity in Sophocles' *Oedipus Coloneus*", *AJPh*, 126/3, pp. 333-362.
- DI BENEDETTO, V. (1965) *Euripide. Oreste*, Firenze.
- DI BENEDETTO, V. (1992) *Euripide: teatro e società* [1971], Torino.
- DIGGLE, J. (1994) *Euripidis Fabulae*, Oxford, vol. III.
- DONINI, G. (1986) "Sofocle e la città ideale", *ASNP*, III/16, pp. 449-460.
- EDMUNDS, L. (1996) *Theatrical Space and Historical Place in Sophocles' Oedipus at Colonus*, Boston.
- EUBEN, J.P. (1986) "Political Corruption in Euripides' *Orestes*", en EUBEN, J.P. (ed.), *Greek Tragedy and Political Theory*, Berkeley, pp. 222-251.
- EUBEN, J.P. (1990) *The Tragedy of Political Theory. The Road not Taken*, Princeton.
- FIALHO, M.C. (1996) "*Edipo em Colono*. O testamento poético de Sófocles", *Humanitas*, 48, pp. 29-60.
- FINGLASS, S. (2012) "Sophocles' Theseus", en MARKANTONATOS, A. y ZIMMERMANN, B. (eds.), *Crisis on Stage*, Berlin, pp. 41-53.
- FOUCAULT, M. (1970) *La arqueología del saber* [1969], México.
- FOUCAULT, M. (2004) *Discurso y verdad en la Grecia antigua* [1985], México.
- FOUCAULT, M. (2009) *El gobierno de sí y de los otros* [2008], Buenos Aires.
- FOUCHARD, A. (1997) *Aristocratie et démocratie. Idéologies et sociétés en Grèce ancienne*, Paris.
- GALLEGO, J. (2003) *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*, Buenos Aires.

- GALLEGO, J. (2012a) "La liberación del *dêmos*, la memoria silenciada. Atenas, de la violencia oligárquica a la amnistia democrática", *AHAM*, 44, pp. 11-31.
- GALLEGO, J. (2012b) "Los ponerói y la crisis de la democracia radical ateniense. La propuesta del Viejo Oligarca sobre la esclavitud del *dêmos*", en REDUZZI, F. (ed.), *Dipendenza ed emarginazione nel Mondo Antico e Moderno*, Napoli, pp. 89-101.
- GARCÍA GUAL, C. y DE CUENCA Y PRADO, L.A. (1979) *Eurípides. Tragedias III*, Madrid.
- GOFF, B. (2004) *Citizen Bacchae. Women's Ritual Practice in Ancient Greece*, Berkeley.
- GRIFFITH, M. (2009) "Orestes and the in-Laws", en MCCOSKEY, D.E. y ZAKIN, E. (eds.), *Bound by the City. Greek Tragedy, Sexual Difference and the Formation of the Polis*, New York, pp. 275-330.
- HALL, E. (1993) "Political and Cosmic Turbulence in Euripides' *Orestes*", en SOMMERSTEIN, A.H. et al. (eds.), *Tragedy, Comedy and the Polis*, Bari, pp. 263-285.
- IRIARTE, A. (2002) *De Amazonas a ciudadanas. Pretexto ginecocrático y patriarcado en la Grecia antigua*, Madrid.
- JAMESON, M.H. (1971) "Sophocles and the Four Hundred", *Historia*, 20, pp. 541-556.
- JEBB, R.C. (1900) *Sophocles. The Plays and Fragments II. Oedipus Coloneus*, Cambridge.
- KARAVITES, P. (1976) "Tradition, Skepticism, and Sophocles' Political Career", *Klio*, 58, pp. 359-365.
- KNOX, B.M.W. (1964) *The Heroic Temper. Studies in Sophoclean Tragedy*, Berkeley.
- KNOX, B.M.W. (1983) "Sophocles and the *Polis*", en DE ROMILLY, J. (ed.) *Sophocle*, Genève (*Entretiens de la Fondation Hardt*, 29), pp. 1-27.
- KNOX, B.M.W. (1985) "Euripides", en EASTERLING, P.E. y KNOX, B.M.W. (eds.) *The Cambridge History of Classical Literature 1. Greek Literature*, Cambridge, pp. 316-339.
- LARDINOIS, A. (1992) "Greek Myths for Athenian Rituals: Religion and Politics in Aeschylus' *Eumenides* and Sophocles' *Oedipus Coloneus*", *GRBS*, 33/4, pp. 313-327.
- LAZARUS, S. (1985) *Peut-on penser la politique en intériorité?*, Paris.
- LEROUX, G. (2007) "'Dans quel pays, dans quelle cité...?'. L'hospitalité dans l'*Œdipe à Colone* de Sophocle", en MAJOR, R. (ed.) *Derrida pour les temps à venir*, Paris, pp. 316-337.

- LORAUX, N. (1997) *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris.
- LORAUX, N. (2005) *La tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie*, Paris.
- MARKANTONATOS, A. (2007) *Oedipus at Colonus. Sophocles, Athens, and the World*, Berlin.
- MARKANTONATOS, A. y ZIMMERMAN, B. eds. (2012) *Crisis in Stage. Tragedy and Comedy in Late Fifth-Century Athens*, Berlin.
- MILLS, S. (1997) *Theseus, Tragedy, and the Athenian Empire*, Oxford.
- MILLS, S. (2012) "Genos, Gennaios, and Athens in the Later Tragedies of Sophocles", en MARKANTONATOS, A. y ZIMMERMANN, B. (eds.) *Crisis on Stage*, Berlin, pp. 19-39.
- MORWOOD, J. (2009) "Euripides and the Demagogues", *CQ*, 59, pp. 353-363.
- MURRAY, G. (1913) *Euripidis Fabulae*, Oxford, vol. III.
- MUSGRAVE, S. (1800) *Sophoclis Tragoediae Septem*, Oxford, vol. I.
- NISSETICH, F. (1995) "Introduction", en PECK, J. y NISSETICH, F., *Euripides. Orestes*, Oxford, pp. 3-18.
- OSBORNE, R. (2012) "Sophocles and Contemporary Politics", en ORMAND, K. (ed.), *A Companion to Sophocles*, Malden, pp. 270-286.
- PARRY, H. (1969) "Euripides' *Orestes*. The Quest for Salvation", *TAPhA*, 100, pp. 337-353.
- PECK, J. y NISSETICH, F. (1995) *Euripides. Orestes*, Oxford.
- PELLING, C. (2000) *Literary Texts and the Greek Historian*, London.
- PORTER, J.R. (1994) *Studies in Euripides' Orestes*, Leiden.
- RADT, S. (1999) *Tragicorum Graecorum Fragmenta. 4. Sophocles* [1977], Göttingen.
- RICHARDS, G.C. (1929) "*Bacchae*, 925-6", *CR*, 43, p. 15.
- ROSENBLOOM, D. (2002) "From *Ponêros* to *Pharmakos*: Theater, Social Drama, and Revolution in Athens, 428-404 BCE", *CIAnt*, 21, pp. 283-346.
- ROUX, J. (1970-72) *Euripide. Les Bacchantes*, Paris, 2 vols.
- SAÏD, S. (1993) "Tragic Argos", en SOMMERSTEIN, A.H. et al. (eds.) *Tragedy, Comedy and the Polis*, Bari, pp. 167-189.
- SAÏD, S. (2003) "Le peuple dans les tragédies d'Euripide", en D'ESPEREY, S.F. et al. (eds.) *Fondements et crises du pouvoir*, Bordeaux, pp. 187-200.
- SCOTT, W.C. (1975) "Two Suns over Thebes: Imagery and Stage Effects in the *Bacchae*", *TAPhA*, 105, pp. 333-346.

- SEGAL, C. (1978) "The Menace of Dionysus: Sex Roles and Reversals in Euripides' *Bacchae*", *Arethusa*, 11, pp. 185-202.
- SEGAL, C. (1981) *Tragedy and Civilization. An Interpretation of Sophocles*, Norman.
- SEGAL, C. (1997) *Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae* [1982], Princeton.
- SHEAR, J.L. (2007) "The Oath of Demophantos and the Politics of Athenian Identity", en SOMMERSTEIN, A. y FLETCHER, J. (eds.) *Horkos. The Oath in Greek Society*, Exeter, pp. 148-160.
- SOMMERSTEIN, A.H. (1997) "The Theatre Audience, the *Demos*, and the *Suppliants* of Aeschylus", en PELLING, C.B.R. (ed.) *Greek Tragedy and the Historian*, Oxford, pp. 63-79.
- STORR, F. (1912) *Sophocles I*, London.
- TAYLOR, M. (2010) *Thucydides, Pericles, and the Idea of Athens in the Peloponnesian War*, Cambridge.
- TRAVIS, R. (1999) *Allegory and the Tragic Chorus in Sophocles' Oedipus at Colonus*, Boston.
- TZANETOU, A. (2012) *City of Suppliants. Tragedy and the Athenian Empire*, Austin.
- VICKERS, B. (1979) *Towards Greek Tragedy: Drama, Myth, Society*, London.
- VIDAL-NAQUET, P. (1986) "Œdipe entre deux cités. Essai sur l'Œdipe à Colone", *Mètis*, 1/1, pp. 37-69.
- VIDAL-NAQUET, P. (2004) *El espejo roto. Tragedia y política en Atenas en la Grecia antigua* [2001], Madrid.
- WALKER, H.J. (1995) *Theseus and Athens*, Oxford.
- WALLACE, N.O. (1979) "Oedipus at Colonus: The Hero in His Collective Context", *QUCC*, n.s. 3, pp. 39-52.
- WEST, M.L. (1987) *Euripides. Orestes*, Warminster.
- WILSON, J.P. (1997) *The Hero and the City. An Interpretation of Sophocles' Oedipus at Colonus*, Ann Arbor.
- WILSON, P. (2009) "Tragic Honours and Democracy: Neglected Evidence for the Politics of the Athenian Dionysia", *CQ*, 58, pp. 8-29.
- WOHL, V. (2005) "Beyond Sexual Difference: Becoming-Woman in Euripides' *Bacchae*", en PEDRICK, V. y OBERHELMAN, S.M. (eds.) *The Soul of Tragedy. Essays on Athenian Drama*, Chicago, pp. 137-154.

- WRIGHT, M. (2008) *Euripides. Orestes*, London.
- ZEITLIN, F.I. (1990) "Thebes: Theater of Self and Society in Athenian Drama", en WINKLER, J.J. y ZEITLIN, F.I. (eds.) *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama and its Social Context*, Princeton, pp. 130-167.
- ZEITLIN, F.I. (1996) *Playing the Other. Gender and Society in Classical Greek Literature*, Chicago.
- ZELENAK, M.X. (1998) *Gender and Politics in Greek Tragedy*, New York.

Fecha de recepción: 05-09-13

Fecha de aceptación: 07-05-14