



Eidos

ISSN: 1692-8857

ISSN: 2011-7477

Fundación Universidad del Norte

Espinoza Lolas, Ricardo
Dedicado a Laura DLONYSOS, EL Dios *QUEER*
Eidos, núm. 34, Esp., 2020, pp. 292-321
Fundación Universidad del Norte

DOI: <https://doi.org/10.14482/eidos.34.305.42>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85469560012>

- ▶ [Cómo citar el artículo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)

 redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Dedicado a Laura

DIÓNYSOS, EL DIOS *QUEER*

Dionisos, the *queer* God

Ricardo Espinoza Lolos

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Valparaíso, Chile)

ricardo.espinoza@pucv.cl

RESUMEN

Este artículo intenta mostrar cómo ciertas categorías del feminismo actual nos permiten “decolonizar” lo más propio del mundo griego, esto es, los dioses en general, y en especial el dios Diónysos. De esta manera, lo señalado por Nietzsche respecto del dios cobra un matiz más innovador y, a la vez, dionisiaco. Y, por ejemplo, podemos entender al dios Diónysos de mejor manera con la categoría de Queer. Esa categoría nos visibiliza cómo el dios opera performativamente, y en ello lo que está en juego es cómo entendemos el cuerpo, y en definitiva, lo humano articulado con las cosas.

PALABRAS CLAVE: *Grecia, Diónysos, Nietzsche, feminismo, Queer, cuerpo.*

ABSTRACT

This article tries to show how certain categories of current feminism allow us to “decolonize” what is most characteristic of the Greek world, that is, the gods, in general; and, especially, the god Diónysos. In this way, what Nietzsche pointed out about the god takes on a more innovative and, at the same time, Dionysian nuance. And, for example, the god Diónysos would be better understood if categorized as Queer. That category makes visible the way the god operates performatively, and what is at stake here is how we understand the body; and, ultimately, the human, as articulated with things.

KEYWORDS: *Greece, Diónysos, Nietzsche, feminism, Queer, body*

DIÓNYSOS, EL DIOS *QUEER*

INTRODUCCIÓN

Una oración nada ingenua

“**P**àter hemon ho en toís ouranoís” (Mateo [6: 9]). “Padre Nuestro (de todos nosotros), que en los cielos (estás siendo)”. Así comienza la nueva manera de orar, enseñada por Jesús, a sus fieles en el *Nuevo Evangelio*; puede ser uno de los momentos importantes a nivel histórico en el que se constituye el Patriarcado, por medio del cristianismo, a lo largo del tiempo, y ha perdurado; y se enquista de forma inconsciente, no solamente en el ámbito de la fe, de la creencia, sino también en lo político. Y nos subjetiva desde una forma muy precisa, nos ideologiza, nos lleva en la “barca” de cierta apariencia por los mares de nuestras “fantasmagorías” que llegan hasta nuestros días y con nuevos nombres, como capitalismo.

Es una oración destinada a “nuestro Padre celestial”, y, a la vez, sintetiza un modo religioso patriarcal semita en todas sus variantes. Dejemos, por ahora, de lado que un dios sea “nuestro Padre” y dirijamos nuestra mirada a la expresión, “ho en toís ouranoís”. Este “Padre” es muy especial, ya que está siendo en “los Cielos”. Y “los Cielos” es una expresión que mienta a Yahveh; como su nombre es santificado (es decir, expresa lo propiamente divino), el judío no lo nombra; sin embargo, en la metáfora de “los Cielos” se muestra al mismo “Reino del Padre”, desde “los Cielos” viene (está viniendo) el “Reino”, o sea, Dios mismo. Y así se va creando el plano ortogonal mismo al plano de la inmanencia, a la tierra. Va surgiendo la dimensión de lo “trans”, en un inicio de forma tímida, pero deviene luego lo trascendente como caído del cielo, pero siempre ha sido levantado, ese plano, desde la tierra, desde múltiples experiencias de pueblos semitas. Ellos mismos levantaron a su “Padre que está en los Cielos” para que tal “invención” los tratara, luego, como “Hijos”.

NUESTRO PADRE

Es el Acontecimiento mesiánico semita de la llegada de un dios que ahora es con mayúscula: “Dios”. Y ha llegado desde arriba, desde lo trascendente al plano inmanente; lo vertical tocará lo horizontal solamente en lo político mismo (pero lo tocará). En la Capilla Sixtina, en el poder mismo, Dios no “tocará” con su dedo a Adán; lo que no pudo pintar Michelangelo, ahora políticamente se realiza. El florentino no pudo pintar la unidad entre ambos “dedos”; sería “incestuoso” y radicalmente prohibido, pues lo humano no puede tocar a Dios, aunque lo desee (esto sí que acontece en Grecia; por ejemplo, Antígona está tocada de Diónysos, por medio de Yocasta, pues ella era sobrina nieta del dios; lo incestuoso con lo divino se realiza). Pero bajo el poder del Vaticano se realiza el milagro del Patriarcado, a saber, tocar al otro en tanto que dominarlo y someterlo. Este “Reino” está dando luminosidad, el “Padre” reina mandando con su voluntad en todo el Mundo (entendido a nivel incluso cosmológico); en ese tocar se juega la irracionalidad y absolutez y arbitrariedad de la voluntad divina: ella hace lo que quiere. El “Reino del Padre” que acontece es Voluntad; nada más que capricho y antojadizo, o inconsciente y, a la vez, lo incondicionado. Schelling trata esto de forma brillante en su libro sobre la libertad humana.¹ El “Reino” es Dios, y este se entrega desde “lo alto”, desde las alturas del cielo, en tanto voluntad de tocar al otro (léase a Abraham y a todo el significativo);² de allí toda la totalidad que adviene y la sumisión y la tensión de la dominación del Uno sobre el Otro. Es decir, que el “Padre” esté en los Cielos significa: “Padre-Cielo”. Dios, por

¹ Para lo incondicional, véase Schelling (2004).

² Véase el excelente estudio de Laura Llevadot sobre (2011) Kierkegaard y la imposibilidad que tiene Abraham de hablar. En este trabajo se da a posibilidad de mirar a Abraham de una forma distinta a lo usual, esto es, como la fe ciega sin razón en su operar; sino lo que está en juego aquí es ahora algo más allá del bien y del mal. Es algo que tiene un “aire” dionisiaco en su presentarse a lo humano.

ser “Padre”, está en “los Cielos”, y allí se manifiesta para todos como un cierto sol incandescente: “hace salir el sol sobre buenos y malos y llueve sobre justos e injustos” (Mateo [5: 45-46]). El “Padre-Cielo” se comporta como “Reino” para nosotros (*für uns*), en donde, somos súbditos; estamos sujetos a su arbitraria forma de ser, a su inconsciente libre, a su voluntad más allá de lo bueno y de lo malo, voluntad que opera como si creara algo distinto de él, esto es, como si aconteciera ni más ni menos que la nada, esto es, el dogma por excelencia *Creatio ex nihilo*; la escisión, la brecha, por antonomasia ha llegado para quedarse y tiene múltiples figuras y cabezas para manifestarse por siglos.

Es el horizonte del nihilismo; desde el mundo semita acontece ya un nihilismo teológico experiencial que se realiza en cada uno de sus pueblos como una ideológica ontológica que luego se transfigura en el cristianismo, islamismo y judaísmo. Y que llega hasta nuestros tiempos con su nueva transfiguración por medio del Capitalismo: el nuevo Padre totalitario que nos somete. “Padre-Cielo” indica que gobierna reinando a sus súbditos, es decir, “Padre-Cielo” es “Reino” que acontece sobre cada uno, sobre un cierto “nosotros” sometido, normalizado y naturalizado, sobre una sumisión que nos ata al cuello y con dureza; sobre la nada misma en la que dependemos totalmente del plano trascendente, que luego se volverá trascendental y más tarde ontológico en la filosofía europea. Dios muestra su esencia en estos tres epítetos, que en rigor deben ser entendidos como uno solo: “Padre-Cielo-Reino”.

Y por ese significante triple acontece como dominar (Padre)-hegemonizar (Cielo)- hacer volitivo (Reino) y nos constituye en nosotros como hijos (de un Padre)- creaturas (del Cielo)- esclavos (del Reino); esto es, nos volvemos simplemente rebaño. Y ese rebaño que opera en la hacienda bajo el yugo del Padre a lo largo de la historia se vuelve en el capitalismo hacendal militarizado chapuza (véase Espinoza, 2018) que ahora, en pleno siglo XXI, después de la pandemia del coronavirus se mutó en TeleCapitalismo totalitario cerrado en múltiples laberintos y que se constituye

con un radical mandato ¡Teme al otro en tanto que Otro, pues ese Otro te contagia, te enferma, te mata (véase Espinoza, 2020).

El “Padre-Cielo-Reino” cobija al hombre, desde lo alto, desde allí siempre está reinando entre sus hijos súbditos-esclavos; de allí la idea de pastor y rebaño, tan propia del semita y luego símbolo cristiano que Nietzsche siempre ataca, pero que los mismos griegos, como Platón, no deseaban para los griegos (véase Platón, 2000, 268d-277a). El “Padre” se manifiesta, se patentiza en “los Cielos”; él es un “Padre” que se autoposee infinitamente y, al hacerlo, se autofirma hegemónicamente en “los Cielos”, a manera de un “Reino” que gobierna. Y ¿cómo reina “los Cielos” el “Padre”? El “Padre” señorea en “los Cielos”, su arbitrariedad es total; está siempre irradiando su esplendor volitivo. El esplendor del “Padre” es la luminosidad del cielo que domina, nos domina, nos ve, siempre nos ve, hasta en nuestros sueños (esto es fundamental para entender los textos del *Antiguo Testamento*, el Corán, la Torá). El “Padre” se nos des-vela en la luminosidad de “los Cielos”; brilla en “los Cielos” como nuestra necesidad que debemos acatar. El “Padre” nos acontece en el brillar que nos encadena, nos sujeta y nos sumisa como rebaño. Nietzsche (2010) es rotundo en su juicio e indica cómo se crea el hombre rebaño a la luz del hombre libre: “... justo él [se refiere al hombre libre] ha sido lo más temido, él fue hasta ahora casi *lo* temible; —y por temor se quiso, se crió, se alcanzó el tipo opuesto: el animal doméstico, el animal de rebaño, el animal enfermo — el cristiano” (p. 37).

Ser “Padre” es autoposesión eterna en el “brillo celestial”; es afirmación soberbia de su narcisismo. Ser “Padre” es resplandecer en gloriosa y honorífica luz, la cual reina en el mundo; y no hay nada que no pueda ser asumido (por eso al inicio es un dios guerrero, como luego lo son los papas, y hoy los gobernantes). Y eso justamente no significaba *Theós* para los griegos, menos el dios del goce y del baile como Diónysos. El dios semita es el “lujo” del “Padre”, o sea, ser “Padre-Cielo-Reino”; lo que nunca fueron los olímpicos del Hélade, ni menos los dioses ctónicos como Diónysos. De allí que Nietzsche sea tan duro con el cristianismo, como

yo lo soy con el capitalismo, pues no se trata más de “ovejas”, sino de “bailarines” lo que constituye nuestros pueblos del NosOtros. Nietzsche señala esta idea de múltiples maneras en su *Zaratustra*; con el baile y la risa, al estilo de un Joker (Espinoza, 2019a) dionisiaco, se puede detener el espíritu de la pesadez: “Una canción de baile y de mofa contra el espíritu de la pesadez, mi supremo y más poderoso diablo, del que ellos dicen que es ‘el señor de este mundo’” (Nietzsche, 1994, p. 167).

POCO A POCO ACONTECE LA TIERRA Y EL CUERPO

En la oración enseñada por Jesús se muestra no solo lo propio de un Dios determinado (en este caso el de los judíos de su época), sino que se muestra la esencia misma de lo divino semita (su “sed de universalidad”), pero no del paganismo griego; una esencia totalitaria, caída del cielo para todos, que se debe asumir, en que no hay espacio alguno para la risa ni el baile. Nietzsche (1994) ironiza en su *Zaratustra* con Jesús de la siguiente manera. “¡Ojalá hubiera permanecido en el desierto, y lejos de los buenos y justos! ¡Tal vez había aprendido a vivir y a amar la tierra, —y, además, a reír! (p. 120). “Padre-Cielo-Reino” significa una unidad, la que nos señala que lo divino señorea como un “Padre” reinando en “los Cielos”, esto es, brillando; y en donde nosotros devenimos en un “nosotros” rebaño. Nunca un NosOtros en donde cada uno sea un Otro fundamental y singular y materialmente diferente (véase Espinoza, 2019b). Y además, en donde lo femenino no tiene cabida alguna. Esto es muy importante no solamente para entender luego el cristianismo, sino el capitalismo en su *modus operandi* patriarcal. La hacienda capitalista es patriarcal. En Grecia no solamente está Deméter, Perséfone, Koré, Sémele, Afrodita, Hera, Atenea, Artemisa, Penélope, Antígona, Medea, Clitemnestra, Musas, Ninfas, Gracias, Sacerdotisas, etc., sino que está radicalmente Ariadna, e incluso Diónysos mismo como expresión de lo femenino ya en el culto como en el mito. Diónysos es también radicalmente femenino.

Lo divino semita, también, lleva en sí mismo a “lo otro”. Al ser “Padre-Cielo-Reino” de inmediato está referido al mundo en general, y al hombre en particular, pero siempre es en tanto rebaño; porque Dios “no es de este mundo”; y el “mundo” siempre tiene algo de pecado y caído. Lo divino queda ligado al mundo y al hombre desde “arriba”. En donde lo divino se muestra en “ligazón” con el mundo por medio de milagros; algo de suyo distinto a los griegos, que se expresaban en mitos. Un mito nunca es un milagro, porque el mito no es expresión de un plano trascendente vertical que irrumpe sobre el mundo, sino que el mito es expresión estética de la naturaleza en tanto que *pólis*. En Grecia no hay, por ejemplo, un mar que se abre para que pase el pueblo elegido y que luego se cierre para que mueran los infieles egipcios. Esto es imposible. No existe en los textos homéricos ni en ninguna parte entre los griegos. No hay ni puede haber *Creatio ex nihilo* en Grecia. Y, por lo mismo, ni se entiende algo así como un milagro. Ni Aristóteles, con lo brillante que era, podría haber comprendido ¿qué es un milagro? Nunca dejemos de pensar que a san Pablo no se le comprende lo que habla en el Areópago de Atenas; su decir semita, de un romano, no es posible para un pueblo como el griego; menos tampoco para el *démos*.

De allí que la democracia naciera en Grecia y nunca fue ni barruntada por los semitas. Es imposible para ellos algo así como a mano alzada y ante la vista de todos, y del dios, tomar decisiones colegiadas. La democracia solamente surge en Grecia y, por ello, esos dioses; por ello Diónysos. Heródoto, como siempre, en sus Libros nos hace pensar sobre los mismos griegos y sus dioses. Y queda claro que fueron los grandes poetas los que fueron realizando el baile de lo divino por las distintas *pólis*, y de esa manera los “dioses” brillaban para todos:

Anteriormente los Pelasgos hacían todos los sacrificios suplicando a ‘los dioses’, como yo sé por haberlo oído en Dodona, y no creaban epíteto ni nombre para alguno de ellos; pues no los habían aún oído. Los denominaron ‘dioses’ por esto: porque habían puesto en orden cada cosa y teñían también todas las reparticiones [. .

.] Pero de donde había nacido cada uno de los dioses, y si todos habían existido desde siempre, y cuáles eran en el semblante, no se conocía, por decirlo así, hasta ayer. En efecto, creo que Hesíodo y Homero fueron cuatrocientos años más viejos que yo, y no más. Estos son los que crearon una teogonía para los griegos y dieron a los dioses sus epítetos y dividieron tanto los honores como las funciones e indicaron sus semblantes. (Heródoto, *Libro II*, 52-53)

El brillar en el mundo semita (porque es imposible el bailar) es ligar, ligar a todo el Reino para que pueda ser “el” Reino; su hegemonía, su totalidad, su guerra. Es un ligar que presupone a todos los súbditos (el mundo) “en” los mismos súbditos; y, por tanto, la necesidad de ser rebaño que obedezca. Lo divino semita es en su esencia “ligadura” o “vínculo”, la cual reina como un “prius” en el reino mismo (Zubiri, 1988, p. 174). Anterioridad que posibilita toda estructuración posterior del Reino; es el Dios trascendente. Sin embargo, para serlo debe estar también él ligado a algo radical que lo ata; lo ata al otro, es la propia absolución. Lo divino es solo divino, a modo de un vínculo con el mundo. Aquí voy retorciendo el asunto de lo divino al parecer lo divino semita para jugar a su trascendencia necesita de paganismo, necesita de materialidad, de textos, de mundo, de humanos, demasiado humanos, de plano de inmanencia. De allí que aunque se intente construir ideológicamente un “en sí”, por ciertos hombres “doctos”, un cuerpo religioso “originario” como la Torá por parte de los judíos o luego de forma más chapuza con el Corán por parte de los musulmanes (es cosa de leer *Los versos satánicos* de Salman Rushdie para que nos demos cuenta, por una parte, qué implican esos “versos” en el interior del Corán, y, por otra parte, el odio contra Rushdie de muchos musulmanes por haber escrito ese libro) (véase Rushdie, 2018). No se puede generar, aunque se hace y a veces sin pudor alguno, ese “en sí” como si fuera una revelación milagrosa de algún dios trascendente patriarcal, revelación que cae, literalmente, de arriba a abajo como maná y que debemos acatar como un buen Moisés para ver y llegar a la Tierra Prometida (aunque Moisés tampoco llegó a ella). Esto es otro imposible.

Y de allí, por ejemplo, si seguimos a Graves y su estudio *Los mitos hebreos* (véase Graves y Patai, 1998), están las múltiples versiones de la creación, del nacimiento de Eva y Adán, de la caída de Lucifer, del diluvio, etc., que no se pudieron eliminar de todos los códices iniciales y que todavía se pueden encontrar en bibliotecas, archivos, etc. Y si pensamos en el cristianismo y su *Nuevo Evangelio*, el cual tiene por norma ideológica, después de varios concilios, solamente validados por verdaderos a cuatro: Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Sin embargo, están todos los llamados *Evangelios Apócrifos*, incluso editados en la BAC (véase De Santos Otero, 2017); y entre ellos están los Textos Gnósticos: *Evangelio de Judas*, *Evangelio según Santo Tomás*, *Evangelio según María Magdalena*, etc. Estos “falsos” o “no revelados” o “herejes” evangelios son realmente geniales. Hay de todos los niveles, desde profundos hasta superficiales, pero todos aportan algo interesante sobre el Evangelio, la vida de Jesús y su época.

Por ejemplo, el *Evangelio según María Magdalena* es interesante porque muestra, al parecer, una cierta iniciación privilegiada de Jesús hacia María antes que a los otros hombres, como a Pedro; luego ella tiene cierto saber gnóstico de primera fuente y más autoridad, por encima de la comunidad de los apóstoles después de la resurrección; incluso se insinúa que Jesús podría amar de alguna forma a María Magdalena:

Pedro respondió hablando de los mismos temas y les interrogó acerca del Salvador: ‘¿Ha hablado con una mujer sin que lo sepamos, y no manifiestamente, de modo que todos debamos volvernos y escucharla? ¿Es que la ha preferido a nosotros? 18. Entonces Mariam se echó a llorar y dijo a Pedro: ‘Pedro, hermano mío, ¿qué piensas? ¿Supones acaso que yo he reflexionado estas cosas por mí misma o que miento respecto al Salvador?’³

³ *Evangelio de María Magdalena*. <http://escrituras.tripod.com/Textos/EvMagdalena.htm>

Si miramos este evangelio “apócrifo” entre líneas y los otros, podemos ver algo así como “versos satánicos” al interior de la tradición del Evangelio (es como si Satanás “metiera la cola” en las Escrituras y no un ángel “bueno” como Gabriel, que sería el problema del Corán y del “equivoco” de Mahoma; que no se dio cuenta de quién era el que “revelaba” la Sagrada Escritura). Los textos mismos, la materialidad del texto en sus “fugas” ideológicas incorrectas, el matiz de los tropos literarios distinto al “oficial” de los cuatro Evangelios “verdaderos”, la descripción de los lugares y personajes, la “otra” caracterización que se da de Jesús (mucho más humano), la mano de Satanás, etc., expresan algo que de suyo no se dejó encerrar en el laberinto del “en sí” de la construcción del *Nuevo Evangelio*. Dicho de otro modo, Diónysos ya estaba presente en el mundo más radical del semita que se iniciaba como cristiano en el siglo I y II d.C.

Y si miramos, con cierto detalle, el *Antiguo Testamento*, nos damos cuenta de que hasta el Ángel, cualquiera que sea en los múltiples relatos en los que aparece formalmente se presentan, se actualizan materialmente; no puede un Ángel no presentarse en el mundo como inscripción material del otro mundo, pero material siempre en este; de allí, por ejemplo, ese destello luminoso, ese silencio, esa palabra lacónica, esa indicación corporal, etc. Por ejemplo, en el cine de Wim Wenders, la pintura de Paul Klee y la poesía de Rilke, el Ángel siempre está materializado: ya en un esborzo temporal de la imagen, ya en el trazo intenso de un color o en el verso inscrito que se difumina.

DIÓNYSOS VIENE BAILANDO

Es posible “pensar” en lo divino sin reino (sin creación), pero en eso se empobrece la exuberancia propia de lo divino y, en el fondo, es un pensamiento pobre para los semitas. Se es plenamente Dios en su creación (un dios sin creación es “menos” que un dios con creación), creando el mundo y permaneciendo en él eternamente; creación que lleva el sello del Creador como una cierta huella

(*Spur*). Esto se ve reflejado, da lo mismo que sean creyentes o no, en múltiples autores místicos como san Juan de la Cruz, Meister Eckhart o en pensadores como Schelling, Heidegger, Derrida, etc. Lo divino expresa algo así como “eternidad”, o sea, un cierto desborde gratuito que se autoposee plenamente, pero esto se puede ver desde un plano trascendente o un plano inmanente; y como he señalado, el trascendente nace y se eleva del inmanente. Porque en un plano, la multiplicidad es manifestación del sentido de la tierra; en cambio, en el otro plano es la unidad patriarcal como salida y derrame de ese mismo Uno como Cielo: revelación. Nietzsche (1994) dice con elegancia poética la imposibilidad de que exista algo así como ese plano trascendente de la Unidad: “Y todos los dioses rieron entonces, se bambolearon en sus asientos y gritaron: ‘¿No consiste la divinidad precisamente en que existan dioses, pero no dios?’” (p. 60). Lo divino es autoposición perfecta, es decir, autoposición eterna, y allí, radical desborde (ápeiron); a saber, multiplicidad (Boecio, 1985, p. 211). Schelling (1991) lo dice así: “... Díónysos est le cause de la multiplicité représentée en Zeus” (p. 349), pero a la vez es mejor describir lo que pasa con el fenómeno religioso ya en su culto, ya en su mito, como lo hace Walter Otto en su trabajo filológico-filosófico. Y ahí vemos que realmente no se trata de pensar al dios con reino y sin este, pues con eso siempre está operando una cierta interpretación que postula de entrada una diferencia ontológica que supone ciertos ejes coordinados diferentes, ciertos relatos o narrativas como anteriores a la respectividad misma que los constituye; una respectividad que expresa el desarrollo material mismo de cada pueblo.

El vínculo que se comporta como “Padre-Cielo-Reino” en el Mundo semita no puede ser en y por sí mismo; está tocado y levantado ya desde esos mismos pueblos semitas que en sus textos expresan una cierta geografía política, un fotograma de la historia en ese momento. Ese vínculo material que liga a todo el cosmos desbordándolo se expresa en los dioses griegos, y en especial en Díónysos: lo propiamente griego vinculante. El único dios que ama, a su Ariadna. Walter Otto (2017) lo dice con su claridad

precisa: “Dioniso siempre está rodeado de mujeres. La nodriza se convierte en amada, de cuya belleza su mirada pende en embriagada fascinación. Su imagen perfecta se llama Ariadna” (p. 193). En cambio, no se le permite a Jesús amar a María Magdalena, aunque siempre se insinúa estos en ciertos textos y filme basados en el *Evangelio de María Magdalena*; en el Tercer Manuscrito, a saber, el código copto.⁴ El vínculo que, en el ámbito semita, se desborda a sí mismo en la creación; es la única forma de verlo que les permite su subjetivación. La creación es el desborde gratuito de Dios por ser “ligadura”, vínculo; esto es, sin ser tan hereje, que es el momento material de Dios y de inmanencia, su elemento dionisiaco (y ariadneo) el que le permite estar vertido al otro; todo lo otro. Y este divino lleva siempre el sello de la ligazón que lo va estructurando y, a la vez, desbordándolo (es el momento apolíneo). Nietzsche (1990) así lo decía en 1872 respecto de Apolo:

... esa mesurada limitación, ese estar libre de las emociones más salvajes, ese sabio sosiego del dios-escultor. Su ojo tiene que ser ‘solar’, en conformidad con su origen; aun cuando esté encolerizado y mire con malhumor, se halla bañado con la solemnidad de la bella apariencia. (p.43)

Diónyos y Apolo desbordan desde dentro mismo al Dios semita, como Neo ante el agente Smith en *The Matrix*.

La materia que es donación gratuita del desborde de toda forma de vinculación (Zubiri, 1988, p. 192) tiene en sí misma una “función ligante” que de inmediato la desborda y, al hacerlo, se dinamiza y se estructura; eso era lo que Nietzsche llamaba “visión dionisiaca del mundo”. La materia como estructura dinámica (Zubiri, 1989, pp. 55-56) tiene la función ligante de vincular, que es anterior a la misma estructura dinámica; y es un vínculo que busca redimir el pasado y abrir el futuro desde el plano inmanente

⁴ Véase el *Evangelio de María Magdalena, código copto berlinense*, en el link <http://escrituras.tripod.com/Textos/EvMagdalena.htm>

del presente (Nietzsche llama a esto el “eterno retorno”). Es interesante que ese momento dionisiaco y apolíneo se encuentra, se puede ver, en los *Evangelios Apócrifos*. En el *Evangelio de María Magdalena* Jesús dice con total claridad:

7 [...] entonces, ¿será destruida o no la materia? El Salvador dijo: ‘Todas las naturalezas, todas las producciones y todas las criaturas se hallan implicadas entre sí, y se disolverán otra vez en su propia raíz, pues la naturaleza de la materia se disuelve en lo que pertenece únicamente a su naturaleza. Quién tenga oídos para escuchar, que escuche.’⁵

Este texto literalmente parece un texto de Nietzsche, incluso la forma en como está escrito en su *Zaratustra*; y podemos entender la materialidad de las cosas en ellas mismas, y en esto, cómo están articuladas. Nietzsche (1994) lo dice, por ejemplo, de esta manera: “¿Y no están todas las cosas anudadas con fuerza, de modo que este instante arrastras tras sí todas las cosas venideras? Por lo tanto – incluso a sí mismo” (p. 230). Solo desde ese juego con lo divino, los dioses, como diría Nietzsche, hay materia y materia estructuradamente dinámica. Los dioses a lo Demócrito, a lo Epicuro, Spinoza, a lo Schelling, a lo Nietzsche, a lo Deleuze, a lo Zubiri, etc., tiene sentido que operen como redentor; una redención de la propia materia en su finitud material y sin sentido alguno (sin causa final). Es esa materia vinculante en el momento temporal del instante lo que da sentido al vacío mismo que constituye todo. Nietzsche (1994) lo dice de esta forma elegante y poética: “Hacia allí donde todo devenir me pareció un baile de dioses y una petulancia de dioses, y el mundo, algo suelto y travieso y que huye a cobijarse a sí mismo” (p. 280). El mundo en su materialidad baila, y en ese baile se da la mano y huye; como en una ronda.

⁵ *Evangelio de María Magdalena*, códice copto berlinense en este link: <http://escrituras.tripod.com/Textos/EvMagdalena.htm>

Y así se actualiza en este presente y se afirma, y redime su dolor del pasado y abre un futuro que está por venir.

UN FEMINISMO DESDE LO QUEER PARA EXPERIENCIAR A DIÓNYSOS

Si entendemos al “Padre-Cielo-Reino” desde la “ligadura o vínculo”, veremos de inmediato el amor divino; dicho más de forma brutal y menos filosófica: con Diónysos vemos el vínculo amoroso de su cortejo (con todo tipo de animales y seres), de su propia feminidad. Una vez más, Walter Otto se atreve a decir en 1933 lo que insinúa Schelling en 1842 y a veces silencia Nietzsche (ya en 1872 como entre 1883-1885), que el dios Diónysos no es el dios “macho ni fálico” por excelencia. El dios desborda esas categorías duplas y dicotómicas, tan caras a la metafísica occidental. Diónysos es también lo femenino a secas:

Si otras divinidades se ven acompañadas por seres de su mismo sexo, el círculo más próximo y el séquito de Dioniso está compuesto por mujeres. Él mismo tiene algo de femenino (...) En Esquilo se le desdénia como el ‘femenino’ (*ho gúnis*), en Eurípides es lo ‘femenil’ (*thelúmorphos*) extranjero’. También se le llama en ocasiones ‘el macho-hembra’ (*arsenóthelns*). Los cristianos (cf. Arnob.6, 12Firm., *Err. Prof. rel.* 6,7) se burlan de su naturaleza femenina, de la que también da fe la extraña historia de su encuentro con Prosimno. Sí, incluso se cuenta que Hermes le habría encomendado al niño Dioniso a Ino en el encargo de criarlo como si fuera una niña. (Otto, 2017., pp. 196-197)

De allí que el feminismo como modo filosófico de hacerse cargo de los problemas tiene mucho que decir hoy en una lectura renovada no solamente de los griegos, de sus dioses, de Diónysos, de Ariadna, de la Tragedia, de Antígona, de la *pólis*, de la democracia, de Nietzsche, del eterno retorno, del Capitalismo, de la Pandemia, etc. La filósofa feminista catalana Laura Llevadot (2020) lo dice así:

En todas sus polaridades metafísicas (esencia/apariencia, cultura/naturaleza, hombre/animal, vida/muerte, logos/escritura, o masculino/femenino...), a diferencia no señala la oposición,

como sí quería hacerlo la idea misma de ‘diferencia sexual’ que se enarbola. Es, al contrario, el primer término de la oposición el que necesita afirmarse en su identidad para jerarquizar y diferenciarse de lo que podría contaminarle y, por tanto, poner en cuestión su dominio. (pp. 100-101)

En esta explicitación estructural del problema metafísico de la diferencia podemos dar de mejor cuenta del dios Diónysos en su propia naturaleza mixta, que causa risa a los cristianos, como dice Otto. Paul Beatriz Preciado es bastante claro y deconstruye el género: “El género no tiene estatuto ontológico fuera de los actos que lo constituyen. En esta lectura, el género sería el efecto retroactivo de la repetición ritualizada de performances”.⁶

Es el dios más cercano a lo que sería actualmente llamado como Queer por Judith Butler; y la filósofa muestra 5 problemas que se repiensen desde la teoría feminista que nos dan claves para repensar a Diónysos mismo. Y son claves de lectura a la luz de la materialidad del cuerpo que opera. Este marco conceptual podría ser muy interesante para repensar lo griego mismo y no solamente al dios ctónico por antonomasia. Cito en extenso:

Las cuestiones que estarán en juego en la reformulación de la materialidad de los cuerpos serán: (1) la reconsideración de la materia de los cuerpos como el efecto de una dinámica de poder, de modo tal que la materia de los cuerpos sea indisoluble de las normas reguladoras que gobiernan su materialización y la significación de aquellos efectos materiales; (2) la comprensión de la performatividad, no como el acto mediante el cual un sujeto da vida a lo que nombra, sino, antes bien, como ese poder reiterativo del discurso para producir los fenómenos que regula e impone; (3) la construcción del ‘sexo’ no ya como un dato corporal dado sobre el que se impone artificialmente la construcción del género, sino como una norma cultural que gobierna la materialización de los cuerpos; (4) una reconcepción

⁶ Entrevista a Paul Beatriz Preciado, por Jesús Carrillo. En https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332007000100016

del proceso mediante el cual un sujeto asume, se apropia, adopta una norma corporal, no como algo a lo que estrictamente se somete, sino, más bien, como una evolución en la que el sujeto se forma en virtud de pasar por ese proceso de asumir un sexo; y (5) una vinculación de este proceso de ‘asumir’ un sexo con la cuestión de la identificación y con los medios discursivos que emplea el imperativo heterosexual para permitir ciertas identificaciones sexuadas y excluir y repudiar otras. (Butler, 1993, p. 19)

Por el primer punto, la materialidad del cuerpo se asocia a la dinámica del poder. Y por eso ese rasgo ambiguo del dios, que puede huir de Licurgo, como se relata en la *Iliada*, de forma “alocada” y se lanza al mar en donde no se puede ver para nada algún rasgo de guerrero, ni viril, ni de macho:

Poco vivió el fuerte Licurgo, hijo de Driante, que contendía con las celestes deidades: persiguió en los sacros montes de Nisa las nodrizas de Diónysos, que estaba agitado por el delirio báquico, las cuales tiraron al suelo los tirsos al ver que el homicida Licurgo las acometía con la agujjada; el dios, espantado, se arrojó al mar, y Tetis lo recibió en su regazo, despavorido y agitado por fuerte temblor por la amenaza de aquel hombre. (Homero, *Iliada*, pp. 6, 130 y ss.)

En ese discurso, Diónysos está construido desde el poder de los Olímpicos, tan queridos por Homero (los textos homéricos). Por el segundo punto, lo performativo mismo opera como efecto de superficie que estructura y esencializa. Por eso no es menor que nos quedemos con ciertos rasgos del lenguaje, de la etimología de Diónysos (el “Ninfa de Zeus”), de Apolo (el “Resplandeciente”), de Ariadna (la “Distante”), de Antígona (la que “No engendra”), etc. para ver cómo opera su hacer mismo. Diónysos, en sus mitos, siempre está tratando de ser reconocido como “hijo de Zeus” y, por ende, como verdadero Dios y no un héroe. Esto es clave en su relación con Licurgo y, en especial, con Penteo en *Las Bacantes* de Eurípides; y allí el dramaturgo poeta y escenógrafo

está jugando, en distintos pasajes, con su público por medio del decir del nombre del dios (“Dio-nysos”). Por el punto 3, el sexo se construye desde una norma cultural dada, por eso la masculinidad del dios semita; y por eso el sexo indefinido de Diónysos, Atenea, de Ariadna, Antígona; la propia norma cultura que construye, la relación de medida, diría Hegel, va cambiando desde el minoico a la era clásica de los filósofos metafísicos. De allí que Diónysos sea un Toro mítico en Creta y termine siendo, a lo largo de los siglos, un excluido por Platón de la *pólis* por generar desorden en los ciudadanos por medio del sonido de sus flautas en sus ritos. Por el 4 punto, el rol del sexo se asume en el progreso en la evolución de su despliegue, esto es, nuevamente una versión hegeliana de que la verdad es el todo procesual (véase Espinoza, 2016). Luego no tiene sentido pensar y querer determinar el rol del sexo de dios como algo acabado y asumido de forma trascendente ni trascendental de entrada, por eso es importante el estudio dinámico del dios en sus mitos y cultos para ver esa verdad en su dinamismo innovador. Y el punto 5 nos indica, finalmente, dismantelar el imperativo heterosexual y académico que ha operado por siglos, de modo ideológico, en la lectura de los griegos, sus dioses, Diónysos, Antígona, etc. Nietzsche (1994) expresa esta idea del cuerpo en su performatividad de manera brillante: “... tu cuerpo y su gran razón: ésa no dice yo, pero hace yo”(p. 64) O lo podemos decir de forma más académica por Mérida: “Si el lenguaje o el discurso de la subjetividad ha tenido por efecto la creación del yo –la creencia de que existe un yo a-priori o anterior al cuerpo” (p. 12).

Y esto mismo en torno al dios, como hemos visto, es fundamental tenerlo en cuenta para entender el cortejo del dios, sus animales, las ménades, la relación del dios con Ariadna (la Ménade y compañera del dios), sus madres (Perséfone, Semele), sus nodrizas, sus ninfas, sus expresiones míticas femeninas como Deméter, Koré, los elementos acuosos y húmedos propios de su culto, como los de la muerte, de la embriaguez, del delirio, etc. Walter Otto (2017) lo señala de esta manera:

En el elemento del agua, del que emanan los espíritus de la femineidad con toda la magia de la belleza, la maternidad, la música, la profecía y la muerte, hemos encontrado el origen de las mujeres dionisiacas. De modo que, en última instancia, representan la imagen de la femineidad primigenia del mundo. (p. 199)

Solo se es planamente Dios amando su creación, amor “en” creación para los semitas; y, a la vez, el mismo dios en su materialidad, en tanto que dioses, en su cuerpo está puesto, se expresa en la materialidad misma de su culto y en sus expresiones simbólicas; de allí ya estamos en la *pólis* griega. Es la materia en sus imágenes la que da de sí lo abierto del pueblo para que se vuelvan creadores. Nietzsche (1994) lo indica con claridad: “El sí-mismo creador se creó para sí el apreciar y el despreciar, se creó para sí el placer y el dolor. El cuerpo creador se creó el espíritu como una mano de su voluntad” (p. 65). Y no olvidemos que el amor siempre libera a su amado, amor que acontece ligando a su amado el mero carácter de “vínculo”, esto es, la materia tiene que ir desbordándose constantemente, porque en ella está la función ligante; ese carácter de la materia en su desborde performativo es lo que expresa en parte “el retorno” del eterno que mienta Nietzsche (1994) en su *Zaratustra* y por medio de los textos míticos mismos: “Aquí todas las cosas acuden acariciadoras a tu discurso y te halagan: pues quieren cabalgar sobre tu espalda. Sobre todos los símbolos cabalgas tú aquí hacia todas las verdades” (p. 262).

La materia está requerida a estructurarse (Diónysos y Apolo articulados) y, a la vez, superarse en su propio dinamismo, porque está requerido por el amor ligante de la propia materia (Ariadna). La materia está ligada en sí misma a un mero carácter de “vínculo” que la pone en marcha estructurándola sin sentido alguno. La materia no está ligada a “algo” en particular, sino que está ligada por la función ligante formalmente a todo, o sea, nada en particular; es lo inespecífico del eterno retorno, como la pulsión freudiana, como lo real lacaniano, como el de suyo zubiriano, como el asignificante deleuziano, como el “por venir” derrideano.

La materia, dicho de modo académico formal, queda ligada a la “ligadura” de su función ligante, vinculante, “amorosa” de todas las cosas entre sí. Esto es, a lo divino, los dioses; esto mienta lo propio de Diónysos desde Ariadna misma. “¡Ésta es precisamente la divinidad, que existan dioses, pero no Dios!” (Nietzsche, 1994, p. 286). Y lo griego, lo pagano, lo múltiple, lo Queer queda constituyendo lo semita, el monoteísmo, la unidad, el Padre.

Theós significa originariamente “brillo”, la luminosidad uránica, la claridad del cielo que cubre y protege al hombre en su diario deambular por los caminos de la vida. Y del Cielo esa luminosidad pasó a *Zéus*:

Maravillosa es la narración de la *Teogonía* (166), cuando venía el gran Urano llevando a la Noche y ‘abrazó a Gea con deseo amoroso extendiéndose sobre ella’ (...) La grandeza de la significación de esta imagen se muestra en su supervivencia en mitos famosos. Sin embargo, no podemos reconocerla aquí porque los esposos ya no llevan los nombres expresivos de ‘Cielo’ y ‘Tierra’. Zeus aparece en el papel del Cielo. (Otto, 2002, p. 24)

Y ahora esa luz se realiza en su propio hijo, en el “niffo de *Zéus*”, en la virilidad de su Hijo: Diónysos. Una etimología interesante del nombre del dios la trae Kretschmer y la reproduce García Gual (1974):

Entre *Dios páis* ‘hijo de Zeus’ y Diónysos se quiere ver una relación esencial, de modo que el nombre de Dioniso indicaría ya en su valor etimológico esa filiación divina en la que se insiste a lo largo de la obra (cf. w. 27, 466, 550, 859 y sigs.) [*Las Bacantes* de Eurípides]. La segunda parte del nombre *-nysos*, de origen incierto, tracio o frigio, según Kretschmer, podría equivaler al masculino del tracio *nysé* = ‘ninfa, muchacha’. (p. 347)

En lo subterráneo o místico o ctónico se encuentra la verdad de ese destello, de ese cielo. *Theós*, para los griegos, es a la vez cualquier dios particular, como también el dios por excelencia. *Theós* radicalmente es *Zéus* y, en especial, el dos ctónico Diónysos;

aunque sea de las profundidades: marinas, terrestres, etc. Por eso Walter Otto (1987) tuvo que dedicarle un libro solamente al dios demente y bailarín; en cambio, aglutinó a todos los otros, incluyendo al gran *Zeús*, en un solo libro: *Los dioses de Grecia*. Los griegos tienen muchos dioses, pero uno principal que los liga a todos, todos brillan, pero lo hacen en el brillo de *Zéús*; el “brillo” es *Zéús*. El brillo de los dioses es *Zéús*. *Theós* en su esencia expresa a *Zéús*. Por esto Otto (1987) hace el matiz en su libro que no le dedica un capítulo especial al dios porque en el fondo todos son momentos de él: “Zeus, el más eminente de los dioses, la esencia de lo divino está ausente aquí porque todas las líneas confluyen en él y ninguna pregunta puede prescindir de su figura” (p. 28). Pero es un brillo material, no abstracto, ni totalitario, ni de padre, ni de rey, sino de la propia materia. Y, por ende, opera en las materialidades mismas de su hijo: *Diónysos*.

Zeús por ser en sí mismo “vínculo luminoso”, es más que *Páter* (este significante le queda pequeño e incómodo), y mejor se expresa en el atemperamiento dionisiaco de los que asisten ya en el culto, ya en los juegos, ya en la Tragedia, ya a debatir en la colina *Phyx*, cerca de la Acrópolis de Atenas, en y por lo político mismo, etc.:

Para los antiguos... la meta de la educación agonal era el bienestar del todo, de la sociedad estatal. Cada ateniense, por ejemplo, debía desarrollar su propia índole en la rivalidad hasta el unto en que para Atenas fuera del máximo provecho y le acarreará el mínimo daño. (Nietzsche, 1999, p. 59)

Esta idea no solamente sirve para entender lo agonístico mismo, sino para entender la materialidad de los griegos para realizar y constituir *pólis* en los juegos, en las tragedias, en lo político.

Y, por tanto, no se asocia lo divino a pastores nómadas semitas con el cosmos. En efecto, no se trata, para los griegos, de Adán y Eva, ni de Noé, ni de Moisés, ni de Abraham, ni de Elías, etc. El “vínculo dionisiaco” se expresa en un atemperamiento ligante bajo el “Cielo Brillante” que se desborda en los ciudadanos políticos,

en y por la *pólis* misma. Es el desborde ligador del “Cielo” que se siente en el cuerpo mismo del ciudadano; “vínculo” sentido en un atemperamiento que se va estructurando en dinamismo estético (Benjamin).⁷ El “Cielo brillante” queda en el cuerpo mismo del asistente, por ejemplo, a una tragedia como *Antígona* en Atenas como el atemperamiento ligador de sus sentidos, los cuales formalmente son ligadores que se atemperan a la Naturaleza. Los sentidos van estructurando dinámicamente al hombre en medio de la materia, de la *physis*, del cuerpo, del dolor, de la muerte (esto se expresa en forma increíble en la tragedia; pensemos en “*Antígona*”). Nietzsche (1994) lo señala así: “Es mejor que oigáis, hermanos míos, la voz del cuerpo sano: es ésta una voz más honesta y más pura” (p.63). Esto se ve en los restos de los utensilios que nos han quedado de los antiguos griegos; son expresiones, gestos del pasado: los antiguos vasos, jarras, cráteras, ánforas, etc., del mundo clásico griego. En estos objetos vemos cómo el cuerpo era expresión dionisiaca que daba sentido a la vida cotidiana.

En cambio, en los pastores nómadas se distinguen tres ciclos culturales diferentes: “Uno es el grupo ural-altaico. Otro, el de los primitivos indoeuropeos. Y otro, el de los primitivos semitocamitas. Estos pastores van cargados por las estepas, más o menos a la intemperie, y viven bajo el cielo raso” (Zubiri, 1993, p. 118). Esta experiencia atemperadora ligante del pastor que lo deja situado bajo la altura vertical del cielo se expresó fonéticamente con los vocablos, casi guturales, como “amén”; lo que está en juego es ser rebaño en y desde el horizonte semita o ser un ciudadano en y desde el horizonte griego. Nietzsche (1994) es muy claro: “Ya no pastor, ya no hombre —¡un transfigurado, iluminado, que reía! ¡Nunca antes en la tierra había reído hombre alguno como él rió!” (p. 232). ¿Yahvé o Diónysos? O Diónysos contra Yahvé o, dicho, en el último Nietzsche (1974), el del *Ecce homo* (casi lo

⁷ “Este es el esteticismo de la política que el fascismo propugna. El comunismo le responde con la politización del arte”. Benjamin (1989, p. 57).

último escrito con “cordura” por el autor): “¿Se me ha comprendido? —*Diónysos contra el Crucificado...*” (p. 132).

Los conceptos griegos, como los de Nietzsche (y a veces los de Schelling) son conceptos esquemáticos, metafóricos, materiales, centauros que muestran una idea figurativa y, en rigor, es una idea figurativa, sonora, olfativa, táctil, gustativa, templada, visceral, muscular, etc. “Yo os digo: es preciso tener caos dentro de sí para poder dar a luz una estrella danzarina” (Nietzsche, 1994, p.41). Es la única forma para poder crear “Estrellas Danzarinas” como Diónysos, Ariadna, Apolo, Edipo, Antígona, Agamenón Ulises, Medea, Aquiles, Afrodita, Atenea, Perséphone, etc. Es crear, en medio de la vida (una vida sin metafísica ni transcendencia ni sentido originario por develar), una idea atemperada exigida por el atemperamiento frutivo en la Naturaleza que se vive en cada “instante” (*Augenblick*) en la intemperie bajo el cielo brillante que acoge y protege, que orienta y guía, que ilumina el caminar, y señala el alimento que permite subsistir; es lo que se llama el cuerpo, el dios Diónysos en su movimiento. A saber, es la bendición del dios: “Pero ésta es mi bendición: estar yo sobre cada cosa como su cielo propio, como su techo redondo, su campana azur y su eterna seguridad: ¡bienaventurado a quien así bendice!” (Nietzsche, 1994, p. 2399). Zeus es el “Cielo brillante” que está arriba y abajo en lo alto y en lo bajo protegiendo, es el “Cielo-Tierra-Protector” de los ciudadanos; vive, literalmente, entre los humanos. En cambio, Yahvé, la misma idea está en el antiguo Elohim, es Padre-Rey que está arbitrariamente encima de cada uno y nos vuelve súbditos de su voluntad. Los nómadas, en el horizonte semita, se sienten hijos adoptivos del gran “Cielo Padre”, ellos son escogidos y acogidos por el Cielo (de aquí podemos entender las siguientes expresiones de Jesús: “Nuestro Padre celestial” y “mi Padre”; la primera es para la humanidad, y la segunda para él mismo, una indica la filiación adoptiva, la otra la natural). Pero en esa filiación siempre está una sumisión paternal que nos determina de forma a *priori*, y en ello nos ideologiza. Estas “Estrellas Danzarinas”, estos “Centauros” creados por los griegos ante el espanto de dolor de

su pasado y ante el abismo de lo que viene en el futuro, clave para entender la Tragedia, y más radicalmente el pensamiento abismal del eterno retorno, no engendra figuras santas, ni conceptos que operan como simulacros o sombras de vida:

... Quien descubre la moral ha descubierto también el no-valor de todos los valores en que se cree o se ha creído; no ve ya algo venerable en los tipos de hombres más venerados, e incluso proclamados *santos*, ve en ellos la más fatal especie de engendros, fatales, *porque han fascinado*... ¡El concepto de ‘Dios’, inventado como concepto antitético de la vida – en ese concepto, concentrado en horrorosa unidad todo lo nocivo, envenenador, difamador, la entera hostilidad a muerte contra la vida! (Nietzsche, 1974, p. 131)

El problema del otro horizonte es su nihilismo estructural, y, por ende, su poca capacidad de reír y bailar por parte del dios; solamente se engendran “zombis”.

Este atemperamiento trágico del griego en la *pólis* rememora poco el de los pastores semitas que se sienten hijos del “Cielo-Padre” (no olvidemos la diferencia entre pastores y tejedores de Platón en el Político) (Platón, *Político*, 311c.). En este atemperamiento el “Cielo” se desborda, por ser en su luminosidad, y la tierra se torna “Madre”. Por esto Zeus es, a la vez, Páter y Máter (lo divino está más allá de una diferencia de sexos, es “ligadura” posibilitadora de toda diferencia posterior); la misma Atenea es masculina; también Queer como Diónysos. Otto (2002) es muy claro en lo que señala:

Las Erinias de la tragedia de Esquilo nos dan una viva imagen de los antiguos poderes telúricos. Es muy significativa la confesión decisiva de Atenea por la masculinidad. Podría afirmarse que se encuentra aquí el concepto masculino y femenino de la existencia. (p.8)

La “Tierra” por donde camina el nómada semita es “Madre”, la tierra es “materia” que, como buena “madera”, se deja trabajar

por el valor del brillo luminoso de Yahvé. Ese dios semita en varias de sus configuraciones tiene mucho dentro de sí de ese Zeus-Diónysos. No olvidemos que Díónysos es primigenio y misterico, de allí su femineidad (esto es la base para entender a Schelling); la “Tierra” era todo. Desde ella y por ella el “Cielo” la ama y la ama sexualmente. En Hesíodo, en la *Teogonía*, se nos dice algo tan simple en los versos 116-124:

Antes que todas las cosas fue Caos; y después Gea la de amplio seno, asiento siempre sólido de todos los Inmortales que habitan las cumbres del nevado Olimpo y el Tártaro sombrío enclavado en las profundidades de la tierra espaciosa; y después Eros, el más hermoso entre los Dioses Inmortales, que rompe las fuerzas, y que de todos los Dioses y de todos los hombres domeña la inteligencia y la sabiduría en sus pechos.

Se sabe ya que el sustantivo abstracto *To Chaos* no significa nada de abismal, ni informe, es decir, no se puede comprender desde la teoría hilemórfica aristotélica, menos la versión tomista, ni el racionalismo europeo moderno. Está claro que Ovidio (2000) debe ser el primero en su *Metamorfosis* que interpreta el Caos como una “masa informe y tosca”, pero es un error grave. *To Chaos* vienes del verbo *chaskein* y mienta abrir desmesuradamente la boca, el *Chaos* en sentido inicial no implica algo sustantivo, menos divino, sino lo abierto mismo (véase, Gigon, 2000) que posibilita que la “Tierra” dé “de sí el Cielo”, es como una inicialidad abstracta que expresa esa fisura, esa apertura, esa salida que echa andar el sistema teogónico mismo para que la “Tierra” sea lo que sea, esto es, la que “da de sí” todo. Y por eso después se aclara en el texto hasta que es la propia “Tierra”, que de pasiva no tiene nada, ella dará de sí, ella es también fálica, es potencia activa, es materia que formaliza, es lo performativo mismo, al propio “Cielo” para que la cubra y puedan realizar la relación sexual; esto es anterior a cualquier diferencia sexual de carácter ontológico e ideológico. “Y primero parió Gea a su igual en grandeza, al Urano estrellado, con el fin de que la cubriese por entero y fuese una morada segura

para los Dioses dichosos” (Hesíodo, *Teogonía*, pp. 126-128). La “Tierra es Madre-Padre” para los griegos. Y en ella misma, la “Tierra”, se realiza la relación sexual antes de ser diferencia sexual.

CONCLUSIÓN

Lo griego prístino es algo impensado para ese espíritu que se cierne como un ave al inicio desde la nada en su solipsismo, en el principio del *Génesis* Dios crea: “Al principio creó Dios el cielo y la tierra / La tierra era soledad y caos; y las tinieblas cubrían el abismo, pero el espíritu de Dios aleteaba sobre las aguas / Entonces dijo Dios: ‘Hay luz’, y hubo luz” (Biblia, *Génesis*, 1-3).

Y así aconteció la luz en la creación, en el cielo y la tierra, desde fuera de ella misma; es el Acontecimiento para los semitas que se repite en el cristianismo. Una revelación de lo otro en tanto que Otro, y en ello crea a partir de la nada; y luego da sentido, luz y destino para realizar un plan divino que se debe realizar y desvelar en lo humano mismo, en su historia. Y por eso Dios se hace humano, para que lo humano se haga dios, como dice san Atanasio; es la deificación del hombre (véase, Zubiri, 2018). El hombre como el alfa y omega de la propia creación. Tan distinto y distante este Dios Padre y acontecimental semita al dios Queer y bailarín de los griegos inmanentes.

La “Tierra es Madre-Padre” y es fecundada por el “Cielo”, y de allí nacen los hijos, “criaturas terrestres”⁸, y también el alimento para mantenerlos en la vida. Es muy importante destacar este elemento ambiguo mismo, propio luego de Diónysos, la “Tierra” es coño y falo inicialmente (esto no lo podemos olvidar

⁸ “...las lenguas semíticas y las indoeuropeas coinciden en identificar al hombre con la tierra. En hebreo, *adam* significa ‘hombre’ y *adamah* significa ‘tierra’; ambos vocablos derivan de una raíz del protolenguaje semítico (cf. Génesis 2,7: ‘Dios formó al hombre del polvo de la tierra’). ‘Humano’ Y desde ‘humus’ llegaron a nuestra lengua, a través del latín (*homo*, *humus*) desde deg om-, el vocablo para designar tanto ‘tierra’ como ‘hombre’ (etimológicamente, ‘hombre’ es ‘criatura terrestre’) en el protolenguaje indoeuropeo”. Gamkrelidze e Ivanov (1990, p. 85)

para entender, por ejemplo, a Atenea, a Ariadna, a Antígona). La “Tierra” (Gea, Deméter, etc.) se expresa siendo Queer. De allí que es importante que podamos fijar, dentro de lo posible, lo que mienta este concepto; concepto que desde la teoría feminista lo estamos usando para entender lo propio de los griegos, desde sus dioses al eterno retorno:

La palabra inglesa *queer* tiene varias acepciones. Como sustantivo significa ‘maricón’, ‘homosexual’, ‘gay’; se ha utilizado de forma peyorativa en relación con la sexualidad, designando la falta de decoro y la anormalidad de las orientaciones lesbianas y homosexuales. El verbo transitivo *queer* expresa el concepto de ‘desestabilizar’, ‘perturbar’, ‘jorobar’; por lo tanto, las prácticas *queer* se apoyan en la noción de desestabilizar normas que están aparentemente fijas. El adjetivo *queer* significa ‘raro’, ‘torcido’, ‘extraño’. La palabra *queer* la encontramos en las siguientes expresiones: *to be queer in the head* (estar mal de la cabeza); *to be in queer street* (estar agobiado de deudas); *to feel queer* (encontrarse indispuerto o mal); o *queer bashing* (ataques violentos a homosexuales). El vocablo *queer* no existiría sin su contraparte *straight*, que significa ‘derecho’, ‘recto’, ‘heterosexual’. *Queer* refleja la naturaleza subversiva y transgresora de una mujer que se desprende de la costumbre de la femineidad subordinada; de una mujer masculina; de un hombre afeminado o con una sensibilidad contraria a la tipología dominante; de una persona vestida con ropa del género opuesto, etcétera”. (Fonseca y Quintero 2009)

Estos rasgos descriptivos Queer son realmente para expresar a la diosa “Tierra”, pero en especial a Diónysos y a múltiples de sus figuras “Estrellas Danzarinas”. Y a lo mejor lo que le pasa al dios con Licurgo es un *queer brashing*. Tanto el sustantivo como el adjetivo *queer* nos dan los epítetos de Diónysos; rasgos que se conocen desde la misma antigüedad griega y que fueron descritos por múltiples autores a lo largo de los siglos.

De allí, por ejemplo, que en el mundo cristiano europeo, ya medieval como moderno, siempre se miren “mal” a los dioses griegos (o se los quiere cambiar y determinarlos como si fueran

la versión pagana de la Familia Sagrada Cristiana), a sus entidades, a sus héroes y, en especial, a Diónysos. La relación sexual es fundamental en Grecia, pero no la diferencia sexual, la cual pende ya de una metafísica patriarcal y abstracta. Incluso, como hemos visto, es anterior a la diferencia sexual. De la “Tierra Madre-Padre” fecundada por el “Cielo” surge la síntesis de los hijos. Y además es fecundación no es solamente a la luz de lo que se dice hoy, ambos masculino y femenino tienen operadores pasivo-activo. Esta idea está en la base de todo mito, y no olvidemos que el Diónysos Queer báquico tebano es hijo de Sémele y Zeus (el Diónysos Zagreo es hijo de Perséphone); cuidado, cuando era niño, por nodrizas, ninfas, etc., siempre está rodeado de las bacantes y de seres femeninos. Y que se comporta de forma femenina en muchas ocasiones. Y que Diónysos es, a la vez, el compañero amoroso de Ariadna; la mortal inmortalizada (muy similar al propio dios) señora del Laberinto, del Lamento y del Baile (véase, Espinoza, 2021).

En definitiva, se trata de entender, por medio del dios griego Diónysos, cómo se articulaba el plano de inmanencia misma de lo humano; plano que dio la *pólis* y la democracia. Y, además, si miramos con detalle el plano trascendente de lo semita, igual podemos ver que está traspasado de inmanencia, pues no puede ser de otra forma. Lo dionisiaco perfora y constituye desde dentro lo semítico, pero de otra forma, aunque lo trascendente se vea como el plano que domina.

REFERENCIAS

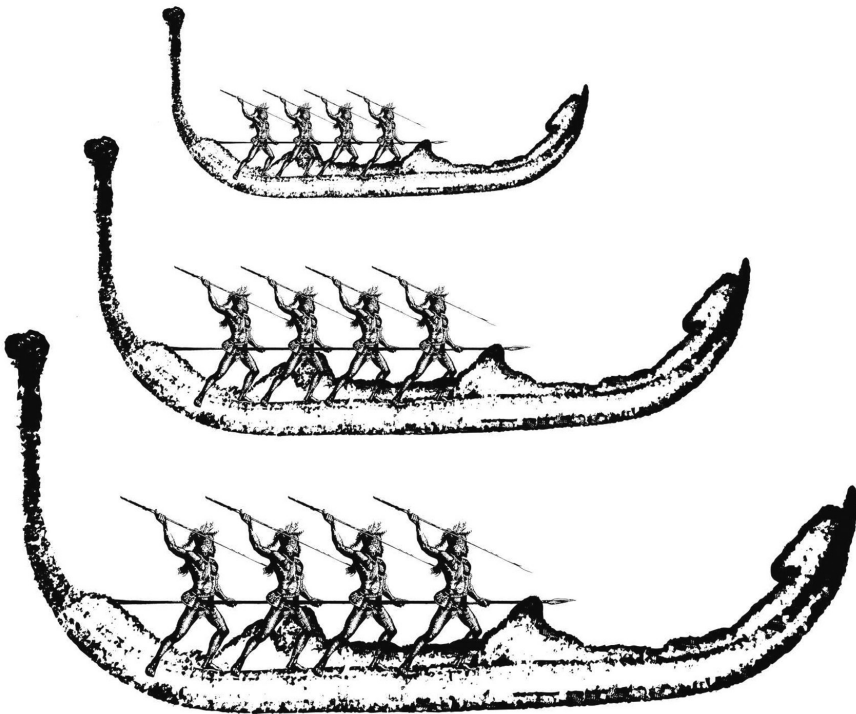
- Benjamin, W. (1989). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En J. Aguirre (trad.). *Discursos Interrumpidos I* (pp. 15-62). Buenos Aires: Taurus.
- Boecio (1985). *La consolación de la Filosofía*. P. Masa (trad.). Madrid: Sarpe.
- De Santos Otero, A. (ed.) (2017). *Los Evangelios Apócrifos* (edición crítica y bilingüe). Madrid: BAC.
- Butler, J. (1993). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*. A. Boixo (trad.). Buenos Aires: Paidós.

- Escrituras Tripod (s.f.). *Evangelio de María Magdalena, códice copto berlinense*. Recuperado de: <http://escrituras.tripod.com/Textos/EvMagdalena.htm>
- Espinoza, R. (2016). *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado*. Madrid: Akal.
- Espinoza, R. (2018). *Capitalismo y empresa. Hacia una Revolución del NosOtros*. Santiago: Libros Pascal.
- Espinoza, R. (2019a). EVADIR... Desde el Joker a la revolución del NosOtros... por medio de la Asamblea Constituyente. En C. Balbontín y R. Salas (comps.), *EVADIR: la filosofía piensa la revuelta de octubre* (pp. 70-82). Santiago de Chile: Plaza y Valdés.
- Espinoza, R. (2019b). *NosOtros. Manual para disolver el Capitalismo*. Madrid: Morata.
- Espinoza, R. (2020) (en prensa). Pandemia, Capitalismo e Ideología. En VV. AA, *Covidosofía*. Barcelona: Paidós.
- Espinoza, R. (2021) (en prensa). *Nietzsche y el Laberinto de Ariadna*. Madrid: Akal.
- Entrevista a Paul Beatriz Preciado, por Jesús Carrillo. En https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332007000100016
- Fonseca, C. y Quintero, M. L. (2009). La Teoría Queer: la de-construcción de las sexualidades periféricas. *Revista Sociológica*, 24(69). En http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732009000100003
- Gamkrelidze, T. e Ivanov, V. (1990). *La protohistoria de las lenguas indoeuropeas*. Madrid: Investigación y Ciencia.
- Graves, R. y Patai, R. (1998). *Los mitos hebreos*. J. Sánchez García-Gutiérrez (trads.). Madrid: Alianza.
- García Gual, C. (1979). Nota 1. En *Eurípides. Tragedias III, Bacantes*. Madrid: Gredos.
- Génesis (1:3)
- Gigon, O. (2000). *Los orígenes de la filosofía griega*. M. Carrión Gútez (trad.). Madrid: Gredos.
- Heródoto, *Libro II*, 52-53.
- Hesíodo, *Teogonía*, 116-124.

- Homero, *Iliada*, 6; 130 y ss.
- Llavadot, L. (2011). ¿Por qué Abraham no puede hablar?: Kierkegaard, Derrida y la Justicia por-venir. *Pensamiento*, 67(251), 33-55. <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/1646>
- Llavadot, L. (2020). *Jacques Derrida: Democracia y soberanía*. Barcelona: Gedisa.
- Mérida, R. (2002). *Sexualidades transgresoras*. Barcelona: Icaria Editores.
- Nietzsche, F. (1974). *Ecce homo*. A. Sánchez Pascual (trad.). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1990). *El nacimiento de la tragedia*. Andrés Sánchez Pascual (trad.). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1994). *Así habló Zaratustra*. A. Sánchez Pascual (trad.).
- Nietzsche, F. (1999). *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*. A. Sánchez Pascual (trad.). Madrid: Arena Libros.
- Nietzsche, F. (2010). *El Anticristo*. A. Sánchez Pascual (trad.). Madrid: Alianza.
- Otto, W. (1987). *Die Glitter Griechenlands*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.
- Otto, W. (2002). *Los dioses de Grecia*. R. Berge y A. Murguía Zuriarrain (trads.). Madrid: Siruela.
- Otto, W. (2017). *Dioniso*. C. García Ohlrich (trad.). Barcelona: Herder.
- Ovidio. (2000). *Metamorfosis*. J. C. Fernández Corte (trad.). Madrid: Gredos.
- Platón (2000). *El Político*, 268d-277a. Obras Completas V. M. I. Santa Cruz (trad.). Madrid: Gredos.
- Rushdie, S. (2018). *Los versos satánicos*. J. Antonio Miranda Vidal (trad.). Barcelona: Debolsillo.
- Schelling, F.W.J. (1991). *Philosophie de la Révélation. Livre II*. París: PUF.
- Schelling, F.W.J. (2004). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia: libertad humana y los objetos con ella relacionados*. A. Leyte (trad.). Barcelona: Anthropos.
- Zubiri, X. (1988). *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1989). *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza.

Zubiri, X. (1993). *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza.

Zubiri, X. (2018). *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza.



Speculum disciplinae
Gabriel Acuña