



El Templo en el Arte Patagónico. Decadencia de la Ciudad y Reubicación de la Cultura Neopaisajista del Desierto

Aldo Enrici

Universidad Nacional de la Patagonia Austral

aenrici@uarg.unpa.edu.ar

La habilidad de Ariadna

Al ser abandonada por Teseo, Ariadna comienza a relacionarse con Dionisos en Naxos. Ariadna abandonada por Teseo –al que había guiado en el laberinto– es raptada por Dionisos; es a partir de aquí que se establece la profunda distancia: Teseo-Dionisos. Desconoce Teseo que afirmar no es llevar, asumir lo que es, sino por el contrario, *liberar de territorio, descargar lo que vive*. Teseo se empeña en cargar la vida bajo el peso de valores superiores como única forma de los nuevos valores vitales. El mito debe ser interpretado en el juego de la *transmutación del Minotauro en Dionisos*.

Mientras Ariadna está junto a Teseo participa en la empresa de negar la vida mediante falsas apariencias de afirmación, Teseo –el modelo– es *el poder de negación sí mismo y la figura de su propia escisión negada*. En contacto con Dionisos surge la actividad agonística consigo mismo, aprende que lo que antes creía una actividad heroica no era más que venganza, desconfianza y vigilancia afectivas, reacción de su conciencia incompleta –sin Dionisos–; y, más profundamente, lo que creía ser una afirmación no era más que un disfraz, un modo de creerse fuerte porque se acarrea y se asume. Sólo Dionisos, el artista creador, alcanza la potencia de la metamorfosis gracias a la cual deviene, dando fe así, de una vida pletórica; lleva la potencia de lo falso a un grado que se efectúa no ya en la forma, sino en la transformación; *“virtud que da”*, o creación de posibilidades de vida: transmutación.

La voluntad de este procedimiento hermenéutico es una energía que es apta para recuperar la complejidad originaria del mito y transformarse. *“Son viles, o bajos, aquellos que no saben disfrazarse, travestirse, ir y venir es decir adoptar una forma, y atenerse a una forma siempre la misma”¹*.

Esta lectura replantea la unión de Dionisos y Ariadna en una tensión simbólica con Teseo. El tema del eterno retorno del mito es el producto de la re-interpretación de la unión conflictiva de estos personajes y la afirmación dionisiaca recupera su pleno significado. Esta interpretación propone una transmutación simbólica de los personajes mitológicos y el eterno retorno es el producto doble, que hace volver lo negado y hace devenir lo que es activo. Ni las fuerzas reactivas ni la voluntad de negar volverán: quedan eliminadas por esta transmutación hermenéutica que propone al eterno retorno como una selección de lo reprimido:

“afirmar no es cargar, uncir, asumir, sino al contrario desligar, liberar, descargar. No cargar la vida bajo el peso de los valores superiores, incluso los heroicos racionales, sino crear valores nuevos que hagan de la vida lo ligero o lo afirmativo”².

¹ F. Nietzsche, Así hablaba Zaratustra, Madrid, M. E. Editores, 1993, p. 63.

² F. Nietzsche, op. cit., 1993, p. 95

Ariadna ama a Dionisio

En tanto que Ariadna ama a Teseo participa de esta empresa de negar la vida, bajo sus apariencias de afirmación. Teseo es el poder de negar, cuando se afirma, como el Espíritu de la negación para afirmar/se. Ariadna es el Alma, pero el alma reactiva o la fuerza del resentimiento. Ariadna es la que experimenta el resentimiento contra su hermano el toro. Abandonada por Teseo, Ariadna siente que Dionisos se aproxima. Dionisos-toro es la afirmación pura y múltiple, la verdadera afirmación, la voluntad afirmativa: él no soporta nada, no se carga de nada, sino aligera todo lo que vive. Él es lo ligero. Era necesario que Ariadna fuera abandonada por Teseo para que el minotauro fuese Dionisos. Con ello aprende que, lo que tiempo antes creía una actividad, no era más que propósito de venganza, desconfianza y vigilancia, reacción de la mala conciencia y del resentimiento. Pero Ariadna comprende su decepción en un momento en el que ya no se preocupa más: Dionisos, que es un verdadero griego, se acerca; el Alma deviene activa, al mismo tiempo que el Espíritu revela la verdadera naturaleza de la afirmación.

“Ahora la canción de Ariadna adquiere todo su sentido: transmutación de Ariadna en la proximidad de Dionisos, Ariadna es el Anima que corresponde al Espíritu que dice sí”³

Los sacrificios expiatorios, femenizados y ctónicos de las mujeres de Dioniso (*Himno a Démeter*), las ninfas más promiscuas y salvajes formaban parte del séquito del dios. Entre ellas destacaban las Ménades¹[xix], que inflamadas por el vino y el éxtasis religioso despedazaron a Penteo rey de Tebas en el monte Citerión, por no querer tomar parte en sus fiestas⁴. El mismísimo dios Pan, sátiro perezoso y rufián, se jactaba de haber poseído a todas las Ménades borrachas de Dioniso. Pero también borrachas de Ariadna, cansadas de la ciudad de Teseo. La ciudad de Teseo es el laberinto como emblema de la racionalidad. La pugna entre la religiosidad tradicional de la *polis*, olímpica y aristocrática, y la religiosidad clandestina de la montaña, dionisiaca y popular termina cuando los nuevos gobernantes, incluyen los nuevos ritos dentro de la tradición, los moderan y los cargan de formalismos que incluso les sirven para consolidar las nuevas estructuras sociales⁵. La mujer quiere saber que es el hombre, del mismo modo Ariadna penetra su averiguación sobre el varón al ayudar a Teseo. Toda su provocación tiene una respuesta en el abandono de Teseo y posterior rapto de Dionisos.

Dionisio invade el templo

Las luchas sociales que encontraron su apogeo en toda Grecia durante el siglo VI a.C. elevaron políticamente a las clases populares y sus concepciones religiosas. Reflejo de esta revolución fue la creciente influencia que llegó a tener el culto de Dioniso, que pasa así del campo a las ciudades, donde pronto encontró un lugar en las fiestas públicas y en las ceremonias religiosas. La euforia y la embriaguez anticipan una vida en el mas allá que en nada se parece al triste mundo homérico de las

³ F. Nietzsche, *Ditirambos dionisiacos*.

⁴ Conrado Eggers Lan *Introducción histórica al estudio de Platón*, cap. V. Ed. Eudeba. Buenos Aires 1974.

⁵ Mircea Eliade *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Vol. I, pág.377. Ediciones Cristiandad. Madrid 1978.

sombras⁶". Otra simbología de análoga estructura, habría de revestir el culto a la vid y el sacrificio comunitario de la divinidad. No exento de elementos paganos en la tradición hebrea⁷ el Cristianismo reconocía la centralidad del vino como parte esencial de su doctrina, que terminaría volcándose en el éxtasis de la Eucaristía. En esa *propiciación de la caricia (Eu-Charis)* asistimos a la Transubstanciación, en la que el pan y el vino se transforman en el cuerpo y la sangre de Cristo. Por otra parte el cristianismo llega a probar el vino luego de someterse a la confesión de la culpa de cada pecador. No hay vino sin culpas. No se debería acceder al vino si no hubiera algo de qué arrepentirse. El templo de la obra de arte clásica *abre* un mundo en su identidad, en su temple, si deja reposar ese mundo en su pertenencia sobre la tierra, en el retrazo, en lo que se retira de la sensibilidad terrena, en los retardos. La apertura del templo es una receptividad. El filosofar pasa a ser concebido como "una forma procesal de la sobriedad". Sería posible pensar en la *evolución* del pensamiento como la historia de su alejamiento del mundo externo y del mundo interno, como una historia de la fantasía destemplada de toda gracia que se temple en la apertura de la casa de los dioses. El pensamiento se abre a la acción en el templo, como el temple del pueblo.

En este sentido *la ciudad es destemplada y sin inquietud ontológica*. Lo destemplado adquiere densidad estética, pero no solo lo desplazado tecnológico sino lo desplazado como lo que debe ser apreciado en el desplazamiento como la situación de retirada y *reserva*. La falta de respuesta se ha desplazado del final socrático al principio de una virtud que es la de no tener elementos para responder sino de construir en retirada, en la retirada patagónica. El retiro en forma de desertificación es por principio el eje de la maternidad de la tierra. La tierra es la femínea que va a usurpar, va a intentar amarrarse. La tierra desarraiga como principio femenino ante la pérdida de amor. La tierra desarraiga a Ariadna que ha preferido la ciudad y que conoce como Teseo puede controlar al toro.

El amor a Teseo se encarna con Dionisio

El amor hacia Teseo es algo que sólo se obtiene en la literatura mística: el argumento de un modo de gozar particular, muy concreto, que es lo contrario del amor en tanto amor quimérico, del amor romántico, del amor "un único ser les falta y todo está despoblado". Es por el contrario: el ser les falta porque este ser los hacía gozar, le daba una certeza al cuerpo, lo habitaba de un modo tal que después este goce los deja en falta. Es un punto de vista extremadamente materialista.

Toda la cuestión es cómo situar este goce particular con un ser que es como el dios de los psicóticos, de pura palabra. Es una palabra. Allí verdaderamente "el verbo se hace de la carne" se cobra con la carne, se la hace suya, a cambio de las palabras que necesita. Se realiza propiamente hablando y saca de la carne su realidad.

No hay órgano, la palabra se deshizo del órgano y sin embargo, hay una resonancia particular del cuerpo. Esta resonancia viene a marcar del lado femenino, lo que en el hombre está fantasma.

En principio, como interrogación sobre los místicos y su lugar extraño; luego: se podría oponer el estilo fetichista del amor en el hombre y el estilo erotomano en la mujer. Y en efecto se sabe cuáles han sido clínicamente las tentativas de encontrar en la mujer el equivalente de la clínica del fetiche en el hombre, por ejemplo en el fetichismo de las telas, de la envoltura; la mujer está tapada por algo, esta velada,

⁶ Mircea Eliade *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Vol. I, pág.377. Ediciones Cristiandad. Madrid 1978.

⁷ Génesis 9.6 / 14.18-20 / Números 6.1-4 / Deuteronomio 32.14 / Jeremías 2.21

oculta, simbolizada. El hombre no puede ser símbolo en una envoltura porque en él la carne se hace del verbo.

Está la referencia al otro puesta sobre el cuerpo. Por eso las dificultades que hay para instalar una simetría en los llamados fetichistas. Al contrario, en la clínica de la erotomanía hay efectivamente una disimetría muy grande. La erotomanía es, en un gran porcentaje, femenina, cuando Lacan habla del “*estilo erotomaniaco*” del amor femenino, es para traer al primer plano la certeza del amor. Amar es el descubrimiento de razones del otro para justificar que se es amado por ese otro, que imaginariamente es Otro. Se ama más al muerto que cuando estaba vivo. Se desea morir para ser amado como nunca en vida. Lo que atrae del paisaje patagónico, es su destemplada muerte pureza capitalista en los pozos de petróleo, las minas de carbón o en el desmalezamiento de los bosques. La ciudad es esquivada o más significativa, contribuye a un saber sémico, a una presencia del hombre que texturiza el horizonte y pospone la apertura del templo a la tierra.

Si bien el hombre homérico tiene poca conciencia de su interioridad, y tiende a ver sus propios estados anímicos como el resultado de una acción exterior que se ejerce sobre él cuando comienza a percibirse a sí mismo como centro de actos, esa percepción debuta como *conciencia de pérdida*, pérdida irreparable, pérdida de aquello que da sentido a la vida. No es la muerte propia; ésta sólo puede ser en todo caso una experiencia imaginada: es la muerte del otro, la muerte del amado, de la memoria amada, de lo que alguien comparte con uno mismo. Una serena constitución del “recuerdo (re-cuerda) del muerto en él”, ψυχή, que equivale así rigurosamente a la μνήμη, como “*la presencia de algo ausente*”. La presencia del amor sin órgano, porque éste ha muerto, se ha ido, *ha emprendido el viaje*.

En realidad el uso más antiguo de μνήμη no es sino lápida funeraria o elogio fúnebre. Se trata de una interpretación relacionada con la cura, cuidado o desvelo, en la permanencia en vigilia (*Sorge*) que se produce al re-conocer (*anagnórisis*) la productividad del significante y su traza para establecer la vinculación (*Vewindung*) con el significado de las ideas latentes, la transferencia y la censura, mediante los cuales el centrismo apolíneo actúa su des-conocimiento enmascarado de voluntad de saber ante la muerte como viaje.

Viaje –desarraigo como modo de deseo.

Hay una vinculación entre el aventurero, el viajero y el artista, entregados todos ellos a mezclar azar y fragmentos, situados de un modo peculiar ante la vida: precisamente porque la obra de arte y la aventura se contraponen a la vida, son una y otra análogas al conjunto de una vida misma. La ambigüedad del viaje hace que sea al mismo tiempo el aventurero alguien proyectado en el futuro, radicalmente ahistórico y, por ello, una *criatura del presente*. Que busca elementos originarios y pasados.

La aventura y el viaje son algo contemplado *a posteriori*, algo que se ofrece para ser *narrado*. Parece que en el viaje el hombre asiste al espectáculo de su imaginación, contempla cómo la trágica certeza de la ausencia del país natal puede dar espacio al despliegue de *destierros*. Hace tiempo que la *extranjería* nos habita, lo que no tiene que suponer la continua desgarradura, sino que puede llevar a la felicidad del desarraigo. Es cierto que el *verdadero viaje* es ya casi imposible, todos los lugares están sometidos a una *neocolonización*, en la que la única “ideología” es la del consumo, en el que sin duda también tiene relevancia el folclorismo o la búsqueda de un riesgo en lo nomádico en donde “para el nómada la desterritorialización constituye

su relación con la tierra, por eso se reterritorializa en la propia desterritorialización”⁸. Judit Butler da lugar a una teoría y a una práctica del sexo nómada.

No porque lo nombre de una manera explícita como tal, sino porque su argumento de que el sexo y/o el género surgen en la reiteración performativa de una norma o un conjunto de normas, como consecuencia de una “apelación disimulada a las citas”⁹ abre la posibilidad de una apropiación y subversión mediante la producción de espacios ocasionales y desarraigados en los lugares más desérticos como el templo vacío o el desierto de la Patagonia.

⁸ (Deleuze y Guattari, 1980: 386 de la trad. esp.). capítulo 12 de *Mil plateaux (capitalisme et schizophrénie)*) es, como expone su título, todo un tratado de nomadología, en el que se hace una alabanza de las manadas, de las bandas, los grupos que animan una indisciplina fundamental, y ponen en tela de juicio las jerarquías; en el que se exponen los principios de una ciencia excéntrica o nómada, de un arte nómada, del pensador privado.

⁹ *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of “Sex”*. (Butler, 1993: 35 de la trad. esp.).