

LAS BACANTES Y LA NEGACIÓN DEL TIEMPO PROFANO

Ana Escribar Wicks
Universidad de Chile

RE En las Bacantes, como bien sabemos, Eurípides narra dramáticamente la institución del culto de Dionisos en Grecia. El dios, frente a la anterior negativa de las hermanas de su madre, Semele, a reconocerlo como hijo de Júpiter inspira a las mujeres cadmeas furoras que las alejan de sus hogares, de sus padres a las doncellas, de sus maridos e hijos a las casadas y, a todas, de las sencillas labores femeninas que sostienen el ritmo diario de la vida ciudadana en Tebas.

Delirantes, engalanadas con vestimentas e insignias sagradas, ellas se han ido al monte y en las alturas, a la intemperie —de acuerdo a lo descrito por el pastor al Rey Penteo— celebran en honor del dios cuya divinidad antes negaran una orgía sin fin, cantando, danzando y obrando toda suerte de maravillas.

La realidad de su existencia cotidiana ha sido simplemente borrada; la duración ordinaria, con su alternancia de momentos cuya significación está dada por actividades diversas, parece haberse detenido en una especie de instante intemporal, inmobilizado por la presencia de Dionisos. Las consecuencias de este abandono de la cotidianeidad no se harán esperar, tanto para las bacantes mismas, como para los familiares que ellas dejaron atrás en su fervorosa sumisión al llamado del dios.

Penteco, Rey de Tebas e hijo de Agave, critica duramente el comportamiento de las mujeres —entre las que se encuentra su madre— pues piensa que se han dejado engañar por un hermoso impostor extranjero, abandonando irresponsablemente sus hogares. Baco, viendo una ofensa en la incredulidad de Penteco, lo humilla, exponiéndolo a las burlas de sus conciudadanos cuando se compromete a conducirlo al lugar donde las bacantes celebran sus ritos, si acepta pagar el precio de disfrazarse con las vestimentas de aquellas; queda en claro, de pasada, que la inquietud que impulsa a este supuesto campeón de la vida doméstica a buscar los medios para observar secretamente a las bacantes, tiene como fundamento —esencialmente— la arrogancia virtuosa que enmascara el íntimo deseo de presenciar las escenas libidinosas que, supone, se disimulan tras el culto femenino de Dionisos.

Finalmente, Agave, hija de Cadmo, confundida por el dios, ve en su hijo Penteco que ha acudido a espiarlas ayudado por el mismo Dionisos, una agresiva fiera a la que

—junto con sus compañeras, poseídas todas por la fuerza divina— dan espantosa muerte; luego, orgullosa de su hazaña, lleva la cabeza del Rey como trofeo hasta las puertas del palacio; allí, enfrentada por su horrorizado padre, recupera estremecida la conciencia cotidiana y reconoce en el exilio su destino inevitable, así como el de sus hermanas.

Mucho se ha especulado en torno al posible significado de esta tragedia. Se ha visto en ella, por ejemplo, el anuncio doloroso de una nueva concepción del mundo y del individuo emanada de la crisis del sistema de creencias y valores que estructurara a la polis clásica; Penteo aparecería como la víctima propiciatoria de un dios cruel, como el mártir de la razón emergente en un medio hasta ese momento configurado, fundamentalmente, por el mito.

Efectivamente, la obra parece expresar una amarga crítica en relación a la cosmovisión tradicional, abriendo así el camino para una perspectiva racionalista; siglos más tarde, ello despertará las iras de Nietzsche que ve en Eurípides la mano que —junto a la de Sócrates— asesta el golpe mortal que aniquila definitivamente a la sabiduría trágica, anunciando el nacimiento de un sentido nuevo.

Otros han pensado, por el contrario, que Eurípides es un irracionalista que hurga en los aspectos más oscuros e irredimibles del alma humana; se ha dicho, incluso, contradiciendo todos los supuestos anteriores, que la profunda religiosidad del poeta le habría permitido experimentar diferentemente la relación con lo divino, hecho que lo induciría a poner al descubierto lo inmoral y despiadado en la conducta de los dioses.

Independientemente de cuál haya sido la intención del autor —tan diversamente interpretada, según hemos visto— me propongo aquí analizar el profundo sentido religioso implícito en la celebración de las bacantes y las deformaciones de ese sentido impuestas por la situación vivida en ese momento de agonía de una época; a la vez, intentaré mostrar cómo la tragedia se consume a consecuencias de la dionisíaca desmesura con la que dicho sentido es vivido por los personajes de la obra y cómo esa desmesura, componente implícito en forma virtual en la esencia humana, se hace presente en el hombre moderno.

En función de tales objetivos haré uso de los instrumentos conceptuales aportados por Mircea Eliade, el gran estudioso contemporáneo de la historia comparada de las religiones.

En su obra, especialmente, en el *Tratado de Historia de las religiones* y en *El mito del Eterno Retorno*, el pensador rumano —tras una exhaustiva revisión de las formas que asume la experiencia religiosa de la humanidad arcaica— llega a la conclusión de que todas las religiones presentan una esencia común, a pesar de las múltiples diferencias debidas a determinantes históricas: todas ellas ofrecen al hombre el consuelo exigido por un terror a la historia que lo caracteriza y que, podría decirse, constituye el fundamento de su humanidad compartida.

Dicho terror a la historia no es otra cosa que un rechazo de la finitud y, por consiguiente, del paso del tiempo que inexorablemente trae consigo la decadencia y la muerte de todos los seres sujetos al devenir. Es por eso que Eliade afirma que hay una tendencia metafísica que es propia del ser humano, en la que ese terror se enraíza y que constituye una estructura última de su conciencia. Ella se expresa en el esfuerzo permanente del hombre religioso arcaico por vivir en el contacto más íntimo posible con el ser, con lo real, con lo que no sufre el desgaste de la duración, ser que —para él— se identifica con lo sagrado.

Más adelante y tras un largo proceso de conceptualización, tal tendencia se expresará, también, a nivel filosófico; por otra parte —como veremos— ella seguirá haciendo valer sus exigencias desde el inconsciente del hombre arreligioso de la moderna sociedad industrial, aun cuando él crea haberla dejado atrás como uno de los tantos rasgos de la infancia de la humanidad.

Así, toda religión sería producto de una sed ontológica y ofrecería supuestamente los medios para superar el extrañamiento de los hombres frente al Ser supremo, extrañamiento surgido —para decirlo en los términos del cristianismo— a raíz de la “caída”; vale decir, a raíz de la desaparición de Ser Supremo del ámbito completo de la experiencia humana.

Para satisfacer la nostalgia que así se genera, el hombre religioso procede a negar la duración ordinaria, el tiempo tal como lo experimenta el hombre moderno; esto es, como un transcurrir irreversible, irrecuperable en cada uno de sus instantes, estructura íntima de una existencia que —desde el nacimiento hasta la muerte— está corroída por la conciencia nítida de su propia finitud.

Con este fin, el hombre religioso discrimina entre un tiempo pleno, real, consagrado por la presencia de los dioses y un tiempo vacío de significado en la medida que es profano y no está santificado por esa presencia. Este tiempo profano significa decadencia, alejamiento de la plenitud del ser original, deslizamiento hacia la nada; pero el hombre religioso de las sociedades arcaicas y premodernas posee las armas para contrarrestar tal proceso de aniquilación: el mito y el rito.

En general, el mito narra la forma en que una realidad determinada advino al ser; el mito cosmológico, específicamente, la forma en que el mundo surgió como producto del acto creador de la divinidad; así, establece el arquetipo que será reiterado una y otra vez por el rito que, repitiendo dicho modelo ejemplar, reinstala al hombre en ese instante primordial de la creación en que el mundo y el hombre mismo, recién salidos de las manos de la divinidad, presentan una plenitud aún no desgastada por la duración profana. El sentido de la “fiesta” está dado precisamente por esa reinsertión ritual en el tiempo sagrado, por ese hacer efectivamente actual el momento privilegiado de la presencia divina.

En esta forma, el tiempo profano es anulado periódicamente, es sustituido por el

tiempo sagrado, por el tiempo de los dioses; gracias a ello, el mundo se renueva, el hombre renace, todo recupera su potencia y pureza originarias. El mito del eterno retorno es el instrumento a través del cual las religiones cósmicas niegan la duración, remedian el terror a la historia y satisfacen la necesidad metafísica o sed ontológica constitutiva del hombre como estructura última de su conciencia.

Eliade plantea que incluso las religiones monoteístas, valoradoras de la historia en cuanto para ellas las hierofanías o irrupciones de lo sagrado se producen en aquella y no en el cosmos, se sujetan al esquema antes descrito.

En el cristianismo, por ejemplo, aparece un único gran ciclo que se extiende entre la beatitud de “los comienzos”, cuando Dios departe con el hombre en el jardín edénico y aquella que será alcanzada al “fin de los tiempos”, cuando la promesa del “Reino de Dios” se haya cumplido. Ofrece, pues, un consuelo frente al terror a la finitud, en la medida en que la esperanza —ahora puesta en lo porvenir y no sólo en lo ya sido— implica una redención del tiempo, ya que éste cobra sentido al desembarcar en la eternidad, en un “más allá” de la historia. Comparte, entonces, la esencia común a todas las religiones puesto que, a pesar de su apuntar escatológico y de la desacralización que impone sobre el mundo, tiende a dar satisfacción a la sed ontológica, a remediar el carácter efímero de la duración humana relacionándola con la permanencia del “ser verdadero”.

Por otra parte, la “fiesta” cristiana, al igual que las de las religiones cósmicas, reactualiza un tiempo sagrado, sitúa al hombre en el instante privilegiado de la presencia de Jesús en la tierra, con la sola e importante diferencia de que lo reactualizado no corresponde ya a un tiempo mítico, sino a un específico período histórico.

Según Eliade, como decíamos, la sed ontológica a la que hacemos referencia mantiene su presencia en el hombre arreligioso de las sociedades tecnológicas contemporáneas que —lo admita o no— es heredero de su antepasado arcaico. Esta necesidad metafísica se encuentra en el hombre moderno relegada al plano del inconsciente, pues, al negársele legitimidad en el actual mundo desacralizado, carece de vías normales de expresión. Es así como sólo afloran a nivel consciente ciertas huellas degradadas del sentido religioso de la vida; por ejemplo, en las celebraciones de los nacimientos, de los matrimonios, de la instalación de una nueva casa o de la iniciación de un nuevo trabajo. Dichas celebraciones, aunque desprovistas de un sentido religioso explícito, configuran aún un tiempo que se separa de aquel del quehacer cotidiano.

Huellas similares podrían discernirse, también, en la violencia, en el consumo de drogas, en el libertinaje sexual, en la reiterada transgresión de todos los límites vaciada ahora de todo simbolismo. Sin embargo, esos actos remiten a los rituales de “fin de mundo”, tendientes a reactualizar el caos original como paso previo y necesario para el renacimiento del cosmos y del hombre en un “Nuevo Año”.

En la tregedia de Eurípides que ahora analizaremos —en la celebración de las bacantes— pareciera expresarse con nitidez la necesidad religiosa de negar el tiempo profano, aun cuando se hace presente una resistencia inicial de parte de Agave y de sus hermanas y una resistencia irreductible de parte del Rey Penteo, por tratarse de un culto ajeno a la tradición piadosa de Tebas.

Dicha resistencia podemos interpretarla como síntoma anunciador de la crisis que se prepara con el próximo advenimiento de una nueva época. Por algo Nietzsche, en *El origen de la tragedia*, entiende la obra de Eurípides como dirigida a un solo espectador privilegiado —Sócrates— el único capaz de captar su mensaje secreto, cual es la muerte del espíritu trágico y, además, de establecer los fundamentos del nuevo mundo a punto de nacer mediante la instauración del sentido teórico.

Sin embargo, junto a esa resistencia y quizás contrariando las intenciones posiblemente impías de Eurípides mismo, se ponen de manifiesto todas las características de la “fiesta”, tal como ella emerge del estudio comparativo de Eliade; la interrupción de la cotidianidad, el abandono de los quehaceres diarios que con su monotonía destacan la irrealdad de un tiempo que se escurre en dirección a la nada; la consecuente inmersión extática en esa especie de instante intemporal, que antes mencionáramos, aparentemente inmovilizado por la sagrada presencia del dios.

En la tragedia, las bacantes parecen estar fuera de este mundo, liberadas de su duración desgastadora, eximidas de las múltiples exigencias de la vida diaria, cantan en coros, duermen despreocupadas —apoyadas sus cabezas en el suelo— sobre hojas de abetos o de encinas. Hermanadas con las serpientes que besan sus mejillas, ciñen con ellas las pieles que cubren decorosamente sus cuerpos. Se coronan con hiedras y con sus tirso hacen manar el agua, el vino, la leche y la miel que satisfacen deliciosamente sus necesidades de alimento. Su olvido de las funciones cotidianas aparece poderosamente sintetizado en el abandono de sus tareas maternas cuando alimentan con su leche a cervatillos. Así, ellas se dedican íntegramente a lo que, desde el punto de vista de la incredulidad de Penteo no es más que ocio concupiscente, pero que —en la dimensión sagrada de la fiesta a la que han accedido— aparece impregnado de piedad religiosa.

En esta forma, la duración profana ha sido efectivamente anulada. La historia ha sido suspendida hasta el extremo que aquellos que —como el Rey— vienen desde el espacio y el tiempo descartados no son reconocidos.

La sed ontológica constitutiva de lo humano está íntegramente satisfecha por la presencia del dios; ello trae consigo la beatitud, la inocencia gozosa del ser originario, del ser aún no corroído por la experiencia de la propia y efímera duración. Las bacantes ya no tienen vida independiente; al instalarse plenamente en el tiempo sagrado han dejado atrás toda dolorosa escisión; trascendidos todos los límites de la finitud, se han identificado con la vida de la divinidad.

En síntesis, a ellas les ha sido concedido aquello a lo que todo ser humano aspira en lo más profundo de sí mismo, el ser como los dioses, aspiración que —como veremos— pareciera formar parte en alguna medida de lo que Eliade llamara la tendencia metafísica.

Ahora bien, si observamos con detención el comportamiento de las bacantes y aquello mismo que les ha sido concedido, nos asalta el sentimiento perturbador de una tremenda desmesura; esto, por lo demás, no debe extrañarnos, puesto que es Dionisos —transgresor de toda medida— quien las interpela y las guía.

Dicho sentimiento de desmesura procede, quizás, de la conciencia confusa de una transgresión, posiblemente generada por la siguiente situación: el hombre religioso de las sociedades arcaicas interrumpía periódicamente el transcurrir profano para reinsertarse ritualmente en el momento privilegiado de los orígenes; pero luego retornaba, purificado, renovado, al mundo humano, al que literalmente mantenía en la existencia mediante esa reiteración ritual de los arquetipos con la que consagraba cada una de sus actividades significativas. Vale decir, la vida en común con los dioses, la inserción en el tiempo sagrado, la “fiesta”, por lo tanto, era siempre transitoria y el consuelo por ella brindado frente al terror a la historia residía en la absoluta convicción de poder revivir ritualmente —cada cierto tiempo— el redentor contacto íntimo con lo sagrado. El tiempo presentaba, así, un carácter circular, el del eterno retorno; en cambio, en la obra de Eurípides que ahora analizamos, empieza a insinuarse un curioso paralelismo, precursor, tal vez, de la ulterior comprensión de la naturaleza lineal e irreversible de la temporalidad.

Así, para las bacantes no parece haber retorno a la duración cotidiana, ellas se comportan como si hubieran accedido de una vez para siempre al tiempo festivo; éste, por otra parte, no anula el tiempo profano para todos por igual, puesto que Cadmo, padre de Agave y fundador de Tebas, Tiresias, el adivino, el pastor que describe ante el Rey los ritos dionisiacos celebrados por las mujeres y Penteo mismo, permanecen dentro de los márgenes de la vida diaria desde el interior de los cuales —los dos últimos— espían las celebraciones báquicas.

Pareciera, pues, que el tiempo sagrado y el tiempo profano configuran dos dimensiones que se extienden la una junto a la otra sin dar lugar a superposiciones; en esta forma, se pone de manifiesto cómo en *Las Bacantes* han sido transgredidos los límites de la circularidad, propios de la concepción arcaica descrita por Eliade y hace su aparición tentativa ese extraño paralelismo que desembocará en el concepto de eternidad, en el “más allá” transmundano que caracteriza la concepción lineal del tiempo de las religiones históricas monoteístas.

En esta transgresión oculta se anida el núcleo en torno al cual se desarrollará la tragedia. Es la simultaneidad de ambas dimensiones temporales, la no sustitución de la una por la otra mediante la fiesta, la que establece las condiciones que traen como

consecuencia la ejecución de Penteo en manos de su madre. Es esta transgresión oculta la que da lugar a la *hybris* que —aquí como en todo el resto de las tragedias griegas— desencadena el castigo ejemplar.

Como consecuencia de la circularidad transgredida, la soberbia —quizás el único crimen que los dioses no perdonan— está presente en el comportamiento de las bacantes. Tal como Prometeo, que al robar el fuego quiso que los hombres fueran como dioses, ellas han trascendido los límites legítimos de la tendencia metafísica; esto es, han dejado atrás la humana finitud identificando efectivamente su vida con la de la divinidad. Está también presente en Penteo, cuya virtuosa arrogancia lo impulsa a espiar los rituales dionisiacos celebrados por las mujeres, espionaje que es posibilitado por el paralelismo lineal del tiempo sagrado y del tiempo profano que ha venido a sustituir a la arcaica superposición circular. Está presente también y sobre todo en Agave, cuya *hybris* le impide reconocerse como asesina de su hijo, a semejanza de Edipo, que desconociendo su personal condición de parricida incestuoso, maldice al hechor de los terribles crímenes que han traído toda suerte de calamidades sobre su ciudad.

En síntesis, la soberbia parece estar siempre al acecho, potencialmente incluida en la tendencia metafísica que sería constitutiva de la naturaleza humana misma; dicha tendencia —como hemos visto— se expresa en la necesidad de vivir en el mayor contacto posible con lo sagrado; se expresa, pues, en una especie de nostalgia ontológica que es el punto de arranque para el mito del eterno retorno y para los ritos que permiten la reinscripción periódica del hombre en el tiempo de los dioses.

La soberbia acecha desde el interior de la tendencia metafísica, porque es muy fácil el deslizamiento desde esa reinscripción periódica —que da al deseo de redimir la propia condición histórica una satisfacción compatible con el equilibrio humano— hacia la aspiración desmesurada y, en cuanto tal dionisiaca, de llegar a ser efectivamente como dioses. Posiblemente, es esta presencia virtual de la soberbia en la esencia misma del hombre lo que constituye al desenlace trágico en un casi destino de la humanidad.

El sentimiento de la crisis de los valores y creencias de una época se pone en evidencia en esta obra de Eurípides en el hecho de que —muy probablemente en forma inconsciente— se anuncia en ella la sustitución del círculo por la linealidad temporal y en que, simultáneamente, la *hybris*, que desata como siempre las iras divinas, se entreteje en esta ocasión precisamente en torno a la trama de dicha sustitución.

Es interesante destacar a este respecto la similitud del destino que aguarda a las mujeres en la tragedia de Eurípides y a Edipo en la de Sófocles. Una vez que la *hybris* ha producido sus estremecedoras consecuencias y ha sido reconocida como tal por los héroes, vale decir, cuando éstos han iniciado ya el doloroso camino de la autoconciencia, como es el caso de Edipo y Agave, ellos aceptan voluntariamente el exilio; esto

es, aceptan romper los lazos con el pasado para adentrarse en lo desconocido. Con ello, al parecer, emergen de la infancia resguardada por sus ataduras mismas para acceder a los espacios abiertos, desprotegidos y, en consecuencia, amenazadores de la vida adulta, figurados en el extrañamiento de la patria.

En el caso de Edipo, este desarraigo consentido apunta evidentemente hacia el desprendimiento en relación a los infantiles deseos incestuosos; pero apunta, también, en dirección a la renuncia a la arrogancia virtuosa implícita en la inamovible certeza de la propia inocencia; ambos renunciamientos permiten al Rey asumir, por fin, la condición de hombre adulto.

Ahora bien, en el caso de Agave, ¿en relación a qué se produce el desarraigo? Al igual que Edipo, también ella debe hacer el doloroso recorrido de la conciencia de sí, que culmina cuando se reconoce como autora de la muerte de su hijo; pero, tras la arrogancia virtuosa de la pretendida inocencia, se deja entrever una *hybris* más profunda que está en la raíz de aquella: Agave y sus hermanas, al quebrantar la circularidad del tiempo sagrado con la fiesta báquica, hicieron efectivo el deseo humano más secreto, el único que los dioses jamás han tolerado sin imponer al impío un castigo ejemplar; el que se encuentra virtualmente presente como desmesura dionisiaca en la sed ontológica constitutiva de la esencia humana: la aspiración insolente de acceder a la condición divina.

Así, pareciera que Eurípides en esta obra —muy probablemente sin saberlo— a través del recurso al exilio que tiende a analogar la situación de ambos héroes, establece una equiparación entre el deseo edípico y el deseo de llegar a ser como dioses. Uno y otro pueden ser interpretados como cadenas que amarran a la bienaventurada seguridad propia de la infancia: abrigo brindado por el seno materno, en el primer caso, resguardo alcanzado mediante la instalación en el tiempo sagrado, en el segundo; en ambos, el desesperado intento de prolongar la protección contra los riesgos implicados en la menesterosidad radical de la condición adulta, menesterosidad que es el rostro oculto y aterrador de la libertad humana.

En relación a lo anterior cabe preguntarse, ¿qué sentido pueden conservar estas tragedias para la humanidad en la era de la técnica, para esos seres humanos que nosotros somos, cuyas vidas se desarrollan en medio del espacio y del tiempo desacralizados de las grandes urbes modernas? Si somos esos hombres en relación a los cuales afirmara Nietzsche que “Dios ha muerto”, ¿por qué esas obras siguen conmoviéndonos?

Pareciera que en tales condiciones de desacralización, donde incluso la fiesta ya no conserva sino reminiscencias vagas de su sentido religioso originario, deberíamos haber dejado atrás desde hace mucho la sed ontológica que Eliade postulara como constitutiva de nuestra esencia. Sin embargo, una consideración más cuidadosa podría poner de manifiesto la posibilidad de que esa nostalgia de la cercanía divina —tal

como el pensador rumano lo afirmara— siga presionando con sus exigencias inexorables desde el inconsciente al que habría sido relegada por una humanidad pretendidamente arreligiosa.

Si así fuera, deberíamos —quizás— buscar en nuestro medio, expresiones degradadas de la tendencia metafísica. Hemos visto que en las culturas arcaicas y premodernas la necesidad de escapar de la duración profana con su inevitable decadencia, encontraba satisfacción en la fiesta que reinstalaba al hombre ritualmente en la plenitud ontológica del tiempo sagrado. Podemos constatar hoy, paralelamente, una actividad frenética en el trabajo y en la diversión, con un cortejo de comportamientos violentos, drogadicción y libertinaje de todo tipo, que podrían ser interpretados como eco distorsionado de esa necesidad. No parece aventurado suponer que mediante dicho frenesí el moderno hombre arreligioso intentara desimular la amenaza de su propia finitud; tratara de evitar que ella desplegara ante su mirada la esencial sed ontológica del ser humano, cuya legitimidad la época contemporánea desconoce.

Esa febril actividad del hombre moderno, puesto que tiende a disimular su dolorosa finitud, pareciera intentar negarla tanto como lo intentara la pretensión de Agave y sus hermanas de identificar sus vidas con la de la divinidad. Así, junto a la distorsionada nostalgia de la proximidad divina, se deja entrever en esa negación la expresión —también degradada— de la desmesura dionisiaca que desencadenara el desenlace trágico en Las Bacantes. Vale decir, al igual que en la obra de Eurípides, pero desprovisto de su impía grandeza, el deseo de ser como dioses hace valer hoy sus exigencias.

Como Edipo y Agave antes de ver quebrada su soberbia impía, el hombre contemporáneo parece no haber cortado los lazos edípicos con la infancia. No habría recorrido aún, por lo tanto, el doloroso camino que conduce a la conciencia de sí, a la humilde dignidad implicada en la aceptación de la trágica condición menesterosa de la libertad humana.

Es por eso, posiblemente, que el destino de los héroes trágicos, en apariencia tan distante de su propia experiencia, dirige al hombre actual una conmovedora interpe-lación. Ese recorrido que aquellos hicieron, constitutivo del núcleo de la tragedia, bien pudiera representar hoy una tarea cuyo cumplimiento desembocara en una nueva, necesaria y enriquecedora comprensión de nuestro ser en el mundo.