

*Cuestiones metodológicas para el estudio de un aspecto de la  
experiencia dionisiaca: vino y muerte\**

Francisco DIEZ DE VELASCO

Universidad de La Laguna, Tenerife

Discurrir sobre el vino en una publicación sobre las connotaciones sacrales de la alimentación en el mundo clásico es plantear un tema que quizá pudiera parecer fuera de lugar. El vino podría entenderse más como un “no alimento” que como un alimento, ahondando así en una contraposición que enfrentaría por ejemplo a Dioniso con Deméter<sup>1</sup>. Pero el objetivo de este trabajo no es tanto determinar los valores sacrales del vino en relación con el rito, por ejemplo en la libación<sup>2</sup>, sino intentar esbozar lo que pudo resultar vino y experiencia religiosa (entendido el vino como un detonante de lo dionisiaco) en algunos patrones de enfrentar identidad y alteridad, vida y muerte, alimentación, éxtasis y trance en una perspectiva del que mira hacia el pasado pero también desde el presente y siempre aceptando la polisemia de Dioniso y sus múltiples ámbitos de actuación imaginaria y uso colectivo (desde los extáticos a los teatrales<sup>3</sup>), que sólo podemos aflorar.

Además el Dios griego del vino no sólo vive todavía hoy en cada banquete en el que se le invoca como un referente cultural de la ebriedad que nos enlaza con los antiguos griegos de un

---

\* Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación “Metodologías en Historia de las Religiones” BHA 2003-01686 (entidades financiadoras: FEDER/Ministerio de Ciencia y Tecnología, España).

<sup>1</sup> El desarrollo plutarqueo lo plantea por ejemplo E. SUÁREZ DE LA TORRE, “Dioniso y el dionisismo en Plutarco”, J.G. MONTES CALA *et alii.* (eds.), *Plutarco, Dioniso y el vino*, Madrid 1999, págs. 29-55, esp. pág. 38 (también interesan para nuestro tema muchos otros trabajos de este VIº Simposio Español sobre Plutarco); más genérico P. SCARPI, “La rivoluzione dei cereali e del vino”, O. LONGO y P. SCARPI (eds.), *Homo edens*, Milán 1989, págs. 57-66.

<sup>2</sup> Bien estudiado en F. GRAF, “Milch, Honig und Wein. Zum Verständnis der Libation im griechischen Ritual”, *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*, Roma 1980, págs. 209-221 o en F. LIS-SARRAGUE, “Un rituel du vin: la libation”, O. MURRAY y M. TECUSAN (eds.), *In vino veritas*, Oxford 1995, págs. 126-144, por ejemplo (a la espera de la definitiva contribución del equipo de J. Bremmer en el *Thesca (Thesaurus Cultum Rituumque Antiquorum)*); más general sobre el vino el ya clásico de K. KIRCHER, *Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum*, Giessen (RGVV) 1910.

<sup>3</sup> En los que aflora también lo extático, a pesar de resultar circunstancial y que sólo contemos con una obra verdaderamente dionisiaca, aunque de un poder evocador extraordinario (casi un compendio de dionisismo) como es *Las Bacantes* de Eurípides (que tan ilustrativas resultan ayudadas en la lectura con la introducción y comentarios de E. DODDS, *Euripides, Bacchae*, Oxford, 20ed. 1960 y de J. ROUX, *Euripide. Les Bacchantes*, París 1970). Para la relación Dioniso (y éxtasis dionisiaco) y teatro, por ejemplo, J. P. VERNANT, “Le dieu de la fiction tragique”, págs. 17-24 y “Le Dionysos masqué des *Bacchantes* d’Euripide”, págs. 237-270 en J.-P. VERNANT y P. VIDAL NAQUET, *Mythe et tragédie deus*, Paris 1986. Las perspectivas de C. SEGAL, *Dionysiac Poetics and Euripides Bacchae*, Princeton UP, reimp. 1997 (or. 1982) son interesantes y muy sugerente el esbozo de L. GERNET, “Dionysos et la

modo estereotipado (la transculturalidad de Baco, pero también la legitimación para la borrachera que ofrecen los muchos siglos que convive en nuestra cultura el buen y el mucho beber). Dioniso-Baco y el vino son referentes en un neopaganismo bien actual<sup>4</sup> que reivindica lo orgiástico y lo extático como suprema experiencia y que tiene notables e ilustres antepasados, que utilizaron al Dios y sus efectos para lanzar una mirada diferente de la que se estaba convirtiendo en única, por la vocación de anulación de la diferencia que parece caracterizar a la modernidad.

El peso en la aproximación a lo distinto a lo racional de la visión de Hölderlin<sup>5</sup> y en general del romanticismo alemán, ese dios venidero<sup>6</sup> que se convertirá para Nietzsche<sup>7</sup> en Dios personal<sup>8</sup>, conformador de los desvaríos de sus últimos años, haciendo del ejemplo griego modelo solitario de vida (quizá *malgré soi*<sup>9</sup>). Interpretaciones que son intentos de acercar, de hacer propia, la experiencia que detona el vino y preside Dioniso y que casi sirven para explicar las, a veces parciales, aproximaciones a su alteridad que producen los hermeneutas de lo dionisiaco<sup>10</sup>.

---

religion dionysiaque: éléments hérités et traits originaux”, *REG LXVI* (1953), págs. 377-395 (recopilado y traducido en *Antropología de la Grecia Antigua*, Madrid 1980, or. París 1968), a pesar de los intentos (discutibles) de plantear una estratigrafía del dionisismo.

<sup>4</sup> Por ejemplo <http://www.winterscapes.com/dionysus/thiasos.htm> (se trata de una red de adoradores de Dioniso online) o <http://www.hermeticfellowship.org/Dionysus/Dionysion.html> o el congreso de estudio sobre Dioniso en el mundo moderno en I. ZINGUER (ed.), *Dionysos, origines et résurgences*, Paris 2001 (en particular las contribuciones de M. Maffesoli o M. Rodan –específicamente sobre las bacanales–).

<sup>5</sup> Hölderlin en “El dios del vino” (de 1800-1), primera versión de su célebre “Pan y vino”, en los versos 110 a 114 dice: “Los dioses viven, sin duda. Pero por encima de nuestras cabezas, allá en otro mundo. De modo infinito actúan allí y parecen ocuparse poco de si vivimos, así nos honran los celestes. Pues no siempre es capaz de contenerles una débil vasija, sólo por momentos soporta el hombre la plenitud divina”; véase para la lectura hölderliniana de Dioniso, por ejemplo S. MAS, *Hölderlin y los griegos*, Madrid, 1999, págs. 121 sig.

<sup>6</sup> Resulta muy sugerente la compleja reflexión de M. FRANK, *El Dios venidero*, Barcelona 1994 (or. Frankfurt 1982).

<sup>7</sup> *Vid.* sus *Dionysos Dithyramben* terminados en 1888 (ed. de Wolfram Groddeck, Berlin, De Gruyter, 1991). Una lectura diferente es la que propuso Rabelais (*vid.* M. BIDEAUX *et alii* (eds.), *Rabelais-Dionysos: vin, carnaval, ivresse*, Actes du colloque de Montpellier 1994, Paris 1997).

<sup>8</sup> Frente al cual aparecía el budismo como tremendo rival; ateo, y por ello pernicioso en extremo porque podía reconstituir una deriva que disciplinase (podríamos casi decir vinayzase) a una humanidad abocada pues a no poder librarse de los lazos de bien y mal (en una angustia zaratustriana sin concesiones) y de la estricta regulación (o sin más mera anulación) de las sendas y lindes de lo orgiástico y extático.

<sup>9</sup> Si hacemos caso a la notable interpretación de Muhammad Iqbal del deseo (gritado en su opinión) nietzscheano de magisterio para adentrarse por entre las sendas del éxtasis, que al no hallar respuesta (si desarrollamos plenamente el pensamiento iqbaliano, por no haber tenido un verdadero maestro sufi a mano) derivaría hacia la locura (véase M. IQBAL “¿Es posible la religión?”, *La reconstrucción del pensamiento religioso en el Islam*, Madrid 2002 (or. 1932), págs. 177 sig.).

<sup>10</sup> Por ejemplo A. HINRICHS, “Loss of Self, Suffering, Violence: The Modern View of Dionysus from Nietzsche to Girard”, *HSPH* 88 (1984), págs. 205-240; más general P. MCGINTY, *Interpretation and Dionysos. Method in the Study of a God*, Paris-La Haya-Nueva York 1978 (tratando de Rohde a Otto); son interesantes las puntualizaciones de N. SPINETO, “Tradizione e miti dionisiaci, epifanie e ritorni del “Dio che viene”, M. MASTROGREGORI (ed.), *Il potere dei ricordi. Studi sulla tradizione come problema di storia*, vol. 2 de *Storiografia*, 1998, págs. 115-128.

Pero esa construcción de un Dioniso que rompe coordenadas no puede menos que rebelar al historiador. Planteando hacer semejante la experiencia se salta sobre el abismo del tiempo que separa griegos precristianos de modernos postcristianos; convirtiéndola en universal no se plantean mayores problemas para estudiar a Dioniso en la India como ya adelantó de modo pionero y muy interesante Creuzer<sup>11</sup> pero que desarrolla por sendas desvariadas Alain Daniélou<sup>12</sup> enlazándolo e identificándolo con Shiva (en un comparativismo genético que obvia milenios y para el que la historia parecería mera –o incluso molesta– anécdota).

Resulta árido y complicado intentar una lectura de este tema desde la posición (que siempre ha de ser estricta) de quien, interesado por la metodología, busca atisbar (y si es posible, interpretar) la experiencia religiosa, aunque resulte extraña desde las posiciones eurocéntricas y religiocéntricas de las que resulta tan difícil librarse<sup>13</sup>. Por ejemplo de ese descrédito tanto del éxtasis como del trance colectivos, que repugnaban a los colonizadores (que se querían diferentes de las turbas de sus colonizados) y sus seguidores<sup>14</sup>, pero que Henri Jeanmaire ya hace medio siglo supo transculturar de modo magistral para lo dionisiaco<sup>15</sup>.

Se trata de un campo importante en el que, además, se están abriendo nuevas posibilidades de interpretación y análisis desde la apertura hacia nuevos instrumentos heurísticos como pueden ser, por ejemplo, los que nos ofrecen las neurociencias<sup>16</sup>. Este avance en la comprensión de las bases fisiológicas por medio de las cuales se materializa la experiencia nos enfrenta no sólo a las variedades (ya hasta experimentables) de la misma<sup>17</sup> sino también a una carac-

<sup>11</sup> F. CREUZER, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, vol. I, Leipzig 1837 págs. 456-482 (desarrollará en el vol. IV, 1843 la presentación de la religión dionisiaca; previamente en su *Dionysus* de la primera década del siglo, fechas en las que Hölderlin planteaba su poética visión del Dios).

<sup>12</sup> *Shiva y Dionisos. La religión de la naturaleza y del Eros*, Barcelona 1986 (or. París 1979).

<sup>13</sup> F. DIEZ DE VELASCO, *Lenguajes de la religión*, Madrid 1998, págs. 131-137 (sobre los problemas que plantean los trances colectivos pág. 132), en general “El estudio de la religión: autonomía, neutralidad, pluralidad”, F. DIEZ DE VELASCO y F. GARCÍA BAZÁN (eds.), *El estudio de la religión* (EIR 1), Madrid 2002, págs. 377 sig.

<sup>14</sup> Véase la diferencia de puntos de vista entre I. P. COULIANO, *Expériences de l'extase*, París 1984, “note concernant la signification du terme extase” págs. 22-24, en que nada repasa del dionisismo, con I. M. LEWIS, *Ecstatic Religion*, Londres 1971, 2ª 1989 (cap. 1: Towards a sociology of ecstasy, págs. 15-31; cap. 2: Trance and possession, págs 32-58) o “Possession cults in context”, *Religion in context*, Cambridge 1986, 2ª 1996, págs. 43-74. También la reflexión de M. MAFFESOLI, *L'ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*, Paris, 1991. Pero de entre la repugnancia general surgía también la fascinación por parte de muchos coloniales defensores de unas lecturas de lo irracional que, dado su alejamiento de la metrópoli, se les podía tolerar.

<sup>15</sup> *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, París 1951, págs. 119 sig. Interesan también las puntualizaciones de O. DE CAZANOVE, “De quelques théories modernes sur l'association dionysiaque”, *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Roma CEFR 89, 1986, págs. 1-11.

<sup>16</sup> Véase A. NEWBERG, E. D'AQUILI y V. RAUSE, *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*, Nueva York 2001 o la síntesis de F. RUBIA “Religión y cerebro”, F. DIEZ DE VELASCO y F. GARCÍA BAZÁN, *op. cit.* en nota 13, págs. 173-194.

<sup>17</sup> En la mirada lanzada de modo magistral hace más de un siglo por W. JAMES, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona 1986 (or. Nueva York 1902); véase el reciente planteamiento de C. TAYLOR, *Las variedades de la religión hoy*, Barcelona 2003 (Harvard 2002).

terización de los detonantes y de su sacralización por parte de los que experimentaban su potencia por medio de lenguajes de aproximación diversos y mutables.

Y en la comprensión de la experiencia que surge de la actuación de la sustancia, el vino y lo dionisiaco campean en su valor modélico, referente obligado por el prestigio que todavía, aunque cada vez menos, queda a lo griego<sup>18</sup>. A pesar de los problemas metodológicos que han planteado otras sustancias a las que justamente se ha intentado, por medio de equiparar sus efectos, hasta ofrecer un nombre que las abarcase todas (incluido el vino): enteógenos. El término lo acuñan en 1979<sup>19</sup>, y parece estarse imponiendo<sup>20</sup> a pesar de plantear serios problemas justamente desde la exigencia del método, pues en cierto modo ambiciona desentrañar pautas de comportamiento religioso más allá de los contextos culturales<sup>21</sup>. *Éntheos* y enteógeno presupone la presencia de un Dios dentro y por lo tanto fuera del que usa la sustancia, se trata de la innecesaria asunción de un lenguaje esencialmente teológico que tiende a estimarse universal (una pan-teología extática pero que naufraga en las categorías explicativas nativas) y por tanto a unificar arbitrariamente religiones y percepciones en un reduccionismo que probablemente resulte mera anulación del método comparativo. Hacen de lo imaginario realidad y además susceptible de explicar más allá de las diversidades culturales. Pero ¿lo extático necesita de un Dios para vehicularlo? y por ejemplo *nibbana* ¿no sería culmen de un éxtasis que paradigmáticamente no necesitaría vehicularse por medio de Dios ni Dioses? (aunque pueda llegar a utilizar sustancias psicodélicas como detonante).

Queda al descubierto un problema de hondo calado: unificar experiencias es utilizar un rasero que todo lo explique y que obvie la necesidad de lo histórico, que haga de la experiencia diáfana transculturalidad que campee por encima de personas (con sus particularidades de sentir y experimentar) y culturas, como si hubiese patrones biológicos que subsumiesen los culturales haciendo de la realidad (también la que rige lo extático) algo diferente de

<sup>18</sup> Resulta interesante la reflexión que propone F. J. GÓMEZ ESPELOSÍN, *Los griegos. Un legado universal*, Madrid 2003.

<sup>19</sup> De *Journal of Psychedelic Drugs* II, 1-2 (1979) por C.A.P. Ruck y otros (reproducido en el apéndice de R. GORDON WASSON, A. HOFMANN, C.A.P. RUCK, *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*, México 1980 (or. Nueva York 1978), págs. 231-235).

<sup>20</sup> Lo ha terminado aceptando hasta incluso G. LUCK, *Ancient pathways and hidden pursuits: religion, morals, and magic in the ancient world*, Michigan 2000, que en el corto prefacio de 1999 mantiene que una vía para la comprensión de la magia es el estudio del uso de ese tipo de sustancias. Se trata de un tema sobre el que se ha escrito y se sigue escribiendo bastante (plegándose a una moda editorial muy distorsiva) por ejemplo R. FORTE (ed.), *Entheogens and the Future of Religion*, San Francisco 1997 o, compárese la traducción abusiva del título en español, del reciente de H. SMITH, *La percepción divina. El significado religioso de las sustancias enteógenas*, Barcelona 2001 (or. Nueva York 2000, el título inglés es *Cleansing the Doors of Perception* -en un guiño a Aldous Huxley-).

<sup>21</sup> O incluso tratando de explicar toda religión y toda humanidad por el consumo de sustancias psicodélicas como hace, de modo paradigmático (y caricaturesco) R. GORDON WASSON, por ejemplo en *La búsqueda de Perséfone. Los enteógenos y los orígenes de la religión*, México 1992 (or. Yale 1986).

una percepción social (que conforma lo personal por medio de adaptaciones y constructos cambiantes). Se trata de un reto, en particular para un historiador de las religiones descreído con los valores de cualquier esencialismo, de cualquier reducción biologizante del tipo *homo religiosus* (menos aún *homo micophagus* o similar) el que pueda plantearse obviar lo social y lo histórico.

Porque creo correcto defender (desde el convencimiento teórico) que la experiencia es social y socialmente vertebrada y vehiculada (incluso hasta en esa alteridad que resulta la experiencia dionisiaca) y que posee unos valores diferenciales propios en cada momento y lugar, lo que no excluye que puedan compararse de modo fructífero. En tanto que historiador de las religiones estimo necesario reivindicar la fuerza del método comparativo, siguiendo el magisterio (en este foro común que nos ubica en el epicentro de la “Scuola di Roma”) de Angelo Brelich<sup>22</sup> o tras los recientes y sistemáticos pasos de J. C. Bermejo<sup>23</sup> (aunque quizá sin navegar tan a deriva como propone Marcel Detienne<sup>24</sup>): la comparación permite comprender mejor también las propias diversidades y los valores diferenciales que la experiencia religiosa contribuye a consolidar<sup>25</sup>.

Pero el camino para intentar analizar experiencias en una cultura desaparecida, en la que no tenemos el recurso a hacer etnografía, resulta muy escurridizo, máxime si ese viaje lo propicia el vino y detrás de éste el Dios al que imaginan beber y en mayor medida aún, como haremos en estas páginas, si la senda se combina con la de la muerte cuyos transeúntes no retornan para narrarnos sus periplos (y que por tanto es una deambulación en los límites de lo imaginario por medio de lo imaginario)<sup>26</sup>.

Y plasmando valores diversos de la ingestión alcohólica puesto que no sólo se bebe, siguiendo el tópico, para olvidar, se puede beber para saber (*in vino veritas* en una acepción especial que también encontramos en el beber de algunos poetas chinos como Li Bai<sup>27</sup> que tras la ingestión del vino creía aflorar momentáneamente la perfección taoísta de lo natural). Dioniso no es una teórica (e imaginaria) vida indestructible<sup>28</sup>, no es la mera simbolización de

<sup>22</sup> A. BRELICH, *Storia delle religioni: perché?*, Nápoles 1979, págs. 247 sig. y el repaso a su trayectoria realizado en el encuentro monográfico de Roma de 2003, organizado por P. Xella.

<sup>23</sup> “La comparación en historia de las religiones: consideraciones metodológicas”, *QS*, jul.-dec. 2001, págs. 163-189; F. DIEZ DE VELASCO y F. GARCÍA BAZÁN, “El método comparativo y el estudio de la religión”, *op. cit.* en nota 13, págs. 259-282.

<sup>24</sup> *Comparar lo incomparable. Alegato en favor de una ciencia histórica comparada*, Barcelona 2001 (or. París 2000).

<sup>25</sup> F. DIEZ DE VELASCO, “El estudio...” citado en nota 13, págs. 390 sig.

<sup>26</sup> Si excluimos los que han vivido *near-death experiences*: F. DIEZ DE VELASCO, “El espejo de la muerte: religión, rito, mito e historia” A. GARCÍA (ed.), *Sobre el morir y la muerte*, La Laguna 2002, págs. 179-180.

<sup>27</sup> Véase la edición, traducción y selección de G. DAÑINO en *Manantial de vino. Poemas de Li Tai Po*, Lima 1998.

<sup>28</sup> Como quería C. KERENYI, *Dionisios* (sic!). *Raíz de la vida indestructible*, Barcelona 1998 (or. Stuttgart 1994, or. 1967). Otro clásico es W. F. OTTO, *Dioniso, mito y culto*, Madrid 1997 (or. Frankfurt 1960). Notables las aproximaciones de M. DETIENNE, *Dioniso a cielo abierto*, Barcelona 1986 (or.

la viña, no es sólo creencia. Es práctica, construida desde la experiencia bien real del contacto con la alteridad de la ingestión alcohólica, experiencia común, comunitaria. Requiere una apertura metodológica (mínimos preconceptos, renuncia, siempre difícil y graduada, al religiocentrismo) pero también un cinto documental estricto para no construir una lectura puramente alucinada, un desvarío que traslada al pasado nuestro presente recortado.

Pero la documentación puede escurrírse nos, por los problemas inherentes a la experiencia plasmada (complicada para ser expresada, para ser escrita, para ser representada) y por la multiplicidad de universos interpretativos muchas veces contrapuestos (que surgen de experiencias, contextos, de percepciones distintos).

En el caso de los griegos y de la experiencia dionisiaca los valores relativos a la muerte creo que resultan especialmente esclarecedores de la multiforme potencia significativa específica de Dionisio, Dios de vida pero también Dios de muerte (y hasta Dios que muere<sup>29</sup>), que justamente en la combinación de ambas y en la experiencia de la muerte que procura también el gozo del vino<sup>30</sup>, lo cualifica como Dios que ofrece una senda (bien propia) para explicar el mundo y hasta sus incongruencias (como el morir, a su vez característica que, casi por definición, separaba a los seres humanos de los Dioses, pero cuyo límite se desdibujaba de la

---

Paris 1986). También J. M. PAILLER, *Bacchus, figures et pouvoirs*, Paris 1995; F. BERTI (ed.), *Dioniso, mito e mistero*, Ferrara 1991 (esp. I. CHIRASSI, "Dionysos Bakchos e la città estatica: immagini, messaggi e modelli di buon disordine", págs. 337-360) o *Bacchanales*, Colloque organisé par l'association Dionysos (Montpellier), Presses Universitaires de Montpellier 2000.

<sup>29</sup> Lo que lo cualifica en un colectivo en el que el método comparativo puede desvelar interesantes semejanzas y divergencias, véase M. ROCCHI, "Morte di Dioniso e nuova armonia delle sue membra", P. XELLA (ed.), *Quando un dio muore. Morti e assenze divine nelle antiche tradizioni mediterranee*, Verona 2001, págs. 181-197, y en general interesa todo el volumen y las reflexiones introductorias; sobre el cuerpo desmembrado G. SISSA, "Dionysos: corps divin, corps divisé", C. MALAMOUD y J. P. VERNANT (eds.), *Corps des dieux*, Paris 1986, págs. 355-371; en general M. DETIENNE, *La muerte de Dionisos*, Madrid 1983 (or. Paris 1977) o las puntualizaciones de A. BERNABÉ, "Nacimientos y muertes de Dioniso en los mitos órficos", C. SÁNCHEZ y P. CABRERA (eds.), *En los límites de Dioniso*, Murcia 1998, págs. 28-39 o "La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les titans", *RHR* 219 (2002), págs. 403 sig.; también es interesante la aproximación iconográfica que plantea R. Olmos en el apéndice II de A. BERNABÉ y A.I. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, *Instrucciones para el más allá. Las láminas órficas de oro*, Madrid 2002. La contraposición desmembramiento-sacrificio (en el seno de una redefinición de las características de Apolo), esbozando una relación que intercombina *in absentia* a Dioniso y Apolo, la replantea con múltiples sugerencias de análisis M. DETIENNE, *Apolo con el cuchillo en la mano*, Madrid 2001 (or. París 1998), págs. 90 sig.

<sup>30</sup> Destacan las aproximaciones de G. CASADIO, "Dioniso e il vino", largo prólogo de *Il vino dell'anima. Storia del culto di Dioniso a Corinto, Sicione, Trezene*, Roma 1999, págs. 9-43; C. GROTTANELLI, "Wine and Death. East and West", O. MURRAY y M. TECUSAN (eds.), *In vino veritas*, Oxford 1995, págs. 62-89; S. GUETTEL COLE, "Voices from beyond the Grave: Dionysus and the Dead", T. H. CARPENTER y C. A. FARAONE (eds.), *Masks of Dionysus*, Cornell 1993, págs. 276-295; H. METZGER, "Dionysos chthonien d'après les monuments figurés de la période classique", *BCH* 68-69 (1944-1945), págs. 296-333; O. MURRAY, "Death and the Symposium", *AION* 10 (Actas coloquio de Capri, *La parola, l'immagine, la tomba*), 1988, págs. 239-257, aunque los puntos de vista del análisis defendido en estas páginas resulte puntualmente diferente de éstos.

mano de un transgresor de lo establecido y habitual como Dioniso).

De ahí el valor especial que tiene el vino como detonante de una compleja experiencia que lo termina convirtiendo en un no-alimento muy *sui generis* que a su vez se transforma, en el no-mundo que es la muerte, en deseable alimento *post mortem*.

Para avanzar en las relaciones entre el vino y la experiencia del morir<sup>31</sup> en la Grecia antigua, la iconografía del simposion resulta una vía extraordinaria de estudio si aceptamos obviar las objeciones deconstructivas de Vickers y Gill relativas al material cerámico utilizado<sup>32</sup>.

El symposion<sup>33</sup> tenía un componente ritual y ceremonial fundamental y puede analizarse no sólo, por tanto, como un banquete o una reunión de bebedores, sino también como una experiencia colectiva de carácter religioso cargada de componentes simbólicos complejos. El vino era el elemento central y cuando la ingestión de la mixtura (con los valores particulares de lo mezclado y sus componentes que marcan el consumo civilizado<sup>34</sup>) se había realizado según las ceremonias habituales y de un modo progresivo, los participantes creían sentir como un Dios los poseía, los fulminaba con la vista, los aniquilaba, radicaba en ellos. Dioniso podía ofrecerles una experiencia cumbre en la que llegaban a rozar ciertos límites de la naturaleza humana, aunque, a la par, cabía que se adentrasen en tantos otros territorios sobre los que se imaginaba que campeaba la polisémica figura del señor del vino, por ejem-

<sup>31</sup> Sigo y resumo (pero también ofreciendo desarrollos puntuales más detallados) lo que ya he planteado en “Dioniso y la muerte: Gorgo en contextos dionisiacos en la cerámica ática”, C. SÁNCHEZ y P. CABRERA, *op. cit.* en nota 29, págs. 41-60 o en F. DIEZ DE VELASCO, *Los caminos de la muerte*, Madrid 1995, págs. 97 sig.

<sup>32</sup> D. GILL y M. VICKERS, “Reflected glory: pottery and precious metal in Classical Greece”, *JDAI* 105 (1990), págs. 1-30; M. VICKERS, “Artful Crafts: the Influence of Metalwork on Athenian Painted Pottery”, *JHS* 105 (1985), págs. 108-128; M. VICKERS y D. GILL, *Artful Crafts: Ancient Greek Silverware and Pottery*, Oxford 1994 o incluso H. HOFFMANN, “*Dulce et decorum est pro patria mori*: the imagery of heroic immortality on Athenian painted vases”, S. GOLDHILL y R. OSBORNE (eds.), *Art and Text in Ancient Greek Culture*, Cambridge 1994, págs. 28-51, la hipótesis desmontaría todo el desarrollo que propongo o lo mutaría de escenario (desde lo simposiástico hacia otras ubicaciones), con unas connotaciones y valores interpretativos muy diferentes.

<sup>33</sup> La aproximación más especializada al tema aparece en la veintena de contribuciones recogidas en O. MURRAY (ed.), *Symptica. A Symposium on the Symposio* (Oxford 1984), Oxford 1990; también P. SCHMITT PANTEL, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Roma 1992, págs. 495 sig.; el papel del symposion en la ideología aristocrática lo trata J. M. DENTZER, *Le motif du banquet couché dans le proche-orient et le monde grec du VII<sup>e</sup> au IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C.*, Roma (BEFAR 246) 1982, págs. 429 sig.; la iconografía la repasa magistralmente F. LISSARRAGUE, *Un flot d'images. Une esthétique du banquet grec*, París 1987. En general sobre el Dios y su representación: por ejemplo T. H. CARPENTER, *Dionysian Imagery in Archaic Greek Art*, Oxford 1986; T. H. CARPENTER y C.A. FARAONE, *Masks of Dionysus*, Cornell 1993; K. VIERNEISEL, (et al. eds.), *Kunst der Schale, Kultur des Trinkens*, Múnich 1990; la larga entrada del LIMC s.v. Dionysos (C. GASPARRI et alii) o F. LISSARRAGUE, *Vases grecs. Les Athéniens et leurs images*, París 1999.

<sup>34</sup> Sobre la mezcla destacan los trabajos de P. VILLARD, por ejemplo “Le mélange et ses problèmes”, *REA* XC (1988), págs. 19-33; sobre la embriaguez el análisis de J. BERMEO, “La géopolitique de l'ivresse dans Strabon”, *DHA* 13 (1987), págs. 115-145 es ejemplar.

plo esos derroteros quizá menos serios, en los que la francachela podía conjugar placer y desenfado, y que nos exponen, tantos vasos tan fascinantes y libres en la expresión de las variedades de lo erótico<sup>35</sup>.

El recipiente cerámico se manifiesta como el elemento esencial en el que se realizaba materialmente esta imaginaria obra divina de transmutación, presidía toda la ceremonia y las imágenes que porta poseen en algunos casos un notable significado que intentar desentrañar; son un nexo de unión que aún hoy en día mantiene su frescura y permite rozar la inmediatez de la comprensión de un rito que el, a veces estrecho, lenguaje escrito no permite por sí solo más que aflorar. La experiencia visual y en cierto modo visionaria quedaba potenciada por la ingestión del vino (que progresivamente redefinía los juegos del mirar a la par que campeaba la ebriedad) y las imágenes cobraban una realidad que nos resulta difícil de imaginar en todas sus consecuencias.

En el seno de este peculiar rito se manifiesta, en ocasiones de manera diáfana, la ideología de la muerte, el tema que nos interesa en este trabajo. Algunos medallones de copas de beber presentan la cara de Gorgo, genio dador de la muerte, que fija la vista en el bebedor que, tras apurar el contenido, está ya irremediamente poseído por el vino y el Dios que mora en él. En el imaginario de estos pintores, y sus clientes bebedores, Dioniso cobra nueva vida, parece permitir que se desvele y vislumbre en ese momento una de sus facetas, la de señor de la muerte, divinidad que provoca que el hombre experimente la aniquilación inherente a la condición de mortal y que de esa experiencia nazca la transformación que le permita enfrentarse a la muerte, cara a cara: una experimentación del mundo de la muerte sugerente y compleja. Así, el symposion cumple en algunos casos, de espacio privilegiado para actualizar la experiencia de la muerte, para recordar al aristócrata su razón de existir como señor de la guerra<sup>36</sup> siempre en el filo de perder la vida o tomarla de otros, siempre al borde de tener que asumir el terrible reto de muerte que se refleja en las imágenes que portan los vasos de beber (y no sólo las armas o los escudos).

La fuerza significativa del symposion aparece figurada casi como en un compendio ejemplar en una notable copa ática de figuras negras del Ashmolean Museum de Oxford<sup>37</sup>; seis

<sup>35</sup> Una presentación sintética en F. DIEZ DE VELASCO, “La iconografía de lo erótico en el mundo griego antiguo: de lo divino a lo físico (y viceversa)”, *Revista del Museo de Bellas Artes de la Coruña* 1 (en prensa); desde otro punto de análisis resulta muy sugerente el cap. VII de B. GENTILI, *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Milán, 3ª ed., 1995, págs. 177 sig.

<sup>36</sup> La lectura de O. MURRAY, “War and the Symposium”, W. J. SLATER (ed.), *Dining in a Classical Context*, Michigan 1995, págs. 83-103 es distinta.

<sup>37</sup> N11974.344; BADN (Beazley Archive Database Number) 396, del estilo del pintor de Andócides o del de Lisípides (fechable hacia finales del siglo VI a.e.), de procedencia desconocida; J. BOARDMAN, “A Curious Eye Cup”, *AA* (1976), ils. 1-8, págs. 281-290; M. VICKERS, *Greek Vases*, Oxford 1988, n. 133 (más bibliografía); F. DIEZ DE VELASCO, *Los caminos...* citado en nota 31, ils. 4, 4 y 4, 5; “Dioniso y la muerte...”, citado en nota 31, fig. 2-4. M. VICKERS, *Ancient Greek Pottery*, Oxford 1999, pág. 36, n. 124 (más bibliografía en BAD).

varones<sup>38</sup> que parecen tumbarse en la misma tierra, en un jardín-viñedo, quizá haciendo un alto (más privado) en el seno de un festival dionisiaco más multitudinario, gozan en un symposion campestre del vino, presente físicamente en la copa que porta el personaje de la parte superior, simbolizado en las parras cargadas de frutos que rodean toda la imagen del interior del vaso, la que el líquido embriagador anega. En el exterior del vaso dos cabezas de sátiros parecen mirar fijamente al que toma la copa por las asas, aunque cuando se sitúa la copa un poco más lejos (como parece hacer el simposiasta de la parte superior de la escena interior) los que fijan la mirada son ahora los grandes ojos hipnóticos que no parecen ser otros (dentro de una polisemia que podía percibir este tipo de motivos de modos muy distintos) que los de la divinidad que preside toda la ceremonia: Dioniso. El pie de la copa lo forma un aparato genital masculino en un juego de humor que indica que la erótica también está presente en el symposion (y entre los atributos variopintos del Dios) y que resulta difícil agotar la polisemia de estos vasos. Tras las potencias sobrenaturales que campean en las escenas exteriores del vaso y que siempre están presentes al beber, se va desvelando un itinerario simbólico de la embriaguez que ilustra el interior del vaso. Una vez que se ha apurado toda la copa, y después de que el líquido al descender haya descubierto primero las vides (el mundo natural) luego los nobles tumbados gozando de la música y la conversación (el mundo terreno-humano), surge en el medallón la cara barbada de Gorgo, máscara sobrenatural de la muerte, resumen del profundo simbolismo que podía encerrar en algunas ocasiones la ceremonia. Gorgo, la cara cuya mirada no puede sostenerse (aunque, curiosamente esté representada por todas partes<sup>39</sup>), fija la vista en el bebedor, pero desde una sutil posición excéntrica: los ojos no se alinean con las asas del vaso, sino que éstas ordenan el eje de las viñas, quedando también los simposiastas al margen de la simetría de las asas y concatenados a Gorgo<sup>40</sup>. Nos hallaríamos ante un capricho o un mero error del pintor si no pudieramos argumentar otros paralelos<sup>41</sup>. Quizá a la hora de apurar la copa (por ejemplo con una sola mano) resultase una posición natural para visualizar bien de frente a Gorgo. Pero lo que parece más defendible es que justamente el esfuerzo requerido para centrar a Gorgo, tras haber apurado toda la copa, tomándola de las asas para mirar la escena como si se tratase de un dibujo en pleni-

<sup>38</sup> Pero vestidos y tocados de un modo que parece feminizarlos, como bacantes, en una ambigüedad que la ropa también potencia.

<sup>39</sup> Como expone F. FRONTISI, *Le dieu-masque, une figure du Dionysos d'Athènes*, París-Roma 1991, págs. 71 sig.; *Du Masque au Visage, aspects de l'identité en Grèce ancienne*, París 1995, págs. 65 sig.

<sup>40</sup> Este análisis de la simetría de los vasos parte de D. MARTENS, *Une esthétique de la transgression: le vase grec de la fin de l'époque géométrique au début de l'époque classique*, Bruselas 1992, págs. 222 sig.

<sup>41</sup> Por ejemplo una copa corintia de figuras negras del grupo del Gorgoneion (fechable hacia 575 a.e.) de Bruselas (Musées Royaux n° A1374), también con una compleja escena mitológica (vid. LIMC s.v. Acheloos (H. P. ISLER) n° 246; Minotauros (S. WOODFORD) n° 17; Oineus I (E. STASINOPOULOU) n°1; Theseus (J. NEILS) n° 228) u otra, esta vez ática de figuras negras del Château-Musée Communal de Boulogne (n. 1559; BADN 4508), véanse más detalles en F. DIEZ DE VELASCO, "Dioniso y la muerte...", citado en nota 31, págs. 46-48.

tud de sentido (y no ya un dibujo en un recipiente), obligase a una verdadera toma de conciencia de lo que se estaba mirando, de que efectivamente se estaba enfrentando la cara de la muerte. Gracias a Dioniso, y su regalo del vino, lo que no podía mirarse, la cara frontal pero hábilmente descentrada (en una huidiza representación que no era perfil pero tampoco terrible frontalidad plena), se podía ya encarar. Dioniso como señor de la muerte, permitía que el bebedor le desvelase en esa terrible forma de mirar que en vez de petrificar ahora permitía ahondar en la sabiduría de la muerte, con unos ojos que sin ser los de la amistad hacían la alteridad menos insoportable.

Dioniso y Gorgo se entrelazan en el lenguaje terrible de la mirada frontal, se equiparan en ese límite que marca la conciencia alterada, que transforma en inútil cualquier intento de diseccionar donde empieza uno y donde termina el otro, pura polisemia de una mirada ya sin certezas: la que se adentra, gracias al vino, en los caminos de la muerte.

Caminos complejos que el Dios desbroza y transforma, que resemantizan el propio valor del morir pero a la par, también, los significados de la fiesta dionisiaca que se manifiesta más allá del ámbito estrecho de los grupos de amigos simposiastas. Esta experiencia del symposion que podríamos denominar privado, privativo de los potentados y aristócratas guerreros quizá permeó también el ámbito de la fiesta cívica (o puede que la relación se produjese en la dirección contraria) y se nos muestra con una fuerza significativa muy notable en las Antesterias. Aún sin poder adentrarnos en los múltiples valores que la caracterizan, solo como apunte plantearemos que, de modo ejemplar, esta fiesta se carga de momentos presididos plenamente por el vino, como su ingestión comunitaria en *pithoigia* que se figuraría como un symposion colectivo<sup>42</sup>; o en *chytrói* donde, la ebriedad sería general<sup>43</sup>. Significativamente y entre otras muchas posibilidades de desarrollo del rito (como la que expone en este mismo volumen Natale Spineto), en este tercer día de fiesta el vino transmutaría su carácter apareciendo como pleno alimento mientras que el grano resultaría justamente un no-alimento (la *panspermia* ilustrando un mundo al revés, además de aquel enraizado en el imaginario remoto pasado aún no centrado en el cereal que mostraría una historia mítica de las maneras humanas de relacionarse con el grano y por tanto con la Diosa que lo representaba<sup>44</sup>). Y con mayores implicaciones para la propuesta planteada en estas páginas, el final de fiesta con el controvertido *thuraxe kares* (o *keres*)<sup>45</sup>, y la muerte

<sup>42</sup> Siguiendo a Tzetzes (*Schol. Hes., Erga*, 366, Gaisford).

<sup>43</sup> D. NOEL, "Les Anthestéries et le vin", *Kernos* 12 (1999), págs. 125-152 plantea que se produciría un "kómos ivre de la cité". Para las antesterias hay una multiplicidad de trabajos importantes: resultan sugerentes, por ejemplo, las puntualizaciones de W. BURKERT, *Homo Necans*, cap. IV (Anthesteria) págs. 213-247.

<sup>44</sup> Cuya mutua relación adversativa ya apuntamos en nota 1 y que ordena los ejes del quehacer del Dios, deambulando entre los mundos y los territorios, relacionándose con los otros Dioses (por ejemplo con Apolo) de modos indirectos.

<sup>45</sup> La discusión en este punto es enorme, H. METZGER, citado en nota 30, defiende que es asunto tardío el valor inframundano de Dioniso. No creo que sea necesario (ni quizá posible más allá de lo

campeando por entre los recovecos del festival, cuyos participantes están protegidos (gracias a la ruptura de planos que promueve el Dios del vino) justamente de una total desidentificación que haría de muertos y vivos una misma e indiferenciada colectividad (como la que tras el morir aniquilador que parece liminarizar la figura de Caronte<sup>46</sup> y que determina la metamorfosis en *eidola* voladores y sin identidad de lo que fueron seres humanos, o la que tras la violencia frenética del reidentificado Odiseo superada la prueba del arco, muta a los pretendientes en insignificancias voladoras que Hermes dirige hacia los territorios de Hades en la *deuteronkyia* de la Odisea<sup>47</sup>).

Frente a la terrible posibilidad de anulación de ese resquicio de pequeño y fugaz gozo del privilegio de divinidad que es la vida (aunque para el ser humano no sea eterna, justamente lo que diferencia a la grey mortal de los inmortales), la fiesta parece recordar que Dioniso no solo es transgresión, sino también promesa de orden, de límites establecidos entre vivos y muertos, a pesar de las experiencias que la fiesta detona y que podían hacer tambalear los cimientos de lo humano. Más aún frente a ese destino del morir, a la estupidización del muerto<sup>48</sup>, que en la narración homérica (tan ejemplar en el prelude de ese, en cierto modo absurdo, episodio que es la *nekyia*) consigue paliar la sangre, surge entre ciertos iniciados otro líquido que toma el valor de salvación, de recompensa: el vino. No sólo como libación fúnebre sino como, en algún modo, equivalente a ambrosía: la lámina de Pelina (Tesalia) se aparta de los estándares que aparecen en otras láminas áureas órfico-dionisiacas presentando un poema en el que se rompen los esquemas de vida y muerte y el vino es componente final de la beatitud eterna: “Acabas de morir y acabas de nacer, tres veces venturoso en este día. Dí a Perséfone que el propio Baco te liberó... Tienes vino, dichoso privilegio; y tú irás bajo tierra, cumplidos los mismos ritos que los demás felices”<sup>49</sup>. La promesa de Dioniso para sus iniciados va más allá de impedir que la vida sea anegada por una incontrolable invasión desde el reino de la muerte, es justamente el propiciar que la muerte pierda su valor, que morir sea nacer, que la felicidad *post mortem* resulte una anulación del carácter perecedero del destino humano. “Venturoso y afortunado, dios serás, de mortal que eras” dice una de las láminas de

---

ocioso) construir una estratigrafía de este tipo, habría que tener en cuenta todas las múltiples facetas de Dios (y sus combinaciones y mutuas relaciones con otros) para hacernos una idea de su posibilidad de ser señor de la muerte.

<sup>46</sup> F. DIEZ DE VELASCO, *El origen del mito de Caronte*, Madrid 1988, págs. 266 sig.; *Id.*, *Los caminos...* citado en nota 31, cap. 3.

<sup>47</sup> F. DIEZ DE VELASCO, *Los caminos...* citado en nota 31, 1995, cap. 1.

<sup>48</sup> Véase las interesantes, aunque algo confusas puntualizaciones de E. VERMEULE, *La muerte en la poesía y en el arte de Grecia*, México 1984 (Berkeley 1979), cap. I.

<sup>49</sup> Sigo la traducción de A. BERNABÉ y A. I. JIMÉNEZ SAN CRISTOBAL, citada en n. 29, pág. 88 (y el detallado estudio en págs. 87-130); para este tema también M. H. VELASCO LÓPEZ, “Le vin, la mort et les bienheureux (à propos des lamelles orphiques)” *Kernos* 5 (1993), en págs. 209-220. Las interpretaciones sobre muerte y dionisismo de R. TURCAN, “Bacchoi ou Bacchants?. De la dissidence des vivants à la ségrégation des morts”, *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Roma CEFR 89, 1986, págs. 227-244 (esp. sobre láminas págs. 233 sig.) son interesantes.

Turio (en la Magna Grecia)<sup>50</sup>; “Ven, Cecilia Secundina, legítimamente convertida en diosa” expone la de Roma<sup>51</sup>, el proceso es el mismo en todas estas láminas que se enterraban con los iniciados órfico-dionisiacos para servirles de camino en la travesía que los haría, como vemos, divinos, aunque solamente la de Pelina nos ofrezca la combinación del vino y el más allá, embriaguez *post mortem* órfica que tenía también sus detractores<sup>52</sup>.

Pero este gozar del vino tras la muerte no debe entenderse como una mera novedad órfica, podemos suponerla creencia más común que ilustraría una beatitud deseada, sobre todo cuando la muerte se ha producido antes de hora y el destino del gozo dionisiaco en vida no se ha consumado, perdiéndose ese pequeño consuelo entre tanto sufrimiento. Así las jarritas de beber en miniatura (las coes<sup>53</sup>) que aparecen en tumbas infantiles, que muestran en muchas ocasiones escenas de la vida del niño, preludian esa imaginaria comunión con Dioniso no experimentada en el regocijo de las Antesterias. La imagen del niño bebiendo hasta la embriaguez nos la ofrece, en el sutil lenguaje de la pintura, el reflejo del mundo mítico. Esos sátiros niños que sí que han bebido, incluso del kantharos del propio Dios, como en una cratera de campana ática de figuras rojas del Museo Antoine Vivenel de Compiègne<sup>54</sup>, en una escena de reminiscencia teatral en la que el satirillo es nombrado *Komos* y bebe tanto que Ariadna tiene que verter vino de una oinochoe al kantharos para intentar cumplir con el insaciable. Parece una escena de familia, marcada por una plena naturalidad, en la que el juego de miradas es extremadamente significativo. O ese otro niño sátiro que con una coe en la mano y una caña en la otra cierra la comitiva del Dios completamente ebrio en una coe del Museo Nacional de Atenas<sup>55</sup>.

<sup>50</sup> Sigo la traducción de Bernabé y Jiménez citada en nota 29, pág. 136.

<sup>51</sup> Se trata de la más reciente en el tiempo, ya de época romana: sigo la traducción de Bernabé y Jiménez citada en nota 29, pág.179.

<sup>52</sup> Platón (*Rep.* 363 c-d) habla del symposion de los justos (*sympósion ton osíon*) en el más allá que prometía Museo y su hijo (vid. A. BERNABÉ, “Platone e l’orfismo”, G. SFAMENI GASPARRO (ed.), *Destino e salvezza*, Cosenza 1998, pág.75 sig.), aunque hay que destacar la posición crítica por parte del filósofo y sus seguidores (puesta de manifiesto por F. CASADESÚS BORDOY, “La borrachera eterna como premio. El testimonio de Plutarco”, J. G. MONTES CALA, *op. cit.* en nota 1, págs. 161-170) porque lo extático (el éxtasis filosófico) se ha de manifestar por otras vías, por ejemplo como en *Fedón* 67c (vid. F. DIEZ DE VELASCO, *Los caminos...* citado en nota 31, pág. 114 sig.).

<sup>53</sup> G. VAN HOORN, *Choes and Anthesteria*, Leiden 1951, pág. 19 sig. para el uso funerario de los vasos.

<sup>54</sup> N° 1025, BADN 213708, del grupo de Polignoto (fecha hacia el 440-430), procedente de Nola; ARV2, 1055, 76; Add. 2, 322; CVA Compiègne, Musée Vivenel, 12-14, tab. 18, 1-2, 18bis, 19, 1-2; S. MORAW, *Die Mänade in der attischen Vasenmalerei des 6. und 5. Jahrhunderts v.Chr.*, Mainz 1998, pl.18.47; LIMC s.v. Dionysos (C. GASPARRI) n 1848; Komos (A. KOSSATZ-DEISSMANN) n° 9; Silenoi (E. SIMON) n° 4; Tragodia (A. KOSSATZ-DEISSMANN) n° 7.

<sup>55</sup> N° 1218; BADN 216549), cercano al pintor de Shuvalov (fecha hacia el 425), procedente del Ática; ARV2, 1212,2; Add. 2, 347; L. DEUBNER, “Dionysos und die Anthesterien”, *JDAI* XLII (1927), pág. 192, il. 25; G. VAN HOORN, citado en nota 53, n. 115; LIMC s.v. Dionysos (C. GASPARRI) n. 1382.

<sup>56</sup> Los valores de mago de Dioniso los repasa de un modo muy sugerente C. MIRALLES, “El dios que hechiza y encanta”, J. PELÁEZ (ed.), *El dios que hechiza y encanta. Magia y astrología en el mundo clásico y helenístico*, Córdoba 2002, págs. 31-39.

Beatitud dionisiaca deseada también para los niños, ilustrando una sensibilidad bien diferente de la de nuestra cultura y de nuestras furiosas leyes, y que ejemplifica el valor incomparable que se otorgaba al vino entre los griegos. Pero en el juego de confusiones identitarias que Dioniso promueve se plantea la pregunta relativa a quien será el sátiro del mito. Parece ilustrarse una mezcla entre lo humano y lo sobrehumano (o infrahumano) que vehicula y transmuta la imagen (en una de sus múltiples lecturas). Así parecería que el propio seguidor del cortejo festivo y simposiástico una vez que ha sido sometido por la fuerza de Dioniso se transforma interiormente en el éxtasis que produce el vino y se satiriza, produciéndose una bestialización divina. Y los niños sátiros serían reflejos de esos pequeños que también han conocido al Dios, o que si no lo han hecho porque la muerte les ha truncado gozar de la fiesta, un paternal Dioniso parece depararles en el más allá el gozo de unirse a su cortejo. Se ha operado la transformación que propicia un Dios que anula las diferencias, que potencia la ruptura entre muerte y vida, cielo y tierra, divino y humano, que con su magia<sup>56</sup> es capaz de hacer manifiesta la inutilidad de cualquier encasillamiento. Dioniso parece mostrar que esa experiencia de lo distinto, de lo alterado, no sería mito (en tanto lenguaje meramente imaginario) y por tanto alienación, sino distinta navegación por rutas diversas de lo identitario. Y así, lo mismo que los alimentos construyen la identidad, el vino y la experiencia del vino en tanto que no-alimento configura una alteridad necesaria para equilibrar algunas dificultades de la propia identidad entre los griegos.

Porque si bien la ciudad ofrecía un marco religioso oficial que cumplía correctamente las finalidades de cohesionar el grupo (en tanto que religión identificadora cívica<sup>57</sup>) no parece que tuviera quizá suficientemente en cuenta otros posibles aspectos (más personales) de la religión. La experiencia dionisiaca, que pudiera parecer anómica o incluso enfrentada al poder establecido, puesto que podía no reconocer (u organizarse al margen de) las jerarquías cívicas, y establecía otras que pudieramos denominar de carácter místico, y que se entendía como lo diferente (al propio Dios lo estimaban extranjero muchos griegos a pesar de su raigambre micénica o quizá anterior<sup>58</sup>) parece resultar ingrediente fundamental en el funciona-

<sup>56</sup> F. DIEZ DE VELASCO, *Introducción a la historia de las religiones*, Madrid, 3ª ed., 2002, pág. 279 sig.

<sup>57</sup> C. KERENYI, citado en nota 28, parte 1.

<sup>58</sup> Una sociedad profundamente androcéntrica generaba problemas entre hombres y mujeres que en el teatro se expresa en sus variantes más terribles (asesinato, incesto, etc.) y que sirven para transformar en consciente (y trágicamente paradójico) ese conflicto estructural (y las sesgadas vías de escapatoria de las mujeres, aunque sean las del trance o la demencia: véase en general el interesante planteamiento de C. ACKER, *Dionysos en transe: la voix des femmes*, París 2002). Otro tanto ocurre con las relaciones padres-hijos (y en el ámbito más genérico, entre lo que compone la identidad y la alteridad): así matar al padre es una imposibilidad que el teatro se permite mostrar, pero en el lenguaje irreal que el mito construye. Edipo lo hará, aunque sea por error (mató a su padre sin saber que lo era, ni tampoco quien era), y el castigo, aunque dilatado en el tiempo, fue terrible, porque la lección es bien clara, se puede pensar el parricidio, pero únicamente en el ámbito religioso que preside Dioniso; se puede vivir la muerte del padre, aunque hecha actuación; porque si el castigo del rey de Tebas fue espantoso aun sin haber buscado matar, ¿qué se puede esperar para el que se atreve a hacerlo de modo consciente? Rozar la alteridad de los comportamientos imposibles convierte al teatro en magisterio del pensar y hasta del

miento social. Hemos visto como Dioniso preside el symposion, lugar donde los aristócratas departían, banquetaban y forjaban su identidad como tales. Preside fiestas simpóticas como las Antesterias y también la fiesta teatral, espacio de la contradicción y su resolución simbólica<sup>88</sup>: ámbitos múltiples y totalizadores.

Pero la experiencia de lo dionisiaco, al caracterizarse como diferente (la apertura a estados de conciencia no habituales) terminaba consolidando otra vez el *modus vivendi* habitual, convirtiéndose en un factor de equilibrio individual y de estabilidad social y religiosa. Al engarzar también el mundo de la muerte en ese juego de significados, estructuraba lo personal junto a lo social, formulando por medio de la experiencia de la alteridad radical una aceptabilidad del morir, diferente para cada grupo social o ideológico, muerte gorgónica y heroica para el aristócrata simposiasta, muerte apoteósica y embriagada para el iniciado, universos imaginarios construidos desde la experiencia del don líquido de Dioniso en cualquier caso.

Así el vino, en tanto que detonante privilegiado se nos mostraría quizá, en última instancia, en estos contextos como el máspreciado y sagrado de los alimentos.

---

sentir, pero sobre todo en escuela del correcto comportamiento que se construye tras el goce sacralizado de lo imposible, que permite afrontar mejor las esclavitudes de lo necesario. En resumen, en un ámbito más genérico, la experiencia teatral presidida por Dioniso enseña a distinguir esa difícil y mutable línea entre lo que compone la identidad y la alteridad y saltando a la palestra de lo más político al aparecer griegos y bárbaros, tiranos y líderes justos, ofrece comportamientos adecuados a la hora de enfrentarse a la diversidad. En general sobre el teatro y Dioniso, entre una inabarcable bibliografía véanse los trabajos citados en nota 3.