

Dionís a la religió grega: cap a una lectura de les *Bacants**

Xavier Riu

1. *Dionís el grec*

Dionís no és un déu estranger ni un déu nou. Sembla que aquesta afirmació, potser insostenible fa uns quants anys, ja es pot fer sense por després de les tauletes de Pilos i després que es vagi oblidant la tendència a llegir la mitologia com si fos història. Ara ens sembla saber que els mites d'una divinitat expressen més les seves característiques religioses que no la seva història, o la del seu culte. Per tant, si Dionís –que ja ens és presentat així des de la seva primera aparició a la literatura grega, Homer– és un déu amb dificultats per a ser admès com a tal, s'ha de guanyar el cel, per dir-ho així, ha d'autoafirmar-se com a fill de Zeus (vegem, per exemple, les múltiples vegades que ho fa a les *Bacants*) i ha de lluitar per obtenir els honors que se li deuen, cal entendre que aquesta és una particularitat que forma part de la seva personalitat religiosa –per la raó que sigui, que mirarem d'escatir al llarg d'aquest paper.

Un parell de dades ben diferents ens il·lustraran molt bé aquesta aparent contradicció entre uns mites i uns rituals que semblen suposar la novetat i el caràcter estranger de Dionís, i la plena certesa que en realitat no és així. En primer lloc, unes referències de Pausànies, que explica l'“arribada” de Dionís a Patres. A VII 19, 2-9, Pausànies ens fa saber que els de Patres havien de celebrar, per una falta comesa, un sacrifici salvatge en honor d'Àrtemis, fins que –els deia un oracle– arribés allà un *daímon* estranger portat per un rei estranger. Un dia, Eurípil, veïnt de Troia, va passar per allà. Duia, tancada dins d'un cofre, una imatge de Dionís que l'havia fet enfollir i per això no trobava el camí de casa. A ell, l'oracle li havia predit que guariria quan arribés en un indret on veuria uns homes cele-

*Vull agrair especialment a Jaume Pòrtulas la cura amb què ha llegit aquest paper, en les diverses fases d'elaboració, i naturalment les seves recomanacions, que m'han estalviat més d'una marrada.

brant un sacrifici estrany. S'hi presenta, doncs, i immediatament un i altres recorden els oracles respectius. Efectivament, Eurípil va ser guarit i els de Patres pogueren deixar de celebrar el sacrifici. Fins aquí, a grans trets, la història. Ara bé; just abans Pausànies havia parlat de les antiguitats de Patres (VII 18,4): segons ell, els d'allà afirmaven que Dionís havia estat criat a Mesatis, ciutat que és a tocar de la seva¹ i on fins i tot, segons deien els del país, hauria tingut lloc l'aventura de Dionís amb els Titans. En què quedem, doncs? Dionís és estranger o és del lloc? La contradicció sembla insoluble, si no és que l'acceptem com és i la integrem en la nostra comprensió del fenomen dionisiac².

El segon lloc a què fèiem referència és un passatge de les *Bacants*: Al llarg de tota la tragèdia es repeteix diverses vegades que Dionís és un déu nou i un estranger, però als vv. 201-203 Tirèsies diu que cal respectar les πατρίους παραδοχάς (que Plutarc *Mor.* 756 b va entendre molt bé: "la fe antiga dels pares") i que cap *logos* no les pot rebatre. És segur que quan parla així ho fa referint-se al dionisisme, com nota per exemple Dodds en el seu comentari a aquest lloc. I justament aquest fet molesta sovint els comentadors; es comprèn: si Dionís és un déu nou, seria més aviat Penteu i no Tirèsies qui hauria d'apel·lar a la tradició. S'ha dit (Dodds, *ad loc.*) que es tracta d'un anacronisme i que Eurípides fa parlar Tirèsies com un home del segle V, avisant així l'audiència que el debat que seguirà serà una transposició a termes mítics d'una controvèrsia contemporània. No seria impossible, naturalment, tot i que sembla una trencadissa massa forta, massa violenta de la coherència dramàtica. De tota manera, està per veure que a finals del segle V el dionisisme entrés en crisi i fos objecte d'una controvèrsia especialment encesa; més aviat sembla que les dades (escasses, és clar) apunten cap al contrari³. En tot cas, el problema és altre cop suscitat per Cadme (v. 331), i també pels vv. 890-896, ara en boca del Cor, on es ve a dir el mateix: que cal respectar els costums, que són de llei des de sempre i per natura –i aquests costums, el context ho deixa ben clar, són les pràctiques religioses dionisiàques.

Doncs bé; fa tot l'efecte que això ve a recalcar aquesta ambigüitat de Dionís: és un déu nou –es diu– però alhora se sap perfectament que no ho és; és aquesta novetat congènita i permanent que forma part essencial de la seva personalitat religiosa i de la qual es parla en el mite, en el ritual (com del seu caràcter estranger), però que no contradiu la consciència que es tracta d'un déu perfectament instal·lat en el panteó grec i a qui cal, per costum i des de sempre –per això es practiquen els rituals, en bona part, perquè "des de sempre s'ha fet així"– honorar. ¿No és ben bé això, al cap i la fi, el que ve a dir el mite de Penteu que, com tots els mites, se situa en un temps fora del temps? No és del tot segur que la història de Penteu reflecteixi cap ritual, bo i que es pot sospitar amb fonament (Dodds, *Bacchae* XXVI ss.); en tot cas, sí que ho fa la de les Miníades, que segons

1. En realitat, sembla que Patres era el resultat d'un sinecisme entre pobles, un dels quals Mesatis (cfr. A. BRELICH, *Paidés e Paribenoí*, Roma 1969, pp. 366-7, que fa un estudi de la festa resultant d'aquesta "arribada").

2. Potser es pot tenir compte també de Ió de Quios 744 P: νέον οὐ νέον (parla del vi com si descrigués Dionís: G. A. PRIVITERA, *Dioniso in Omero e nella poesia greca arcaica*, Roma 1970, p. 120).

3. Cfr. E. R. DODDS, *Euripides' Bacchae* (introducció i comentaris), Oxford 1960², p. XXII ss.

Plutarc (*qu. gr.* 38) eren perseguïdes cada any pel sacerdot de Dionís a Orcòmenos. ¿Cal pensar per això que cada any s'oposaven al culte, encara literalment nou, de Dionís? Sembla absurd, dit així, si no tenim en compte que els mites no expliquen història. La contradicció, en realitat, no és més que aparent. Tant des del punt de vista del mite com del ritual (i la Tragèdia, igualment que la Comèdia, recordem-ho de passada, en forma part) cal dir que Dionís és un déu nou, perquè aquesta és una característica seva fonamental; però alhora se'l sap perfectament arrelat a les tradicions més antigues dels avantpassats, i per això se l'actualitza cada any.

De seguida tindrem ocasió d'explicar com s'entén, què significa i quines implicacions comporta el fet que Dionís presenti aquesta figura. Però de moment, per plantejar-ho en uns termes generals, observem la seva actuació en un terreny que li és molt propi, i que és fonamental a l'hora de definir-se ella mateixa una cultura: el terreny dels límits. Que som animals territorials no cal pas dubtar-ho, tant individualment com socialment. Els límits que estableix qualsevol cultura són de tota mena: tant temporals com d'espai com conceptuals; tant entre l'home i l'animal, com entre l'home i el déu, com entre grups humans o entre el món dels vius i el dels morts. No és pas aquest el moment d'estendre'ns en aquest fet, que d'altra banda ha estat tractat des de diversos punts de vista, però sí que convé recordar que a qualsevol societat –més com més cohesionada i tancada– la relació amb l'altre sempre és problemàtica i, per tant, fortament ritualitzada, alhora que –són dues coses lligades– representada en l'imaginari religiós. La representació d'aquestes funcions en l'imaginari religiós es duu a terme a través de les figures divines, confegides a partir d'un seguit de particularitats, que en componen una imatge més o menys coherent i estableixen el paper del déu en el culte i en les creences.

Les relacions amb el defora presenten aspectes diferents, i per tant no és estrany que déus diversos concorrin en aquest mateix àmbit. Per exemple, és ben clar que Hermes hi té un paper important: un munt de coses ho atesten en ell, un bon feix d'epítets, la seva funció com a guia de les ànimes o com a herald i misatger, la seva situació davant de les portes o a les cruïlles, la seva especial dedicació a la paraula...⁴ Tanmateix, Dionís hi ocupa també un lloc significatiu, i de més a més fonamental per a comprendre'n la figura. Com sol passar en aquests casos, la forma d'actuació delimita el rol de cada divinitat, i així Dionís és diferent d'Hermes. Aquest darrer presenta una imatge essencialment (i aparentment) contradic-

4. Cfr. J. P. VERNANT, *Mythe et Pensée chez les Grecs* (2 vols.), Paris 1965 (2a. 1981), I, pp. 124-170. Cal veure també C. MIRALLES - J. PÒRTULAS, *Archilochus and the Iambic Poetry*, Roma 1983, esp. pp. 18 ss., 97, on s'estableix una relació entre el iambògraf i aquesta particularitat del déu, i X. RIU, *Dionisisme i Comèdia* (tesi doctoral inèdita), Barcelona 1989, on es fa una operació semblant entre l'autor còmic i Dionís (esp. pp. 277-80). Altrament, cal notar que les relacions entre tots dos –i sovint alhora amb Apol·lo– no s'esgoten aquí. Dionís i Hermes presenten tots dos aquella mena de manca original, podríem dir-ne, que fa que s'hagin de "guanyar el cel", i que trobem també tant al iambògraf com a l'autor còmic (tots dos en tant que autor i personatge, cfr. *Dionisisme...* cit., p. 279 s.). De més a més, comparteixen igualment l'aspecte fàl·lic i, també amb Apol·lo, la màntica i la poesia. La relació, d'altra banda, es pot establir a través d'alguns herois que s'integren en el camp de totes tres divinitats, com Aristeu (cfr. *Archilochus* cit., p. 94 pel que fa a Hermes i Apol·lo).

tòria: alhora que marca els límits, que els constata posat ell mateix al damunt, és un déu sempre en moviment, que els passa d'una banda a l'altra. Alhora que vigila la porta, plantat al seu davant per marcar la diferència entre el dins i el fora, es fica pel pany "com un vent de tardor o una boirina" (*Hb Hermes* 146-7) i protegeix els lladres com ell mateix⁵. Dionís, en canvi, no és mai un déu que s'estableixi damunt de les fronteres per a marcar-les. Ell sempre ve de fora, de més enllà⁶, dels límits del món grec; també les mènades l'han d'anar a festejar a la muntanya –i dalt de tot, segons sembla⁷. D'aquest seu caràcter "estranger" ens en parlen a bastament alguns dels seus mites, com el de Licurg o el de Penteu sobretot (sobretot perquè tenim les *Bacants* que ens en parlen, una font prou antiga i carregada de sentits –i de paraules– que permeten més bé l'anàlisi). Dionís arribava de Frígia, de Lídia, de Pèrsia, d'Aràbia i de l'Àsia, en parlarem ben aviat; és l'estranger (i així se li dirigeix normalment Penteu, ja només de veure'l: 453) que malgrat tot pertany a la casa⁸; és salvatge i caníbal⁹. Podríem dir, amb Jeanmaire i Gernet, que Dionís no és un déu ciutadà o polític: té molts santuaris, però amb prou feines temples¹⁰. Això no vol dir que no sigui honorat per la ciutat ni que no hi acompleixi una funció importantíssima¹¹; tampoc que no sigui honorat pels cercles aristocràtics¹².

La relació de Dionís amb els límits és més aviat la que ofereix la possibilitat de fer venir aquí allò que hi ha sempre més enllà: un mort, un món amb caracterís-

5. Cfr. Hipòanax, frgs. 3, 3a i 79 W; i MIRALLES-PÒRTULAS *Archilochus* cit., pp. 25-28. Notem que aquesta mateixa visió és resumida per Aristòfanes a la *Pau* (180 ss.), on Hermes, deixat com li escau de vigilant a l'Olimp, permet finalment que entri Trigeu a robar Eirene. Això no ha de fer suposar que Hermes protegís els lladres reals, és clar. El fet que se'l planti davant de les portes indica que la seva funció és protegir la casa contra els intrusos, i allò que el fa especialment indicat per a aquesta funció és justament el seu caràcter de lladregot al mite. Relacionat amb el seu paper hi ha el del iambògraf o de l'heroi còmic, quan adopten la figura (podríem dir-ne quasi-mítica) del lladre.

6. "Ce qui est radicalement Autre", el defineix VERNANT (*Mythe et pensée* cit., II 82), seguint GERNET (*Antropologie de la Grèce antique*, Paris 1968; tr. esp. Madrid 1980, p. 79). Fins i tot a les seves festes arribava de fora: a les Dionísies se l'havia de portar des d'Eleuteres, a l'extrem de l'Àtica, a la frontera amb Beòcia; a les Antestèries arribava de qui sap on en un vaixell. No seria impossible que també a les Lenees arribés en un dels carros que feien la processó (Suda s.v. ἔξ ἀμαξῶν). També a Sicília portaven cada any una nit fins al Dionision, vora el teatre, dues imatges de Dionís, Baqueu i Lisi, que la resta de l'any tenien amagades en un lloc secret i sagrat (Paus. II 7, 5-6) on, per tant, ningú no podia atènyer.

7. Plut. *Mor.* V 953d, Paus, X 32,7 i Eur. *Bac. passim*.

8. Tant al casal de Tebes (fill de Sèmele) com a l'Olimp (fill de Zeus) pel que fa a la tragèdia. Però l'afirmació pretén ser d'abast més general.

9. ὄμοσπής καὶ ἀγχιόνιος; Plut. *Anton.* 24, 5, que els identifica l'un amb l'altre (BURKERT *Homo Necans*, Berkeley 1983, p. 173 n. 23; a partir d'ara citat *H. N.*)

Les Agrionia corresponen fora del món jònic a les Antestèria, segons M. P. NILSSON, *Griechische Feste von religiösen Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*, Leipzig 1906, pp. 271-4; Burkert (ibid.) no ho creu així i pensa que cal cercar una relació entre Agrionia i *agrios*, però les dues afirmacions no són incompatibles, i de fet és probable que tinguin raó tots dos. També, a Agra es representava un drama sobre Dionís relacionat amb els petits misteris (St. Byz. s.v. Agra). Tenint en compte la mena de prova a què Prosimnos sotmet el déu a Agra, potser no és indiferent que *agrios* pugui voler dir homosexual (*sch. Ar. Nub.* 349, Èsquines I 52). Sobre *agrios* i els conceptes que s'hi relacionen, F. TURATO, *La crisi della città e l'ideologia del selvaggio nell'Atene del V secolo a. C.*, Roma 1979, esp. p. 97 ss.

10. H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchos*, Paris 1951 (2a. 1970), pp. 19-20; L. GERNET, *Antropologie* cit., p. 78; L. GERNET-A. BOULANGER, *Le génie grec dans la religion*, Paris 1932 (2a. 1970), p. 103; sobre el tema dels temples, M. DETIENNE, *Dionysos à ciel ouvert*, Paris 1986, pp. 71-2.

11. *Vid. infra*, apartat 2.

12. *Vid. PRIVITERA, op. cit.*

tiques bàrbares, la natura, el món dels déus... Ara bé; com és aquest defora que ell vol introduir? Primer que res un avís: si Dionís és un déu amb aire de foraster, però alhora perfectament arrelat a dins la casa i el seu culte no té res de “nou”, és clar que no podrem entendre paraules com “fora” i “dins”, “estranger”, “introduir” i altres de semblants en termes absoluts ni literals. Quan parlem d'alguna cosa que Dionís introdueix no fem sinó utilitzar la terminologia del mite i del ritual. És ben cert que Dionís ve i porta alguna cosa¹³, però ho porta cada vegada que se celebren les seves festes. En tot cas, no cal entendre aquests mots en termes geogràfics ni històrics – potser, si es vol, en termes descriptius de l'imaginari religiós i evocadors de determinades funcions religioses, si bé per això no menys pràctiques.

És generalment reconegut que les *Bacants* d'Eurípides contenen un bon fons de religiositat dionisiaca, sobre el qual es basa i que ella mateixa esposa¹⁴. És ben clar que les característiques principals del déu de les *Bacants* són les que confegeixen la figura tradicional de Dionís¹⁵; per això utilitzarem com a font bàsica aquesta tragèdia, completant-la sempre que calgui –i que sigui possible– amb d'altres de paral·leles.

2. Geografies mítiques. Barreges dionisiàques

En una lectura atenta de les *Bacants* es veu que hi ha un seguit de temes o conceptes, motius conductors, la majoria dels quals apareix sovint, i que gairebé es podria dir que serveixen per estructurar l'obra. En alguns casos les seves diverses aparicions actuen com a responsoris, com petites tornades, cables que aguanten la tensió de la peça, des del punt de vista estructural i, és clar, també significatiu. En d'altres descriuen un personatge o el posen en contacte amb un altre. Començarem per les referències geogràfiques, omnipresents i, com veurem, sempre solidàries amb el sentit general d'una obra construïda amb una gran coherència.

Hi surten esmentats sovint alguns indrets que, en general i d'una manera més o menys imprecisa, es troben situats en els límits del món grec o són ja declaradament bàrbars. El cas és que són sempre presentats com uns llocs desitjables: en la majoria dels casos es diu que d'allà en ve Dionís o que voldrien anar-hi les bacants. Ressegüim-los, fent especial atenció a la manera com són descrits.

13. Sobre aquest punt, principalment W. F. OTTO, *Dionysos. Mythos und Kultus*, Frankfurt 1933 (2a. 1948), cap. “Die kommende Gott”; cfr. també Hermip. fr. 63 K-A (=K).

14. Deixant ara de banda les discussions sobre la intenció d'Eurípides en compondre l'obra, sobre les quals es pot llegir amb profit R. CANTARELLA “Dioniso fra *Baccanti* e *Rane*”, *Serta Turymiana*, Urbana-Chicago-Londres 1974, pp. 290-310 (esp. p. 304 ss.).

15. Pel que fa al menadisme, amb els seus correlats d'esquarterament i omofàgia, potser l'aspecte més controvertit, val a dir que tant si creiem que a l'Atenes de l'època era practicat com si no (cfr. DODDS *Bacchae* XXII i CANTARELLA *art. cit.* 303 n. 52, que dóna un parell de referències bibliogràfiques més), tant si creiem que ho havia estat mai com si no, és clar que ocupa un lloc importantíssim en la manera com els grecs imaginaven el déu.

- Lídia: D'allà en ve Dionís (vv. 13, 234) i les bacants (55): les seves terres són plenes d'or (13). El Tmolos, que també té "correnties d'or" (154), és castell de Lídia (55), cosa que podria constituir una simple imatge descriptiva de la seva posició alterosa que domina la zona, però probablement vol dir molt més: tal com explica Dodds (a v. 55), és una muntanya sagrada (cfr. 65, Aesch. *Pers.* 49) per a les bacants lídies, com per a les de Nonnus (XL 273); l'*H. Orph.* XLIX 6 l'anomena *καλὸν λυδοῖσι θόασμα* (cfr. *Bac.* 65), i a la part baixa dels seus vessants hi havia famoses vinyes (Virg. *Ge.* II 98; Ov. *Met.* VI 15). A part d'això, sembla que s'hi feia safrà (Virg. *Ge.* I 56), una planta dionisiaca pel excel·lència.
- Frígia: També plena d'or (13-14)¹⁶, muntanyosa (86, 140), especialment relacionada amb els ritus orgiàstics de la mare Rea, oficiats amb flutes i timpans (58, 127-8, 159). Fixem-nos que ja a *Il.* III 184 és abundosa en vinyes, i cal recordar també que Mides, amb tots els seus vincles especialíssims amb Dionís i amb l'or, és frigi.
- Pèrsia: Només apareix als vv. 14-15. És un dels llocs d'on ve Dionís i els seus altiplans són "colpits pel sol". Com els altres adjectius d'aquest passatge, és significatiu més que res des d'un punt de vista mítico-conceptual. Hi ha, de fet, una certa tradició que permet de relacionar Pèrsia (i Mèdia) amb el sol i els seus països¹⁷. En primer lloc, l'epònim de la terra és Perses, que una tradició ens presenta com a fill d'Hèlios i Perseis, i per tant germà d'Eetes, Circe i Pasífae; segons una altra seria fill de Perseu, el fill de Zeus i Dànae, o sigui de la pluja d'or¹⁸, i d'Andròmeda, una princesa de Pèrsia (Hdt. VII 61) o d'Etiòpia (Apol. II 4,3). També als *Perses* d'Èsquil és recalçada sovint aquesta caracterització daurada i rica del país¹⁹.
- Mèdia: És una terra "de mal hivern" (*δυσχείμων*: 15-16). De tots els epítets que surten en aquest passatge és l'únic que podria tenir connotacions negatives i cal reconèixer que, als llocs on apareix aquest adjectiu, sovint les té. Però no deixa de ser estrany que només aquesta terra se la caracteritzi negativament, i totes les altres, en canvi, siguin indrets d'una manera o altra feliços, rics, pròspers i, naturalment, relacionats amb Dionís. En primer lloc cal fer notar que s'estableix una oposició ben clara amb la Pèrsia del vers anterior pel que fa al clima; tanmateix, posats a ser positivistes, no creiem que el temps que feia als dos països fos massa diferent. L'adjectiu dedicat a Pèrsia la relaciona amb el sol; el que s'aplica a Mèdia la lliga amb la neu i el caràcter inhòspit de l'hivern. Aquella era una manera de referir-se a l'Edat d'Or; aquesta d'introduir un altre aspecte del dionisisme: les oribàsies a l'hivern, en què les dones se'n van a celebrar Dionís dalt de tot de la muntanya, i si cal enmig de tempestes (cfr. Plut. V 953 d).

16. Cfr. Eur. *Andr.* 164, 169; *Tro.* 991-6; *Hec.* 492.

17. Veure A. BALLABRIGA, *Le Soleil et le Tartare. L'image mythique du monde en Grèce archaïque*, Paris 1986, pp. 184-5, 110 ss., a qui he manllevat algunes referències.

18. Sobre el significat d'aquesta pluja en els països del Sol, M. CLAVO "El olvido en la *Ol.* VII" *Itaca* 1, 1985, esp. 62 ss. que, en la mesura que l'oposa al sacrifici prometeic, pot posar-se en relació amb M. DARAKI, *Dionysos*, Paris 1985, cap. II "Dionysos nourricier", 45 ss.

19. Aesch. *Pers.* 3, 9, 80, 159, 163-4, 250-2, 709-11, 751.

Dèiem que la paraula podia tenir connotacions negatives; malgrat tot, no és necessari que sigui així. En termes generals, podríem dir, per exemple, que Dodona és una terra *δυσχείμερον* (*Il.* II 750), i això no priva que sigui estimada per Zeus i fins i tot la seva regió rica i pobladíssima (Hes. fr. 240 M-W); d'altra banda, l'Olimp sol ser nevat (*e. gr. Theog.* 42, *Il.* XVIII 615) i és l'estada dels déus²⁰. Però si plantegem la qüestió en termes dionisiacs, també la neu hi ha de tenir una participació: el Citeró és nevat ("sempre", diu el missatger a *Bac.* 661-2, la qual cosa deu ser sens dubte una exageració, però ha de tenir un sentit, com explica Dodds a la nota corresponent); també ho és (i ple de feres) a Eur. *Phoen.* 802, i nevat (ahora que sagrat) a *Phoen.* 234. L'Ida, per la seva banda, que també és una muntanya dionisiaca²¹, és nevada a Eur. *Hel.* 1323, en un Cor que canta precisament la creació dels rituals dionisiacs i eleusinis, i a *Troad.* 1067, on es diu que hi creix heura i que és el primer lloc il·luminat per l'aurora; també a Aesch. *Ag.* 564. Un altre indret dionisiac és el Parnàs²²: també aquesta muntanya és nevosa²³. Finalment, hem de recordar que també Tràcia és un país fortament impregnat de dionisisme, especialment el Pangeu, on hi havia un oracle de Dionís, però de fet tot el país²⁴: doncs altre cop Tràcia és normalment nevada²⁵, i en canvi caracteritzada pel seu or (Eur. *Res.* p. ex. 389-91, 920-4, 301-5), com Resos, el rei (*Il.* X 434ss.), que serà profeta de Dionís al Pangeu (*Res.* 967-73) i que és tan lluminós que els seus cavalls semblen raigs de sol i són més blancs que la neu (*Il.* X 546, *Res.* 309); ell, un cop mort, no serà en la negror de sota terra, sinó veient la llum, en una cova del Pangeu, viat d'argent. Per acabar, un parell d'històries mítiques ens recorden de nou la mateixa relació. L'una: Quíone és en una versió mare de Príap (*schol.* Theocr. I 21), un personatge dionisiac que té per pare el déu mateix. L'altra: Quios té aquest nom perquè quan el seu epònim naixia es va posar a nevar; Enopió, fill de Dionís, va ser-ne el primer rei, era enterrat allà i encara en època de Pausànies se n'explicaven les llegendes; ell va introduir-hi el vi, que a Quios, la seva ciutat, va ser produït per primera vegada²⁶.

- Aràbia: Feliç (16). Normalment, també és considerada un dels països del Sol²⁷.
- Àsia: Hi viuen barrejats grecs i bàrbars (17-18) i és plena de ciutats amb belles torres (19); les bacants en són (64, 1168).

20. Potser per això mateix: *vid.* BALLABRIGA, *op. cit.*, p. 14.

21. Cfr. Eur. fr. 586; Frígia és, tradicionalment, un dels llocs d'on sol venir Dionís, com es reconeix a la mateixa tragèdia (*vid.* 13-14, 58, 86, 126-9 amb les notes corresponents de Dodds i la pàg. XX-XXI de la seva Introducció).

22. Cfr. sobretot Aesch. *Eum.* 24-6 i també JEANMAIRE *Dionysos* cit., p. 176 ss.

23. Soph. *O. R.* 473-5, Paniassis *ap.* Paus. X 8, 9.

24. L'oracle: Hdt. VII 111, Eur. *Res.* 972-3, *Hec.* 1267. Sobre Tràcia i l'origen suposadament Traci de Dionís, veure p. ex. JEANMAIRE *Dionysos* cit., pp. 99-100, 430 ss., 488.

25. *E. g.* Eur. *Res.* 304, *Andr.* 215, *Hec.* 81, *Alc.* 68; Aesch. *Pers.* 567.

26. Athen. I 28 b., 26 b. Sobre Enopió i la història mítica de l'illa, Paus. VII 4, 8-10 i 5, 14. MASSENZIO (*Cultura e crisi permanente: la "xenìa" dionisiaca*, Roma 1970) presenta Enopió com un heroi civilitzador que instaura les formes d'existència humana a l'illa. Sobre els costums luxuosos i sibarítics de l'illa. Athen. I 25f, i cfr. el *vitam chiam* del *Satiricó* (c. 63).

27. Cfr. DETIENNE *Les jardins d'Adonis*, Paris 1972, pp. 19-24.

Sembla com si amb aquests països que aplega al començament, Eurípides hagués volgut fer una mena de resum dels principals temes dionisiacs que estructuraran l'obra: l'abundància (Frígia i Lídia), que es continua en el sol (Pèrsia), la felicitat (Aràbia), l'hivern i la neu, és a dir, les pujades a la muntanya (Mèdia), el tancament i el deslliurament (les muralles de Bàctria) i la barreja (de grecs i bàrbars a l'Àsia). De fet, aquests motius els anirem trobant tots al llarg de l'anàlisi, un per un. Un altre aspecte que es troba amb força claredat en aquest passatge és la poca coherència geogràfica. Ja Estrabó (I 2,20) la hi retragué, des del seu punt de vista de geògraf; nosaltres potser val més que mirem d'entendre-la. És perfectament versemblant que el coneixement real que tenien els atenesos en aquella època dels països asiàtics en qüestió fos més aviat poc exacta²⁸; però si li hagués interessat, segurament Eurípides podia haver acudit a alguna font que li expliqués la seva situació real (el mateix Heròdot, força anys abans, devia conèixer-la millor, si bé no voldria exagerar en aquest punt). Si no ho va fer, hem de concloure que no li interessava la geografia, sinó la caracterització mítica (o religiosa, o poètica: no crec que calgui establir gaire diferència, en aquest moment, entre totes tres). Més avall, quan parlem de Nisa, tornarem en aquesta qüestió.

- Creta: Allà els Coribants varen inventar el tambor dionisiac (120-125). L'illa podria ser considerada el límit sud del món grec, i Heròdot (I 173) diu: “tota Creta era antigament habitada per bàrbars”²⁹.
- Síria: S'esmenta tot just per comparar el fum que surt del nàrtex amb el de l'encens sirià (145). La comparació, és clar, ha de servir per alguna cosa. Tant Síria com l'encens són conceptes plenament solars³⁰, la qual cosa els relaciona també –i a Homer explícitament– amb els Benaaurats que viuen en una mena d'Edat d'Or.
- Sidó (170-172 i 1025): Tant Tirèsies com el missatger no s'estan de dir que Cadme en prové; Cadme, que bastí (ἐπύργωσ': 170-2) les torres de Tebes, la ciutat καλλίπυργων (1202) com les d'Àsia (19).
- Xipre, l'illa d'Afrodita, i Pafos, relacionada d'una manera obscura amb el Nil, el riu bàrbar i alhora fertilitzador (402-8). És un dels indrets on voldria anar el Cor perquè allà és permès a les bacants de celebrar les orgies. Segurament té raó Dodds quan recorda (*ad* 402-16) que Xipre és el límit est del món grec, tot i que –potser per aquesta mateixa condició de límit–, d'una manera semblant a Creta, no sempre és presentada com una terra grega³¹.
- Pièria, benaurada i venerable, venerada per Dionís, seu de les muses on hi ha l'Olimp i on Orfeu, com sol fer Dionís, aplegava i conduïa els arbres i els animals (410-11, 560-8). És un altre indret on voldrien anar les bacants perquè allà

28. Sobre aquest tema en general, *vid.* BALLABRIGA *op. cit.*; a p. 185 parla del nostre passatge.

29. Sobre Creta i Dionís, veure DODDS, *ad loc.* També JEANMAIRE, *Dionysos* cit., pp. 257, 272, 385 ss.; I. M. LINFORTH, *The Arts of Orpheus*, New York 1973² (1941), p. 307 ss.; W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion*, London 1952 (tots sobre el Zagreu cretenc). Dionís a Creta: R. FARNELL, *The Cults of the Greek States*, Oxford 1896-1909, vol. V, pp. 116, 129, 157; *vid.* L. GERNET, *Génie* cit., p. 102.

30. *Vid.* p. ex. DETIENNE *Jardins* cit., esp. p. 20 ss., 71-4, 211 ss. També cal tenir en compte, naturalment, la Síria homèrica (*Od.* XV 403 ss.). Cfr. també Pind. fr. 130 SnM.

31. *Vid.* Aesch. *Suppl.* 177-90, on se l'aparella amb Libia, Egipte, Índia, Etiòpia o la terra de les Amazones. Cfr. BALLABRIGA, *op. cit.*, pp. 177 i 184.

- és lícit de celebrar les orgies. Com recorda també Dodds (*ad* 402-16), aquesta terra és el límit nord del món grec³².
- Aquelous: És el pare de Dirce, la font de Tebes (519-520) i l'aigua que, per metonímia segons se sol explicar, fent referència a Eur. *Andr.* 167, fr. 753, Ar. *Lys.* 381 i fr. 351, demana Penteu per apagar l'incendi que ha abrandat Dionís al seu palau (625). L'Aquelous és un riu força especial: un riu primordial, fill d'Oceà i Tetis (també de vegades del Sol i la Terra) i el primogènit de tots els rius³³. El corn de l'abundància és seu, de quan es va transformar en brau lluitant amb Hèracles³⁴. Sembla, també, que hi ha raons per creure que tenia un cert renom d'indret limítrofe, més o menys boirós, una d'aquelles *ἔσχαται* que permeten la comunicació amb un altre món³⁵. Pel que fa a la segona menció, no deixaria de ser estrany que dues aparicions tan seguides no tinguessin cap relació, sobretot en una obra feta de responsions "iròniques" i capgiraments, com veurem més endavant. Primer el Cor invoca Dirce perquè no defugí el ritual dionisiàc; per això li recorda els vincles que la lliguen al déu ja des del seu naixement i comença l'estrofa invocant-la com a filla d'Aquelous, la qual cosa no és en absolut formular (si es pot dir així parlant de tragèdia), ni òbvia, vist que aquest és l'únic lloc que conservem on es diu (on es diu explícitament, almenys, i no de la manera tan general que representa el fer del riu en qüestió pare de tots els rius i les fonts). Tot just cent versos més endavant (625), Penteu invoca aquesta mateixa aigua, la més indicada per a usos rituals, segons explica Macrobí (*Sat.* V 18, citant Èfor), la més pura i purificadora, per apagar l'incendi del seu palau; aquesta mateixa aigua, però, que les bacants ja s'havien vinculat, perquè són unes aigües primordials i limítrofes que havien banyat Dionís nadó acabat de treure del ventre de la mare en flames. Naturalment, els seus esforços han de ser en va (626).
 - Nisa: No cal dir que aquesta és la muntanya dionisiàca per excel·lència. A les *Bacants* és "nodridora de feres" (556), com les mateixes mènades (102-4). Hesiqui (*s.v.*), per la seva banda, n'esmenta quinze de diferents, totes situades com envoltant el món grec, mentre recorda que és sempre una muntanya dionisiàca. Segurament, com reconeix Dodds i també Jeanmaire³⁶, no es tracta d'una referència pròpiament geogràfica sinó religiosa, i de fet sembla difícil, fins i tot impropí, d'atribuir a Eurípides cap localització concreta, sobre la qual no existeix i probablement no ha existit mai cap dada. Més aviat sembla lícit de progressar per l'altre cantó, el que ens duu a remarcar aquest caràcter diguem-ne fantàstic de Nisa, acceptarlo i mirar de comprendre quin paper podria jugar aquest fet a l'obra. En primer lloc cal tenir en compte que en la manera de referir-s'hi no

32. Per altres referències que en fan un indret dionisiàc, veure la seva nota a 409-11.

33. Acusilau fr. 21 D-K, *ap.* Macr. *Sat.* V 18,10.

34. Podem recordar que el corn de l'abundància pot ser un atribut de Plutó, és clar (p. ex. BURKERT *H. N.* 289 n. 73; *Greek Religion*, tr. angl., Oxford 1985, p. 288), però també de Dionís (*H. N.* p. 72). J. HARRISON, *Themis*, Cambridge 1927, p. 366 ss., en fa un dels seus "fertility daemons".

35. Veure BALLABRIGA, *op. cit.*, pp. 35 ss., 42 ss., 51 ss., on es podria afegir la referència a Call. *in Cer.* 10-15. Aquelous, pare de les Sirenes: Ap. Rhod. IV 893 ss., Paus. X 34,3.

36. DODDS *ad* 556-9; JEANMAIRE *Dionysos* cit., pp. 66, 273.

es fa cap diferència amb els altres indrets, que en canvi solem situar més o menys exactament. Caldria veure, primer que res, fins a quin punt eren precisos els coneixements que podien tenir els atenesos del segle V de Lídia o de Frígia o de Pèrsia, o de qualsevol dels països que surten a l'obra (ja hem anat veient, però, que la seva funció era més aviat mítico-conceptual). De fet, Eurípides mateix no sembla preocupar-se gaire de la geografia, tampoc en aquest passatge, si és que, per anar a Pièria (565-6) des de l'Olimp (553-4), Dionís ha de travessar l'Àxios i el Lídiés –situats a Macedònia, altra terra bàrbara o mig bàrbara–, rius també connectats amb la felicitat, la riquesa i la fertilitat (571-5). Ben mirat, però, de quin Olimp? El de Tessàlia-Macedònia? El de Mísia (i de quina Mísia)? El de Lacònia, el d'Elis, de Lícia o de Xipre (*vid.* St. Byz. *s.v.*)? Potser vol dir senzillament el "Cel"; però i quan al cap d'un moment torna a esmentar-lo (560ss.) i llavors és ple d'arbres i és on Orfeu tocava la lira i atreïa els arbres i les feres? Aquest darrer potser és el de Pièria, tot i que sembla difícil –si és que aquí l'estricta lògica espacial i geogràfica hi té res a fer–, perquè a un lloc es pregunta si hi és, i a l'altre es diu que hi anirà. En tot cas, què hi fan al text dos Olimps tan pròxims que potser no són el mateix, situats a banda i banda d'una Nisa il·localitzable, sinó remarcar el caràcter estrictament utòpic de les referències geogràfiques, que fan els indrets esmentats importants tot just per les seves característiques diguem-ne mítiques?

Eurípides, doncs, ens ha descrit uns llocs bàrbars o fronterers, d'altres estrictament utòpics, però de fet cap d'ells sense una localització precisa en l'espai. Tanmateix, entre tots formen un arc que, juntament amb Grècia, abraçaria tot l'Egeu. A tots aquests llocs, d'una manera o altra, se celebra Dionís. ¿No és doncs una manera de dir que tothom fora de Grècia celebra Dionís, com el déu mateix ha anunciat només arribar (20-1; també més tard 482)? Però és més que això, perquè aquelles terres són felices i riques i fèrtils. Per totes elles ha passat Dionís, i ara arriba a Grècia: veurem tot seguit com i què hi porta.

De fet, la geografia no és sinó el primer aspecte d'un tema més ampli que podríem col·locar sota un epígraf anomenat "barreja"³⁷. És una idea fonamental en l'obra i hi apareix molt sovint, repartida en tota la seva extensió i especialment en moments clau. De fet, es pot dir que l'obre i la tanca, expressada de manera explícita (17-18 i 1356). És clar, d'altra banda, que aquest concepte s'oposa a la mania de tancar que domina Penteu, tal com exposarem més endavant.

La qüestió ja ens ha sortit quan parlàvem de la geografia; explícitament amb les ciutats d'Àsia, barrejades de grecs i bàrbars (17-18), però en realitat tot al llarg de l'anàlisi: la procedència sempre llunyana, estrangera de Dionís i el desig de les bacants de fugir a països llunyans i més o menys bàrbars en són trets ben característics. Però la tendència es manifesta sovint i sota aspectes diferents els uns

37. El tema també apareix profusament a Ch. SEGAL, *Dionysiac poetics and Euripides' Bacchae*, Princeton 1982 (*vid.* esp. el primer cap., "The elusive god"), si bé una aproximació tan psicologitzant com la seva més que res indueix a confusió.

dels altres. Seguint ara amb els bàrbars, val la pena de recordar que, segons diu el mateix déu al v. 482, tots celebren Dionís, i en això, especifica, superen els grecs. També és indicatiu el càstig de Cadme (i segurament el d'Àgave), perquè se'l condemna a viure en un barreig (1334) amb els bàrbars³⁸. I encara la blancor de Dionís (457-8) que, a part de ser una característica femenina, és també pròpia dels lidis³⁹; i Dionís se'n proclama, de lidi (464).

Però la barreja s'estableix també en altres dominis, a més de les races o els països: entre sexes, entre edats, entre gèneres, entre classes socials. Resseguim-los: Dionís no fa diferència entre joves i vells, si es tracta de ballar; de tots vol ser honorat (206-9), cosa que sabem també per altres referències de fora de les *Bacants*⁴⁰. Alhora, rejuveneix tothom qui practica els seus rituals (Cadme i Tirèsies a 188-90, i les mènades, que a 1079 són *totes* joves, quan sabem que en principi no era així)⁴¹. També dóna el vi a tothom, al ric i a l'humil (421-3) –i ara podem recordar la participació de tots, ciutadans i no ciutadans, homes i dones, esclaus i homes lliures, nens i tot, a les seves festes⁴². D'altra banda, la capacitat especialíssima que té Dionís per adoptar a voluntat qualsevol forma també ens parla d'aquesta indiferenciació que ell presideix: és un home amb forma de dona (353), però ja des del començament sabem que és un déu que ha adoptat la forma d'home (3-4, 53-54). És també un toro (920-24, 1159), o bé un drac amb múltiples caps o un lleó encès en flama (1017-18) i pot crear una aparició incorporada d'ell mateix (630); cosa lògica, és clar, si tenim en compte que quan Penteu li demana com era el déu quan se li va mostrar (a ell, el déu!), Dionís, déu que ara fa d'estranger, contesta "com ell volia" (477-8). Naturalment, aquí cal recordar tots els mites on Dionís es transforma en lleó, o toro, o serp, o lleopard: la història dels pirates a l'*Himne homèric* (VII 44), la de les Miníades (Ant. Lib. X, Elià III 42), o el que explica Nonnus (XL 40 ss.). Ja de petit, Zeus li dóna forma de cabrit (Apol. III 4,3). També les dones d'Elis l'invoquen com a brau (Plut. *q. gr.* 36, 229 b) i és sovint anomenat "cabrot diví" o alguna cosa semblant⁴³.

Aquesta comunió de Dionís amb la natura és tan intensa que tota ella respon a la seva crida: tota la terra balla (114), o calla tota la natura, plantes, aire i animals, quan parla el déu (1084-5); tota la natura altre cop respon quan les mènades cri-

38. De fet, tota la descripció del càstig de Cadme és especialment interessant, perquè recull la majoria dels aspectes que anirem observant (la qual cosa, d'altra banda, ens referma en la idea que són significatius).

39. Clearc fr. 43a Wehrli, *ap. Athen515e*, cit. per Dodds a 458. La *Liciàrgia* d'Èsquil devia desenvolupar els mateixos temes, perquè el fr. 72 M (= *schol. Ar. Th.* 237) pressuposa l'estranyesa de Licurg davant del caràcter efeminat, estranger, estrany en el vestir i trasbalsador de Dionís.

40. Aesch. fr. 17 M 73 ss.; Demost. *Meid.* 52 esmenta un oracle dèlfic que ordena als atenesos que donin gràcies a Dionís ἄμματα πάντας. Cfr. també Hdt. IV 79.

41. Veure DODDS *Bacchae* cit., p. 90, que fa les comparacions pertinents.

42. Veure, p. ex., GERNET *Génie* cit., p. 108, JEANMAIRE *Dionysos* cit., p. 90, i nota de Dodds per a algunes referències gregues. Sobre barreja vius i morts, JEANMAIRE *ibid.*, pp. 48 i 54. *Sch.* Demost. XXII 68 i DARAKI *Dionysos* cit., p. 85 sobre deslligar persones; esclaus a les *Pythoigia*: Procl. a Hes. *Op.* 366. Relació d'aquest igualitarisme amb l'altre món, Soph. *Ant.* 520-21.

43. P. ex. *Hb.* I 1, 17, 20. Altres dades les recull JEANMAIRE, *Dionysos* cit., pp. 251-2. També és interessant de constatar que segons Apd. III 5, 1, quan Dionís arriba a Egipte el rep Proteu, i, ja segons Homer (*Il.* VI 136), el rebia Tetis quan fugia de Licurg: tots dos són d'aquella mena de divinitats primordials amb do de metamorfosi (M. DETIENNE - J. P. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des grecs*, Paris 1974, pp. 136, 139, 141 n. 39).

den Iaccos, i s'afegeix a la bacanal (725-7). Fixem-nos que en tots tres casos el que fa Eurípides és considerar la natura una bacant més o bé identificar-la ara amb les bacants, ara amb el déu mateix; la mescla, la indiferenciació ateny aquí proporcions gairebé còsmiques⁴⁴.

La mateixa comunió l'exigeix el déu dels qui participen dels seus rituals i els seus dons. Tebes (24, 111), Tirèsies i Cadme (176), ja guanyats per a la causa de Dionís, es posen la pell de cérvol damunt, com se l'ha de posar Penteu a l'escena famosa de la transformació (835) i com la porten les mènades (695-700), que es cenyeixen amb serps (igual que Dionís: 100) i donen el pit als isards i als llops; aquestes mènades que són comparades a ocells (748, 957) i a gosses (731), i que es comparen elles mateixes a cérvols quan ballen (866)⁴⁵.

Un punt especialment significatiu és aquell en el qual Penteu confon Dionís amb un brau. No només en veu un quan mira el déu (920), un cop ja ha sofert la transformació, sinó que ja abans lligava un toro volent lligar Dionís (618). Potser és cert, com diu Dodds (*ad* 618-21), que és massa alambinada l'afirmació de Wintonington-Ingram segons la qual Penteu, quan pretén de lligar el brau està duent a terme la tasca inútil de constrènyer l'animal Dionís a dins d'ell mateix; però ho és només pel que fa a la forma d'expressió, en aquesta manera de parlar que traïx una intenció massa psicologista (i que presideix, efectivament, tot el seu discurs). La idea, en el fons, és perfectament correcta. Dionís no se'l pot lligar (i aquesta constatació reapareix un cop rera l'altre als seus mites), perquè la seva natura és tan complexa i abundant que sobreïx, formiguejant de possibilitats –no només animals–, totes les constriccions... i per tant tots els límits⁴⁶. Més endavant reprendrem el tema dels lligams i de l'alliberament, però de moment podem dir que aquesta confusió, que es dona sobretot amb els animals, però no només amb ells, és un dels elements més palesos de la tendència a la barreja i la indiferenciació. Dodds altre cop (*ad* 618-21) esmenta uns hexàmetres tardans sobre la història de Licurg (*Page Lit. Pap.* I núm. 129), on aquest darrer confon éssers humans amb serps (certament, criatures dionisiàques), però n'hi ha molts més exemples,

44. Tot això no s'ho inventa Eurípides, com es pot veure a les referències a Pind. fr. 70b,18 Sn i Soph. *Ant.* 1146 que dona Dodds (*ad* 726-7), o l'Himne dèlfic a Dionís, 19s. L'efecte es relaciona amb el d'Esquil, quan el palau de Penteu es torna bacant (fr. 76 M). Sens dubte, l'autor del *Sobre el Sublim* (XV 6) ha perdut ja tota noció del que això representa, o almenys no s'hi interessa en absolut, i ho considera *només* poesia, un exemple de *paradoxon*, i increïble (XV 8).

45. De fet, en aquest cas són les bacants del Cor i no les mènades de la muntanya. L'obra mostra constantment la doble possibilitat del dionisisme en aquest aspecte: les mènades enfolliades de l'orgia i les bacants del Cor, molt més aposentades –i tanmateix solidàries entre elles. Molts autors han notat aquesta doble possibilitat: MASSENZIO (*op. cit.*), que parla d'una follia ritualitzada i una de no ritualitzada, a propòsit de les Miniades (p. 90) i de Licurg (pp. 65-6). També DODDS *Bacchae* cit., p. 159; SEGAL, *op. cit.*, pp. 28, 62; Vernant a J. P. VIDAL-NAQUET, *Mythe et Tragédie*, Paris, I: 1981, II: 1986, vol. II, p. 264. Tots aquests autors, i d'altres, tendeixen a dir que es dona un rebuig de la primera opció i una acceptació de la segona. Però això l'obra no ho diu pas: les bacants són sempre solidàries de les mènades, i les ὄργια de la muntanya són també sagrades (76-9), alhora que s'oposen, com Dionís (aquí amb un joc etimològic clar) a l'ὄργη de Penteu (997-8; cfr. *infra*, p. 46 i nn. 90, 91). Més aviat creiem que els actes de les mènades a la muntanya pinten la concepció mítica, imaginària, del que fan les mènades reals en el ritual grec. És clar que aquesta idea es basa en una determinada lectura de les *Bacants* que miro de fer explícita en aquest treball. Sobre el paper de les dones en el dionisisme, *vid. infra*, apartats 3 i 4.

46. Veure, sobre un altre aspecte de la sobreabundància a Dionís, DETIENNE *D. à ciel ouvert* cit., p. 79 ss.

que es reparteixen aquí i allà per la majoria dels mites sobre Dionís i els seus "oponents" o "defensors". Licurg confon amb un cep el seu fill o el seu peu⁴⁷ i el talla. Atamas confon el seu fill Learc amb un cérvol (Apol. III 28). També les Miníades, almenys segons Elià (III 42), maten el fill d'una d'elles "com si fos un cervatell". Els seus "oponents" mateix són animals, igualment que el déu i els seus "seguidors". Continuant ara amb les *Bacants*, Cadme serà convertit en drac⁴⁸; i, sobretot, Penteu és fill d'un drac (1155), és un vedell (1185) o un lleó (1214-15). Tot es confon amb tot. Tot pot ser objecte d'esquarterament, animals, homes, el déu mateix, fins i tot l'heura⁴⁹, alhora que res no pot ser lligat. S'ha dit que Dionís és qui permet que s'esborrin els límits, i certament l'afirmació sembla, pel que anem veient, plenament justificada.

Un altre aspecte d'aquesta tendència a la barreja i la confusió és el que, si ho situem sota un altre epígraf, podríem anomenar "capgirament". Tant les mènades com Dionís són capaços d'organitzar un veritable daltabaix⁵⁰, si els ve de gust. Però, en general, així que es presenta Dionís, tot queda capgirat: les dones abandonen els telers (117-18), i se'n van a la muntanya⁵¹, alleten animals i els nens, en canvi, els rapten; només amb tirsos fan fugir uns homes armats (761-4: per obra d'algun déu, com intueix molt bé el missatger, que, d'altra banda, ho presenta com un exemple de món a l'inrevés); això, naturalment, a Penteu li sembla un excés insuportable (785-6), i Dionís no s'està d'avisar-lo que si tornen a enfrontar-s'hi els passarà altre cop (798-9).

Aquesta idea de la inversió i la barreja, combinades, a part que són presents en molts moments de l'obra, en constitueixen en realitat el punt clau, central: la transformació de Penteu (821 ss.), gràcies a la qual arriba a adquirir, com s'ha dit, una mena de percepció especial⁵², i llavors veu i sap allò que cal veure i saber (cfr. 924 i 948): veu Dionís en forma de brau (920-21), veu les portes obertes (919), sap que la força no li servirà de res (953-4)⁵³. La transformació es produeix en molts aspectes diferents, però solidaris: es disfressa de dona⁵⁴, de bacant, es torna molt més juganer, infantil i sensual (és un bon mèrit d'Eurípides, que sàpiga donar a entendre aquest detall); al capdavant, de rei que era, Dionís en voldrà fer una mena de bufó (854-6).

47. Apd. III 5, 1, Hyg. *Fab.* 132, Serv. a *En.* III 14.

48. Recordem que δράκων és allò de què es coronen Dionís i les mènades: vv. 101-2 (aquí el δράκων és anomenat ἄγρῶν, i quan ho és Cadme (1358) amb l'adjectiu corresponent, ἄγριος. També Penteu és de la nissaga d'un drac (539-40), i ἄγριος (361, 542). Sobre ἄγρῶν veure pàgina següent, *supra*, n. 9 i *infra*, n. 75.

49. Plut. *Q. Rom.* 291ab, *Symp.* 717a, *Q. Gr.* 38 amb com. de W. R. HALLIDAY, *The Greek Questions of Plutarch*, 1975, pp. 165-168.

50. La idea, en grec, queda perfectament expressada amb la frase ἄνω κάτω: 602-3, aplicada a Dionís; 740-1 i 753-4, a les mènades.

51. Sobre el que això representa, veure *infra*, apartat 3, i X. RIU, *op. cit.*, pp. 201-234, 281 ss.

52. Cosa que es podria dir igualment de Licurg: MASSENZIO, *op. cit.*, p. 61. Pel que fa a Penteu, p. 77 ss., on es remarca d'una manera molt especial i molt adient l'aspecte visual de la tragèdia, que no és unívoc, però, i s'estén al camp del comprendre (com ja veié R. P. WINNINGTON-INGRAM, *Euripides and Dionysus. An interpretation of the Bacchae*, Amsterdam 1969, pp. 163-8).

53. Més endavant es veurà la importància d'aquests dos últims detalls (sobre la qüestió de les portes obertes, *vid. infra* n. 63).

54. Per a referències rituals, DODDS *ad* 854-5.

El text, d'altra banda, recull molt acuradament una inversió que es produeix⁵⁵ entre Dionís i Penteu. Fixem-nos-hi: al v. 434, Dionís és una presa (ἄγρᾱ)⁵⁶ que han caçat per a Penteu i a 436 se l'anomena ὁ θῆρ. Cap al final, la fera serà Penteu (1108, 1144, 1171, 1184, 1190, 1204, 1237) i també la presa (1196, 1199, 1203), perquè també Dionís –hem sabut poc abans– és caçador (1192), com volia ser-ho Penteu (228), i a les ménades els agrada caçar (1006). És interessant de comparar 1203-4 amb 434-6: la situació és estrictament paral·lela, però invertida: primer els servents de Penteu porten Dionís, que han caçat per a ell, i l'anomenen θῆρ i ἄγρᾱ; després les ménades porten Penteu, que han caçat de fet per a Dionís, i l'anomenen amb els mateixos termes. Per continuar amb aquests jocs d'ironia, que demostren alhora fins a quin punt Eurípides era conscient de les paraules que utilitzava, Àgave diu (1252-3): “Tant de bo el meu fill sigui també bon caçador”. Però ja sabem que no és bon caçador, sinó bona caça. I a 1255, quan ja ha estat repetit d'una manera obsessiva el seu caràcter de fera, l'anomena “delerós de feres” (cosa que no contradia l'altra, més aviat la completa, però sí que n'inverteix el punt de vista).

Naturalment, quan anomenen Dionís θῆρ no li adrecen cap insult. Ho fa el criat de Penteu en el mateix parlament on deixa entendre que en aquell estranger hi ha alguna cosa de diví, i més endavant el mateix rei de Tebes, just quan acaba de sofrir la transformació (922), o sigui quan “veu allò que cal” (924). En realitat, estan jugant amb paraules que prenen un sentit molt especial així que són emprades en un context dionisiac. Ja hem vist algunes de les nombroses connexions que presenta el déu, no només en aquesta tragèdia, amb els animals. D'altra banda, per exemple, podríem destacar que Nisa, la muntanya més pròpiament dionisiaca, on el déu es va criar, segons se sol dir, o fins i tot la seva dida (Diod. Sic. III 68), es “nodridora de feres” (556-7); també ho són les ménades⁵⁷. D'aquesta manera, els jocs de paraules no constitueixen una ironia purament dramàtica, sinó que són significatius, també, en un sentit més profund, que segurament podem anomenar religiós⁵⁸.

De fet, a través d'aquesta paraula, “fera”, es pot retrobar la idea de la barreja, la indiferenciació⁵⁹, que organitza tota l'obra. En la representació dionisiaca del món, tothom, absolutament tothom pot ser considerat així. Dionís, tant com Penteu, ja ho sabem, les mateixes bacants (869), i fins i tot els homes en general (732), des del punt de vista de les ménades⁶⁰.

Aquesta tendència a remarcar la indiferenciació, l'aiguabarreig, a abolir les fronteres es contraposa diametralment a la mania de tancar que té dominat Penteu. La característica és molt ben subratllada a les *Bacants*. Ell mateix diu i repeteix

55. Com ja va notar DODDS (*ad* 436), i va remarcar molt especialment JAN KOTT *Manger les dieux*, Paris 1975 (tr. fr.), cap. dedicat a *Bac.* (veure p. ex. p. 181).

56. Sobre la relació *agra*-Agrionia, cfr. *supra* n. 9.

57. Vv. 102-4, almenys segons el ms. P. que no veiem perquè s'ha de rebutjar (sembla que aquesta devia ser també la lectura original de L). En tot cas, sí que ho són, encara que no hi surti la paraula, a 699-702.

58. Sobre la suposada ironia de les *Bac.* *vid. infra*, pp. 52-4.

59. Notem que per tal que es produeixi la mescla cal una certa igualtat entre els elements: Aesch. *Ag.* 320 ss.

60. Identificació Dionís-Licurg: MASSENZIO, *op. cit.*, pp. 65-6; n'hi ha una referència explícita a Str. X (C 471).

que vol lligar i tancar les seguidores del déu (226-7, 231, 545-9) o el déu mateix (239, 355, 451, 497, 509-10), i s'hi fa fort (505), tot i que Dionís avisa solemnement que no ho hauria de fer (504). Es confirma que ho ha intentat (443-5, 611-17, 643-4) i que vol tornar-hi (793).

Aquesta idea es complementa amb la d'ordre, de compartimentació (514: vol tenir les dones al casal teixint)⁶¹ i d'autoritat excessiva (668-71: el missatger té por de parlar amb llibertat; 775: el Cor té por de dir paraules massa lliures davant del rei; tot això perquè és "massa rei": 671).

Amb aquest caràcter, Penteu, així que veu el perill de contaminació, o bé per evitar que Dionís s'escapi, segons com reconstruïm el text entre 651 i 652⁶², no pot sinó pensar a tancar totes les portes de la ciutat (653) –cosa inútil, és clar, com li explica Dionís tot seguit. En canvi, quan ha estat transformat i veu el que cal veure (924), veu les portes obertes (918-19)⁶³. Un cop ja ha estat trastocat per Dionís, el Cor es compara a cérvols que s'han escapat de les xarxes que els paraven (866-72), i quan ja és mort, remarca que ja no tenen por de ser lligades (1035)⁶⁴.

De tota manera, Dionís se'n pot riure dels lligams i les parets (439, 498). No el poden pas retenir, ni a ell, que enderroca la presó on era (586 ss.)⁶⁵ i li cauen totes soles les cordes de les mans (*Hb.* VII 13-14), ni els seus seguidors, que són alliberats sempre miraculosament (443-8; Apol. III 5, 1 sobre Licurg). Lligar-los, doncs, no serveix de res, però tampoc no serveix tancar-se un mateix per protegir-se, com acabem de veure. Els embats del déu no els resisteix cap paret ni cap porta. El seu ambient és l'aire lliure, l'espai obert i selvàtic de la muntanya, el defora, altre cop, que cal introduir, que cal acollir en certa manera si hom vol no ser engolit per ell⁶⁶. Fins a tal punt els lligams s'oposen a Dionís que les mènades no en necessiten per transportar res: tot se'ls arrapa sense que ho hagin de lligar (755-6). L'actuació de Dionís és entesa sempre, des del punt de vista del dionisisme, com un alliberament⁶⁷. Hi ha un Dionís Eleutheros, precisament el del teatre

61. Potser si hagués conegut la història de les Miníades, en qualsevol de les nostres versions, ni se li hauria acudit.

62. En el primer cas, trobaríem un paral·lel en la versió d'Ovidi (*Met.* IV 402) de la història de les Miníades, en el segon cas en la de Penteu i Licurg, tal com anem veient. De tota manera sembla més lògica la segona possibilitat, vist que Dionís ha deixat entendre que Dionís és dins la ciutat. Pel que fa al text, direm que sembla més adient suposar la llacuna –d'un vers– després de 651 i atribuir-lo a Penteu, que diria alguna cosa com la proposada per Reiske e.g. blasmant el vi. Llavors Dionís li contestaria que allò que ell blasma és un bé (suposar que ho diu Penteu i entendre "li retreu bé això, a Dionís", a part que seria l'única vegada que dóna per certa l'existència del déu –només en diu un cop el nom (219-20) i voltat de reticències–, em sembla massa subtil). Quant al tall que es produeix entre 652 i 653, no és gens estrany que Penteu, irritat, trenqui de sobte una conversa que no li va bé per donar una ordre contra Dionís (cfr. 503, 809).

63. Com tradueix molt bé Riba: ἐπτάστομον ha de voler dir això, i no simplement "de set portes" (ἐπτάπυλον, p. ex. Aesch. *Set* 165): a *Suppl.* 401-2, Eurípides, per tal de remarcar la idea de "portes", afegeix πύλας; a l'inrevés, Sòfocles (*Ant.* 119), per referir-se a l'obertura, diu ἐπτάπυλον στόμα.

64. Sobre l'obrir/tancar en una altra faceta, veure també l'anàlisi exemplar de Massenzio entorn de les Miníades i les Prètides i la seva excessiva "afecció pel pare", diguem-ho així (*op. cit.*, pp. 85-98).

65. Una cosa semblant devia passar a la tetralogia sobre Licurg d'Èsquil. Deu tractar-se d'una dada tradicional, com creu Dodds (*Bacchae* XXXII i 149).

66. Cfr. *supra* n. 9. La idea, però, és patent en tots els mites de Dionís: el llibre de Massenzio, que en fa una anàlisi molt acurada, és determinant en aquest punt.

67. Un detall més: Èsquines III 41 ss. explica que a les Dionísies, al teatre, era quan es feia públic l'afranquiment d'esclaus. Cfr. també *supra* n. 40.

a les Dionísies. Hi ha un Dionís Lysios, l'estàtua del qual, a Corint, era justament feta, segons Pausànies (II 2,6), amb la fusta de l'arbre on va fer enfilat Penteu per espigar les mènades (i potser ens hauríem de preguntar qui va deslliurar, si el mateix Penteu, o les mènades, o els corintis); un Dionís Lysios a Tebes, vora el teatre, que, també segons Pausànies (IX 16,6), allibera uns tebans fets presoners per uns tracis⁶⁸. Per això, perquè Dionís representa l'alliberament, no té cap sentit que Penteu proposi a Cadme que s'alliberi la mà del tirs (253-4): és justament el tirs qui allibera.

3. *Dionís i la ciutat*

Aquesta imatge que acabem d'esbossar (Dionís figura de l'estranger, Dionís que obre les portes, Dionís animal salvatge, Dionís que esborra els límits, Dionís caníbal, fins i tot) suscita immediatament una pregunta. Què se'n fa, de la ciutat? On queda i com queda? Desapareix? Es transforma? Perquè, naturalment, qui atorga tots aquests aspectes al déu, qui els celebra, és la ciutat. Es posa en perill, doncs, ella mateixa? Ja tornarem en aquest punt del perill, però abans examinem quina és la relació de Dionís amb la ciutat, què representa per a ella el déu i els seus rituals.

Són prou conegudes les relacions, estretes i complexes, que s'estableixen en molts àmbits entre Dionís i Apol·lo. Des de la famosa utilització que Nietzsche féu de les dues figures per representar aspectes oposats del món grec, s'han estudiat de maneres variades els vincles entre ells. Certament, i per dir-ho de pressa, la forma de relació que mantenen és la d'oposició. Una oposició, és clar, que cal entendre en termes estructurals, no pas psicològics ni metafísics; és a dir que si Dionís i Apol·lo s'oposen és perquè col·laboren en una mateixa tasca, amb la mateixa finalitat. Seria difícil trobar dues divinitats més clarament diferenciades que ells dos; en canvi, a l'indret apol·lini per excel·lència, Delfos, "Dionís hi és pre-

68. No ens ha d'estranyar que ara Dionís deslliuri els grecs dels bàrbars. No és cap contradicció amb el que hem dit abans. L'última cosa que cal pensar és que Dionís sigui una mena de defensor dels bàrbars enfront dels grecs. Els bàrbars no són els bàrbars, podríem dir, si ens agradés la paradoxa. Potser Foucault –o Deleuze explicant Foucault– aplicaria aquí el seu "fora del dins", que es pot trobar a qualsevol època. Els bàrbars són un concepte, de la mateixa manera que les referències geogràfiques que hem vist fa estona. Dir "bàrbar" és només una de tantes maneres de dir "exterior", "estrany"; n'hi ha moltes més, com explica Massenzio analitzant el mite de Licurg (p. 52). Si no, com és que a l'Àtica hi ha un lloc anomenat "Frigi" (St. Byz., Tuc. II 22), o que al peloponès hi ha una muntanya anomenada Ílion, i una altra Àsia (Paus. III 24, 6-7), on es venera una Atena Àsia, la mateixa que segons els del país veneren els colquis? Per què l'acròpolis de Mègara es diu Cària (Paus. I 40,6)? Dionís no patrocina els bàrbars; si algú ha de protegir són els grecs, que per això l'han creat, o l'han heretat dels seus pares. En tot cas, es patrocina ell mateix. Podríem dir que no defensa l'estrany, sinó l'estranyesa. Aquest discurs reprèn el que fèiem al començament de tot, perquè en aquesta llista de preguntes hi podríem afegir, per exemple: per què Dionís és estranger? Per què no ha de ser Eumolp, fundador dels misteris d'Eleusis? Per què ha de ser un rei estranger que porta la imatge d'un déu estranger qui introdueix el culte de Dionís a Patres (Paus. VIII 19,6)? O bé, per què la *xoana* de Dionís que troben uns pescadors de Metimna ha de ser "estranya", cal suposar, "estrangera", si no convé a cap déu grec (Paus. X 19, 3)? Un exemple diferent dels bàrbars (en aquest cas tracis) entesos com un concepte, es pot trobar a la història sobre Arquíloc que explica la inscripció de Demeas, tal com l'analitza J. PÒRTULAS "Arquíloc i l'or dels tracis" (en premsa als *Festschrift* dedicats a M. Tarradell).

sent no menys que Apol·lo", com sabia bé Plutarc (*de EI* 389 c). De fet, aquest santuari és un terreny privilegiat on estudiar les relacions entre ambdós déus, que s'hi reparteixen l'any, nou mesos per a l'un i tres per a l'altre. Ja hem dit que aquestes relacions es poden establir en àmbits diversos; ara nosaltres ens centrem en un de sol, potser també el més fonamental: la fundació de ciutats.

L'any dèlfic, dèiem, es troba repartit de manera desigual entre Apol·lo i Dionís; cada una de les dues temporades és ben marcada per rituals característics. Apol·lo i el seu oracle són fonamentals en el terreny de les fundacions, tant en el mite com en la pràctica dels estats grecs, que evidentment es donen suport mutu. Calímac ho sabia prou bé (*in Ap.* 55 ss.). La manera mítica d'explicar els fets és més estereotipada i permet que l'imaginari religiós s'expressi més lliurement; per això hi farem més atenció. El model el forneix Apol·lo mateix, quan funda justament el santuari de Delfos, d'on sortiran regularment les expedicions fundadores. El procés és conegut: un personatge masculí, o bé un grup, arriba en un indret encara salvatge, per civilitzar, que ell tria o que l'oracle ha triat per ell. Allà hi té lloc una cacera amb armes, normalment d'un animal emblemàtic, un drac o serp, un lleó... que devastava la zona. Després de la mort de l'animal, es funda la ciutat o el temple, sovint delimitant i purificant primer el terreny. Apol·lo funda així el seu temple després d'haver mort Pitó; Cadme, guiat per Apol·lo, ho fa amb Tebes un cop mort el drac. Tots dos animals haurien impedit, és clar, l'assentament humà⁶⁹.

La temporada d'Apol·lo, a Delfos, s'inaugura amb un record de la fundació primera: el sacrifici de la cabra, Aix, que en el mite és filla de Pitó (Plut. *q. gr.* 293 c); si aquest sacrifici va bé, la Pítia pot pujar al trípod. També, cada vuit anys, o cada quatre⁷⁰, la celebració es feia més completa amb la festa del Septèrion, en què un xicot jove amb els pares vius incendiava una cabana i després feia el mateix camí d'Apol·lo fins a Tempe i de tornada amb el llorer que permetria començar els jocs Pítics, instaurats en honor del drac⁷¹. En els temps antics, diu Plutarc (*q.*

69. També és clar que representen molt més que això: de seguida tornarem en aquest punt. Sobre la funció civilitzadora del fundador, es pot veure T. FAU, *Aspectes mítics de les narracions gregues referents a la colonització* (tesi doctoral inèdita) Barcelona 1985, esp. 130 ss.

70. A tot aquest discurs hi ha un problema difícil amb la freqüència de celebració dels rituals. En alguns casos les fonts no ho aclareixen prou bé, o es contradiuen. Hi ha d'haver, repeteixo, algun problema de fons que fins ara no em sembla que hagi estat resolt. Un cas exemplar es pot veure a Paus. IX 3,3, on explica que, segons el guia del país, els plateesos celebraven les Dèdala menors cada setè any, però –afegeix ell– en realitat cada menys temps; tanmateix –continua– "volent saber exactament el temps que passa d'unes Dèdala a les altres, no m'e'n vaig poder sortir". Un cas ben curiós, i que ha de ser significatiu, perquè no és possible que els naturals del país no sabessin quan celebraven un ritual, ni sembla probable –no hi sabem veure cap raó– que no ho volguessin dir. Per acabar-ho d'embolicar, Paus. assegura tot seguit (IX 3,5) que *cada any* construïen 14 estàtues de fusta a les Dèdala menors.

71. Plut. *de Def. or* 417f-418a diu, per boca de Cleòmbrot, que la mort de Pitó té poc a veure amb el ritual dèlfic, primer perquè –afirma– la cabana en qüestió no imita un cau de serps, sinó un palau reial, i segon perquè no es vol creure que Apol·lo s'hagi hagut de purificar de cap crim (aquestes purificacions i patiments –ve a dir– són cosa de daimons, no de déus fets i drets). No hi ha dubte que Plutarc coneixia bé el ritual, però també sembla clar que les seves elaboracions teològiques –o les de Cleòmbrot– tenen poc a veure ja amb els impulsos que han organitzat la religió grega. Al cap i la fi, coneixem, i amb testimonis antics, altres episodis en la biografia del déu en què s'ha hagut de purificar d'algun crim, i a través de la servitud (fixem-nos com Plutarc mateix anomena la peregrinació del xicot *λατρεία*). De fet, en el mateix moment de negar-les, Plutarc reconeix que aquestes històries circulaven i que se'ls donava aquest sentit (cfr. també 421be). La primera part del ritual, certament, és difícil d'entendre, però potser ens dona una

gr. 292 e-f), l'oracle només parlava en el dia del naixement d'Apol·lo, el 7 de By-sios, que deu ser també el del seu retorn al santuari. Tant si és veritat com si no, aquest detall ens indica la importància que té aquest moment de trànsit: Dionís ha marxat, Apol·lo ha tornat i llavors, després de reactualitzar la mort del drac a través del seu fill Aix, l'oracle parla, no sense que abans una cabra doni la seva "autorització".

La temporada dionisiaca, per la seva banda, ve marcada també per uns rituals ben característics: en principi de caràcter molt diferent dels apol·linis –moltes vegades s'ha posat de relleu ja la diferència i fins i tot oposició–, però, curiosament, si ens hi fixem bé, amb un seguit d'elements repetits. Ja hem vist el procés de fundació del santuari per part d'Apol·lo, que indica el camí seguit després per herois civilitzadors, fundadors de ciutats, conduïts pel seu oracle (Cadme, l'exemple més conegut i també el més característic). Què fa Dionís en el temps que li correspon a Delfos? Condueix unes dones, les Tiíades del santuari, d'Ate-nes i potser d'altres llocs, fins a la muntanya, en un indret salvatge, per civilitzar. Allà es dediquen a caçar, ara sense armes, a esquarterar els animals i a menjar-se'ls crus. Les comparacions i les oposicions en punts clau són ben simples: uns homes/dones, guiats per Apol·lo/Dionís van en un indret salvatge, on els éssers humans no poden viure; allà cacen amb armes/ sense armes; ells funden una ciutat o un temple, és a dir, civilitzen l'espai, i elles no funden res, al contrari, se "salvatgitzen" –elles i la ciutat, és clar, perquè evidentment no hi van pas a títol individual⁷².

Els rituals apol·linis, doncs, rememoren la fundació del santuari, podríem dir que en representen la refundació, necessària després de la "desfundació" que efectuen els dionisiacs. Eurípidès (*I.T.* 1235 ss.) acaba d'arrodonir el caràcter circular d'aquesta història quan presenta el Parnàs on arriba Apol·lo i el drac que mata com coses de Dionís: Leto porta el seu fill a la *συμβακχεύσαν Διονύσου Παρνάσιον κορυφάν*, on hi ha el *δράκων οἰνωπός*.

Si examinem el cas de Tebes, la cosa es presenta en uns termes una mica diferents que, però, duen a establir el mateix tipus de relacions. Aquí els dos mo-

pista millor un altre autor més innocent com Pausànies, segons el qual (X 5,9) el primer temple dels quatre que hi havia hagut successivament a Delfos era fet amb lloret de Tempe i devia semblar una cabana. La segona part, per la seva banda, sí que es correspon perfectament amb el mite i amb la seva pròpia continuació, els jocs Pítics.

Plutarc mateix, en canvi, en un altre lloc (*Q. Gr.* 293c) hi reconeix el lligam, quan anomena el Septèrion una *apomímestis* del mite apol·lini. Això mateix fa Estrabó IX 422, amb referència a Èfor.

Sobre aquest ritual, *vid.* H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation et les rites d'adolescence dans l'Antiquité classique*, Lille-Paris 1939; J. FONTENROSE, *Python. A study of delphic myth and its origin*, Berkeley 1959; A. BRELICH, *Paidés* cit., p. 387 ss., que nota un detall important (pp. 393-5): trabucar la taula al mite denota el refús d'un àpat caníbal, acte que, en el cas de Licàó, inaugura el Diluvi, entès com a inici de la civilització (sobre això tornarem de seguida). Pòrtulas ("La Dolonia burlesca d'Hipò-nax", *Fa ventia* 7/2, 1985, pp. 7-14 = C. MIRALLES - J. PÒRTULAS, *The poetry of Hipponax*, Roma 1988, pp. 37-44) afegeix a la discussió un text del iambògraf que caldrà tenir en compte per a entendre el paper dels Enians i de Neoptòlem.

72. També a Milet (F. SOKOLOWSKY, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris 1955, p. 48) calia esperar per practicar l'omofàgia (vulgui dir el que vulgui dir *ὀμοφάγιον ἐμβάλλειν*) fins que ho hagués fet la sacerdotessa en nom i en favor de la ciutat. D'altra banda, aquest ritual femení és solidari, tot i que oposat, amb el de les *Ἀρχτεία*.

ments se centren en la figura de Cadme: sota el signe d'Apol·lo, empès per ell, mata el drac i funda la ciutat; sota el signe de Dionís ell mateix serà convertit en drac i fugirà de Tebes, haurà de viure entre els bàrbars, moure guerra contra Grècia, destruir moltes ciutats gregues, altars i tombes, fins que arribi a "esquarterar" l'oracle de Delfos justament. Després podrà ser un dels benaurats⁷³.

La correspondència amb rituals aquí és més difícil d'establir, perquè no els coneixem. Només un detall, tal vegada, s'hi podria incloure: Hesiqui, a la veu *Agriania*, anota: "agones a Tebes". Ja L. Robert⁷⁴ suposà que aquest jocs se celebraven en honor de Dionís Cadmeu. Si fos així, resultaria curiós si més no que també aquí la cosa hagués donat origen a uns jocs en honor de Dionís i Cadme, com a Delfos en honor d'Apol·lo i Pitó⁷⁵.

La genealogia de l'epònim de Delfos segueix dues direccions, que no poden ser en absolut casuals. Una el fa fill d'Apol·lo i Tiia (l'antecessora de les Tiíades), és a dir, si hem interpretat correctament els mites i els rituals, del fundador i la "desfundadora", podríem dir-ne, que junts donen sentit a la fundació. L'altra porta fins a Licoreu i Deucalió. El primer és fill d'Apol·lo i epònim de la primera ciutat fundada després del Diluvi –almenys segons la tradició de Delfos– i l'antecessora de Delfos. La presència de Deucalió, fill de Prometeu –el tità que permeté justament la continuació de la vida a la terra després del cataclisme– no pot ser insignificant, dèiem, sobretot perquè són descendents seus els Hosioi, els sacerdots apol·linio-dionisiacs que celebren el sacrifici indicible al santuari mentre les Tiíades –que també poden ser descendents de Deucalió: Hes. fr. 7 M-W– van a desvetllar Dionís al Parnàs (Plut. *Is.* 365 a). Finalment, Delfos és també la primera mènade de Dionís a la ciutat del seu nom. El doble origen de l'epònim ha de servir per indicar un paral·lel entre d'una banda la fundació de la ciutat emblemàtica i la seva "desfundació", el retorn al temps anterior, quan tot allò era terreny salvatge patrimoni d'una serp ctònica, i d'altra banda la fundació de la vida humana després del temps entre salvatge i feliç de l'Edat d'Or o la de Bronze⁷⁶, que també té la seva contrapartida, la seva desfundació, ara expressada simultàniament: al

73. Eur. *Bac.* 1330-39 i 1354-60. És ben curiós que utilitzi el verb διαπαύειν per dir que Cadmos destruirà l'oracle (1337) i καθιδορεύειν per dir que Ares els instal·larà ell i Harmonia entre els benaurats (1339). No seria impossible que hi hagués al darrera alguna mena d'ús ritual: cfr. Procl. *in Remp.* II 108, 30 (ἐπιδορῶσθαι per descriure els iniciands a Eleusis).

74. L. ROBERT a *BCH* 59, 1935, 193-8; cit. per BURKERT *H. N.* 173 n. 23.

75. Que les Agriònia, en general, pels casos que en sabem, se situïn també en aquesta esfera no sembla gens impossible. Coneixem una mica les d'Agra, connectades amb les filles de Pretos (cfr. Hsq. Ἀγριόνια) i les d'Orcòmenos, amb les de Míniat. Les dues històries són molt semblants (a Argos, com sempre, l'acció de Dionís entra en concurrència amb la d'Hera); ara bé, és cert que en cap dels dos indrets no hi veiem la presència d'Apol·lo, però el cas és que sabem ben poc del ritual i la mitologia pròpia de les dues ciutats; que Apol·lo d'una manera o d'una altra tenia una participació en el cas de Pretos ens ho indica el fet que, segons Paus. II 78, aquest rei fundà a Sicció, en el lloc on les seves filles havien guarit, un temple del déu.

De les Agriònia de Queronea en sabem ben poc, si bé sembla que presenten una forma diferent. L'epònim d'aquesta ciutat era fill d'Apol·lo.

Un altre heroi de qui es podria fer un discurs semblant al de Cadme és Alcàtous, la història del qual explica, a trossos però força completa, Paus. I 41, 3; 42, 1-2 i 6; 43, 2 i 4-5.

76. La idea és situar-lo abans del temps actual dels homes, i llavors segons si parlem d'una Edat d'Or i prou o si hi afegim les altres, col·locarem el Diluvi després de l'Edat d'Or o la de Bronze. *Vid.* C. MIRALLES, "Hesíodo sobre les origenes del hombre y el sentido de "Trabajos y Días" *BIEH* 9, 1975, pp. 19-21.

naixement del Liknites correspon el sacrifici indicible que Plutarc relaciona amb el dels Titans⁷⁷.

A Atenes les festes de fundació segueixen probablement el mateix esquema, si bé amb alguns punts de referència canviats⁷⁸. Tanmateix, en aquesta ciutat ens interessa especialment un detall relacionat amb el paràgraf anterior: hi tornem a trobar el Diluvi vinculat a una festa de Dionís. El més d'Antestèrion era, segons Plutarc (*Sulla* XIV 10), ple de records d'aquell fenomen, i més exactament, segons Teopomp (*FGrH* 115 F 347 b), l'origen de les *Χύτροι* es troba en el Diluvi: seria la festa que celebraren els supervivents en honor dels morts, cosa que era recordada pel ritual (Paus. I 18, 7-8) de tirar farina de blat i mel en un forat de terra per on, deien, l'aigua del Diluvi s'hauria escolat. El forat en qüestió es trobava en el recinte de Gea Olímpica, dins del períbol del temple de Zeus Olímpic, que hauria estat construït per Deucalió, la tomba del qual era allà mateix. Si aquest ritual, com sembla⁷⁹, tenia lloc en el dia de les *χύτροι* vol dir que el dia en qüestió es veia com el paral·lel del retorn a la terra ferma després del Diluvi, i per tant els anteriors, a part de tots els altres significats d'una festa tan rica com les Antestèries (o, millor dit, juntament amb ells), com el paral·lel del Diluvi mateix⁸⁰. Ara bé, aquesta festa es caracteritza principalment perquè era el dia en què es tastava el vi nou, en què la borratxera s'institucionalitzava, i perquè els morts corrien per la ciutat. A l'apartat següent mirarem de jugar una mica amb els diversos aspectes de Dionís i de les festes on és present. Per ara cal tenir present només aquest fet: hi ha alguna mena de relació entre Dionís i el temps d'abans de Zeus, entre els rituals "desfundadors" de Dionís i el temps no humà del començament; una relació establerta no només per nosaltres moderns en termes conceptuals, que de vegades, amb el poder evocador de les paraules (pre-humà, manca de civilització...) són enganyosos, sinó pels grecs a través de les seves festes, que no fan sinó reflectir les estructures de l'imaginari religiós.

Si algun sentit té el Diluvi ha de ser el de marcar un tall (salvat justament per Deucalió i Pirra, descendents de Titans) entre un temps passat, abans de l'ordre de Zeus, i la vida reinstaurada a la terra, una vida que no cessa ja fins a l'avui del ritual. I si aquesta referència és al ritual de les Antestèries hem de concloure que s'hi troba bé. Llavors, el paral·lel amb els rituals desfundadors de Dionís és ben fàcil d'establir: la idea que hi ha al darrera és la mateixa, si bé expressada de maneres diferents: Dionís, a través de determinats mites i rituals seus, representa el temps anterior a la ciutat, i naturalment també el temps anterior al cosmos; per

77. Vid. BURKERT, *H. N.*, p. 125.

78. El mes d'Hecatombeu, el primer de l'any, permet segurament de definir una estructura, amb les Crònies, les Sinoiques i les Panatenees (cfr. M. CAMPS, *Les festes gregues* (tesi doctoral inèdita), Barcelona 1985, p. 349 ss. sobre el binomi Crònies-Panatenees). Un dels referents canviats a què em refereixo, si bé porta la mateixa intenció al darrera, és la Gigantomàquia.

79. PARKE, *Festivals of the Athenians*, London 1977, p. 117.

80. Es pot notar també que la separació dels participants en la festa de les *Choes* és dona igualment en el banquet caníbal de Tiestes (vid. BURKERT *H. N.* 105; Aesch. Ag. 1595, on el text és certament corrupte, però aquest detall de la separació sembla segur), equivalent al de Licaó en el sentit que també aquest té com a conseqüència un cataclisme que inaugura la realitat (cfr. X. RIU, *op. cit.*, p. 275 s.).

això és ell qui condueix la ciutat fins en aquell temps sempre que cal, és a dir, quan se celebren els seus rituals⁸¹.

Ara bé, cal no oblidar la segona part de la història, que no es manifesta clarament a Delfos amb les dades que en tenim, però sí a les Antestèries i en alguns mites: és també Dionís qui condueix el retorn al temps possible per a l'home, el temps de després del Diluvi, quan les aigües s'han escolat i s'ofereixen ofrenes als morts, o quan Oresteu, fill de Deucalió, pot descobrir la vinya o donar-hi origen, o quan, amb un cert toc de modernor potser, l'endemà de les Χόες Orestes és jutjat i absolt⁸². L'ambivalència de Dionís es manifesta amb tota la crueta en aquest punt: l'obertura de les gerres de vi precedeix l'arribada de les ànimes, la llibertat dels esclaus, les ofrenes de després del Diluvi; però al mateix temps la descoberta del vi instaura –i no només a Grècia, com és sabut– la vida civilitzada després de l'aiguat. Les contradiccions de la religió (no de la Teologia) sempre són només aparents. El cas és que Dionís obre el camí que mena fins als orígens, però també marca el camí de retorn. Per això en realitat Dionís no posa mai en perill la ciutat. Ben al contrari, ell permet de conjurar determinades perillositats, pel fet que són posades sota el seu control.

Hi ha una certa tendència a parlar de la "perillositat" de Dionís des del punt de vista de l'ordre públic, i potser en la ment dels qui ho fan hi va lligada la consideració de Dionís com un déu de les capes més aviat baixes de la població i no dels aristòcrates, que tot just el "suportarien" o es recolzarien en ell per obtenir el favor de la plebs⁸³ (les idees sobre el suport dels tirans al dionisisme van en aquest sentit). Potser un dels autors que més clarament han formulat aquest suposat perill de Dionís és Ch. Segal⁸⁴. Segons ell, el problema de la Tebes de Penteu és *mutatis mutandis* la del poeta dramàtic: com ficar a dins del regne delimitat de la forma aquest principi que dissol els límits. Afegeix que aquest és, històricament, el problema de Dionís amb la ciutat, resolt a Atenes amb l'establiment dels cultes i els santuaris del déu. El culte de Dionís contindria, doncs, un desordre potencial que convindria mantenir a dins d'uns límits. I això és el que farien els ciutadans sobris encarregats de mantenir la "public safety and morality". És clar que Atenes devia tenir problemes d'ordre públic i de moralitat, però aquí

81. Per aquesta raó m'inspiren una certa desconfiança les explicacions històriques dels dos pols de la religió grega. Últimament, Daraki, en un llibre tanmateix molt important que ja li hem citat sovint (*Dionysos*), mira de justificar aquesta tesi, partint d'una idea vàlida només en arqueologia, on "le bas est l'avant" (p. 63, per molt que sigui veritat que "tous les passés sont dans le présent", però no d'aquesta manera): Primer hi hauria el "Reialme de Terra" i després, superposant-s'hi amb tota mena de compromisos, l'Olimpisme. Precisament això és el que diuen els mites grecs, però justament per això no és sinó la idea que els grecs es feien sobre la història i la constitució del món. Creure-ho seria caure altre cop en el vici de l'historicisme, és a dir, d'interpretar els mites com si fossin història, i no com la idea que els homes es fan de la història, que en el fons només reflecteix unes determinades estructures de pensament.

82. Hecateu, fr. 1 (= *FGrH* 1 F 15); Paus. X 38.1; Athen. 35 ab. Orestes, *aiton* de la cerimònia de les *Choes*, és també significatiu en aquest sentit: pertany, pel seu matricidi, a fora de la societat humana, i per això se'l bandeja; però els atenesos l'utilitzen per a donar un origen al seu Aeròpag, potser adaptant un mite antic. D'altra banda, Orestes es passa la vida oscil·lant entre Apol·lò i aquest món que va de l'estranger al salvatge.

83. Discuteix aquesta idea i la nega PRIVITERA, *op. cit.*

84. La idea s'ha enunciat moltes altres vegades. Només prenem aquest autor com a punt de partença perquè potser ho ha formulat d'una manera més subtil.

Dionís no hi té res a fer. Per fer servir una comparació una mica exagerada, sembla com si un bon dia els atenesos s'haguessin trobat una mena d'animal salvatge –Dionís– i en lloc de mirar de matar-lo o fer-lo fora s'haguessin preguntat: “Bé, i ara què en fem? Quina mena de gàbia li construïm?”⁸⁵. I llavors s'haguessin inventat les festes dionisiàques i el teatre. Ens tornem a trobar, ara d'una manera més subtil, amb el vici d'interpretar històricament els mites. Penteu no té res a veure amb els ciutadans sobris en qüestió. El procés de domesticació de Dionís no s'ha produït mai, perquè Dionís no ha estat mai un promotor de desordre *per se*, del desordre com a tal desordre. Encara belluga en el fons de les consciències la imatge de Dionís que ens ofereix el mite: un introductor de cultes nous, de déus nous, un individu (un estranger, amb prou feines un déu!) que va pel món portant la bogeria, que passa per damunt de tot per tal de fer acceptar el seu culte i es troba sempre amb ciutadans (normalment no se'ls sol considerar assenyats, però de vegades s'arriba fins en aquest extrem) que s'oposen a aquella mena de desori que sembla que ha de poder acabar amb totes les idees de moralitat acceptades fins llavors. Històricament, aquesta idea no té ni la més mínima base, ja ho hem discutit al començament. Dionís forma part de les tradicions més antigues dels avantpassats i l'expansió territorial del seu culte no és més que la imatge moderna forjada per la interpretació d'algunes dades heterogènies. De fet, no seria gens estrany que darrera s'hi bellugués la imatge del Crist i de l'expansió del cristianisme. En aquest sentit, seria interessantíssim d'estudiar què deu la visió moderna del dionisisme al cristianisme, passant sobretot per romàntics com Hölderlin. La confusió, però, podria tenir arrels a l'antiguitat, perquè ha estat i seria encara fascinant estudiar què deu el cristianisme al dionisisme tardà. En tot cas, mai cap poble no ha tingut, em penso, cap déu destructor que posés en perill l'ordre i la supervivència fins i tot d'aquest mateix poble. Hi ha potser unes potències del mal, situades als confins del temps; però Dionís no ho és, això no ofereix cap dubte, si bé hi manté una relació especial que mirem d'explicar al llarg d'aquest treball. Dionís no és problemàtic, de la mateixa manera que no és nou, ni estranger; tampoc no encarna les forces naturals que malden per alliberar-se de constriccions.

Si de cas, es podria dir exactament el contrari: és ell qui ajuda a conjurar determinades necessitats problemàtiques; per exemple, la de fer sorgir a la llum les ànimes dels morts en un dia determinat: aquesta és sentida sens dubte com una necessitat i és sens dubte perillosa; Dionís hi presideix per fer-la possible i fer que només descarregui la seva potència benèfica, perquè ell és un déu essencialment benèfic. Ni conté cap potencial de desordre ni se l'ha de mantenir engabiats a dins d'uns límits, perquè precisament ell, que fa de dissolvent de límits, és qui els senyala. No és cert que la seva naturalesa sigui salvatge i trاسبalsadora i que se l'hagi de dominar: és que la seva naturalesa ja porta justament aquesta dominació

85. Sobre aquest punt hi ha molta tendència a fer psicologisme, i tal vegada algú diria que és exactament així, que aquest animal salvatge és la natura humana, i no se la pot eliminar així com així. Nosaltres, ara i aquí, defugim aquestes interpretacions psicologistes, perquè realment no expliquen res dels mites i els rituals, sinó, a tot estirar, de la ment dels homes.

i delimitació. És ell qui indica la necessitat de límits i no cap ciutadà delerós d'ordre. Per això és un déu; si no, de què els vindria, als grecs, haver-se'l creat?

4. La felicitat i els morts

Capgirament, canvi de forma, límits fonedissos que propicien la barreja (natura, bàrbars...), que no permeten que es tanqui res i condueixen a l'alliberament. La ciutat negada, també, i una suggerència de retorn enrera, fins als temps d'abans de l'home. Tot plegat forma un conjunt molt coherent. El "règim de portes obertes" que preconitza Dionís permet la introducció de la natura, del defora, que porta la subversió temporal del món ben estratificat i delimitat dels grecs (fills, dones, esclaus; ciutat, camp, terra salvatge...). Ara bé, això ens explica la novetat permanent de Dionís i el seu caràcter estranger que vèiem al començament; però què és allò que introdueix gràcies a la subversió –perfectament delimitada en el temps– que porta amb ell el déu? Encetem ara un nou grup de temes que ens acabaran d'arrodonir, esperem, aquesta mena d'introducció al dionisme. Primer que res, la pau. A la tragèdia que anem discutint, en diverses ocasions i de diverses maneres es posa de relleu l'oposició de Dionís a la guerra i la seva vinculació amb la pau. Es diu expressament que Dionís estima Eirene ὀλβοδοῦταιρα i κουροτρόφος (419-20); aquesta pau que és una de les Hores i administra la riquesa (Pind. *Ol.* XIII 7), com Dionís, que és πλουτοδότας⁸⁶. L'associació d'Eirene (i Dike) amb la riquesa i la fertilitat, amb la terra, és antiga i ben testimoniada, i no és segur que vingui només de la constatació evident que la pau permet conrear els camps, permet la prosperitat, el lleure i la celebració de les festes, mentre que la guerra porta dissort i pobresa (per als pagesos, almenys) i mort⁸⁷. Si més no, la vinculació es pot veure ja en el mateix nom de les Hores, o millor dit en la doble possibilitat (Eunomia, Dike, Eirene, o bé Auxo –o Pandrosos; Paus. IX 35,2–, Thallo i Carpó) i la trobem ja plenament desenvolupada a Hesíode⁸⁸. També es troba a Èsquil, pel que fa a la Justícia, com nota Daraki, a *Coèfores* 124-151 i encara més a *Eumènides* 903-final, on les Erínies, deesses subterrànies (950-1) que tant representen la justícia (*e. gr.* 161-2, 312, 785=815) que arriben a identificar-s'hi (511-12), seran les qui governin tot el que fa referència a la fertilitat de la terra⁸⁹.

86. Al ritual lenaic (*schol. Ar. Ran.* 482).

87. La mort, evidentment, no és només de la banda de la guerra; en tot cas, n'hi ha més d'una concepció, com veurem més avall.

88. *Op.* 225-249. Fixem-nos també en els vigilants epicònics dels homes, que guarden la justícia (252-255) i que són πλουτοδοῦται (122-6), com Dionís, i en la descripció de les dues ciutats a l'*Escut* (237-313). També Teopomp desenvolupava la mateixa oposició (*ap. Ael. VH.* III 18 = Jacoby fr. 75).

89. Veure Daraki, *op. cit.*, p. 59. Sobre Eunomia, que sigui ἀπόλεμος ja ho diu Pind. *Pyth.* V 66-7. Sobre Dike i els déus de baix, Soph. *Ant.* 451. Cfr. també Arat *Pbaen.* 110 s. (VERNANT *Mythe et Pensée* cit., p. 40 n. 110); Hes. *Op.* 238 ss. (*ib.* p. 39); Xen. *Oec.* V 12, *Cir.* VIII 3, 38; Men. fr. 92a,35 i 96 Edm.; Ps. Arist. *Ec.* I 1343a30 (*ib.* p. 23). Veure també Jambl. *Vit. Pyth.* IX 46, on Pitàgores estableix l'equació Zeus: Temis:: Plutó: Dike. I el fet que els habitants de l'altre món, en les diverses formes que adopta sempre vivint enmig d'una abundància sense fi, siguin sempre justos (GERNET, *Antropologie* p. 135). I l'*Hb. Dem.* 366-9, on Persèfone castigarà els ἀδικησάντων; Pind. *Ol.* II 58-9; *Hb.* XXX 7-12; Hes. *Op.* 803-4 (comparable amb Virg. *Ge.* I 277 i Plut. *Mor.* 429d-430 i 388-392); Heracl. 94.

Però, tornant a les *Bacants*, també hi ha una altra manera d'expressar aquesta relació de Dionís amb la pau: el déu és al llarg de tota l'obra oposat a la guerra, les armes, la força, i també en aquest punt s'oposa a Penteu. Ja a 310, Tirèsies diu al rei que no es vani que τὸ κράτος τέ δύναμις per als mortals. Penteu, és clar, no s'ho creu i, com s'especifica més endavant (1001), vol dominar (κρατήσων) l'invícte per la força. A 628-31 ha tret, naturalment en va, la "negra espasa" per traspassar Dionís, i a 634-5, descoratjat, veient que no li serveix de res, la deixa anar. Més endavant (781-9), Penteu vol aixecar armes contra les mènades, i Dionís és ara qui l'avisava que no li convé pas aixecar armes contra un déu, i recalca que ell li portarà les dones sense necessitat d'armes. Llavors és quan Penteu expressa d'una manera més clara l'oposició: ve a dir "armes, no paraules" ("Traieu-me aquí les armes; i tu, para de xerrar", 809). Immediatament comença l'escena de la "temptació", la transformació de Penteu, que llavors va comprènent a poc a poc: s'adona primer que val més anar a explorar que no vessar sang i moure guerra (937-9); a 845-6 marca clarament la doble possibilitat: "o hi vaig armes a la mà / o segueixo els teus consells", i sembla que ja es decideix; ve l'escena de la disfressa i després, quan ja pensa com cal (947-8, igual que veu el que cal: 924), diu: "No les guanyarem per la força (σθένος) les dones" (953-4). És clar que no: la força pot ser vençuda per la força, però les mènades no tenen σθένος, sinó εὐμάθεια que els ha donat el déu (1127-8) i, de més a més, com podíem ja esperar, no fan servir armes (1205-8). També en aquest punt la sort de Cadme és exemplar: haurà d'estar movent guerra contínuament (1335-6), fins que pugui veure realitzada la seva assumpció.

D'altra banda, un dels conceptes que més inequívocament designen Dionís oposant-lo a Penteu és la ἡσυχία. Es tracta d'una paraula que caracteritza sempre el déu enfront del rei de Tebes⁹⁰, sempre excitat i enrabiad, i d'uns quants altres conceptes que es vinculen entre ells: les armes, la guerra i la còlera⁹¹. Fixem-nos que altre cop és significatiu el destí de Cadme: no podrà ser ἡσυχος (1361-2).

Arribats en aquest punt, cal que discutim una qüestió que ha causat més d'una perplexitat entre els comentadors. Tot i que remarca d'una manera tan explícita i pensada el vincle de Dionís amb la Pau i la seva oposició a la guerra, sembla com si en algun moment Eurípides digués el contrari. En aquest sentit es poden citar sobretot tres llocs de les *Bacants*: 50-53, on el déu avisa que si la ciutat enfurriada intenta fer fora les bacants de la muntanya amb armes, ell s'aplegarà amb les seves seguidores conduint-ne l'exèrcit (στρατηλατῶν). Això potser es recordaria, com nota Segal (*op. cit.*, p. 191) en el vers 733, on les mènades són armades (ὀπλισμέναι) amb tirsos, que certament poden servir de dardell (25: κίσινον βέλος; veure també 761-4). Se solen posar en relació amb això dos passatges de tragèdia: un d'Èsquil (*Eum.* 24-6), gairebé idèntic a un dels que ja hem vist, on Dionís, per matar Penteu, condueix l'exèrcit de les bacants (ἐστρατήγησεν), i un altre del mateix Eurípides (*Id.* 216-18) on Dionís mata un gegant ἀπολέμοιοι

90. Com ja s'ha notat: veure, p. ex., DODDS *ad* 214 i SEGAL, *op. cit.*

91. Paral·lel entre armes i ὀργή: 51, 758-9; oposició ὀργή/ἡσυχία 647 (dit amb altres paraules a 620-22); oposició armes i guerra / ἡσυχία 635-6, 789-90.

κισσίνοισι βάκτροις. Les referències semblen inequívocues, i malgrat tot tenen quelcom d'especial. Aquí el tirs que mata és tot el contrari de guerrar. A les *Bacants*, quan se'ls esmenta com a estris que poden fer mal, o bé es recorda que són d'heura (25), o bé se'ls oposa a les armes en una mena de món a l'inrevés (758-64, 798-9). Pel que fa al vers 733, on les mènades són armades "com hoplites", recordem que s'especifica "armades amb tirsos", amb aquests tirsos tan especials que s'oposen a la guerra, tot i que poden matar (matar unes preses ben especials, és clar, com poden fer-ho les mans mateix de les mènades: 1204-7). Si mirem ara les dues referències on Dionís condueix un exèrcit (*Eum.* 24-6, *Bac.* 50-3), és cert que tots dos verbs pertanyen a la terminologia militar, però cap dels dos autors no es descuida de precisar que es tracta d'un exèrcit de bacants i a més Eurípides estableix altre cop l'oposició amb les armes, mentre que Èsquil s'afanya a explicar que van esquarterar Penteu com si fos una llebre. Això ja no és militar, però sí dionisiac. ¿No queden subvertits els verbs στρατεύω i στρατελατεύω envoltats d'accions i de conceptes dionisiacs? Les bacants no són de fet un exèrcit. És cert que el deliri de la mènade pot ser equiparat al furor del guerrar (Aesch. *Set* 497-8), com a d'altres (per exemple, el delit de matar que té pres Orestes: Eur. *Or.* 333-8) i ningú no ha dit que les mènades no puguin ser violentes, com certament és per definició un exèrcit. Dionís no lluita: guanya; no fa guerra: avança amb pas segur i tranquil, o fuig espavorit a refugiar-se a la mar, però torna, i venç, sense lluitar, en realitat. Dionís mai no es cansa ni no cansa, com veurem més especificat, al contrari d'Ares, que és πολύμοχθος, en un Cor ben conegut (Eur. *Phoen.* 784 ss.), on justament se'ls oposa punt per punt, lletra per lletra, d'una manera perfectament calculada⁹². Aquí passa el mateix que hem trobat fa un moment, però invertit: hi surten, per designar l'exèrcit, dues paraules específicament dionisiagues: θίασον (796), també subvertida per les que té col·locades a banda i banda (ἀσπιδοφέρονα i ἐνόπλιον), i κῶμον (791), que ara és allò que no pot ser mai un *komos*, ἀναυλότατον.

Un exèrcit no pot ser mai un tias ni un comos, però la imatge que resulta d'aquesta expressió és molt més punyent i porta la comparació –i oposició– fins al paroxisme. Aquesta és la funció de posar juntes coses que no lliguen⁹³.

L'oposició entre Ares i Dionís, en canvi, és sempre molt més inequívoca. Un exemple es pot trobar al primer Cor de l'*Antígona* (100-162), on Ares representa

92. Una anàlisi ben feta d'aquest passatge, deixant de banda les conclusions on el mena, l'ha duta a terme Ph. VELLACOTT, *Ironic Drama*, Cambridge 1975, p. 172. Val a dir que el paral·lel és portat amb tanta força i precisió, tan arran de paraules, que no només hi ha responsions (p. ex.: παράμουνος, 785 / μοῦσαν, 788; καλλιχόροις, 786 (que no deixa de tenir massa similitud de posició i de so amb ὀλοφόροις, 789) i χοροποιοί, 788 / προχορεύεις, 791; πνεύματα, 787 / ἐπιπνεύσας, 789 i 799), sinó que gairebé cada paraula és susceptible de ser arrenclerada amb un bàndol o l'altre.

93. Això mateix ve a dir Aristòtil parlant de la metàfora analògica: utilitza un exemple com el nostre (ἀσπίδα Διονύσου per dir la copa, i φιάλην Ἄρεως per dir l'escut, o bé, d'una altra manera, φιάλην ἄϊονον: *Poet.* 21, 1457b) i després explica que l'enigma, que surt si només es fan servir metàfores, consisteix a posar junts termes inconciliables (22, 1458a). Encara més exactament, a *Reth.* III 2, 1405a diu, per explicar per què cal utilitzar epítets i metàfores adients, que els contraris posats junts és com més ressalten. Aquestes figures, per a Art., van destinades a produir sorpresa a l'espectador, efecte que sembla un dels més recomanats pel filòsof (vid. R. DUPONT-ROC - J. LALLOT, *Aristote. Poétique* (ed., trad. i notes), Paris 1980, p. 381 (comm. a 24, 60a 18).

la guerra –bé que la cara agradable, si es pot dir així, la victòria que ell ha portat– i Dionís la pau. De fet, no és ni tan sols necessari parlar pròpiament de guerra per destacar l'antonímia, com passa el primer Cor de l'*Èdip rei* (esp. 190-215), on Ares, que en aquest moment és ἄχαλκος ἀσπίδων, carrega tota la dissort que ha de marxar i Dionís tota la felicitat que és demanada⁹⁴. Ara ens podem enfrontar a un passatge especialment envitricollat de les *Bacants* –el tercer dels que dèiem més amunt–, on Tirèsies afirma que Dionís té una part d'Ares, i ho explica: “perquè un exèrcit armat i arrenjerat la por l'omple estupor abans no toqui la llança; també aquesta és una *mania* que ve de Dionís” (302-6). D'aquest passatge se n'han buscat algunes explicacions que no semblen pas especialment afortunades. Per la nostra banda, només som capaços d'entendre-ho d'una manera: si Dionís dissol els exèrcits amb la por (els exèrcits en general: enlloc no es diu que sigui, per exemple, l'enemic el qui s'espanta), el vers 302 només pot voler dir que té alguna cosa a fer en aquella activitat que Ares regeix, però que aquesta cosa –s'explica tot seguit– és justament la contrària de la que practica Ares: espantar els exèrcits i dispersar-los, en lloc d'enadir-los per a la lluita⁹⁵.

Tots els punts que tractem en aquest apartat estan molt especialment imbricats els uns amb els altres. Hem parlat més o menys independentment de la pau, però ja se'ns esquitllava la caracterització de Dionís com a donador de riquesa, perquè són dos conceptes que van units, i també la seva aversió pels fatigs. De fet, cada cop se'ns farà més difícil delimitar bé. Dionís porta riquesa, abundància, fertilitat i joia. N'hem vist exemples ja quan resseguíem la geografia mítica de les *Bacants*. No cal que els repetim aquí: a tot arreu on Dionís passa hi ha abundància i riquesa; tot allò que ell estima és fertilitzant i nodridor. Arreu s'expressa aquest poder de Dionís –o millor dit aquesta realitat que li és inherent. Tant ell com les mènades poden fer rajar aigua, llet, vi i mel de la terra (141-2, 704-11). Sabem per Tirèsies que els homes tenen tots els béns a través de Dionís (285), i el déu mateix ens explica que els beneficis del dionisisme són molts, tot i que els no iniciats no poden conèixer-los (474). Pel que fa a la felicitat, ja Dodds (*ad* 72-5) reconeix que εὐδαίμων és una de les paraules clau de l'obra. És veritat, sens dubte, però en tot cas no ho és més que μάκαρ, com veurem tot seguit⁹⁶. Ja a 72-82 una ora-

94. Veure també, p. ex., Aesch. *Suppl.* 681: Ares ἄχορος (o ἄχαρις) i ἀκίθαρις.

95. Veure, sobre les perplexitats que desvetlla el passatge i algunes possibles explicacions, que no semblen, dèiem, especialment afortunades, les notes de DODDS i J. ROUX, *Euripide. Les Bacchantes*, Paris, I (intr. text, tr.) 1970; II (comm) 1972.

96. I com afirma Ch. SEGAL, *op. cit.*, p. 209, encara que no ho expliqui gaire ni correctament, em sembla. D'altra banda, que la felicitat és un tema clau a les *Bac.* ja ho afirmà J. DE ROMILLY, “Le thème du bonheur dans les *Bacchantes* d'Euripide” *REG* 76, 1963, pp. 361-80 (p. 376). El tema ha estat força tractat, citarem esp. també M. Mc. DONALD, *Terms for happiness in Euripides*, *Hypomnemata* 54, Göttingen 1978, pp. 252-271; WINNINGTON-INGRAM, *op. cit.*; H. ORANJE, *Euripides' Bacchae: the play and its audience*, Leiden 1984, cap. VI, pp. 101-113. El concepte en general l'estudià C. DE HEER, *Makar, Eudaimon, Olbios, Eutyché*, Amsterdam 1969, però les seves anàlisis, pel que fa al terme μάκαρ sobretot, no semblen especialment afortunades: la seva apreciació dels contextos queda sovint limitada per unes lectures massa estretes; en canvi, són molt útils les llistes que elabora al final del llibre, on es veu una dada fonamental: la paraula és freqüent a la tragèdia i comèdia, mentre que només la trobem un cop escadusser a tota la prosa històrica i oratòria. No he cregut necessari indicar en cada cas les meves discrepàncies amb aquests autors; algunes, tanmateix, són importants, ja que determinen la comprensió global de

ció fervorosa promet la felicitat als qui sàpiguen les τελεταί de Dionís i el serveixin; i, naturalment, les bacants són felices mentre ballen per a ell (165-7, cfr. 862-76). Segons Tirèsies (280-5), Dionís detura les penes dels mortals, els dóna el son, oblit dels mals, i és l'únic remei per als fatics, cosa que repeteix el Cor⁹⁷ i el missatger (772-4), parlant d'aquest vi que Dionís porta al rostre (438) i que té χάρις (534-5). Finalment, també ara el futur de Cadme i Àgave té un sentit especial en aquesta peça: haurien estat felices, explica Dionís, si haguessin tingut seny (1341-3), i ara són dissortats (esp. 1360-1, 1369).

Sobre aquest tema que ara estem desenvolupant hi ha un punt que convé discutir pausadament perquè tindrà un interès especial en els tombants futurs del discurs. Tot comentant el primer estàsim, Dodds (*ad* 72-75) cita uns quants passatges referents als misteris, que s'expressen d'una manera molt semblant a la d'Eurípides⁹⁸. Segueix amb altres paraules del passatge en qüestió i reconeix que τελετή s'especialitza cada vegada més ja en el segle V a designar els misteris, εἰδώς fa referència a un saber peculiar que només comparteixen els iniciats, i el βιοτάν ἀγιοστεύειν es pot referir al mateix complex ritual que oferia una mena de felicitat especial a l'altre món. Hi podia haver afegit encara el ὄσιους καθαρμοῖσι⁹⁹. En canvi, tot i que el passatge ofereix la felicitat a través d'una experiència religiosa, com els misteris, Dodds nega la relació que hi pugui haver dient que la que promet Dionís és per a aquest món. Més endavant (*ad* 902-5) ho referma, després de reconèixer un altre ressò de les fórmules religioses com la que cita dels misteris de Sabazi (Dem. *de cor.* 259), i d'haver identificat abans una altra paraula especialment significativa: ἀναφαίνειν (528-9)¹⁰⁰. Enloc de les *Bacants*, doncs, no s'hi trobaria cap referència a les experiències ultramundanes de l'ànima. De fet és cert que Eurípides no esmenta mai directament la qüestió. Malgrat tot, és si més no curiós que arribin a sortir, concentrades en molt pocs versos, quatre al·lusions almenys a les experiències típiques dels misteris i que en pugem trobar encara un parell més, sempre en els Cors, carregats de sentiment religiós dionisiac.

Fa una estona dèiem que μάκαρ no és menys clau a l'obra que εὐδαίμων. Potser encara ho és més, perquè està sempre situada en llocs molt carregats de símbol i és una paraula més específica que l'altra. Al primer lloc, ja a la pàrodos, és

l'obra. En especial, noestic d'acord –com espero que quedi clar en l'exposició que segueix– amb un Eurípides massa racionalista (ni massa irracionalista: totes dues coses s'han dit) ni, sobretot, amb la ironia o el sarcasme i la conseqüència, el pessimisme, que es trobarien a l'obra. Encara menys amb un Eurípides que "reconeix Dionís, però l'odia" (WINNINGTON-INGRAM 179).

97. Vv. 381 (cfr. Pind. fr. 248 SnM) i 423: de fet, tot aquest cant (370-432) és dedicat molt especialment a desenvolupar aquests conceptes de la fertilitat i la felicitat. Els comentaris i les referències paral·leles de Dodds són importants, esp. el com. general i les notes a 370-2, 421-3 i 424-6.

98. *Hb. Dem.* 480; Pind. fr. 137 SnM; Soph. fr. 753 N²; no són els únics, però, que hom podria adduir: cfr. també Isocr. IV 28; *IG*. II-III² 3661 = Peek 879 (cit. per BURKERT *G. R.* p. 289 i nn. 37-8); Pind. fr. 131 SnM.

99. Sobre ὄσιος, veure BURKERT *G. R.*, p. 270 i n. 13, *H. N.*, p. 124 s. Sobre els καθαρμοί, Artt. *Pol.* 1342b. També Plató *Fedre*, on la μανία dels καθαρμοί i τελεταί que proporcionen una λύσις a determinats πόννοι (244de) correspon a la segona mena, la telèstica, que pertany a Dionís (265b). Plató no sembla parlar de l'altre món, però certament cal posar-lo en relació amb un dels *ibrenoi* de Píndar (fr. 131a SnM: λυσιπόνων τελετῶν). Sobre el πόννος, *infra* p. 54 s.

100. Cfr. *IG*. III 713; Kaibel Epigr. 950; *Hymn. Orph.* LXXIX 8, LIV 10 (C. ZIJDERVELD JR. *Teleté. Bijdrage tot der kennis der religieuze terminologie in het Grieksch.*, pp. 99-100).

la primera paraula de l'himne pròpiament dit (v. 71) i justament introdueix les referències misteriques que vèiem fa un moment. Aquesta pàrodos, com s'ha reconegut diverses vegades, està farcida de simbologia religiosa fins al punt que sembla modelada sobre un himne cultural¹⁰¹. La diferència entre l'una i l'altra no és de punt de vista; si existeix és de grau: per a ser benaurat cal ser feliç i, de més a més, conèixer les τελεταί dels déus. Ara bé; qui són els μάκαρες? Bàsicament, els déus i els morts¹⁰². Naturalment, també els herois, almenys alguns (Hes. *Op.* 170-173a), l'estatut dels quals s'acosta tan aviat al dels uns com al dels altres, però que en tot cas són potències ctòniques, tant pel culte que reben com pel que en general s'espera d'ells (cfr. Burkert *G.R.* 205-7). És molt característic, en aquest sentit, que dels homes d'Hesíode els únics anomenats així siguin els herois i els de plata, ὑποχθόνιοι però amb una certa τιμή. És notable el fet que en la descripció d'aquesta edat surti tres cops la paraula. Les dues primeres vegades (136 i 138-9) designa els déus, precisament quan diu que els homes en qüestió no els retien els honors deguts (τιμή, en el segon cas); la tercera (141) designa els homes mateix. És clar que aquí es juga amb les paraules: ells, que d'alguna manera s'oposen als déus, específicament μάκαρες, ara també ho són. Sembla ben bé com si Hesíode hagués volgut dir això mateix que nosaltres ara: són μάκαρες els déus que habiten l'Olimp i els ὑποχθόνιοι θνητοί (fixem-nos com

101. Una anàlisi en aquest sentit a FESTUGIÈRE, "La signification religieuse de la parodos des Bacchantes", *Eranos* 54, 1956, pp. 72-86 (= *Etudes de religion grecque et hellénistique*, Paris 1972, pp. 66-80). A partir d'ara, quan traduïm, μάκαρ serà "benaurat" i εὐδαίμων "feliç".

102. GERNET, *Génie* cit., p. 60. E. VERMEULE, *Aspects of death in early Greek art and poetry*, Berkeley 1979, pp. 72-3 (sobre la procedència egípcia del terme, però, *vid.* CHANTRAINE *s.v.*); RODHE *Psique*, tr. cast., Barcelona 1973, vol. I, 292 n. 8; GERNET, *Antropologie* cit., esp. pp. 127-135. De referències gregues, *vid.* Hes. *Op.* 550, Aesch. *Pers.* 634; Ar. fr. 488 K; Pl. *Leg.* 947d; Aesch. *Cho.* 476 (μάκαρες χθόνιοι, que són els déus subterranis i els morts, especialment el pare); *schol.* Ar. *Eq.* 1151; Hsq. *ὁ τεθνεώς μακάριος ὁ νεκρός*; cfr. també Eur. *Alc.* 1002-4, on Alceïtis és μάκαιρα, δαίμων i πότνια perquè ha mort voluntàriament pel seu marit i, per tant, serà invocada com a benefactora (un cas semblant a la Macària de *schol.* Ar. citat); *Hb. Dem.*: no és segur que, quan al vers 303 diu que la dea és lluny de tots els benaurats, es refereixi únicament als déus, si són els morts, anomenats *demetrioï* a Atenes (Plut. *de fac. orb. lun.* 28) i Demèter qui fan créixer les collites. En tot cas, és l'únic lloc de l'himne on μάκαρες no surt amb θεοί, sino amb πάντες (els altres llocs: 325, 345). És divertit també de veure com Aristòtil, a l'*Eth. Nic.*, malda per fer un ús laic de la paraula, els problemes que això li porta, i com juga amb μάκαρ i εὐδαίμων per esquivar-los. De fet, accepta (1101b) que es consideren benaurats els déus i els homes θειοτάτοι, que són de fet els herois (cfr. 1145a). Un intent per conciliar les dues postures, aprofitant-se de Soló, és a 1100a. Primer es refereix a Soló utilitzant una paraula d'εὐδαίμων: "¿Així no haurem de considerar feliç ningú mentre visqui, sinó que caldrà veure la fi?" Al final de 1100a diu el mateix, però amb μακαρίζειν i amb una variació: "... veurà la fi i llavors considerar benaurat cadascú no perquè ho sigui llavors, sinó perquè ho ha estat abans...". En l'endemig ha barrejat les dues paraules, posant ja a la referència a Soló el verb μακαρίζειν: "Si no anomenem feliç el mort –i Soló no vol dir això, sinó que llavors es podria refiadament considerar benaurat un home, perquè ja està exempt de mals i de dissorts...". El filòsof ha barrejat dues creences tradicionals a fi de negar-les totes dues: A ell li interessa demostrar que la felicitat és una activitat (ἐνεργεία) i que es pot atènyer en vida (si no fos així, tota la seva ètica se n'aniria a l'aigua, perquè és basada en la consecució de la felicitat: ja Kant ho sabia, això, i li ho va retreure). Una creença tradicional diu que la felicitat d'un home només es pot jutjar al final de la vida, quan se la pot veure tota sencera, perquè no se sap mai les dissorts que pot portar el futur. Una altra de diferent anomena el mort "benaurat" (μάκαρ ο μακάριος ο μακαρίτης), pel simple fet de ser mort: és una d'aquelles expressions tradicionals que tenen l'arrel en creences molt profundes i antigues. A Aristòtil ni una ni l'altra no li convenen: la primera perquè la felicitat ha de poder-se aconseguir en vida; la segona perquè ha de consistir en una activitat. Tanmateix, al final d'aquest discurs, que abraça tot el cap. X, es veu obligat a admetre: "anomenarem benaurats entre els vius aquells que posseeixen i posseiran les coses que hem dit (una virtut perfecta i béns externs) –benaurats en tant que homes" (cosa que vol dir "en la mesura que els homes ho poden ser"; cfr. també *Eth. Eud.* 14).

aquestes dues paraules embolcallen curiosament l'altra) que tenen τιμή. Certament, s'oposen els uns amb els altres en tots els aspectes, però en aquest, només en aquest, no. De tota manera, en aquest terreny més que enlloc no convé limitar-se en les citacions perquè es troben barrejades concepcions diferents que de vegades s'enfronten plenament i de vegades només són variacions de detall. En el primer cas es troba la imatge dels morts a l'Hades com a ombres, sense alè vital i tirant a dissortats –on les ànimes, malgrat tot, freturen per arribar quan no han rebut les exèquies degudes (Il. XXIII 71-4, Od. XI 72-80). De tota manera, la idea ni a Homer no es manté sempre¹⁰³. En tot cas, com diu Burkert mateix (G.R. 197), el ritual ens parla d'una concepció tota diferent i es troben moltes referències a una certa intervenció dels morts en els afers humans, tant en sentit negatiu –reclamant venjança, per exemple (Aesch. Cho. 324-31)–, com positiu –dels morts en vénen els aliments¹⁰⁴–. Dèiem també que, tot i mantenir una idea molt similar, hi ha tradicions que varien. Per exemple, hem vist que els homes de l'Edat d'Or no són específicament denominats μάκαρες per Hesíode, però en canvi normalment ho són considerats¹⁰⁵.

Reprenquem ara Eurípides. La paraula torna a v. 378, on deu referir-se als déus, tot i que no ho especifica: només diu que Dionís és el daímon primer dels benaurats. Després (530) ho és Dirce (πότνια Δίρκα, 520), filla d'Aquelous¹⁰⁶, perquè ella la primera va banyar Dionís acabat de néixer i li va ser revelat el *nomen sacrum* del déu en una mena de primera iniciació (519-29)¹⁰⁷. En el mateix Cor ho és Pièria (565), perquè la venera Dionís i allà hi celebrarà els seus rituals amb les bacants. La utilització del verb corresponent a 910-11 és més ambigua, més general: es tracta, certament, d'una sentència força comuna: per a qui la vida és feliç, cada dia li considero benaurat. Ara bé, hauríem de veure qui és feliç a

103. Cfr. BURKERT G. R. 196-8, esp. n. 11 Sòcrates –o Plató– ja ni tan sols no la tenen en consideració quan esmenten les dues creences que circulen sobre l'altre món (Apol. 40c-41c): o bé hom es transforma en no-res, sense cap mena de sensació, o bé –i això és el que se sol dir– es va en un altre lloc on es conserva plenament com a mínim la intel·ligència i on s'és feliç i fins i tot ja immortal. Cfr. també Art. *Eth. Nic.* I 11 (1101a): creure que res no afecta els morts dels amics i descendents sembla massa contrari a l'opinió comuna.

104. Hippocr. *Vict.* IV 92; veure DARAKI *op. cit.*, cap. II, ap. "Pluton le riche", i BURKERT G. R. IV 3 "Olympian and Chthonic", i GERNET *Antropologie*, p. 53 n. 177.

105. Cfr. GERNET *Antropologie* II 2, esp. pp. 127-135, on es veu ben clar el paral·lel entre País del Sol, País dels Morts, Illes dels Benaurats (esp. pp. 131, 134, aquest darrer lloc a propòsit de la Taula del Sol d'Hdt. III 18). També remarca aquest autor l'existència d'una doble tradició: la "homèrica" sobre l'Hades, d'una banda, i la noció dels morts feliços de l'altra, i el fet que la segona no deu ser menys antiga que la primera (p. 130 n. 54).

106. Veure el que diem sobre aquest riu a l'apartat 2, *supra*.

107. També són interessants les històries mítiques on apareix: És dona de Licus (cfr. Licurg) i venera particularment Dionís (Paus. IX 17,6); té presonera Antiope, mare d'Amfíó (una mena de mag amb la lira, com ara Orfeu: Paus. IX 5, 7-8; 17, 7) i Zetus, constructors de les muralles de Tebes quan no ho és Cadme (que també té les seves habilitats amb la lira: Nonnus I 488 ss.); els va tenir a Eleuteres, vora el santuari de Dionís (Paus. I 38, 8-9). El pare dels dos nois és Zeus, que es va unir a Antiope en forma de sátir. Les cadenes que la lliguen li cauen totes soles de les mans i ella pot fugir. Els fills no la reconeixen i la tornen a Dirce; quan s'adonen de l'error, tornen a recuperar-la i maten Licus i Dirce (ella arrossegada i esquetxada per un brau). Finalment, Dionís, enfadat per aquesta mort, enfolleix Antiope que fuig errant per Grècia; Focus la troba, la guareix i s'hi casa. Després, un oracle de Bacis, segons el van interpretar els de Titorea, deia que tindrien bona collita si feien libacions damunt la terra del túmul d'Amfíó i Zetus transportada a la tomba d'aquest Focus (i d'Antiope, que eren enterrats junts, encara que l'oracle no ho esmenta). Si més no, el conte és farcit d'elements dionisiacs.

l'obra. Ho és Aràbia (16), com ja hem vist, una terra prou connotada pel seu caràcter solar i per on, a més, ha passat Dionís. Ho és el Lídias (571) o, millor dit, ell que és fertilitzador i pare dóna la felicitat als mortals, com Dionís. Ho és el qui defuig la maltempsada i arriba a port i el qui supera els fatics (902-5); o sigui les bacants que celebren Baccus en cors de tota la nit, havent defugit la cacera i les trampes que els paraven i havent superat els fatics¹⁰⁸, en arribar a una d'aquelles *ἔρημιαί*, desertes només d'homes, tan dionisiàques. A 1232 no ho és Àgave, o, més exactament, no ho és la visió que té d'ella Cadme, ja sense l'especial sensibilitat que li donava el déu¹⁰⁹, però sí des del seu propi punt de vista (1258), encara integrat en la realitat dionisiàca¹¹⁰. Finalment, Dionís explica que els protagonistes del drama haurien estat feliços si haguessin estat assenyats¹¹¹ i si haguessin acceptat Dionís. D'aquesta manera és clar que qui té una vida feliç és benaurat, perquè Dionís odia qui no s'ocupa de passar una vida *εὐαίων*¹¹² de dia i de nit (424-6), i per això dóna a tothom el plaer del vi i una vida sense penes. Perquè de fet la felicitat no és una de qualsevol, sinó una de molt especial que consisteix a celebrar Dionís. En realitat, és el mateix que ens havia dit el Cor, més concentrat, només entrar: "Benaurat el feliç que coneix les iniciacions dels déus, mena una vida sagrada... i serveix Dionís"¹¹³.

Continuem ara amb *μάχαρ*. Ja hem notat alguna ambigüitat en el concepte de felicitat, segons si ho deien uns personatges o uns altres. Ara se'ns expressa amb la benaurança d'una manera més punyent, perquè segons Àgave, Penteu, ja mort, ho és (1171); ella mateixa també (1180), i finalment Cadme (1242-3). O sigui, justament els personatges que aparentment són els més dissortats de tots –com d'altra banda ells mateixos diuen, especialment a 1360-1 i 1369-70–. Qui té raó, doncs? O, si pensem en Àgave, quan té raó? Segurament tothom. Ja hem vist que en el món dionisiàc tot es confon amb tot, i qui coneix i practica els rituals és benaurat. També sabem que tot hi pot ser objecte d'esquarterament, homes, animals, plantes i el déu mateix. Seria absurd dir que Dionís és dissortat i una de les coses que sempre han impressionat més és aquella mena d'identificació entre el celebrant i el déu, que el dionisisme sembla propiciar, en tots els sentits. Dionís dóna follia i ell mateix és *μαινόμενος*, com les mènades. De fet són aquestes mènades que esquarteren Penteu sota els efectes de la follia; aquestes mènades naturalment benaurades perquè la seva follia no és com les altres: és divina¹¹⁴; o, més ben dit, sí que és com les altres: a tot arreu deu haver passat que la bogeria

108. Sembla fins i tot impossible que el *φύγη* (868) i el *μόχθοις* (873) no trobin un ressò a l'*ἔφυγε* (903) i el *μόχθων* (904).

109. Veure el que en diem més avall a propòsit del *πόνος*.

110. Em costa de compartir la fe en una única realitat real, diguem-ho així, que demostren alguns comentadors, sobretot en una obra com aquesta, on uns personatges tan aparentment dissortats al final, acabaran per ser comptats entre els benaurats olímpics. De seguida tornarem en aquest punt.

111. Vv. 1341-3 (cfr. 1002-3); i la felicitat és un do dionisiàc (*vid.* nota Dodds).

112. Sobre la força de la paraula, DODDS *ad loc.*

113. Cfr. J. ROUX, *op. cit.*, II 268, comm. a 72-87, que, però, oblidia la primera condició, ser ja feliç. Probablement té raó WINNINGTON-INGRAM (*op. cit.*, p. 140) quan diu que l'*eudaimonia* en aquesta obra consisteix en una "right relationship to a divine power".

114. Tot un capítol del llibre de Jeanmaire es diu "La manie divine": cfr. també BURKERT *G. R.* 80 i pl. *Fedre* 244d.

hagi estat vista com un toc de déu, com un senyal especial seu amb què marca un individu o una col·lectivitat. Això mateix passa amb la idiotesa¹¹⁵: només cal pensar què volen dir paraules com “benaventurat” o “beneit”. També en grec, com pot suggerir la seva connexió etimològica amb μένος, la μανία és una experiència de poder mental intensificat (Burkert *G. R.* 162, 110). Cadme, si més no, serà efectivament un dels benaurats (1338-9), com sabia ja Píndar (*Ol.* II 70-8), de manera que l’afirmació d’Àgave, feta en el furor dionisiac, és tota una profecia. De fet, ella mateixa, tant com les seves germanes, són, com diu Hesíode (*Theog.* 968, 975-8) “semblants als déus”. Llàstima que hàgim perdut el destí d’Àgave tal com sortia a la tragèdia (així com el de les restes de Penteu); en tot cas, Eurípides li feia compartir l’exili amb les seves germanes (cfr. 1352-3, 1372-3, 1381-2) Ino i Autònoe. Coneixem la sort millorada de la primera (Pind. *Ol.* II 28-30), que arriba a ser una divinitat marina. De l’altra, a part que pel seu fill Acteó torna a estar implicada en una història d’esquarterament, si bé vinculat a Àrtemis, no en sabem gran cosa més; de tota manera, el simple fet que a la Megàride encara en època de Pausànies se n’ensenyés la tomba (Paus. I 44,5) ens parla d’alguna importància en el culte, sobretot si hi afegim que Eurípides dóna entenenent que les tres germanes són els prototipus mítics de les conductores dels tres *thiasoi* a Tebes¹¹⁶, i que de fet, ja segons Hesíode, tant Àgave com Autònoe són, a més de filles de Cadme, també Nereides, i per tant companyes d’Ino¹¹⁷.

Té algun sentit, dir que tot això és contradictori? ¿Es pot afirmar que Eurípides està jugant irònicament amb les paraules i les situacions quan fa que Àgave s’autoanomeni “benaurada” i que apliqui el mateix adjectiu al seu fill i al seu pare? Repetim que les *Bacants* no es pot entendre com una obra laica feta d’ironies. Ja hem vist en un altre moment que els intercanvis entre Dionís i Penteu, que es llancen mútuament els epítets “fera” i “presa”, no són purament irònics sinó que porten una altra mena de significat. Eurípides posa en escena un mite, no una obra literària producte de la seva particular imaginació. El mèrit literari hi és, naturalment: potser es tracta d’una de les obres més colpidores de tota la literatura grega. També és cert que està tota construïda amb un rigor admirable sobre responsions i capgiraments constants. Però Eurípides no s’inventa res, com anem veient: està combinant una obra purament dionisiaca on cada paraula té el seu sentit i el seu lloc i no és indiferent, ni tampoc un simple recurs dramàtic, que pugui qualificar de la mateixa manera personatges i situacions aparentment contradictoris, o que fins i tot pugui anomenar de maneres oposades el mateix personatge. Plantejat tot això en un altre context, es veuria d’una hora lluny que no hi ha contradicció que valgui ni literatura. La mitologia és plena de personatges

115. Que normalment s’hi confon: *vid.* FOUCAULT *Histoire de la folie à l’âge classique*, Paris 1972², esp. p. 271 ss., i pensar, p. ex., en la tradició de traduir Stultitiae laus o Μωρίας ἐγκώμιον per “Elogi de la follia”.

116. *Bac.* 680-82, veure DODDS *ad loc.* Cfr. també 1180, on Àgave diu: “Seré anomenada (és a dir, seré celebrada com a) μάταιρα en els θίασοι”. sembla ben bé la institució d’un ritual, cosa que no és pas infreqüent a la Tragèdia. No sabem gairebé res dels *thiasoi* de Tebes, només que existien, però aquest mite explica l’*aitton* del ritual, i per tant Àgave devia ser-hi invocada d’alguna manera: gairebé ens veiem amb cor d’assegurar que devia ser-ho amb el títol que ella es dóna aquí.

117. *Theog.* 247, 258; a Homer *Il.* XVIII 41 ho és Àgave.

alhora dissortats i feliços. Es podria dir que en la dissort pregoníssima i exagerada hi ha la raó de la seva benaurança –sense que això vulguir dir que calgui entendre'ls com a models de cap mena de moral. Un cas ben sabut és el d'Èdip, el més dissortat de tots els mortals, potser, que acaba com a benefactor i vivint la seva mort a l'illa dels benaurats. Però el més flagrant, el més paradigmàtic, és un de no tan conegut: el d'aquell tal Macareu, sacerdot de Dionís a Mitilene, que, segons explica Elià (VH. XIII 2) té una història realment esfereïdora: un dels seus fills sacrifica l'altre; la seva dona mata el sacrificador, i finalment ell la mata a ella d'un cop de tirs, tot plegat durant les trietèrides en honor del déu¹¹⁸. És irònic, el nom del personatge? O, dit d'una altra manera, ¿es pot dir que l'oposició entre el nom i les accions pretén de remarcar dramàticament alguna tragèdia? Sembla gairebé absurd, en aquest cas, i en el de les *Bacants*, per molt que estigui integrat efectivament en una tragèdia, no ho hem d'interpretar pas diferentment. Aquestes figures mítiques que posa en escena Eurípides estan concebudes del tot per a aquest final, que representa la seva culminació i els dona sentit. Si són μάκαρες és perquè han participat, com a sacrificadors i com a víctimes, en el sacrifici dionisiac¹¹⁹.

Reprenquem ara el nostre discurs un tros més amunt. ¿Es pot dir, mirant els personatges del mite, que la felicitat oferta per Dionís és únicament per a aquest món, ara i aquí? Que també és per ara i aquí no cal dubtar-ho, però *només*? Ha estat notat ja que el Dionís de les *Bacants* és molt especialment definit per la seva capacitat de conferir un “easy power” (Dodds *ad* 66-7; *vid.* també 194) als qui celebren el seu culte, més particularment que cap altre déu. Eurípides es pren moltes molèsties per remarcar aquest fet, que ara podem repassar en detall: les bacants fan per a Dionís un πόνον ἡδὺν κάματος τ'εὐκάματος (66-7); Cadme no es cansa mai de colpejar el terra amb els tirs (187); Tirèsies diu que el déu els durà sense fatiga (194) i més tard que no hi ha altre remei que ell per als πόνου (283)¹²⁰; Dionís explica que ell mateix s'ha salvat fàcilment ἄνευ πόνου (614), mentre que Penteu i els seus volien apagar el foc del palau μάτην πονῶν i que això els era una fatiga (μόχθον: 626); poc després, Penteu, de cansament, deixa anar l'espasa en veure que no pot arrebregar Dionís (634-5). Les mènades s'ocupen en “treballs plaents” (1053) i tenen una facilitat (εὐμάθεια) divina. En canvi, Cadme, un cop ja ha perdut l'efecte del poder dionisiac que hem observat, ja necessita l'esforç (μοχθῶν, 1218) per trobar els *disiecta membra* de Penteu. També és curiós que just quan Àgave comença a tornar a la normalitat un dels

118. Altres històries el presenten unint-se a la seva germana Cànace i després suïcidant-se. D'altra banda introdueix la vida civilitzada a Lesbos. El seu nom oscil·la entre Màcar i Macareu, que les tradicions confonen, i que deu correspondre a la doble condició del personatge, benaurat i donador de benaurança.

119. De fet, és clar que Eurípides aprofita per als seus interessos dramàtics les característiques del mite; però no inventa ni tergiversa res, sinó que se cenyeix estrictament a la història. La mateixa idea de la dissort més profunda seguida de la sort més envejable és la que presideix el relat que fa Píndar (*Oi.* II 19-30) del destí de Sèmele i Ino. D'altra banda, els elements que hem exposat abans de la història de Dirce (*supra* n. 107 i el text) ens permetrien de construir un discurs semblant al de Macareu. Encara més: la comparació entre les dues històries ens ve a dir el mateix que Eurípides i que el doble nom de Macareu: tant és benaurat el sacrificador com la víctima pel fet mateix de participar en el sacrifici dionisiac. Tant és benaurat Dionís com els seus “oponents” com els seus “seguidors”, per la mateixa raó.

120. Cfr. la λυσιπόνον τελετῶν de Pínd. fr. 131a SnM, i Pl. *Fedre* 244 de (*supra*, n. 99).

primers versos que el seu pare li dirigeix, just abans que s'adoni del que ha fet, doni a entendre que ara ja necessita esforç (μόχθος, 1279).

Gairebé no caldria que ens estenguéssim gaire en aquest punt, després del tractament tan complet que n'ha donat M. Daraki¹²¹, si no fos que aquest serà, també per a nosaltres, un tema crucial. Eurípides no s'ha inventat res, tampoc ara. Diu i repeteix que Dionís porta abundància i riquesa de totes menes, i encara més que porta felicitat, una felicitat, això sí, amarada de religió, que ens evoca la presència del déu tant en aquest món com en el més enllà, que ens torna a parlar de la seva presència constant aquí i allà –cosa que marca una certa igualtat entre els dos móns–, de la seva capacitat per aixecar barreres i propiciar una barreja sempre enriquidora, necessària. En el dionisisme, la mort no s'oposa a la vida, totes dues no s'exclouen, sinó que es complementen, es comporten l'una a l'altra¹²². La relació de Dionís amb els morts és ben testimoniada i el tema ha estat força tractat. Alguns autors l'han registrada no sense una certa sorpresa i d'altres l'han aprofitada justament con un element essencial en la seva visió del dionisisme. Ara, un cop constatat el fet –i les dades ja són aclaparadores–, sembla que només es pot adoptar aquesta segona postura. Convé també tenir present, en termes generals, que si Dionís, com ja ha estat dit i hem repetit aquí, representa la figura de l'altre, que ve de fora i cal instal·lar al bell mig del dins temporalment, aquest defora per excel·lència és l'altre món, el més enllà¹²³.

Com que –dèiem– el tema ha estat força estudiat, aquí mirarem de fer-ne un resum i d'afegir-hi algunes dades enfocant-lo per un altre biaix. En realitat, allò que importa no és tant la relació de Dionís amb els morts com la relació amb els vius a través dels morts; o, millor dit, la relació dels vius amb els morts a través de Dionís. I aquest vincle té dues cares, totes dues molt pràctiques: d'una banda, hi ha allò que hom espera dels morts, del poder dels morts, gràcies a una idea de reciprocitat. D'una altra, les esperances d'un futur millor per quan un mateix sigui mort. D'una banda, doncs, una mena d'intercanvi que permet la vida en aquest món: tal com les libacions penetren la terra, els morts faran pujar coses bones¹²⁴. Èsquil ho diu ben clar: el que és *nomos* de dir quan es fa una libació

121 DARAKI, *op. cit.*, cap. II, esp. pp. 54-5, on parteix de les consideracions de JEANMAIRE (*Dionysos cit.*, pp. 27-33) sobre el tema, per corregir-lo en part i construir una oposició entre el pagès hesiòdic i el dionisiac. De tota manera, cal tenir en compte que es tracta de dos aspectes d'una mateixa realitat, la relació de l'home amb la terra. Al cap i la fi, tots dos pagesos són un de sol, i un que sap perfectament que a part de posar-hi el seu treball s'ha de propiciar els déus i els morts, que són els qui posen les condicions perquè li fructifiqui, i sap també totes les feines que ha de fer, encara que Hesiòde no les digui. Segueix essent cert, però, que Hesiòde es mira la cosa d'una manera força unilateral i passa per alt algunes feines importants, com remarca Daraki, que deuen ser les de connotacions més específicament dionisiàques (trepitjar el raïm, que a les pintures vasculars és la feina que solen fer els sàtirs).

122 *Vid.* DARAKI, *op. cit.*, p. 164 ss.; també BURKERT *H. N.*, p. 261.

123. Potser no seria impossible de reduir tots els "defores" a aquest, en última instància. És curiós que a les imatges del món més primitives només hi sol haver, fora de les pròpies fronteres, un seguit de països fabulosos, a través dels quals sovint es pot accedir a l'altre món, com fan Ulisses o Hèracles. D'altra banda, aquests països poden ser descrits com el més enllà (cfr. GERNET *Antropologie*, p. 127 ss., on es pot trobar com a mínim una referència aparentment geogràfica: els etiòps). Un bon exemple d'aquesta reducció es pot trobar a l'explicació que dona BURKERT a l'apartat "Carians or Keres?" de l'*H. N.*, encara que ell mateix no arriba a plantejar la qüestió. En tot cas, el tema és complexíssim (veure més avall per una aplicació a Dionís).

124. Cfr. BURKERT *G. R.*, pp. 194-5 i Ar. fr. 322 K-A.

als morts és que ho tornin igual als qui ho envien, que ho tornin en béns (*Cho.* 93-5; cfr. també Eur. *Heraclid.* 140-3). Aquesta comunicació entre vius i morts és essencial. Hi ha una identificació entre morts i sement (tots dos s'enterren; es planten granes a les tombes: Cic. *de leg.* II 25,63) i Dionís sovint presideix aquest complex, o almenys algun dels seus aspectes¹²⁵: torna a la llum les ànimes dels morts¹²⁶ i porta tots els béns (com es diu sovint a les *Bacants*, i també a Hermip, fr. 63 K-A). És clar que es tracta de dos fets paral·lels. Però la cosa es pot expressar també d'altres maneres: les ofrenes als morts, que són per convocar-los o per demanar-los algun favor, es fan amb llet, vi i mel sempre, normalment també aigua¹²⁷. Ara bé; justament aquests productes són els que Dionís fa rajar espontàniament o les bacants poden fer brollar directament de la terra només que gratin una mica (*Bac.* 704-11). La comunicació amb els morts va sempre en tots dos sentits, i Dionís hi presideix, fins aquí sobre el de tornada. Però el paper de les serps reproduceix el mateix esquema, ara en l'altre sentit: les mènades nodreixen les serps, que són el que són, serps, a part d'una representació del déu mateix; però aquests animals mantenen una relació especialíssima amb els déus subterranis i amb els morts, de qui, en realitat, poden ser una encarnació¹²⁸. Les nodreixen, ara no alletant-les, com fan amb els cervatells i els cadells de llop (*Bac.* 699-702), sinó deixant-los llepar la sang de les víctimes (767-8), perquè les serps es nodreixen de sang, com poden fer també els morts¹²⁹. Sembla clar que també aquest aliment va dirigit sota terra, va dirigit a nodrir els morts. Les mènades representen aquesta potència nodridora que es troba en el centre de l'intercanvi dionisiac, fan com d'intermediàries, gràcies a la possessió del déu, entre els morts, que donen la fertilitat, i els vius que la reben havent-se-la propiciat. Llet, vi, mel, aigua, igualment que la panspèrmia de les *χύτροι*, són representació de "tots els béns", de què els morts es nodreixen (*Luc. Luct.* 9) i que tornaran amb escriu a través de Dionís. Així doncs, el fet que ell faci brollar espontàniament aquests productes no és més que una imatge que resumeix aquesta seva funció de *Ploutodotas*, recollint tots els sentits i totes les connotacions de la paraula (on, gairebé no caldria dir-ho, es troba el nom del senyor dels inferns).

Però la cosa va més enllà –o potser només és una altra manera de dir-ho: aquestes fonts especialíssimes de llet, mel i vi ragen també regularment en el món dels benaurats i en les afigüracions de l'Edat d'Or. Això ha de voler dir que la funció de les mènades –o sigui, del culte dionisiac– és instal·lar aquí aquests paradisos,

125. És ben clar que no es tracta d'una activitat exclusivament seva; fins i tot hi ha altres divinitats, com Demèter, que semblen poder representar de manera més emblemàtica el conjunt. Però també és clar que Dionís hi és present i que condueix, per dir-ho així, una determinada manera d'enfocar la qüestió. Com és sabut, sovint comparteix els seus àmbits d'actuació amb altres divinitats, però sempre hi actua d'una manera molt personal, que l'identifica. En el tema que tractem, si més no, sembla possible d'aïllar aquesta seva manera de fer. Això intentarem ara.

126. A les Antestèries, i cfr. Eur. fr. 912, 9 N; també Hes. fr. 395 M-W (= *sch.* Eust. *Teb.* IV 481).

127. De vegades, a més, oli i flors. Llet, vi i mel: Eur. *Or.* 114-16; amb aigua, de més a més: *Od.* X 519-22 i XI 24-28, Eur. *If. Taur.* 159-66; afegint-hi encara flors: Aesch. *Pers.* 610-18.

128. Cfr. J. HARRISON *op. cit.*, pp. 268-70; BURKERT *G. R.* 30, 195 (amb altres referències a n. 30); DARAKI *op. cit.*, p. 51 ss.; en general, KÜSTER *Die Schlange in der griechischen Kult und Religion*, Gieben 1913.

129. Sobre les serps, cfr. Ar. *Eq.* 208. Sobre la *αἰμαχογία* dels morts, BURKERT *G. R.* 60 i 194 n. 42 (*Pind. Ol.* I 90, Plut. *Aristid.* 21, Eur. *Hec.* 563); cfr. també *H. N.* 51, 57, 96.

gràcies al seu paper de mitjanceres amb els morts. Ara bé; Dionís sol posar una condició: cal fugir del món cívic i ordenat cap a la muntanya –aquelles *ἐρημίαι* feracíssimes, regne dels animals i les plantes silvestres, per on tresquen les mènades–, o bé introduir-ne el desordre, la manca de lleis, la barreja, al cor mateix de la ciutat (d'una manera una mica il·lusòria, és clar, normativitzada, com qualsevol ritual; però efectiva, això sí, almenys en el pla de la representació simbòlica).

Què vol dir, aquesta condició? De fet, hi ha dues possibilitats: o bé és efectivament una condició i llavors voldria dir que Dionís quan ve, amb la seva màscara o mirant de cara¹³⁰, i les ànimes quan arriben o envien els seus presents han de trobar un ambient propici, un terreny propi; o bé, la segona possibilitat, són Dionís o les ànimes, quan arriben, els qui porten amb ells aquest ambient propi. En tots dos casos, però, anem a parar allà mateix: aquell desordre, aquella barreja feréstega, són consubstancials amb Dionís i amb les ànimes. Fa una estona llançàvem una suggerència preguntat-nos si no seria possible de reduir a un de sol tots els defores. Potser és una manera una mica violenta de dir-ho, una mica abrupta, si bé no impossible: segons Eurípides (*I.T.* 179-85), per exemple, els cants bàrbars són els que agraden més als morts i els que Hades fa vibrar. Tanmateix, el dionisisme sembla permetre-ho especialment: tots els defores que senyoreja Dionís¹³¹ s'equivalen estrictament. Els països d'on ve són l'estranger, són bàrbars, però també són indrets utòpics sense emplaçament real i amb característiques d'Edat d'Or o de món dels benaurats¹³², quan no és explícitament l'altre món, com a la llacuna Alcìonia. La felicitat i la fertilitat que procura són les que vénen dels morts. La muntanya salvatge on van les mènades –que s'equival amb el desordre i la inversió que s'instal·len a ciutat– és també un país dels benaurats on tot ve donat perquè sí, per generositat simplement de la mare Natura, de Dionís o dels morts, i és també el temps anterior a la ciutat i fins i tot a l'home tal com ha de ser ara, sota l'ordre de Zeus, el temps del Diluvi, que es fa paral·lel de la borratxera institucionalitzada¹³³. Les mènades, que es troben en el centre del ritual dionisiac, nodreixen els animals simplement salvatges, i nodreixen les serps, que són tota una altra cosa.

La segona cara que esmentàvem més amunt, les esperances *post mortem*, es troben principalment, potser únicament, als misteris. La importància de Dionís en aquestes creences religioses cada dia sembla més ben clarificada¹³⁴. Pel que fa a

130. Cfr. CARPENTER, *Dionisian imagery in archaic Greek art*, Oxford 1986, pp. 10-11: d'una banda, la posició de cursa al Vas François recorda l'habitual de les Gorgones, que també miren de cara (*vid.* J. P. VERNANT - F. FRONTISI-DUCROUX, "Figures du masque en Grèce ancienne", dins *Mythe et Tragédie* cit., II pp. 25-43; J. P. VERNANT, *La mort dans les yeux*, cap. 7). D'altra banda, la mena de barba sembla indicar "a wild and uncivilised dimension of the god".

131. Sobre aquest punt, a part del que ja hem dit prèviament en el treball, són fonamentals els llibres de MASSENZIO (*Cultura e crisi*) on aïlla tots els variats defores que Dionís representa, i el de DARAKI (*Dionysos*) que se centra sobretot en el que també aquí ens ha semblat més essencial: el de la mort, que Massenzio potser deixa una mica massa de banda.

132. *Supra* 2 "Geografies mítiques".

133. *Supra* 3 "Dionís i la ciutat".

134. Veure, per a una exposició de conjunt i bibliografia, els caps. corresponents de la *G. R.* de Burkert, pp. 290-295. També H. LLOYD-JONES, "Pindar and the after-life", *Entretiens Hardt* 31, Ginebra 1985, pp. 245-285, esp. 263-5. De la *Ol.* II, si ens interessa el paper de Dionís en les creences de vida ultramundana, es

Eleusis, la presència del deu és també incontestable, ja¹³⁵. Però normalment es creu que la seva introducció en aquest ritual és més aviat tardana, bàsicament perquè el nom de Iaccos no és testimoniats fins relativament tard. És possible que sigui així, i llavors quadraria bé amb la imatge que se solen fer els estudiosos del culte dionisiac, segons la qual el déu hauria anat ocupant posicions en cultes que li eren més o menys afins. Més aviat tendim a no veure-ho d'aquesta manera, però ara mateix no ens interessa tant l'antiguitat de Dionís o, més exactament, de la seva presència a determinats cultes, com justament la proximitat entre complexos rituals aparentment diferents. El cas és que si examinen l'*Himne homèric a Demèter* hi trobem nombrosos elements d'un vocabulari –que és naturalment un vocabulari “tècnic”– molt evocador¹³⁶, encara que s'hi especifiqui l'absència del vi: al capdavant, sabem del cert que Dionís arriba a ser-hi un element important, la qual cosa no devia implicar pas cap canvi d'actitud dels misteris envers aquesta beguda.

Hi ha el tema de la riulla, el de les flors¹³⁷. Particularitzant més, hi surt el safrà (v. 6), una planta específicament dionisiaca, de manera que la túnica *κροκωτός* identifica el déu¹³⁸. El rapte té lloc a la plana de Nisa (17); Demèter està enfollida (44) i es comporta com una mènade (385-6); també les filles de Metanira són caracteritzades com a bacants: tresquen pels prats com cérvols o vedells i les cabelleres les tenen com safrà (174-8)¹³⁹. Hi ha les torxes (*δαΐδας*) que duu Demèter (48, 61) i que no falten mai tampoc en el ritual dionisiac¹⁴⁰. Demèter és *ὠρηφόρος* (54, 192, 492), però les Hores són divinitats molt especialment relacionades amb Dionís¹⁴¹. Quan Persèfone és raptada, crida, amb un verb ben significatiu: *ἰαχεῖν* (20, 81). Demèter es desfigura el rostre (94), per tal que no la re-

pot tenir en compte encara un altre fet: els principals exemples que dona Píndar de sort millorada després del traspàs pertanyen a la família de Cadme, i, per tant, de Dionís: Sèmele, Ino, el mateix Cadme. També Peleu i Aquil·les, tots dos gràcies a Tetis, la principal de les Nereides i encara més capaç de transformar-se que Dionís; però també en aquests casos el déu hi deu tenir una obscura participació, si és ell qui dona a la mare la copa on es dipositaran els ossos d'Aquil·les, potser en record de la seva estada al fons del mar quan fugia de Licurg, que no deixa de fer pensar en el bany dels iniciands a Eleusis, i que deu tenir alguna cosa a veure amb el rapte de què és objecte quan s'està vora mar (*Hb.* VII).

135. Encara que només fos per Soph. *Ant.* 1119-21. Un recull de les dades, a GERNET, *Génie* cit., pp. 110-11, i FOUCAULT, *Les mystères d'Eleusis*, Paris 1914.

136. Gernet mateix (p. 114) n'ha detectat un parell: *ὄργια* i *δοίη* (*Hb. Dem.* 205, 273, 476 / *Bac.* 470-1, 476, 482, 997-8, 1080. Cfr. també Catul 64, 259-60). *Vid.* també NILSSON *Geschichte der griechischen Religion* Munic 1967³, I, p. 599; BURKERT *G.R.* pp. 285 ss., 293 ss.; R. SEAFORD “Dionysiac Drama and the Dionysiac Mysteries” *C.Q.* 31 (ii) 1981, pp. 252-275 (p. 253 i n. 10).

137. Un bon desenvolupament se'n pot trobar a DARAKI, *op. cit.*, cap. III i esp. pp. 93-7.

138. Sobre la relació d'aquesta flor amb els morts es pot veure també Aesch. *Pers.* 659-62; la seva relació amb les dues deesses, a Soph. *Ed. Col.* 681-5, sens dubte permeada també de la qualificació dionisiaca que omple la primera estrofa i que traspasa fins al narcís *καλλιβότρυς* (que també apareix a l'*Hb.* (v. 428), on és gairebé igualat al safrà). Sobre les roses i les violetes, utilitzades ara per caracteritzar la festa dionisiaca, cfr. Pind. fr. 75 SnM.

139. Un altre element que deu servir per reblar aquest caràcter és la rapidesa, tant de Demèter (60), com de les dones del casal de Celeu (171-2). També les mènades solen ser-ho (*Bac.* 165, 665, 748, 1090; *Hel.* 543), com Dionís ho pot ser (*Bac.* 451-2, on Penteu diu que no, però evidentment és que sí, si es deslliura).

140. És curiós que aquest himne que instaura un ritual on les torxes tenen un paper fonamental, es digui que Demèter *δαΐξετο* el vel i tant Persèfone com Celeu siguin *δαΐφρονες* (96, 233, 359). Aquesta rel. deu ser una d'aquelles tan riques que donen significats molt diferents.

141. Cfr. JEANMAIRE *Dionysos* cit., esp. p. 29 ss.

conegui ningú, cosa que fa pensar tal vegada en la màscara i en el caràcter sempre “estrany” de Dionís que fa que mai no se sàpiga quin déu és¹⁴². Més endavant, Demèter explica que l’han raptada uns pirates (124-5), cosa que li va passar a Dionís i que deu tenir la seva importància en el context dels misteris i de la iniciació. D’altra banda, la paraula per dir “nodrissa” en aquest himne és *τιθήνη* (142, 227, 291), una expressió que, com argumenta Privitera (*op. cit.*, pp. 61-2) desvetlla unes fortes connotacions dionisiàques. Demèter, a més, té *χάρις* als ulls (214-15), com Dionís, i porta *χάρμα* als homes, com Dionís, *χάρμα βροτοῖσι* ja des d’Homer. Dionís és *πολυγηθής*, només ell i les Hores¹⁴³. Demèter fa que la mare de Demofont s’alegri (*γεγήθει*) quan agafa el nen per criar-lo (231-2); Persèfone s’alegra (*γήθησεν*, 370) quan sap que podrà tornar amb la seva mare, i totes dues s’alegren amb el mateix verb quan es retroben (437). Les dones del casal de Celex es propicien la dea amb celebracions de tota la nit (*παννυχίαι*, 292-3) com fan les bacants amb Dionís (*Bac.* 862 ss.). A l’himne les mares són *πότνιαι* (Demèter: 54, 118, 203, 211, 492; Rea: 122; Metanira: 185); aquest se sap que és un apel·latiu no exclusiu però força especialitzat d’aquelles deesses relacionades amb la fertilitat i la terra, i naturalment, primera de totes, la Terra mateix (*Hb.* XXX 6); doncs també ho són les bacants (*Bac.* 664, com Dirce, la primera inicia-da: 520). Finalment, totes dues deesses envien Plutos a qui elles estimen (488-9), com fa també Terra (*Hb.* XXX 12), i fa Dionís *πλουτοδότας* justament en el ritual de les Lenees on és invocat així pel *δαῖδουχος* d’Eleusis.

La relació de Dionís amb els morts, doncs, existeix amb tots dos aspectes, tant en l’intercanvi de béns en aquesta vida com en les esperances després de la mort. Així com acabàvem la descripció del primer amb unes analogies entre diferents motius dionisiacs, entre els variats defores que representa Dionís, acabem aquest amb unes altres entre Eleusis i les festes consagrades al déu: les mènades les condueix ell a la muntanya, i la funció principal, segons sembla, de Iaccos-Dionís a Eleusis és la de conduir la processó des d’Atenes fins al santuari. També deu ser significatiu que les Tifades, a Delfos, pugin a la muntanya a desvetllar l’infant Dionís, que dorm en un *líknon*, atuell d’iniciacions, en el mes de Daidaforos (*Plut. Mor.* 365 a 35), i que a Eleusis, després de l’excursió, hi hagi el naixement de l’infant Iaccos o Plutos. Naturalment, ha de ser important que a mig camí d’Eleusis hi hagi els “insults del pont”, si el camí de Penteu cap a la muntanya serveix perquè se’n riguin els ciutadans (*Bac.* 854). D’altra banda, les bromes del pont, que reben els qui surten d’Atenes cap a Eleusis, es corresponen amb les bromes que llancen des dels carros els qui arriben disfressats a Atenes durant les Lenees i també a la processó de les Antestèries; de la mateixa manera que, com hem vist,

142. En estricta lògica, no li caldria desfigurar-se, perquè “els resulta difícil, als mortals, de conèixer els déus” (*Hb.* 111). Recordem, de passada, que totes les teories antigues sobre l’origen de la màscara li donem com a antecedent el simple fet d’embrutar-se (emascarar-se, diem) la cara amb alguna substància. Pel que fa a la màscara còmica, una d’aquestes teories especifica que ho feien per tal que no els reconeguessin a ciutat quan anaven a cantar invectives contra algun personatge (*schol.* Dion. Thrax 18, 27-31).

143. Encara que paraules d’aquesta família puguin fàcilment ser aplicades a divinitats subterrànies o directament als morts: p. ex., no sabríem negar que el *πλουτογαθή μυχόν* d’Èsquil *Cho.* 800-6 sigui, a part de la cambra enfonyada de la casa on es desen els tresors, també les estades subterrànies dels déus familiars (oí *μύχοι θεοί* = Dii Penates a Dion. Hal. I 67). Cfr. també VERNANT *M. et Pensée* cit., I, p. 152 s.

el salvatgisme que van a cercar les mènades a la muntanya es correspon amb el desordre que s'instaura a Atenes en les festes del déu.

Tot el que estem dient des de fa una estona sembla que ens porta a reconèixer una unitat essencial darrera els variats aspectes de Dionís. Unitat que de moment hem vist manifestada –gràcies a la presència del déu en complexos religiosos diferents– a través del vocabulari i d'analogies entre diversos moments del culte. Voldria ara remarcar aquesta conclusió: Dionís presideix la fugida de les mènades a la muntanya com presideix l'excursió a Eleusis, i en tots dos llocs s'hi troba una experiència molt especial, relacionada, com hem vist fa poques pàgines, amb els morts i amb la fertilitat, l'abundància i la felicitat o benaurança; neix a la muntanya quan van a desvetllar-lo les sacerdotesses de Delfos, i neix a Eleusis; guia l'arribada del desordre a Atenes com guia l'arribada de les ànimes i dels carros d'emascarats a les Lenees. Rep el primer les burles del pont com Penteu rep les dels ciutadans, com els ciutadans reben les de les màscares als carros, i com, diguem-ho de passada perquè hi està relacionat, el Paflagoni dels *Cavallers* rebrà les dels atenesos i els estrangers a les portes de la ciutat¹⁴⁴. És ben clar que tots aquests elements pertanyen a un únic complex religiós encara que es trobin en moments diferents del calendari i se'ns expressin en mitjans diferents. Els punts essencials: arribada del defora o sortida vers el defora: un sol camí que es fa en tots dos sentits i que té diversos aspectes (mort, salvatgisme, màscares, riquesa, fertilitat, felicitat i pau o tranquil·litat)¹⁴⁵. En un punt o altre del trajecte, insults i bromes, normalment en un moment clau, el del contacte: o bé a l'arribada de les màscares-estrangers-ànimes, o bé, anant cap a Eleusis, en el pont que devia ser considerat fronterer.

144. *Vid.* X. Riu, *op. cit.*, p. 177 ss., esp. 178.

145. La relació de Dionís amb la llum reproduceix el mateix esquema: pot ser considerat el "Sol de l'Hades" (DARAKI *op. cit.*, p. 26, cfr. *Ar. Ran.* 454) i torna a la llum les ànimes dels morts. És a dir, la seva actuació és la inversa de la d'Hades (l'Invisible, segons etimologia popular): ell hi baixa per dur-hi llum i en puja per dur a la llum el que hi ha allà. La seva especialitat és d'alguna manera portar en un indret coses que pertanyen a un altre.