

## PLAUTO Y EL DIOS DE LA LIBERTAD Y DEL VINO: LÍBER-DIONISO-BACO

Los rasgos del *Liber* romano hacen posible su asociación con el Dioniso griego. Mientras la equivalencia entre ambos dioses parece facilitar la *interpretatio Graeca*, la figura violenta de Baco no fue bien aceptada en Roma. Aportamos pruebas de ello obtenidas de las piezas teatrales plautinas.

The traits of the Roman Liber make it easier their association with the Greek Dionisos. While the equivalence between both of them seems straightforward for the *interpretatio Graeca*, the violent figure of Bacchus was not easily accepted in Rome. We find evidence of all this in Plautus' pieces.

Palabras clave: Líber, Dioniso, Baco, Plauto, religión antigua, ritos.

Key Words: Liber, Dionisos, Bacchus, Plautus, ancient religion, rituals.

### 1. LÍBER ROMANO: DE DIOS AGRARIO Y DEL VINO A DIOS DE LA LIBERTAD

La expansión por Italia del culto de Dioniso y de Baco, tanto en Etruria como al sur del Lacio<sup>1</sup>, se vio facilitada en Roma por la existencia de una divinidad de parecidas características: *Liber*. En sus comienzos, *Liber* y su paredra *Libera* eran, según los indicios más elocuentes, divinidades campestres vinculadas a la vegetación<sup>2</sup>. Las fiestas que se celebraban en su honor –los *Liberalia* del 17 de marzo– presentaban un carácter arcaizante y claramente ligado a la fertilidad de la tierra: los campesinos llevaban en procesión representaciones fálicas y se entregaban, para asegurar homeopáticamente la fertilidad de los campos, a ceremonias violentas y orgiásticas<sup>3</sup>. *Liber* presentaba, además, una serie de atributos que facilitarían aún más su asimilación al Dioniso heleno. Con el paso del tiempo esta divinidad agraria fue viendo reducirse poco a poco sus amplias funciones agrícolas hasta el punto de terminar siendo en esta faceta sólo dios de la viticultura. Tal proceso se muestra ya arraigado de modo innegable en el siglo III a.C., por cuanto que ya Plauto

---

<sup>1</sup> Cf. J. Heurgon, “Le culte de Dionysos en Italie primitive”, *REL* 35, 1957, 106-126; Y. Bomati, “Les légendes dionysiaques en Étrurie”, *REL* 61, 1983, 87-107; J.-L. Voisin, “Tite-Live, Capoue et les Bacchanales”, *MEFRA* 96, 1984, 601-665; L. Bonfante Warren, “Fufluns Pacha: the etruscan Dionysus”, en Th. Carpenter-C. A. Faraone (eds.), *Masks of Dionysus*, Ithaca 1993, 221-235.

<sup>2</sup> A. Bodor, “Der Liber- und Libera-Kult”, *Dacia* 7, 1963, 211-239.

<sup>3</sup> A. Bruhl, *Liber Pater. Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romaine*, Paris 1953, 13-29.

emplea con toda normalidad el nombre del dios *Liber* con valor metonímico para designar bien sea al hombre borracho, bien al vino mismo<sup>4</sup>.

No termina aquí su proceso evolutivo. En el último siglo de la República *Liber* comenzó a cobrar una enorme importancia política al ser considerado dios de la Libertad. En este punto de la evolución tuvo un papel primordial una popular y errónea interpretación etimológica que ponía su nombre en relación con *liber*, *libertas*, etc., interpretación que también remonta a época arcaica, pues ya en Plauto encontramos frecuentes juegos de palabras entre *liber* y *Liber*<sup>5</sup>. Un problema añadido se plantea cuando constatamos en Roma la existencia de un Júpiter *Liber* atestiguado en numerosas fuentes<sup>6</sup>. Por si eso fuera poco, las antiguas fiestas relacionadas con el vino en la arcaica religión romana –*Vinalia priora* (23 abril), *Vinalia rustica* (19 agosto), *Meditrinalia* (11 octubre)– estaban relacionadas no con *Liber*, sino con Júpiter (y en los *Vinalia rustica* también con Venus)<sup>7</sup>.

A propósito de Júpiter *Liber*, Wissowa<sup>8</sup> opinaba que *Liber* era un aspecto de Júpiter desgajado de él y que acabó por cobrar autonomía propia. Frente a

<sup>4</sup> *Capt* 577-578. *St* 699-700. *Curc* 98 y 114. *Cas* 638-640.

<sup>5</sup> *St* 699-700. *Capt* 577-578. *Cist* 126-128. Cf. E. Benveniste, “*Liber et Liberi*”, *REL* 14, 1936, 52-58.

<sup>6</sup> *CIL* I 1838, IX 3513 y 3786. En los Actas de los *Fratres Arvales* (*CIL* 12 p. 214) se indica que el ceremonial tiene lugar el 1 de septiembre y que en él se venera a un tiempo a Júpiter *Liber* y a Juno *Regina* en un templo del Aventino. La mención de Júpiter *Liber* no deja de ser extraña al Lacio primitivo. De hecho, todas las inscripciones arcaicas que lo hacen proceden del ámbito osco-sabelio. El hecho mismo de que su templo se emplazase en el Aventino es revelador: era ésa la colina reservada tradicionalmente por Roma para la erección de templos a dioses foráneos.

<sup>7</sup> Véase el fundamental estudio de R. Schilling, *La religión romain de Venus, depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, París 1954; una 2ª ed, en 1982. Según Schilling (p. 148), la relación de Júpiter y Venus en los *Vinalia* se debe a que en estas fiestas “se renueva cada año, en fechas fijas, la consagración de las viñas y del vino a Júpiter para reiterar periódicamente la alianza de Júpiter con el pueblo latino. Es una ofrenda sin condiciones, que espera una bendición ilimitada y que, según el esquema *uouere... dedicare*, se articula en dos tiempos: los *Vinalia* de agosto (ofrenda de la vendimia recogida) y los *Vinalia* de abril (libación de vino). El objetivo de esta doble ceremonia sobrepasa con mucho las preocupaciones puramente agrarias: apunta a que los romanos se hagan acreedores del favor del dios soberano que es, a sus ojos, la mejor garantía del éxito de sus empresas”. Por su parte, O. de Cazanove, “Jupiter, *Liber* et le vin latin”, *RHR* 225, 1988, 245-265, considera que, entre los latinos, Júpiter era el señor de la viña y del vino, mientras que *Liber Pater* desempeñaba un papel complementario en los rituales de la viticultura, pues mientras Júpiter patrocinaba la obtención del vino sacrificial, *Liber*, lo hacía sobre la del vino profano, no apto para las libaciones, limitando su patrocinio al momento del prensado, porque el mosto, cuyas primicias recibía, se consideraba un líquido impuro.

<sup>8</sup> G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, Múnich, Beck, 1902, 1ª ed.; 1912, 2ª ed. Es el vol. V 4 del *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*, dirigido por I. von Müller y W. Otto. Reproducido en Múnich 1971, 126 ss.

esta opinión, Piganiol<sup>9</sup> consideraba a *Liber* como un dios independiente en su origen y asimilado más tarde a Júpiter, a partir de lo cual éste tomaría el calificativo de *Liber*. Por su parte, Adrien Bruhl<sup>10</sup> no veía en la denominación de Júpiter *Liber* más que una coincidencia de homónimos, por lo que, en su planteamiento, “*Liber*, empleado como epíteto de Júpiter, puede no haber tenido exactamente el mismo significado que el nombre propio empleado solo”.

Vemos muy razonable la opinión de Bruhl, pues, si bien en época histórica son frecuentes las vinculaciones de unas divinidades a otras (*Hercules Iovius*, *Venus Iovia*, *Numisius Martius*...), no parece que sea éste el caso de Júpiter *Liber*. Es preciso, pues, deslindar el problema en dos campos. En uno de ellos hay que colocar el hecho real e innegable de la relación que Júpiter tiene con el vino en los *Vinalia*, y que Dumézil<sup>11</sup> explica no por la existencia de un Júpiter agrario, sino porque el vino provoca la borrachera y ésta hace que el hombre, desinhibido, salga de sus propias fronteras, haciéndole creerse un ser superior y empujándolo a traspasar la realidad (en la India el vino protegía a Indra, diosa de la guerra; en los países nórdicos se relacionaba con Odín). En el segundo de los campos hay que situar la presencia de un Júpiter *Liber* cuyo epíteto no apunta a su relación con el vino, sino con la libertad. El equívoco arranca, sin duda, de la confusión etimológica entre *Liber* y *liber*. En las *Res gestae divi Augusti* leemos: ...*et Iunonis reginae et Iovis Libertatis in Aventino*<sup>12</sup>, haciendo tal vez referencia a la misma celebración que se lee en las Actas de los *Fratres Arvales*, en la fecha del 1 de septiembre en honor de Júpiter *Liber* y de Juno *Regina* en el templo del Aventino. *Liber* y *libertas* no son sino el mismo epíteto que se aplica a esta misma divinidad<sup>13</sup>. Ello nos es corroborado por los textos griegos en que se menciona a Júpiter *Liber* como Θεὺς Ἐλευθέριος. Esta divinidad volvemos a encontrarla en una inscripción<sup>14</sup> del siglo I a.C. dedicada por varios esclavos y libertos italianos y expresada en estos términos: Διὰ Ελευθερος ἀνέθησαν, *Iovem Leiberum statuerunt*. Por otro lado, no tenemos

<sup>9</sup> A. Piganiol, *Recherches sur les Jeux Romains: notes d'archéologie et d'histoire religieuse*, Estrasburgo 1923, 87.

<sup>10</sup> A. Bruhl, *Liber Pater. Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romaine*, París 1953, 21. Sobre esta obra, cf. los comentarios de J. Bayet, “Le phénomène religieux dionysiaque (à Rome)”, *Critique* 80, 1953, 20-23 y 81, 1954, 132-146.

<sup>11</sup> G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, París, Payot, 1966, 190.

<sup>12</sup> Edición de J. Gagé, París 1935, 108.

<sup>13</sup> Así lo cree R. Schilling, *La religion romain de Venus. depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, París 1954, 122: “Todo concurre a hacernos pensar que la expresión latina es justamente la equivalencia del Ζεὺς ἐλευθέριος griego. La variante *Iupiter Libertas* [CIL XI 657 y XIV 2579], traducción de Ζεὺς ἐλευθέριος, atestiguada por el texto oficial del testamento de Augusto, confirma esta interpretación”.

<sup>14</sup> CIL III supp. 2, 14203.

noticias de que Júpiter *Liber* haya tenido nunca relación alguna con Dioniso, en tanto que *Liber* acabaría asimilándose a la divinidad griega<sup>15</sup>.

La relación con la libertad parece haber cobrado carta de naturaleza desde el momento mismo en que el ancestral *Liber*, eminentemente agrario, comenzó a perder aquella su primigenia personalidad. En las escasas obras de época arcaica llegadas a nosotros –ya que no otras fuentes indiscutibles– emerge con todo vigor esta errónea etimología. Tal sucede, por ejemplo, en dos pasajes plautinos que hacen expresa referencia a las fiestas de la libertad. El primero, en *St* 421-422, es puesto en boca del esclavo Estico:

*Nunc hunc diem unum ex illis multis miseriis  
uolo me eleutheria capere aduenientem domum.*

[“En compensación a tantas penalidades pasadas, con motivo de mi regreso a casa, déjame celebrar hoy, y sólo hoy, las eleuterias”.]

El segundo, en *Per* 29, corre también a cargo de un esclavo, Tóxico:

*Basilice agito eleutheria.*

[“Estoy celebrando como un rey las fiestas eleuterias”.]

Es indudable que aquí se alude a una celebración helénica y que tal alusión se enmarca en un contexto eminentemente griego: el término empleado es griego y en la cita de *Persa* dos de las tres palabras –*basilice* y *agito*– también lo son. No creemos que tenga razón Nicola Scarano<sup>16</sup> cuando, en el pasaje de *Stichus*, interpreta *eleutheria* como transcripción de ἐλευθερία, nominativo de singular, “la libertad”, y traduce: “con ocasión de retornar a mi casa, quisiera ser libre”. Consideramos que se trata, como en *Mercator*, de ἐλευθέρια, acusativo neutro en plural, “las fiestas de la libertad”. En cualquier caso, lo que no cabe discutir es que la idea de la libertad alienta en ambos textos. Eran muchas las ciudades de Grecia en las que existían numerosas celebraciones, públicas y privadas, de fiestas relacionadas con la libertad. No obstante, por los datos que han llegado a nosotros, sabemos que destacaban de manera especial las que tenían lugar en el ágora de Platea (Beocia), donde se había erigido un altar a Zeus *Eleutherios*, después de que, por inspiración de la pitonisa de Delfos, Aristides instituyó la mencionada fiesta<sup>17</sup>, señalada en el calendario el día 1 de *maimacterion* (noviembre). De Delfos se llevaba el fuego sagrado que debía utilizarse durante la celebración: una vez apagados todos los fuegos, privados y

<sup>15</sup> G. W. Elderkin, “Dionysos Eleutheros and *Liber*”, *CPh* 31, 1936, 52-58; A. Bruhl, *Liber Pater. Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romaine*, París 1953, 119-132.

<sup>16</sup> N. Scarano, *Tito Maccio Plauto. Stichus*, Milán, Signorelli, 1934, 63.

<sup>17</sup> Plutarco, *Arist.* 19, 20. Pausanias 9, 2,6. Tucídides 2, 71. Cf. *Corpus Inscriptionum Graecarum*, nº 1068, 1430 y 1431.

públicos, volvían a ser encendidos de nuevo con la llama sagrada recién traída de Delfos. Acto seguido tenía lugar un sacrificio solemne al que asistían representaciones llegadas de todas las ciudades de Grecia. Sin embargo, por tratarse de una celebración oficial y demasiado circunspecta, nunca caló hondo en el alma del pueblo.

En el mundo griego, la fiesta de la libertad no se celebraba sólo en honor de Zeus. En Samos estaba presidida por Eros, dios que inspiraba la hermandad generosa y las decisiones heroicas ante el enemigo. No obstante, a la muerte de Polícrates se erigió también un altar a Zeus *Eleutherios*, altar que Heródoto<sup>18</sup> aún pudo contemplar en un arrabal de la ciudad. Pero no deben confundirse los Ἐλευθέρια en honor de Eros con los Ἐλευθέρια en honor de Zeus, porque ambas eran muy distintas. Estas últimas conmemoraban la recuperación de la libertad después de la caída del tirano Polícrates, crucificado en Magnesia por el sátrapa de Sardes. También se instituyeron celebraciones de este tipo tras la expulsión del tirano Trasíbulo<sup>19</sup>. En otras ciudades griegas tenían también lugar Ἐλευθέρια que conmemoraban o celebraban siempre algún hecho relacionado con la idea de la libertad, de la liberación.

Al lado de las celebraciones públicas de la libertad había otras ceremonias privadas que festejaban la manumisión de un siervo y, a veces, el aniversario del día en que fue manumitido<sup>20</sup>. En Atenas existía un pórtico dedicado por los libertos a Zeus *Eleutherios*<sup>21</sup>. Pero ¿existían éstas en Roma? El culto público a Júpiter *Liberator* (con este título, no con el de *Liber*) no parece tener vigencia sino hasta comienzos del Imperio<sup>22</sup>, después de que el Estado reconociera oficialmente su culto. Por el contrario, ceremonias particulares sí que debieron de celebrarse desde mucho tiempo antes. Los momentos por los que atraviesa Roma en la época de Plauto han traído a Italia numerosos esclavos de todos los países. No es extraño que los griegos, abundantes en la Urbe, importasen semejante culto, dirigido a un dios de la libertad. De lo que no debemos dudar es de que tal culto debía de ser conocido por la mayoría del pueblo. De no ser así, Plauto habría sustituido el término *eleutheria* por algo que resultase comprensible a sus espectadores. En cualquier caso, lo que parece lógico es que no podía traducir ese vocablo por el de *Liberalia*. Y ello porque en tiempos de Plauto los *Liberalia* romanos conservaban todo su carácter arcaico. Celebradas

<sup>18</sup> Heródoto, *Athen.* 3, 142. Cf. Píndaro, *Olimp.* 12, 1.

<sup>19</sup> Diodoro Sículo 9, 27.

<sup>20</sup> Pausanias 1, 3,2; 10, 21,5-6.

<sup>21</sup> Pausanias 1, 3,2; 10, 21,5-6. Sin embargo, el culto Zeus con esta advocación parece ser anterior a estas celebraciones, según se desprende de Eurípides, *Rheso* 358. Cf. Jenofonte, *Oecon.* 7, 1 y Pausanias 9, 2,5; 10, 21,3.

<sup>22</sup> Tácito, *Ann.* 15, 64; 16, 35.

en honor de *Liber* y de *Libera*, estaban fijadas en el calendario en el 17 de marzo. Vendedoras de pastelillos, llamados *liba*, confeccionados con aceite, trigo y miel, recorrían las calles llevando un pequeño horno portátil. A partir del nombre de estos pastelillos, *liba*, también algunos autores antiguos relacionaron imaginativamente los términos *liba*, *Liber* y *Liberalia*. Así lo hace Varrón<sup>23</sup>, cuando dice: “Los *Liberalia* se denominan así porque ese día las viejas, al igual que las sacerdotisas de *Liber*, se sientan por toda la ciudad coronadas de hiedra haciendo ofrendas con pasteles (*libum*) a cuenta del comprador en un hornillo portátil”. Por Ovidio<sup>24</sup> sabemos que todo comprador de *liba* debía quemar en dicho hornillo un pedacito de pastel en honor de *Liber*. El poeta sulmonés debió tener ante sus ojos el pasaje varroniano, pero, al contrario que el erudito reatino, se plantea una serie de cuestiones a las que trata de dar una respuesta más ingeniosa que acertada. Nos dice<sup>25</sup>: “A *Liber Pater* le gusta la miel. Es, por tanto, justo que ofrezcamos a su descubridor espléndida miel vertida sobre calientes pastelillos. Lo que está muy claro es el motivo de que sea una mujer quien los amase: son coros femeninos los que el dios anima con su tirso<sup>26</sup>. ¿Quieres saber por qué es una vieja quien los confecciona? Porque semejante edad es más inclinada al vino y se siente atraída por los dones de la fecunda viña<sup>27</sup>. ¿A qué se debe que se muestre coronada de hiedra? A que la hiedra es sobremanera grata a Baco [...]: cuentan que cuando la madrastra<sup>28</sup> andaba buscando a Baco, un niño todavía, las ninfas del Nisa ocultaron su cuna bajo un ramaje de esta especie”. Se trata, como se ve, de explicaciones simplemente fantasiosas; pero, como apunta Danielle Porte<sup>29</sup>, “al menos prueban accesorariamente que Ovidio y su época confundían *Liber* y *Dyonisos*”.

Ese mismo día de los *Liberalia* los jóvenes que habían llegado a la adolescencia vestían por primera vez la *toga libera* (también denominada *toga virilis* y *toga pura*)<sup>30</sup>. ¿Se consideraba que *Liber* protegía el desarrollo de la vida humana igual que presidía determinadas facetas propias del desarrollo de la vida agrícola? ¿Debemos pensar que el hecho de la admisión de los jóvenes en la vida cívica precisamente el día de los *Liberalia* debe explicarse por ser considerado *Liber* como el garante de las libertades públicas? La etimología

<sup>23</sup> Varrón, *LL* 6, 14. Festo-Paulo p. 103 L.

<sup>24</sup> Ovidio, *Fast.* 3, 713-808. Cf. San Agustín, *Civ. Dei* 7, 21.

<sup>25</sup> Traducción de M. A. Marcos Casquero, *Ovidio, Fastos*, León 1990.

<sup>26</sup> Se trata evidentemente de las bacantes.

<sup>27</sup> Referencia tópica a la *anus ebria*.

<sup>28</sup> Hera, esposa de Zeus, deseaba dar muerte al hijo bastardo que su marido había tenido con Semele.

<sup>29</sup> D. Porte, *L'étiologie religieuse dans les Fastes d'Ovide*, París, Les Belles Lettres, 1985, 40.

<sup>30</sup> Cicerón, *Att.* 6, 1,12. Ovidio, *Fast.* 3, 771.

popular debió de acabar viendo en *Liber* (inicialmente divinidad de la vegetación en general, y más tarde sólo de la viña) un dios relacionado con la libertad de la que parecía ostentar el nombre. Quizá colaboró a ello la filosofía popular que relacionaba la libertad de palabra con el abuso del vino, como constata Festo<sup>31</sup> cuando dice *Liber repertor vini ideo sic appellatur quod vino nimio usi omnia libere loquantur*, lo que no es más que la idea que Plauto, *Cist* 126-128, pone en boca de la vieja lena amante del vino:

*Quin ego nunc quia sum onusta mea ex sententia  
quiaque adeo me compleui flore Liberi  
magi' libera uti lingua conlbitus est mihi.*

[“Ahora que estoy bien repleta y me he llenado hasta la saciedad de la flor de *Liber*, me apetece dar libertad a mi lengua”.]

No mucho antes que Plauto el poeta Nevio<sup>32</sup> había dicho: *libera lingua loquimur ludis Liberalibus*, “con lengua libre hablamos en las fiestas *Liberalia*”. Siglos después, en su ‘cuestión romana’ 104, se preguntaba Plutarco<sup>33</sup>: “¿Por qué a Dioniso lo llaman *Liber Pater*? ¿Acaso porque los bebedores lo consideran el padre de la libertad? De hecho, la mayor parte de quienes beben se vuelven intrépidos y de lengua dicharachera. ¿O se llama así porque es quien proporciona la libre oportunidad de beber?”.

En Plauto, pues, *Liber* se nos presenta como una divinidad inseparable del vino. *Vinipollens lepidus Liber*, “el señor del vino, el adorable *Liber*”, se nos dice en *Curc* 114, acuñando ese *vinipollens* como término alegre, festivo, cómico, muy del gusto plautino. El cuadro en el que se inserta es la acabada parodia de una tragedia. En la *Odisea* 11, 24ss. Ulises, aconsejado por Circe, llega al país de los cimerios, cava una fosa y alrededor de ella hace una libación de aguamiel, vino dulce y agua, y sacrifica a continuación unas reses. Atraídas por el olor de la sangre, las almas de los muertos no tardan en hacer acto de presencia. En *Curculius*, Fédromo hace algo parecido: vierte vino a la puerta de un burdel, cuya guardiana, una vieja borracha, se presenta al punto arrastrada por el olor; medio en éxtasis, entona un cántico de alabanza en que el vino y *Liber* son una misma persona (*Curc* 96-109).

## 2. EL DIONISO GRIEGO, NATURAL EQUIVALENTE DE LÍBER, DIOS DEL VINO

Hay otro dios en Plauto que se confunde también con el vino: Dioniso. En *St* 661, el esclavo se dirige a un banquete llevando un tonelillo de vino que le

<sup>31</sup> Festo, p. 103 L.

<sup>32</sup> Nevio, *Com.* 113

<sup>33</sup> Traducción de M. A. Marcos Casquero, *Plutarco, Cuestiones romanas*, Madrid, Akal, 1992.

han regalado, y dice: *Fero convivam Dionysum mihi et tibi*. En este aspecto, Dioniso presenta una semejanza total con *Liber*. Cuando más adelante (versos 689-740) Sagarino y Estico dan buena cuenta de aquel vino, éste recibirá el nombre de *Liber*:

ST. *Vide, utrum tibi lubet etiam nunc capere, capo prouinciam.*

SA. *Quid istuc est prouinciae? ST. Utrum Fontine an Libero imperium te inhibere mauis? SA. Nimio liquido Libero.*

[“ST. Piensa cuál es el cargo que más te apetece desempeñar y elígelo para ti. SA. ¿Qué cargo es ése? ST. Me refiero a si prefieres ejercer tu mando sobre *Fontina* (la Diosa de las fuentes) o sobre *Liber*. SA. La elección no puede ser más clara: sobre *Liber*”.]<sup>34</sup>

El fragmento muestra un innegable colorido romano: *Liber* es la antítesis de *Fons*, venerado en Roma como divinidad de las fuentes y en cuyo honor se celebraban el 13 de octubre la festividad de los *Fontinalia*. *Liber* es la antítesis de *Fons*, como el vino lo es del agua. Ese colorido genuinamente romano de tales versos resalta más vivamente por hallarse inscrito en un contexto que parece seguir muy de cerca el original griego utilizado por Plauto como modelo y cuyo modo de tratarlo avala la autonomía con que el sarsinate actuaba ante sus arquetipos: hallamos un comentario sobre los filósofos cínicos (verso 704), una mención a los estrategos (705), una serie de términos griegos, como *cantharus* (705), *cyathos* (706), *propino* (708), e incluso el comienzo de una canción festiva griega: ἢ πέντε ἢ τρία πίνε ἢ μὴ τέτταρα, “bebe cinco copas o tres, pero no cuatro”.

En honor de Dioniso se celebraban en Grecia las fiestas llamadas *Dionysia*, que Plauto menciona de manera expresa en *Cist* 89-91, 156-159, *Ps* 59 y *Curc* 644. Estas fiestas habían alcanzado una gran popularidad en numerosas ciudades griegas. En Atenas las grandes fiestas de Dioniso se celebraban con representaciones trágicas y con sacrificios públicos. Las ceremonias tenían una duración de tres días, y su momento más importante era la unión solemne del dios con la mujer del arconte-rey. Esta ceremonia se realizaba en el βουκόλιον, “establo de los bueyes”, y Dioniso aparece ante ella presentando la forma de un toro<sup>35</sup>. Es éste uno más de los múltiples detalles que colman de complejidad la naturaleza y las atribuciones de Dioniso. Su aspecto de toro parece ponerlo en

<sup>34</sup> Algunos, como H. Petersmann en su edición de *Stichus*, Heildeberg, Winter, 1973, prefieren interpretar el término *liquido* no como un adverbio, sino como adjetivo referido a *Libero*, basándose en Horacio, *Epist.* 1,14,34: *liquidi* [...] *Falerni*, con lo que la traducción sería: Prefiero ejercer el mando, “con mucho, sobre el risueño *Liber*”.

<sup>35</sup> Aristóteles, *Constitución de Atenas* 3,5: “Los nueve arcontes no estaban todos juntos, sino que el rey ocupaba el ahora llamado *Bucolion*, cerca del Pritaneon (prueba de ello es que aún hoy se celebra allí la unión solemne y el matrimonio de la mujer del rey con Dioniso)”. Eurípides, *Bacch.* 100 califica a Dioniso de ταυροκερῶς.



relación con el dios cretense cuyo recuerdo se nos conserva en la leyenda del Minotauro y en las representaciones plásticas de los frescos minoicos<sup>36</sup>. Bajo la concepción de un árbol, y con el calificativo de Δενδρίτης o de ἔνδρεδός, “protector de los árboles”, se lo veneraba en Jonia y en Atenas en las Antesterias<sup>37</sup>. Pero tanto bajo una forma como bajo otra Dioniso es considerado como un dios agrario, y en la procesión que se desarrollaba el día de la fiesta los asistentes portaban en las manos falos rituales. El falo es símbolo del poder fecundante de la Naturaleza, y ocupa un destacado lugar en las creencias primitivas de muchos pueblos. También en Roma las viejas fiestas en honor de *Liber* se celebraban con una faloforia o falagogia. El culto al falo en Roma se remonta a épocas muy arcaicas: las mujeres honraban en la Velia a *Mutinus Titinus*<sup>38</sup>, que en realidad era un genio fálico que pervivirá bajo el culto de Príapo. Plinio el viejo<sup>39</sup> recuerda también una faloforia, aunque con un sentido muy distinto al de los *Dionysia*, y señala que el culto al falo (*fascinus*) era muy antiguo en Roma, hasta el punto de que entre los fetiches que se guardaban en el templo de Vesta figuraba un falo: *fascinus [...] qui deus inter sacra romana Vestalibus colitur*.

En Grecia, los *Dionysia* debían de estar muy lejos de las orgías nocturnas típicas de esta divinidad y de su exaltación frenética. Se dedicaba el día a la procesión y a las representaciones escénicas. En este sentido se expresa Plauto, cuando en *Cist* 89-91 dice:

*Per Dionysia  
mater pompam me spectare duxit.*

<sup>36</sup> Plutarco, *Quaestiones Graecae* 36 (= *Moralia* 299B) dice que en Elis, cuando las mujeres cantaban himnos a Dioniso, le pedían que acudiera a ellas “con pie bovino” (cf. Plutarco, *De Iside e Osiride* 35 = *Moralia* 364E-F). El erudito beocio transcribe textualmente el himno, que dice así: “Ven, héroe Dioniso, al santo templo eleo, junto con las gracias, al templo, agitándote con pie bovino”. Tras ello cantaban dos veces: “Estimable toro”. A continuación Plutarco se plantea las cuestiones en los términos siguientes: “¿Acaso es porque algunos califican al dios ‘de linaje de buey’ y ‘toro’? ¿O ‘con pie bovino’ lo quieren decir es ‘pie poderoso’, del mismo modo a cuando el poeta a un ojo grande lo denomina ‘ojo de buey’, o tilda de ‘bovino’ al fanfarrón? ¿O es más bien porque la pata del toro es inofensiva, en tanto que la cornamenta resulta temible, y por eso le invocan para que venga con suavidad y sin causar daño? ¿O quizá se debe a que muchos consideran al dios como pionero de la labranza y de la siembra?”. Sobre Dioniso como figura de toro, cf. Ateneo 35E y 38E. Claudio Eliano, *Historia de los animales* 12,34 recuerda que los habitantes de Tenedos criaban una vaca preñada en honor de Dioniso. Una vez que la vaca ha parido, la cuidan como si de una mujer parturienta se tratara; y luego sacrifican la cría recién nacida a la que previamente calzan con coturnos. Pero el victimario que descarga el golpe sobre la cabeza de la víctima debe huir hacia el mar perseguido por la muchedumbre que lo persigue lanzándole piedras.

<sup>37</sup> Plutarco, *Quaestiones convivales* 5, 3 (= *Moralia* 675 F).

<sup>38</sup> Festo-Paulo, p. 154 L.

<sup>39</sup> Plinio, *NH* 28, 39.

[“En las fiestas Dionisiacas mi madre me llevó a ver la procesión”.]

La acción de *Cistellaria* transcurre en Sición, localidad a la que un mercader de Lemnos acude a la fiesta, como explica Arcturo en el prólogo retrasado de la comedia:

*Fuere Sucyoni iam diu Dionysia.  
Mercator uenit huc ad ludos Lemnius,  
isque hic compressit uirginem, adolescentulus,  
[ui], uinulentus, multa nocte, in uia (Cist 156-159).*

[“Hace ya bastantes años se celebraban las fiestas Dionisiacas en Sición. Y acudió allá a presenciar los juegos un mercader de Lemnos, el cual (era muy joven y estaba bajo los efectos del vino) a altas horas de la noche violó en una calle a una doncella”.]

Aunque los *Dionysia* no comportaban la exaltación orgiástica de las Bacanales, no era menos cierto que iban acompañadas de gran animación y que el vino corría generoso, aunque el resultado debería de ser una borrachera sin mayores pretensiones. Así, Platón<sup>40</sup> puede decirnos que él vio a “toda la ciudad en estado de embriaguez con motivo de los *Dionysia*”. De ahí que nos cause menos extrañeza el hecho de que –en Plauto y, sin duda, en su modelo– un mercader de Lemnos forzase a una doncella en cualquier callejón mal iluminado. Es posible, incluso, que Plauto tradujese casi al pie de la letra este pasaje, que ha sido comparado con el siguiente fragmento, atribuido a Menandro:

Διονύσιων <μέν> ἦν  
πομπή <ἐπί τὴν θεάν δε μήτηρ μ’ἤγαγεν>  
δὲ μ’ἠκολούθησε<ν> μεχρὶ τοῦ προ’ τὴν θύραν  
ἔπειτα φοιτῶν καὶ κολακεύων <ἐμὲ τε καὶ>  
τὴν μητέρι ἔγνω με.

También en *Curc* 644-650 (cuya acción se desarrolla en Epidauro) se hace eco de las celebraciones escénicas que tenían lugar con ocasión de los *Dionysia*. Y volvemos a plantearnos la misma cuestión: ¿existía en Roma algo equivalente? Los datos de que disponemos son escasos y llenos de problemas. Según Ovidio<sup>41</sup>, las fiestas *Liberalia* del 17 de marzo llevaban aparejada una celebración de *ludi*; pero al mismo tiempo el sulmonés parece decir que, en época de Augusto, *Liber* está relacionado con los *ludi Ceriales*. La alusión que más atrás hemos citado de Nevio, *libera lingua loquimur ludis Liberalibus*,

<sup>40</sup> Platón, *Leyes* 1, 637b.

<sup>41</sup> Ovidio, *Fast.* 3, 785ss. y 5, 329ss.

sirve a Bayet<sup>42</sup> para defender la existencia de representaciones escénicas en honor de *Liber*. Pero, aunque tardío, hay un testimonio más que, como interesante pincelada, sumar a este cuadro de conjunto; Tertuliano<sup>43</sup> aplica el calificativo de *Liberalia* a los antiguos *ludi* en honor de *Liber*, y lo explica así: *Liberio enim rusticis primo fiebant ob beneficium quod ei ascribunt demonstrandi gratia vino*. Analizando este panorama, Bayet<sup>44</sup> extrae como conclusión ésta: “A más tardar fue durante el siglo IV cuando los *ludi Cerialia*, primitivamente limitados al 19 de abril (y que comportaban suelta de zorras —a las que se había pegado fuego— y carreras de caballos) se vieron incrementados con juegos escénicos expropiados a la celebración de *Liber Pater* del 17 de marzo, bajo el pretexto de su vinculación religiosa a Ceres”. Henri Le Bonniec<sup>45</sup> juzga precipitada semejante conclusión. Considera que, si no se analizan a la ligera los versos ovidianos (*Fast.* 3, 779ss.), se verá que lo que en ellos se dice no es que los *ludi* de *Liber* hayan sido transferidos a los *Cerialia*, sino que han desaparecido, y que el dios se contenta ahora con participar de los *ludi Cerialia*.

Lo que a nosotros nos interesa resaltar es que *Liber* tenía en la antigüedad juegos propios y que a esos juegos *rusticus* [...] *populus veniebat in urbem*, en frase de Ovidio, del mismo modo que en Plauto la gente griega acudía desde los campos, aldeas y pueblos vecinos hasta las ciudades donde se celebraban las fiestas Dionisiacas. Pero en Roma esas celebraciones en honor de *Liber* que iban acompañadas de *ludi*, ¿incluían también espectáculos escénicos similares a los representados en los *Dionysia* griegos? ¿Eran *scaenici* esos *ludi*? El único dato que pudiera apoyar una respuesta afirmativa es el verso de Nevio citado antes un par de veces. Pero, por desgracia, ese verso neviano suscita espinosos interrogantes, del que no es el menor de ellos el desconocimiento del contexto general en que dicho verso estaba inserto. Festo y, subsecuentemente, Paulo (103 L.) traen a colación este verso en un pasaje que parece indicarnos que Nevio aludía a una fiesta griega: *Liberalis, Liberi festa, quae apud Graecos dicuntur Διονύσια*. Y acto seguido registran el verso en cuestión. Por su parte, Tertuliano<sup>46</sup> aludiendo a la institución de los primeros *ludi scaenici* escribe: *Sed Veneri et Libero conuenit. Duo ista daemonia conspirata et coniurata inter se sunt ebrietatis et libidinis. Itaque theatrum Veneris, Liberi quoque, domus est. Nam et alios ludos scaenicos Liberalia proprie uocabant, praeterquam Libero deuotos, quae sunt Dionysia penes graecos, etiam a Libero institutos. Et est plane in artibus*

<sup>42</sup> J. Bayet, “Les *Cerialia*, altération d’un culte latin par le mythe grec”, *RBPh* 29, 1951, 5-32 y 341-366, reproducido en *Croyances et rites dans la Rome antique*, Paris 1971, 89-129, cuyas pp. 120-121 interesan aquí.

<sup>43</sup> Tertuliano, *De spect.* 5, 4.

<sup>44</sup> J. Bayet, *ibid.*

<sup>45</sup> H. Le Bonniec, *Le culte de Cérés à Rome*, Paris, Klincksieck, 1958, 326.

<sup>46</sup> Tertuliano, *De spect.* 10, 6-8.

*quoque scaenicis Liberi et Veneris patrociniūm...* No olvidemos, sin embargo, que la primitiva Iglesia siempre miró con sumo recelo y condenó sin paliativos la práctica teatral y la asistencia misma a los espectáculos teatrales, considerándola un incentivo a la depravación: en el escenario la lujuria (Venus) camina del brazo de Líber-Baco (la bebida). En cualquier caso, Tertuliano tiene razón cuando relaciona el nacimiento del teatro con el culto a Dioniso.

Nevio muere el 201 a.C.; Tertuliano, el 240 d.C. Cuatro siglos y medio de distancia temporal los separan. A pesar de vivir en épocas tan separadas, ambos comparten la opinión que identifica *Liberalia* romanos y *Dionysia* griegos. Idéntica analogía es la que sustenta Plauto<sup>47</sup>. De no existir un cercano parentesco entre ambas celebraciones y de no ser patente esa similitud para el público asistente al teatro, sin duda alguno Plauto se habría apresurado a traducir la palabra *Dionysia* por un término latino comprensible para sus espectadores. Especialmente en *Curc* 644 y en *Cist* 89 y 256. Nos atreveríamos a ir más lejos: creemos posible defender la idea de que también en Roma tenían lugar espectáculos escénicos en honor de *Liber*. Es la única forma de comprender *Curc* 644, verso clave en el argumento de la obra: la joven Planesia, raptada durante la celebración de los *ludi scaenici* que se representaban en las fiestas *Dionysia*, es reconocida por su hermano Terapontígono en ese pasaje de la comedia.

Que *Liberalia* y *Dionysia* poseen analogías múltiples es también la tesis de Franz Altheim<sup>48</sup>, quien frente a George Wissowa trata de demostrar el origen helénico de *Liber*. Sus argumentos pueden parecernos en ocasiones extremos y aventurados, pero nos dan una ingeniosa visión acerca del problema; por lo demás, su argumentación es sometida a aguda y demoledora crítica por A. Bruhl<sup>49</sup>. De lo que no cabe duda es de que a ojos de los romanos, desde Nevio a Tertuliano, *Liberalia* y *Dionysia* son festividades fácilmente identificables entre sí. Esa creencia está firmemente arraigada en Plauto, que la expresa en tres de sus comedias de épocas muy distinta<sup>50</sup>: desde *Cistellaria* (una de sus primeras obras, datable el 204 a.C.) hasta *Curculius* y *Pseudolus* (compuestas entre los años 193 y 191 a.C.). Si en varias ocasiones emplea el término griego *Dionysia*

<sup>47</sup> También R. Rousselle, “*Liber-Dionysus in early Roman drama*”, *CJ* 82, 1986-1987, 193-198, opina que las referencias en el teatro romano demuestran que *Liber* era identificado como equivalente romano de *Dionysus* a finales del siglo II a.C. Pero interpreta tales referencias no como un reflejo necesario de acontecimientos romanos, sino como datos tomados directamente de los modelos griegos. Considera que, a la postre, presentaban una imagen peyorativa de su culto, que predispuso a los romanos a la persecución desencadenada luego el 186 a.C.

<sup>48</sup> F. Altheim, *Terra mater*, Giessen 1931.

<sup>49</sup> A. Bruhl, *Liber Pater. Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romaine*, París 1953, 23-29.

<sup>50</sup> M. A. Marcos Casquero, “Ensayo de una cronología de las obras de Plauto”, *Durius* 2, 1974, 361-391.

en vez de *Liberalia*, es debido sin duda a su intención de recalcar el colorido exótico en que se sitúa la acción teatral, situada en Sición (*Cistellaria*), en Epidauro (*Curculius*) o en Atenas (*Pseudolus*).

### 3. BACO, DIOS ÓRFICO, ORGIÁSTICO Y CÍCLICO, ALARMA AL ROMANO

Idéntico conocimiento debían de tener los espectadores plautinos acerca de otro nombre dado a esta divinidad (Baco) y de los ritos que en su honor se celebraban (las fiestas *Bacchanalia*). Debemos adelantarnos a puntualizar que, no obstante, el carácter de los *Bacchanalia* difiere radicalmente del de los *Dionysia-Liberalia*, aunque la divinidad en cuyo honor se celebran sea la misma<sup>51</sup>. Los ritos varían de acuerdo con el nombre con que se la venera. Así, bajo la advocación de Dioniso, el dios es venerado en su aspecto agrícola, y las ceremonias resaltan especialmente esta faceta. En cuanto a Baco, lo que se ve en él es un dios orgiástico, de tipo órfico<sup>52</sup>. Dioniso, como divinidad particular y exclusiva del vino, parece una concepción tardía de época helenística; y lo mismo cabe decir del *Liber* romano, que en sus orígenes era –como ya hemos apuntado– una divinidad de la agricultura en general. No obstante, uno y otro debían de tener desde su prehistoria una cierta relación peculiar con la vid, que se acentuó con el paso del tiempo hasta emerger a primer plano.

En Atenas las fiestas en honor de Dioniso se celebraban en los meses de invierno: las Dionisiacas rústicas (en diciembre), las Leneas (en enero-febrero) y las Antesterias (en febrero-marzo). En las Dionisiacas rústicas tenía lugar una faloforia, cuyo sentido era el de estimular la fecundidad de los campos, ahora yermos por la estación del año. Aparte de la procesión fállica, había desfiles de máscaras (κῶμοι) presididos por el dios, y que serían el germen del posterior teatro. Las Leneas parecen haber sido un desarrollo de las Dionisiacas rústicas. Su nombre parece estar relacionado con ληνός, “lagar”. En la Atenas clásica esta festividad veía la celebración de procesiones (tal vez también de carácter fállico) y de representaciones teatrales. Este día se evocaban las divinidades de ultratumba que velan por la fecundidad de los campos. Las Antesterias, por su parte, duraban tres días, y veían desarrollarse ritos muy complejos: un πῖθουγία ο “apertura de las

<sup>51</sup> W. F. Otto, *Dionysus Myth and Cult*, Bloomington-Indianapolis, Indiana Univ. Pr., 1965, trad., R. B. Palmer (1ª ed. alemana, Frankfurt am Main 1933); Ph. Robin, “*Bacchanal, Bacchanal, Bacchanalis*”, *Pallas* 26, 1979, 63-76.

<sup>52</sup> R.-A. Turcan, “De nouveau sur l’initiation dionysiaque”, *Latomus* 24, 1965, 101-119; G. Freyburger, “Mystères bachiques et promesses de survie. Les bacchants à Rome”, en *La vie et la mort dans l’Antiquité* (Actas del Coloquio organizado en enero de 1990 por la asociación G. Budé) Dijon 1991, 109-132; V. J. Hutchinson, “The cult of Dionysus-Bacchus in the graeco-roman world: new light from archaeological studies”, *JRA* 4, 1991, 222-230. Por su parte, E. Peruzzi, “*Bacchanal*”, *PP* 21, 1966, 482-483, consideraba que el término deriva del etrusco *paχana*.

tinajas”, un concurso de bebedores y una procesión hasta el Bucoleo, en donde la *basilisa*, esposa del arconte-rey, efectuaría su unión sagrada con Dioniso, evocadora de una primitiva hierogamia. También estos días presentaban un lado funesto relacionado con el mundo de la ultratumba: se consideraba que la ciudad estaba expuesta al influjo maléfico de los espíritus de los difuntos, espíritus que (como en los tres días en que en Roma quedaba abierto el *mundus*) podían emerger de las profundidad y vagar libremente por la tierra.

En ninguna de las ceremonias a las que acabamos de aludir se manifiesta el espíritu del Baco de los *Bacchanalia* griegos. Aquel Baco, que hemos visto como una divinidad eminentemente agrícola en sus orígenes, con una especial vinculación a los árboles y a la vid, comportaba al mismo tiempo una concepción de carácter cíclico vital (nacimiento, muerte, renacimiento), cuyo germen debe buscarse en el cercano oriente<sup>53</sup>. Un relato mítico cuenta cómo unos campesinos borrachos habían dado muerte a Dioniso-Baco, cuya tumba se mostraba en Delfos<sup>54</sup>; pero al llegar la primavera el dios resucitaba y retornaba de los infiernos. Eran las mujeres quienes celebraban de modo especial ese retorno de Dioniso *Liknites*<sup>55</sup>. Otra leyenda narraba que Dioniso-Baco había descendido al Orco en busca de su madre Semele<sup>56</sup> (del mismo modo que Deméter buscará a su hija Core en el reino de las tinieblas), retornando luego al mundo de la luz. Lo que aquí tenemos es la representación plástica del pensamiento agrario que considera la renovación primaveral de los campos como un renacimiento cíclico, en el que un proceso natural se impregna de contenido escatológico y soteriológico propio de las creencias en ciclos evolutivos, íntimamente relacionadas con el mundo agrícola. Entre los tracios tenía lugar una fiesta anual en la que la ceremonia más sobresaliente era la persecución de un animal que terminaba siendo despedazado y comido por sus devotos. El animal era considerado como la encarnación del dios de la vegetación, y era preciso resucitarlo bajo formas nuevas y rejuvenecidas. En la ceremonia, el vino y la música excitante colaboraban de forma activa a que los creyentes alcanzasen el mayor grado de exaltación, que culminaba en la omofagia: la carne del animal transmitía la inmortalidad a los que participaban en su consumición.

El origen de la omofagia se pone en evidencia en otro mito relacionado con Dioniso-Baco, mito que estaría en la base de las creencias báquicas: Dioniso

<sup>53</sup> M. Pearson Nilsson, *Historia de la religión griega*, Buenos Aires, Eudeba, 1961, 255-259, interpreta el Dioniso helénico como resultado de la fusión de una divinidad cuya epifanía invernal poseía manifestaciones orgiásticas con otra divinidad cuyo renacimiento se celebraba en primavera.

<sup>54</sup> Una relación parecida la tenemos en Zeus *Idaeus*, cuya tumba se ubicaba en Creta. El Zeus cretense muestra también rasgos de divinidad anual.

<sup>55</sup> *Himnos órficos* 45, 1; 51, 3. Plutarco, *De Iside et Osiride* 35 (*Moralia* 364E-365A).

<sup>56</sup> P. Kretschmer, *Semele und Dionysos*, Leipzig 1890, 17ss.

Zagreos, siendo niño, fue devorado por los Titanes, quienes sólo dejaron intacto su corazón. Atenea recogió este corazón y se lo entregó a Zeus para que lo devorase, tras lo cual Zeus se une a Semele y ésta engendra un nuevo Dioniso, llamado Βάκχος, nombre éste frigio, sin duda tomado a los lidios. Y al mismo tiempo, el Omnipotente destruye a los Titanes con un rayo y con sus cenizas crea a los hombres, que tendrán así en su composición dos elementos: uno perverso (el elemento titánico) y otro divino (que los Titanes habían incorporado al devorar a Dioniso). De aquí arranca la concepción ascética, órfica, del culto de Baco: el hombre debe liberarse del elemento titánico y desarrollar su elemento divino. Los ritos y ceremonias de las bacanales, reservada a los iniciados, tenían como finalidad básica este ascetismo<sup>57</sup>.

Así fue cómo Dioniso, primitivamente un dios únicamente agrario, tiene esta otra variante órfica en su concepción como Baco. El baquismo se extendió por el mundo antiguo, especialmente por Oriente, después de las conquistas de Alejandro, fusionándose y confundiéndose con númenes locales que, en algunos aspectos, podían tener analogías, aunque fuesen lejanas, con esta divinidad<sup>58</sup>. En Occidente, en el Lacio será equiparado a una vieja divinidad local: *Liber*. Sin embargo, el escándalo de las Bacanales del 186 a.C. será totalmente ajeno tanto a este *Liber* como al primitivo Dioniso agrario: el protagonismo del caso recaerá sobre la figura del Baco orgiástico, órfico y violento.

En varias de sus obras Plauto se hace eco de la concepción báquica de la divinidad que nos ocupa. Interesante resulta que muchas de las alusiones al tema se hallen en comedias representadas años antes de la represión desencadenada por el *Senatusconsultum de Bacchanalibus*. No cabe duda de que Plauto y su público conocían (al menos en sus rasgos generales, más populares y externos) las prácticas báquicas antes del escándalo del 186 a.C. A este conocimiento debieron de colaborar activamente dos hechos. El primero de ellos es la representación, desde finales del siglo III, de tragedias referidas a la figura del dios o de argumento con él relacionado. Sabemos que Nevio llevó a escena una tragedia en la que el personaje central era Licurgo, quien desde los tiempos de Homero<sup>59</sup> es visto como el prototipo de enemigo de las bacantes. En esta tragedia desempeñaban un destacado papel las Ménades, a juzgar por lo que puede colegirse de los

<sup>57</sup> R.-A. Turcan, "Bacchoi ou bacchants? De la dissidence des vivants a la ségrégation des morts", en *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes* (Actas de la mesa redonda organizada por l'Ecole française de Rome, Roma 24-25 mayo 1984), Paris, de Boccard, 1986, 227-246.

<sup>58</sup> Para la identificación de Dioniso con divinidades de diferentes lugares, cf. Pott, en *Athen. Mitt.* 27, 1902, 162ss.; F. Cumont, *Etudes Syriennes* 1917, 185ss.; O. Kern, *Orphica*, fragm. 239; G. Giannelli, *Culti e miti della Magna Grecia*, Florencia, Bemporad, 1924.

<sup>59</sup> Homero, *Iliada* 6, 130-140.

escasos fragmentos que de la obra han llegado a nosotros<sup>60</sup>. Las alusiones que Plauto hace a las bacantes en sus primeras comedias no parecen referirse tanto al culto que en Roma promueve esta secta, cuanto a los argumentos que de tema báquico se han representado en el teatro. Así, las palabras que pronuncia Carino en *Mercator* 469-470 (obra cuya representación es datable en el 206 a.C., como en otro lugar tenemos expuesto<sup>61</sup>), pasaje que es muy posible que nuestro autor tomase directamente de su modelo griego, el *Emporos* de Filemón:

*Pentheum diripuisse aiunt Bacchas: nugas maxumas  
fuisse credo, praeut quo pacto ego diuorsus distrahor.*

[“Dicen que Penteo<sup>62</sup> fue despedazado por las bacantes. Pero eso, a mi juicio, no fue más que una solemne nimiedad, en comparación con los tormentos que a mí me están desgarrando”.]

En Eurípides, *Bacch.* 1122ss. se nos cuenta la trágica muerte de Penteo a manos de las bacantes. ¿Acaso se representó en Roma una versión de las *Bacantes* de Eurípides?

Una alusión a Penteo la hallamos también en *Vidularia*, fragm. I, ed. de Lindsay, cuando un personaje, aludiendo al naufragio de la nave en que viajaba, destrozada por la tempestad, la compara a Penteo despedazado por las bacantes:

*Eiusdem Bacchae fecerunt nostram nauem Pentheum.*

[“De nuestra nave, las bacantes hicieron su Penteo”.]

Sabemos que *Vidularia* tuvo como modelo la Σχηδία de Dífilo. Es innegable que si Plauto hace que uno de sus personajes pronuncie frases semejantes delante de sus espectadores es porque sabe que éstos conocen quién es Penteo y qué habían hecho con él las bacantes. En caso contrario, un verso como el de *Vidularia* resultaría absolutamente incomprensible para sus oyentes. Creemos, al mismo tiempo, que el teatro debió de colaborar de modo activo a ese conocimiento. Las tragedias y las comedias solían presentar a las bacantes en su talante más violento y brutal, la faceta que mayor impacto podía causar en el espectador. En Plauto encontramos siempre a los adeptos (mejor, a las

<sup>60</sup> E. Diehl, *Poetarum Romanorum veterum reliquiae*, Bonn 1911, reimpr. en Berlín 1961, *Naevius, Trag.* 64: *Pergite, thyrsgerae Bacchae, modo Bacchico cum scemate.*

<sup>61</sup> M. A. Marcos Casquero, “Ensayo de una cronología de las obras de Plauto”, *Durius* 2, 1974, 361-391.

<sup>62</sup> Penteo, rey de Tebas, se opuso a la introducción del culto orgiástico de Dioniso en Tebas. El dios, para vengarse, lo incitó a subir al Citerón a observar los supuestos excesos de las bacantes. Penteo lo hace y se oculta en la copa de un árbol, donde es descubierto por las bacantes, que despedazan su cuerpo, creyendo, en su delirio, que se trataba de un animal salvaje. Es su propia madre Ágave quien regresa a la ciudad con la cabeza de su hijo clavada en un tirso, pensando que es la de un león. Es el argumento de *Las Bacantes* de Eurípides, y que puede leerse en Ovidio, *Metamorfosis* 3, 92-730.



adeptas)<sup>63</sup> de Baco en sus aspectos más negativos: son locas (*insanae*), furiosas (*acerrumae*), peligrosas siempre. En *Mil. Glor* 856-858 (cuya fecha de representación datamos por los años 206-205 a.C.), Paestrión, que ha encontrado la bodega llena de ánforas vacías y esparcidas por el suelo, comenta jocoso que las jarras ha estado celebrando una bacanal, y dice:

*ubi bacchantur aula, cassabant cadi. [...]*

*Vos in cella uinaria*

*bacchanal facitis.*

[“Cuando en la bodega las jarras celebraban una bacanal, las ánforas caían por tierra... Sois vosotros quienes en la bodega os dais a bacanales”].

Pero aparte de esa faceta violenta, Plauto conoce también otro detalle llamativo: el de la existencia de contraseñas secretas, propias de una secta misteriosa. Este secretismo es uno de los argumentos esgrimidos el 186 a.C. para desencadenar una persecución contra los devotos del culto báquico: el Senado vería en la secta una sospechosa asociación de conspiradores que podía poner en peligro la seguridad del Estado. En *Mil. Glor* 1016 se dice:

*cedo signum, si harunc Baccharum es.*

[“si de verdad eres de nuestra secta báquica, dame la contraseña”]. Literalmente se dice: “Si de verdad eres de las bacantes, dame la contraseña”. Según L. Könen<sup>64</sup>, *signum* equivaldría al griego σημεῖον y sería la contraseña usada en los misterios báquicos para el reconocimiento de los iniciados<sup>65</sup>. Por lo demás, Könen considera que el dato lo halló Plauto en la obra griega, de Menandro, que le sirvió de modelo.

Cabe pensar que, aparte de lo que los espectadores pudieran oír en el teatro acerca del tema báquico, sus mayores noticias derivarían de la expansión cada vez mayor que la secta estaba alcanzando en Roma. Desde el último decenio del siglo III a.C. los iniciados en los misterios dionisiacos habían comenzado a multiplicarse por numerosas poblaciones del sur de Italia y habían recalado en

<sup>63</sup> A menudo se destaca el papel desempeñado por el culto dionisiaco en una cierta emancipación de la mujer. Véase a este respecto D. M. Kolney, “Dionysus and women’s emancipation”, *Class. Bull.* 50, 1973-1974, 1-5; R. S. Kraemer, “Ecstasy and possession: the attraction of women to the cult of Dionysos”, *HThR* 72, 1979, 55-58; M<sup>a</sup>. E. Sanahuja Yll, “Las bacantes. El papel de la mujer en las bacanales romanas”, *Poder y libertad* 3, 1982, 90-97; J.-M. Paillet, “Les matrones romaines et les empoisonnements criminels sous la République”, *CRAI* 1987, 111-128; H. Wrede, “Matronen im Kult des Dionysos. Zur Hellenistischen Genreplastik”, *MDAI(R)* 98, 1991, 163-188.

<sup>64</sup> L. Könen, “Plautus, *Mil.* 1016. *Signum*-σημεῖον”, *ZPE* 17, 1975, 79-80.

<sup>65</sup> P. Boyancé, “Une allusion de Plaute aux mystères de Dionysos”, *Mélanges A. Ernout*, París 1940, 29-37.

Roma<sup>66</sup>. En opinión de Adrien Bruhl<sup>67</sup>, no es posible considerar que Plauto y sus espectadores estuviesen enterados de la supuesta agitación que se respiraba entre los adeptos al culto, siendo poco verosímil que pudiera verse a éstos vagar por Roma, “pues las autoridades no hubieran sido sorprendidas como lo fueron” el año 186, cuando reventó el escándalo de las bacanales. Lo que llegaría a oídos del pueblo serían sobre todo rumores, bulos e infundios interpretados libremente, magnificados o degradados según el carácter de cada cual. Es razonable pensar que debió de ser raro ver deambular por las calles romanas a las personas iniciadas en los ritos báquicos<sup>68</sup>, quienes, por otra parte, celebraban sus orgías en un bosquecillo fuera de Roma, el *Lucus Stimulae*<sup>69</sup>. También Plauto hace referencia a un bosque cuando, en *Men* 835-836, pone estos versos en boca de Menecmo II, que se finge loco:

*euhoie atque euhoie, Bromie, quo me in siluam uenatum uocas?*

*Audio, sed non abire possum ab his regionibus...*

[“¡Evoé, evocé! ¡Oh, Bromio!<sup>70</sup> ¿A qué bosque me llamas a cazar? Te oigo, pero no puedo marcharme de estos lugares”.]

Unos versos después, aunque atribuyéndolo en esta ocasión a Apolo, vuelve a aludirse al furor criminal y a la locura. Es decir, era *vox populi* que los adeptos a los misterios báquicos se entregaban enloquecidos al desenfreno y al libertinaje, sin que la gente no iniciada pudiera imaginar que tales comportamientos

<sup>66</sup> F. Cumont, “Les mystères de Bacchus à Rome”, en *Les religions orientales dans l'Empire Romain*, París 1919, 195-204; H. J. Maire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, París, Payot, 1951 (una 2ª ed., en 1978).

<sup>67</sup> A. Bruhl, *Liber Pater. Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*, París 1953, 101.

<sup>68</sup> M. Boutemy (*REA* 38, 1936, 53) sostiene que, en *Stichus*, cuando Gelásimo pretende persuadir a Pánfilo para que no vaya a cenar a la ciudad a causa de los peligros existentes en sus calles, a lo que está implícitamente aludiendo es a los sucesos del 186. No lo creemos así. Por otros muchos autores (y de todas las épocas) sabemos que por las noches en las calles de Roma acechaba todo tipo de peligros. El propio Plauto hace referencia a ello cuando, en *Amph* 153ss, Sosias expone una larga serie de razones para demostrar que es persona muy valerosa por haberse atrevido a andar de noche por las rúas romanas. Por otra parte, consideramos que *Stichus* es una obra datable el 200 a.C. En cambio, sí podría aludirse a las bacantes que regresaban de noche a casa en *Cas* 979-981 y, quizá, en *Curc* 1-2.

<sup>69</sup> Tito Livio 39, 12,3. Ovidio, *Fast.* 6, 500-504.

<sup>70</sup> *Bromius*, ‘el alborotador’, es epíteto propio de Baco, a quien se dirigen los gritos rituales *euhoie, euhoie*. *Bromius* hace referencia al alboroto que solía producirse en los cultos místicos del dios. Bromia, nombre de la nodriza de Baco, es como se llama también en Plauto una sirvienta de Alcmena, la mujer de Anfitrón. En *Curc* 442-446, junto a nombres de países auténticos y reales, Plauto acuña una serie de nombres grotescos originados por las imaginación gastronómica del parásito Curculio, y entre ellos se cita *Conterobromia*, que significaría algo así como ‘tierra que Baco pisó o por la que anduvo’, pero que podría interpretarse también como ‘región donde se pisa el vino’.

podieran tener un trasfondo religioso<sup>71</sup>. Lo que a nuestro parecer, y frente a la opinión de Bruhl, debió de causar honda sorpresa a las autoridades del 186 no fue la existencia de bacantes en Roma, sino la enorme amplitud y desarrollo que había alcanzado el culto de Baco. No cabe duda de que el Senado conocía la existencia de dicho culto, e incluso mostraba hacia el mismo una actitud permisiva, siempre que se practicara fuera de Roma y de que sólo participaran extranjeros<sup>72</sup>. Pero la denuncia de la cortesana Hispala Fecenia<sup>73</sup> vino a poner de relieve que en las orgías tomaban parte también ciudadanos romanos, y en gran número. Las medidas dictadas por los magistrados adoptaron entonces un cariz no sólo religioso, sino sobre todo político<sup>74</sup>.

En la violenta represión romana de este culto de Baco el Senado siguió un criterio muy diferente al de Plauto, que recomendaba no enfrentarse a las bacantes. En *Amph* 703-705 (la obra fue representada dos años antes del edicto contra las Bacanales) Sosias aconseja a su amo que no se dirija a su esposa Alcmena hasta que ésta, furiosa como una bacante, no se haya calmado. Razona así:

...quid uis fieri?

*Non tu scis? Bacchae bacchanti si uelis aduorsarier.  
ex insana insaniorem facies, feriet saepius;  
si opsequare, una resoluas plaga.*

[“¿Qué quieres que haga? ¿No sabes que, si pretendes llevarle la contraria a una bacante sumida en furor báquico, de loca la volverás más loca y te golpeará más veces? En cambio, si le sigues la corriente, te verás libre de ellas tras apenas recibir un solo golpe”.]

El año 186 el Senado romano no se atuvo a semejante miramiento, salvo para dejar un resquicio a la práctica controlada del culto, siempre que éste se realizase bajo estricta supervisión estatal. Seguramente en cierto modo colaboró a su represión el temor generalizado entre la gente, que aplicaba a los seguidores de Baco sólo el sambenito de violentos y de criminales que les había sido colgado. Es la opinión que emerge una y otra vez en Plauto. Véase al

<sup>71</sup> A. Dubourdieu-É. Lemirre, “La rumeur dans l’affaire des Bacchanales”, *Latomus* 56, 1997, 293-306.

<sup>72</sup> M.-A. Levi, “*Bacchanalia, foedus e foederati*”, *Klearchos* 11, 1969, 15-23; F. Sini, “Dai peregrina sacra alle pravae et externae religiones dei baccanali: alcune riflessioni su alieni e sistema giuridico-religioso romano”, *SDHI* 60, 1994, 49-74.

<sup>73</sup> J.-M. Pailler, “Les Bacchanales: un affaire de famille”, en J. Andreau-H. Bruhns (eds), *Parenté et stratégies familiales dans l’Antiquité romaine* (Actas de la mesa redonda, Paris 2-4 octubre 1988), Paris, de Boccard, 1990, 364-379.

<sup>74</sup> G. Méautis, “Les aspects religieux de l’affaire des Bacchanales”, *REA* 42, 1940, 42, 476-485; Y. Béquignon, “Observations sur l’affaire des Bacchantes (Tite-Live 39,8-19)”, *Rev. Archeol.* 17, 1941, 184-198.

cocinero Congrión (*Aul* 406-413) huyendo de la cocina apaleado por el avaro Euclión y gritando en su huida:

*Attatae! Cives, populares, incolae, accolae, aduenae omnes,  
date uiam qua fugere liceat, facite totae plateae pateant.  
Neque ego umquam nisi hodie ad Bacchae ueni in bacchanal coquinatus,  
ita me miserum et meos discipulos fustibus male contunderunt. [...]  
Attat, perii hercle ego miser,  
aperit Bacchanal, adest,  
sequitur...*

[“¡Socorro! ¡Ciudadanos, conciudadanos, habitantes de la ciudad y de los alrededores, forasteros todos, abridme paso para que pueda huir, dejadme totalmente libres las plazas! Jamás hasta hoy había venido a una bacanal<sup>75</sup> a cocinar entre bacantes. ¡Pobre de mí! Nos han molido a palos a mí y a mis ayudantes... ¡Ay, pobre de mí, estoy perdido! Se abre la puerta de la bacanal: ya está aquí, me sigue”.]

Téngase en cuenta que *Aulularia* es una comedia fechable entre 191 y 186 a.C. El mismo terror hacia las bacantes y a las bacanales se expresan en *Bacch* 53 y 56 (obra datada entre 190 y 187):

*quia, Bacchis, Bacchas metuo et bacchanal tuom [...]  
nam huic aetati non conducit, mulier, latebrosus locus.*

[“Pues, Baquis, temo a las bacantes y a tu bacanal... A mi edad, no me conviene, mujer, frecuentar lugares tenebrosos”];

y en *Bacch* 371-373:

*Bacchides non Bacchides, sed Bacchae sunt acerrumae.  
Apage istas a me sorores quae hominum sorbent sanguinem,*

[“Estas Báquides no son Báquides, sino unas furiosísimas bacantes. ¡Al cuerno con estas hermanas que les chupan la sangre a los hombres!”.]

Todas las citas plautinas que hemos reseñado pertenecen a obras escritas por Plauto antes del 186. Nos revelan que ciertas costumbres (bien o mal interpretadas) de los adeptos a Baco eran familiares para los romanos o al menos conocidas de oídas, bien fuera por el teatro, bien porque por Roma se hubiera expandido aquel culto misterico. En uno y otro caso, estén o no relacionadas directamente con el escándalo<sup>76</sup> que estallaría el 186, lo que tales alusiones revelan es un hecho muy significativo: la actitud que la generalidad

<sup>75</sup> Se denominaba *bacchanal* tanto a la fiesta en honor de Baco como al lugar en que ésta se celebraba, como se constata en *Aul* 413. Cf. Tito Livio 39, 18,7.

<sup>76</sup> A. Arcellasi, “Les *Bacchides* de Plaute et l’affaire des Bacchanales”, en J.-M. André-N. Fick-J. Blaensdorf (eds.), *Theater und Gesellschaft im Imperium Romanum. Têâtre et société dans l’empire romain*, Tübingen, Francke, 1990, 35-44.

romana presentaba ante los misterios de Baco y, sobre todo, frente a los adeptos que los practicaban. Después de la sangrienta represión del culto báquico veremos a Plauto aprobando discretamente, en envoltura cómica, las drásticas medidas que el Senado terminó por aplicar. Precisamente la cita más directa, firme e incontrovertible respecto a las bacantes pertenece a una obra claramente datable en fecha posterior al edicto contra las bacanales: *Casina*. En *Cas* 979-981 el viejo Lisídamo regresa a su casa malparado, sin capa, sin bastón, después del enfrentamiento con el esclavo disfrazado de mujer, y a quien él tomó por Cásina. Su esposa Cleóstrata (acompañada de su amiga Mirrina) se interesa por las razones de tan deplorable aspecto. Oigamos el diálogo:

LI. *Bacchae hercle, uxor [...]* CL. *Bacchae?* LI. *Bacchae hercle, uxor [...]* MI. *Nugator sciens, nam ecastor nunc Bacchae nullae ludunt. LI. Oblitus fui.*

*Sed tamen Bacchae [...]* CL. *Quid. Bacchae?* LI. *Sin id fieri non potest...*

[“LI. Las bacantes, mujer... CL. ¿Las bacantes? LI. Sí, las bacantes, mujer. MI. Dices tonterías a sabiendas, pues, por Cástor, actualmente las bacantes no practican sus ritos. LI. Lo había olvidado. Pero, de todas formas, las bacantes... CL. Pero, ¿cómo que las bacantes? LI. Pues si ello no es posible...”].

No vamos a entrar en el análisis del asunto de las bacanales, ni de las noticias registradas por Tito Livio<sup>77</sup>, ni del contenido del *Senatusconsultum de Bacchanalibus* (CIL I<sup>2</sup> 581, X 104)<sup>78</sup>, ni de las noticias procedentes de otras

<sup>77</sup> Tito Livio 39, 8-18. Véanse F. Pezzella, “Il *Senatus consultum de Bacchanalibus* e l’orazione del console Postumio al popolo romano”, *Eloquenza* 31, 1941, 157-169; A. J. Festugière, “Ce que Tite Live nous apprend des mystères de Dionysos”, *MEFR* 66, 1954, 79-99; D. W. L. van Son, *Livius’ behandelning van de Bacchanalia*, Amsterdam 1960; A. Dihle, “Miscellen zum *sc de Bacchanalibus*”, *Hermes* 98, 1970, 376-379; R.-A. Turcan, “Religion et politique dans l’affaire des Bacchanales. A propos d’un livre récent. (C. Gallini)”, *RHR* 181, 1972, 3-28; Ch. Saulnier, “La *coniuratio clandestina*: une interprétation livienne des traditions campanienne et samnite”, *REL* 69, 1981, 102-120; J. J. Urruela, “La represión de las Bacanales en Roma en 186 a.C.”, *HAnt* 4, 1974, 49-67; C. Rascón García, “A propósito de la represión de las Bacanales”, en *Estudios jurídicos en homenaje al profesor Ursicino Álvarez Suárez*, Madrid, Univ. Complutense, 1978, 383-389; R. Rousselte, “Persons in Livy’ account of the Bacchic persecution”, en *Studies in Latin Literature and Roman Studies*, Bruselas 1989, 55ss.

<sup>78</sup> La represión de las Bacanales y el *Senatusconsultum* que le sirvió de cobertura legal ha sido tema de numerosos estudios, de los que el más exhaustivo y ejemplar es el de J.-M. Pailler, *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.C. à Rome et en Italie. Vestiges, images, tradition*, París, de Boccard, 1988. Siguiendo un orden cronológico, citaremos otros interesantes en varios aspectos: V. Spinelli, *La decadenza religiosa e la repressione dei Bacchanali a Roma*, Nápoles 1907; J. Thélohan, “Le sénatus-consulte des Bacchanales”, *Trav. jurid. et icon. Université de Rennes* 4, 1912, 195-203; T. Frank, “The Bacchanalian cult of 186 B.C.”, *CQ* 21, 1927, 128-132; E. Fraenkel, “*Senatus Consultum de Bacchanalibus*”, *Hermes* 67, 1932, 369-396; J. Keil, “Das sogenannte *Senatusconsultum de Bacchanalibus*”, *Hermes* 68, 1933, 306-312; M. Gelzer, “Die unterdrückung der Bacchanalien bei Livius”, *Hermes* 71, 1936, 275-287; G. Meautis, “Les aspects religieux de l’affaire des Bacchanales”, *REA* 42 (*Mélanges Rader*) 1940, 476-485; J. J. Tierney, “The *senatus consultum de Bacchanalibus*”, *Proceedings of the Royal Irish Academy* 51, 1947, 89-117; H. Cancik-Lindemaier, “Der Diskurs Religion im Senatsbeschluss über die

fuentes griegas y romanas. Nos limitaremos a sacar las consecuencias de la actuación senatorial que atañen a los intereses de este trabajo. En el ámbito político y religioso romano, la facción que en aquellos momentos tenía mayor peso en el gobierno (recuérdese a Catón) defiende una postura radicalmente conservadora, frente a las corrientes helenísticas cada día más influyentes, favorecidas especialmente por el Círculo de los Escipiones. La postura gubernamental se manifiesta en su deseo de conservar en sus manos todos los resortes, tanto sociales como religiosos, el control de las creencias, de los ritos... No se mostraba hostil a la adopción de nuevas divinidades foráneas, con tal de que esa adopción estuviera previamente supervisada y luego controlada por el gobierno. Cinco años antes del estallido de la represión de las bacanales había tomado posesión de su nuevo templo del Palatino la Madre de los dioses, Cibele, asentada en Roma desde el año 204 a instancias de los Libros Sibilinos. El culto de Cibele y el de Baco tenían un punto en común: sus ritos violentos y exaltados. Pero un detalle, a simple vista intrascendente, los coloca en dos planos totalmente distintos. Mientras que Cibele ha llegado en Roma de forma oficial, con el reconocimiento estatal previo, Baco y sus orgías se habían introducido subrepticamente, al margen de la ley y sin el visto bueno que los avalase. Por si esto fuera poco, ante los ojos del Senado se presenta como una agrupación mixta, tanto de sexos como de estratos sociales y de nacionalidades. Y en esa agrupación clandestina los componentes se hallan ligados por juramentos, consignas y contraseñas secretas vedadas a los no iniciados. A ello había que sumar los difundidos rumores que achacaban a los adeptos los más horrendos crímenes, las más inhumanas barbaridades y las prácticas más violentas. No es extraño, pues, que ante tales referencias el Estado pensara en un complot revolucionario, en una *coniuratio*, como dicen Tito Livio y el *Senatusconsultum* represor. Razones de tipo religioso se unen, se entrelazan y se confunden con las de tipo político y social. La represión fue radical, mas no hasta el punto de que no se escapase un rayo de luz de la conciencia legalista y religiosa de Roma: si bien desea arrancar de raíz algo que considera un peligro, comprende, al mismo tiempo, que no deja de existir una divinidad denominada Baco que exige su culto y puede mostrarse hostil y vengativa contra quienes se lo vedan. Por eso el *Senatusconsultum* dejará abierta una rendija, aunque estrecha, para la práctica del ritual báquico; pero para ello los adeptos deberán atenerse a tantas formalidades y cumplir tantos requisitos que de hecho el culto resulta vaciado de todo su carácter original.