



UNIVERSIDAD DE CANTABRIA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



GRADO EN HISTORIA

TRABAJO FIN DE GRADO

Director/a: Silvia Acerbi

Curso 2020/2021

**DIONISOS: MITOS Y CULTO**

**DYONYSUS: MYTHS AND WORSHIP**

JUAN JOSÉ PÉREZ GÓMEZ

Junio 2021

## Índice

|  |     |
|--|-----|
| 1. Introducción  | 3.  |
| 2. Dionisos en el mito   | 4.  |
| 2.1. Dionisos, dios la vegetación y la fertilidad, del vino y del teatro: aspecto, atributos y relaciones.             | 5.  |
| 2.2. Dionisos, el dios extranjero: el debate sobre su origen   | 8.  |
| 2.3. Dionisos: nacimiento, muerte y resurrección   | 10. |
| 2.4. Dionisos, dios del éxtasis: las Bacantes y otros mitos sobre los castigos del dios a los antagonistas de su culto | 12. |
| 3. Los Misterios de Dionisos y su relación con otras religiones místicas   | 15. |
| 3.1. Relación con el orfismo   | 25. |
| 3.2. Relación con los Misterios eleusinos  | 28. |
| 4. Influencias del mito dionisiaco   | 30. |
| 4.1. Dionisos-Baco: identificación en el culto romano  | 30. |
| 4.2. Dionisos-Osiris: identificación en el culto egipcio   | 32. |
| 4.3. Dionisos-Jesús: Identificación con el cristianismo  | 35. |
| 5. Conclusiones  | 41. |
| 6. Bibliografía  | 43. |
| - <i>Fuentes</i>   | 43. |
| - <i>Textos órficos</i>  | 45. |
| - <i>Monografías</i>   | 46. |
| - <i>Revistas</i>  | 47. |
| - <i>Tesis doctoral</i>  | 47. |
| - <i>Webgrafía</i>   | 48. |
| 7. Iconografía   | 49. |

## 1. Introducción

Dios del éxtasis, el vino y la fertilidad, entre otras prerrogativas que se podrían mencionar, Dionisos es, sin lugar a dudas, una divinidad fascinante y muy especial, diferente al resto de los dioses griegos. Protagonista de numerosos mitos, su culto tuvo gran importancia en el mundo helénico, y su influencia se ha hecho sentir hasta nuestros días. Sin embargo, es también una figura en torno a la cual encontramos un fuerte halo de misterio, y que genera toda una serie de preguntas al comenzar a indagar sobre él. ¿Cuál es su origen? ¿Era realmente un dios extranjero? ¿Qué es ese “éxtasis” que tanto se le asocia? ¿Cómo se desarrolló su culto y qué relación tiene con los llamados “Misterios”? ¿Por qué se lo relaciona con la figura de Cristo? A estas y a otras muchas cuestiones trataremos de dar respuesta en el siguiente trabajo.

Con esta finalidad, nos centraremos en tres aspectos fundamentales, en los que a su vez, desarrollaremos diversos subtemas. En primer lugar, hablaremos del papel de Dionisos en la mitología, situándolo en el contexto del panteón griego y tratando de entender qué es un mito y cómo se trasmite. Dividiremos nuestra exposición en cuatro puntos: el del aspecto físico, indumentaria, y atributos principales, así como las funciones más destacadas que se le asociaban en dichos mitos, su origen y temporalidad (viendo que hay de cierto en su supuesto carácter extranjero y en su tardía aparición respecto al resto de divinidades), los mitos referentes a su nacimiento y muerte, y la explicación sobre el “éxtasis” y sobre las Bacantes, la obra más importante relacionada a él. En segundo lugar, trataremos el tema del culto a Dionisos, los llamados “Misterios”, explicando qué son y en qué consistían, tanto a nivel general como los realizados en nombre del propio Dionisos. Además, en relación con estos Misterios de Dionisos, veremos su vinculación con otros Misterios, fundamentalmente dos, los eleusinos y los órficos.

En tercer lugar, estudiaremos otras divinidades y cultos que se han asociado a Dionisos, dividiendo dicha exposición en tres apartados, fundamentalmente. Uno dirigido a aclarar la identificación de Dionisos con Baco, el dios romano; un segundo la relación con Osiris, divinidad de la religión egipcia; y por último, expondremos los elementos comunes entre Dionisos y el Jesús cristiano. Daremos por terminado el presente trabajo con la exposición de algunas conclusiones al respecto, alcanzadas tras el análisis de todos

los elementos que hemos expuesto, la reseña de la bibliografía empleada para la realización del mismo, y la presentación de alguna iconografía destacada sobre Dionisos.

## 2. Dionisos en el mito

Dionisos es una divinidad encuadrada entre los dioses mayores de la mitología griega, los Doce Olímpicos, un panteón nacido de todo un entramado de relaciones, bajo el eje fundamental de un modelo familiar patriarcal. Así, a la cabeza del grupo, tenemos a Zeus, estando después sus hermanos y hermanas Hades, Poseidón, Hera y Deméter (como hermana de Zeus tenemos también a Hestia, sin embargo, esta dejó su puesto dentro del grupo al propio Dionisos), siendo el resto (a excepción de Afrodita) hijos de Zeus: Atenea, Apolo, Artemis, Ares, Hefestos, Hermes y el dios que trataremos en el presente trabajo, Dionisos. Por supuesto, como uno de los doce dioses olímpicos, Dionisos cumple una función concreta, así como mantiene un marco de relaciones con el resto de divinidades característico, y protagoniza numerosos mitos. Sin embargo, antes de entrar a analizar estos elementos, merece la pena que nos detengamos un momento para analizar, a fin de lograr una mejor comprensión, este término<sup>1</sup>.

El mito es una narración caracterizada por contar una “historia”, pudiendo contener o no elementos simbólicos. Esta narración hunde sus raíces en tiempos antiguos, primordiales, siendo conocida y aceptada por la mayoría de la comunidad en la que nace, y transmitiéndose de generación en generación. Los mitos son acciones de carácter dramático y ejemplar, siempre de un inmenso interés para la sociedad, puesto que dan explicación a importantes aspectos de la vida social, al narrar cómo se produjeron por primera vez tales o cuales hechos. De acuerdo al dramatismo y la excepcionalidad de dichas narraciones, sus protagonistas tienen un carácter igualmente excepcional, teniendo forma humana (aunque claramente magnificada), como dioses o héroes, pero también encontramos seres que distan mucho de esta esencia, monstruos primigenios que, sin embargo, se ven impulsados por motivos y emociones ciertamente humanos. En cierto modo, podemos decir que la configuración de las fuerzas naturales en formas próximas a lo humano es un rasgo básico de la representación mítica<sup>2</sup>.

Respecto a la forma en que estos mitos se transmiten, como ya hemos señalado, se produce dentro del seno familiar y de la comunidad, de generación en generación, pero

---

<sup>1</sup>Carlos García Gual (2006, pág. 81, 84 y 161).

<sup>2</sup>*Ibidem* (2006, pág. 22 y 23)

junto a esta, en cada sociedad suele haber unos individuos especialmente dotados o privilegiados para asumir la tarea específica de salvaguardar y transmitir estos relatos tradicionales a la siguiente generación. En la Antigua Grecia, el papel del recitado y la evocación de los mitos estaba encomendado a los profesionales de la memoria y del canto, sin una clara conexión con los sacerdotes, los *aedos*, los *rapsodos* y los poetas. Dentro de esta tradición, Homero y Hesíodo eran los máximos representantes: con el segundo tenemos el primer intento de exponer en forma didascálica un sistema mitológico con un buen esquema organizativo básico, que parte de las divinidades primigenias del universo para concluir en los héroes y heroínas<sup>3</sup>.

Una vez entendido qué es un mito y cómo se transmite, podemos entrar en la propia figura de Dionisos. Para poder desgranar de forma adecuada el papel de esta divinidad en los mitos, dividiremos nuestra explicación en cuatro aspectos, uno inicial y más general, consistente en el papel que este ejerce dentro de la mitología griega y los atributos que se le asocian (y todos los mitos que a estos se refieren); un segundo sobre su origen y el debate que se establece en torno a él; un tercero sobre el nacimiento-muerte de Dionisos, y para acabar, trataremos de uno de los aspectos más característicos de esta divinidad, el “éxtasis”, y su ejemplificación en el principal relato literario sobre Dionisos, *Las Bacantes*, así como también hablaremos de otros mitos similares a lo que se relata en dicha obra.

### *2.1. Dionisos, dios la vegetación y la fertilidad, del vino y del teatro: Aspecto, atributos y relaciones.*

La personalidad de un dios griego puede ser considerablemente compleja, configurándose por sus cultos y, sobre todo, por sus mitos. Cada divinidad tiene su propia historia, muy breve la de algunos, mientras que la de otros es mucho más larga y particular. Pero sin lugar a dudas el dios más multiforme y diferente de todas las divinidades griegas es Dionisos. No tenemos más que contraponerlo a Apolo, puesto que, mientras este es partícipe de la tan celebrada serenidad de los dioses olímpicos, Dionisos es un dios entusiasta y colorido. Este carácter tan particular y distinto del resto de la familia olímpica queda claramente reflejado en su aspecto. Ciñe a sus sienes una corona

---

<sup>3</sup>Carlos García Gual (2006, pág. 32 y 36).

de hiedras o de pámpanos de vid, mientras que sobre sus hombros lleva una piel moteada de corzo, la nébride, y en sus manos blande un tirso, es decir, un bastón ornamentado de hiedra (elemento compartido por sus adeptos). Por otro lado, Dionisos aparece en el arte de la época arcaica como un dios barbado, mientras que en época clásica, se rejuvenece (como Hermes) y se muestra como un joven de delicada belleza. Fue en este momento cuando comenzó a llevar bajo la nébride un vestido azafranado (*krokotís*) y a ofrecer un aspecto un tanto ambiguo, afeminado<sup>4</sup>.

Una de las características más destacadas del dios es la “adoración colectiva”, es decir, solía presentarse acompañado por un desfile de adeptos, que danzaban frenéticamente, con movimientos característicos, entre saltos y brincos, acompañados por la alegre música de tímpanos y panderos (instrumentos de origen asiático)<sup>5</sup>. Estos adeptos se dividían en dos grupos, uno femenino y otro masculino. El grupo de las mujeres estaba compuesto por las llamadas *ménades*, figuras con gran presencia en los relatos míticos. Siempre se las representaba de forma muy visual, con una pose típica, la cabeza echada hacia atrás, en un abandono estático, y llevaban vestiduras salvajes, una moteada piel de cervato, colgada del cuello, usando a veces una serpiente para recogerse el pelo o a modo de cinturón. También se las representaba de forma habitual sosteniendo animales, o incluso descuartizándolos en el río, rito conocido como *sparagmos*. En cuanto al grupo masculino de devotos, eran los grotescos sátiros, menos temibles que las ménades. Eran seres antropomórficos, con rasgos propios de caballos o cabras, y que habitualmente perseguían a ninfas o las ménades, pero sus avances eran a menudo rechazados. El más feo de todos era su anciano líder, Sileno, cuya ebriedad casi permanente simbolizaba la relación con uno de los principales placeres dionisiacos, del que hablaremos más adelante<sup>6</sup>.

Un mito particular refleja muy claramente este aspecto de la “adoración colectiva”, así como ese carácter tan exótico y diferente, y es el rescate y matrimonio con Ariadna. Esta princesa cretense fue abandonada por Teseo en la isla de Naxos, y Dionisos, que pasaba por allí conduciendo un carro tirado por exóticas bestias salvajes, la rescató, y contrajo matrimonio con ella en la propia isla, según una versión local, muy extendida

---

<sup>4</sup>Carlos García Gual (2006, pág. 86 y 155).

<sup>5</sup>*Ibidem.* (2006, pág. 155).

<sup>6</sup>Richard Buxton (2004, pág. 81 y 82).

luego. A partir de este momento, Ariadna presidió junto a Dionisos su cortejo festivo, siendo frecuente que en época helenística se los representase a ambos en esta situación, montados en un carro tirado por tigres y moteadas panteras<sup>7</sup>.

Otro aspecto muy característico de esta divinidad es su relación con la vida vegetal, siendo la hiedra y la vid sus plantas por excelencia<sup>8</sup>. Cada una de ellas se conecta con uno de los ámbitos más reconocibles de esta divinidad. La primera se relaciona con el carácter de Dionisos como dios de la naturaleza (ya hemos visto que sus seguidores compartían este aspecto, pues las ménades eran representadas con animales, y los sátiros también tenían elementos teriomorfos). Es un dios de la vegetación, del ímpetu natural, del impulso hacia la vida desbocada, del férvido brotar de las plantas y los seres animados<sup>9</sup>. Un mito que nos muestra esta capacidad de hacer brotar la vegetación es el de su secuestro por parte los piratas etruscos, que, tras cometer semejante imprudencia con el dios, vieron cómo brotaban zarcillos de vides y hiedras de su barco, al mismo tiempo que aparecían bestias salvajes en la cubierta. Atónitos y espantados, se arrojaron por la borda, transformándose al instante en delfines<sup>10</sup>.

No se trata de un dios de la guerra (es por esto que Homero apenas le prestó atención), sino que estamos ante una deidad pacífica y bienhechora. Aparece junto a Deméter como un dios de la fertilidad campesina (en las procesiones en su honor se llevaba un enorme falo, símbolo del dios, aunque más que de su fertilidad, de lo que es símbolo es de su impulso creador, de la excitación y la tensión vital que el dios provoca), que aporta la alegría y el consuelo del vino. Ambos dioses figuran juntos como divinidades que han ofrecido a los humanos un don básico para el sustento. Pero al mismo tiempo, Dionisos conserva todo su poderío salvaje, siendo *omestés*, “devorador de carne cruda” y *brómios*, “bramador”, como una fiera<sup>11</sup>.

Respecto a la vid, fue celebrado por este aspecto en fiestas rústicas. Es seguramente uno de los elementos más reconocibles del dios. Un mito narra cómo Dionisos se la entregó al campesino ático Ícaro, quien la compartió con sus vecinos, y

---

<sup>7</sup>Carlos García Gual (2006, pág. 158 y 159).

<sup>8</sup>Richard Buxton (2004, pág. 82).

<sup>9</sup>Carlos García Gual (2006, pág. 154).

<sup>10</sup>Richard Buxton (2004, pág. 82).

<sup>11</sup>Carlos García Gual (2006, pág. 155, 159 y 160).

cuando estos probaron el desconocido líquido, creyeron que los mareos que este les provocaba eran síntoma de envenenamiento, por lo que lo asesinaron<sup>12</sup>. En esa relación con el vino, se le otorgó el apelativo de *Eleutherios*, “el libertador”, pues inspiraba el frenesí, la manía o desvarío, que puede ser una bendición y un castigo. Invitaba a fiestas que comportaban una temporal transgresión de las normas cívicas, con sus seguidores reuniéndose en bosques y montes, para celebrar con gritos y danzas rituales. En estos ritos u orgías se perseguían animales agrestes y se devoraba su carne cruda (*omophagía*), sintiéndose sus seguidores entusiásticamente poseídos por el dios (cada fiel se siente inundado por Dionisos, cada uno de ellos es el propio Dionisos)<sup>13</sup>.

Para acabar, entre las muchas festividades que celebraban la figura de Dionisos, destacan las grandes Dionisias y las Leneas, en las que se celebraban festivales de teatro (tragedia y comedia) en el gran semicírculo al pie de la Acrópolis, debido a que es el dios del teatro. Esto no se debía a que los dramas representados tuviesen un tema dionisiaco, pues con la excepción de las *Bacantes* de Eurípides, una de las últimas tragedias conservadas, y de las *Ranas* de Aristófanes, en la que Dionisos aparecía en un papel sorprendente al viajar al Hades para resucitar a uno de los grandes autores de tragedias y reavivar así la escena ateniense, los temas representados no tenían nada que ver con Dionisos. Pero es el dios de la máscara, el dios de la alteridad y el entusiasmo, el de la farsa y la fiesta. Sobre el pequeño altar en el centro de las *orchestra* se celebraba un sacrificio en su honor, antes de las representaciones, y su sacerdote presidía los actos, sentado en la primera fila del enorme graderío<sup>14</sup>.

## 2.2. *Dionisos, el dios extranjero: el debate sobre su origen*

Uno de los apelativos más característicos de Dionisos es el de ser un dios “extranjero” y de aparición tardía, no solo porque el mismo dios así lo reconocía (“Lidia es mi patria”, señalaba en las *Bacantes* de Eurípides<sup>15</sup>) y, de hecho, a el mismo le agradaba presentarse así, sino que era una cuestión con un fuerte carácter simbólico, por su exótica

---

<sup>12</sup>Richard Buxton (2004, pág. 82).

<sup>13</sup>Carlos García Gual (2006, pág. 155 y 158).

<sup>14</sup>*Ibidem* (2006, pág. 157).

<sup>15</sup>Martín Persson Nilsson (1970, pág. 31)

vestimenta y elementos que componían sus rituales<sup>16</sup>, así como por su papel singular de cara al resto de dioses del panteón olímpico. Y es que, no solo fue el último dios en unirse a este, sino que también era el más joven, y el único con una madre mortal (Sémele, de la que hablaremos más en el siguiente apartado)<sup>17</sup>. Este carácter de Dionisos de proceder “de fuera” de Grecia y de ser un recién llegado queda reflejado en numerosos relatos, siendo el motivo por el cual, según el mito, fue enloquecido por la celosa Hera (puesto que era fruto del adulterio de su marido, Zeus), y luego vagó por tierras extranjeras, desde Egipto a la India, hasta que al final volvió a Grecia<sup>18</sup>.

Además de Lidia, los griegos lo consideraban originario de Tracia (donde se sitúa su mítica patria, Nisa), Frigia (lugares donde las fiestas orgiásticas y la música báquica parecían hallar su cuna), o Creta<sup>19</sup>. No deja de resultar curioso que las fuentes griegas confirmen esta idea de un origen asiático, fuera de Grecia, cuando el dios recibía de los griegos muchos homenajes en fiestas, figuraba entre los doce dioses griegos principales, compartía con Apolo el santuario de Delfos y estaba presente en la lírica arcaica como inspirador de himnos<sup>20</sup>. Y de hecho, tenemos pruebas arqueológicas que es un dios antiguo del panteón olímpico, pues su nombre aparece ya en una tablilla de Pilo (localidad en la que ya Homero contaba que su culto fue introducido por el adivino Melampo), y su culto está atestado en un santuario de la isla de Ceos desde el siglo XV a.C.<sup>21</sup>

Son dos cuestiones (la de su origen tardío y su procedencia extranjera) que han generado un importante debate. El argumento que se ha esgrimido para asegurar la introducción tardía de Dionisos en el panteón olímpico, y por ende, su procedencia extranjera, son las prácticamente nulas alusiones a su figura en los poemas homéricos. Sin embargo, tenemos la afirmación del filólogo alemán Walter Otto de que esto no significaba que el poeta no conociese a Dionisos y su séquito, de hecho, encontramos la prueba de que lo conocía en el episodio con Licurgo, rey de los Edones, en el canto VI de la *Iliada*, cuando persigue a las ménades y se refiere al dios como “el frenético”. Y esta

---

<sup>16</sup>Carlos García Gual (2006, pág. 153, 154 y 160).

<sup>17</sup>David Sacks, Lisa R. Brody, Oswyn Murray (2009).

<sup>18</sup>Richard Buxton (2004, pág. 82).

<sup>19</sup>Carlos García Gual (2006, pág. 154 y 160).

<sup>20</sup>Martín Persson Nilsson (1970, pág. 31)

<sup>21</sup>Carlos García Gual (2006, pág. 153).

es solo una de las referencias que se pueden citar, demostrando que, efectivamente, Homero conocía a la divinidad<sup>22</sup>.

Respecto a su origen, los filólogos del siglo XIX Martin P. Nilsson y Erwin Rohde coincidían en su origen asiático, situándolo concretamente en Tracia, al norte de Lidia (coincidiendo como ya hemos visto con las fuentes griegas). Por su parte Walter Otto defendía un origen puramente griego, apoyando su tesis en el *Epos* homérico, recurriendo además al historiador griego Tucídides, quien llama “viejas Dionisias” a las fiestas Antesterias, situando el culto al dios en un tiempo anterior a la separación y migración de los jonios. En 1953, Michael Ventris y John Chadwick le darían la razón, al descifrar las tablillas minoicas de Pilos y de Cnosos, pues si la lectura de *DI-wo-nu-sojo*, registrada dos veces en estas, correspondía al nombre Dionisos, demostraría que el dios ya era reconocido en la Grecia de las grandes civilizaciones micénica y minoica (siglo XIII a.C.)<sup>23</sup>.

### 2.3. *Dionisos: Nacimiento, muerte y resurrección*

Otro punto importante que señalar en el mito dionisiaco es aquel referido a su nacimiento, pero también su muerte y posterior renacimiento, pues en esta divinidad los tres conceptos están muy relacionados. Lo primero que debemos saber al respecto es que existen diferentes versiones del mito que narra el nacimiento de Dionisos. Probablemente, el mayor punto de discrepancia entre las diferentes versiones sea la madre del dios, pues si bien todas ellas coinciden en que su padre era Zeus, respecto a su madre encontramos dos variantes, una en la que era la mortal Sémele, y otra en que era la diosa Perséfone. Esta discrepancia respecto a la progenitora femenina de Dionisos tiene importantes repercusiones en el resto del mito.

La primera de las dos opciones la encontramos presente tanto en la *Teogonía* de Hesíodo<sup>24</sup> como en los Himnos homéricos. Sémele era hija del rey de Tebas, Cadmo, y por tanto, una princesa mortal, siendo el único dios nacido de una mortal (pues Heracles,

---

<sup>22</sup>*Ibidem* (2006, pág. 153).

<sup>23</sup><http://grupoatenealaplata.blogspot.com/2009/01/dionisos-en-el-orfismo-y-enlos-348.html#:~:text=Dionisos%20y%20el%20dionisismo%20se,y%20con%20las%20experiencias%20chm%C3%A1nicas>  
Consultado por última vez el 01/5/2021.

<sup>24</sup>Richard Buxton (2004, pág. 48).

hijo también de Zeus y de la tebana Alcmena, no nació como dios, sino que fue un héroe que alcanzo, con el tiempo, la divinidad)<sup>25</sup>. Zeus se enamoró de ella y yacieron juntos, quedando está embarazada. Al descubrir la infidelidad, Hera, la esposa de Zeus, se presentó ante Sémele disfrazada (de nodriza en algunas versiones, de anciana en otras), y a modo de venganza, sembró en ella la duda de que el padre de su hijo no era realmente Zeus. De este modo, la convenció de que le pidiera a Zeus que se mostrase ante ella tal cual era, en toda su apoteósica gloria, como cuando iba a ver a Hera, y así probar su divinidad. Este le había prometido previamente que haría cuanto le pidiese, así que, incapaz de negarse, Zeus se presentó en su alcoba sin embozo alguno, con todos sus rayos y truenos, quedando Sémele calcinada por estos al verle. La mujer estaba muerta, pero entre las cenizas Zeus extrajo a su hijo abortivo (el feto del pequeño Dionisos), y lo cosió a su muslo para terminar de gestarlo<sup>26</sup>.

Llegado el momento de su pleno desarrollo, Zeus “parió” a Dionisos, al deshacer los puntos, y entregó a Hermes al bebé para que este lo protegiese de la ira de su esposa. Pero no era una tarea sencilla. En primer lugar, Hermes lo llevó con Ino, hermana de Sémele, y a su esposo Atamante, para que lo educaran como una niña, pero la celosa diosa castigó a la pareja con la locura, y en ese estado, mataron a sus dos hijos. Este podría haber sido el fin de la joven divinidad, pero Zeus intervino de nuevo, salvando al pequeño y convirtiéndolo otra vez en un muchacho. Tras este episodio, Hermes lo puso al cuidado de unas ninfas, que vivían en Nisa, un lugar sagrado, que ya mencionamos en el apartado anterior<sup>27</sup>.

Respecto a la segunda opción, la de Perséfone, nos ha llegado a través de la cosmogonía del legendario poeta Orfeo. El dios nacería de la unión entre Zeus y su hija, Perséfone (por lo cual ya no estamos hablando de una mortal, sino de una diosa). Incitados por la celosa Hera, los Titanes atrajeron al niño a una trampa, ofreciéndole juguetes y frutas, para después descuartizarlo, cocinarlo y devorarlo, tras lo cual, sus restos fueron recogidos por Apolo y enterrados en el Parnaso<sup>28</sup>. En respuesta, Zeus los fulminó con un rayo, y es en este momento en que la cosmogonía de Orfeo se transforma en una antropogonía, pues de las cenizas de los Titanes incinerados, surgió la humanidad. En

---

<sup>25</sup>Carlos García Gual (2006, pág. 121 y 154).

<sup>26</sup>Richard Buxton (2004, pág. 53).

<sup>27</sup>*Ibidem* (2994, pág. 53).

<sup>28</sup>Carlos García Gual (2006, pág. 156 y 159).

cuanto a Dionisos, se le destinó a renacer, regenerado por Zeus, gracias a que el corazón del infante había sido conservado por los Titanes. Este mito relaciona al dios con el génesis de la humanidad y el ciclo de muerte y renacimiento, por ende, con la creencia en el Mas Allá, siendo considerado por los órficos como un importante intercesor en nombre de los muertos, pues según esta versión del mito, sólo él podía persuadir a su madre Perséfone, reina de los muertos<sup>29</sup>. Es difícil precisar la antigüedad de este mito<sup>30</sup>, y en cualquier caso, aún quedan muchos otros aspectos que analizar del mismo. Sin embargo, dado que más adelante dedicaré un apartado a hablar de la relación entre los cultos dionisiaco y órfico, de momento no añadiremos más.

#### *2.4. Dionisos, dios del éxtasis: Las Bacantes y otros mitos sobre los castigos del dios a los antagonistas de su culto*

Para acabar, quedan por señalar algunas de las características más destacadas de Dionisos, estrechamente relacionadas entre sí. En primer lugar, se caracteriza por ser un dios de contradicciones, cuya presencia es peligrosa, pero a la vez infunde dulzura y bien estar, o como es un dios que, en virtud de su carácter subversivo, genera resistencia inicialmente, para después quebrarla sin contemplaciones<sup>31</sup>. Además, se le considera un dios “furioso” (un apelativo que se relaciona con el toro, en el que se percibe su poderío, siendo una figura bajo la cual se le invoca en algunos rituales), lo que no debemos entender como un indicativo de que el mismo sea preso de la furia, sino que esto se refiere a la “posesión divina”, referida con el termino griego *manía*, que puede inducir en los demás. Esta *mania* o éxtasis que provocaba Dionisos se refiere al “frenesí”, pero no únicamente en el sentido de delirios, de alteración de la percepción de la realidad, etc., sino que también se percibe como una intensificación del “poder mental”, una especie de vitalidad desaforada, que hacía al individuo superar los límites de la normalidad<sup>32</sup>.

Es una experiencia que tiene la particularidad de que se trata de un estado colectivo, es decir, no alcanzado individualmente, sino en grupo. El dios provoca en sus seguidores, especialmente en las mujeres, una enorme energía que debe ser liberada en

---

<sup>29</sup>Richard Buxton (2004, pág. 49).

<sup>30</sup>Carlos García Gual (2006, pág. 157).

<sup>31</sup>Richard Buxton (2004, pág. 81 y 82).

<sup>32</sup>Alberto Bernabé (2008, pág. 151 y 152).

una danza de movimientos bruscos y en una serie de gritos desahogados. En ocasiones, estalla en el ejercicio de la violencia contra animales, y en casos extremos, contra personas. Los participantes se sienten “fuera de sí”, como si por momentos no fueran ellos, y pierden sus inhibiciones, sus miedos, sus buenos modales, su respeto, poseídos de una euforia extrema que no conoce el control<sup>33</sup>. Los ritos del dios se celebran fuera de la ciudad, fuera del ámbito del orden, en el campo y de noche. Esta “locura” que provoca el dios no produce, normalmente, efectos nocivos en aquellos que la sufren, sin embargo, cuando en los mitos aparecen individuos que se oponen a estos rituales, Dionisos utiliza esta locura que suscita en las mujeres como instrumento de castigo, sea para la propia persona poseída, sea para alguno de sus allegados. Así pues, el antagonista, el que se opone a los designios del dios sufre un castigo ejemplar, su propia locura, o su aniquilación, a manos de otra persona (a menudo de su propia familia), que enloquece.<sup>34</sup>.

Todas estas características las podemos encontrar ejemplificadas, y por tanto, entenderlas mejor, en las *Bacantes* de Eurípides, tragedia que narra el mito del conflicto entre Penteo, rey de Tebas y Dionisos. Poniéndonos en antecedentes, se cuenta que Ágave, hija del rey Cadmo de Tebas, y por tanto, hermana de Semele (que, como ya comentamos en el apartado anterior, es la madre de Dionisos) difundió el rumor de que esta había mentado al contar que su embarazo había sido obra de Zeus, y que por ello este la había castigado, fulminándola con un rayo (aunque como ya vimos, en el mito del nacimiento de Dionisos esto sucede por accidente, al pedirle ella que se le muestre con todo su poder). Ágave cree que toda la historia es una excusa indecente y sacrílega para su embarazo, y por tanto, la pone en boca de todos como una mujer impúdica. Así nos encontramos que, cuando Dionisos extiende su culto por Grecia, vuelve a su ciudad natal, Tebas, y convence a las mujeres de que acudan al Monte Citerón a celebrar los Misterios. El rey de Tebas en este momento, su primo Penteo, hijo de Ágave, no cree que el recién llegado sea un dios, porque considera que no puede serlo quien incita a las mujeres al desorden, la indecencia y la locura, por lo que se convierte en enemigo del culto<sup>35</sup>.

Para saber a lo que se enfrentaba, Penteo se disfrazó de mujer e intentó espiar a las mujeres desde lo alto de un árbol, mientras estaban celebrando sus ritos. En ese

---

<sup>33</sup>Alberto Bernabé (2008, pág. 151 y 152).

<sup>34</sup>*Ibidem* (2008, pág. 152)

<sup>35</sup>*Ibidem* (2008, pág. 154 y 155)

momento, Ágave, inducida por Dionisos lo descubre, y creyendo que se trataba de una fiera, sucumbe a la locura del dios y lo ataca y despedaza, con la ayuda de sus hermanas Ino y Autónoe. Los intentos de Penteo por hacer reaccionar a su madre resultan del todo inútiles, pues sigue con la mente obnubilada por el dios. La obra no escatima en detalles sangrientos, aunque como todos los momentos violentos, ocurren fuera de escena, relatados por un mensajero. Cuando, poco después, Ágave recobra la cordura y la escala humana de valores, se da cuenta de lo que ha hecho, tomando conciencia de su propio crimen – un matricidio - lo que genera en ella un inmenso sufrimiento. En la obra se explica lo sucedido por boca de Cadmo y del propio Dionisos, que aparece al final proclamando que es hijo de Zeus e imponiendo su culto. Ágave debe marchar al destierro, pues su crimen ha contaminado la ciudad y no puede seguir en ella<sup>36</sup>.

Pero este no es el único mito que refleja la resistencia inicial que el culto de Dionisos provocaba en ocasiones. Tenemos el ejemplo de las hijas del rey Preto de Tirinto, que perdieron la razón y sus hogares por no admitir a Dionisos, o también el rey tracio Licurgo, al cual perseguir al dios le llevó (según una versión) a la locura, la ceguera o ser destrozado por las bestias<sup>37</sup>. También castigó duramente a los campesinos del Ática, que habían dado muerte a Icaro, a quien Dionisos había dado el primer vino, y tras cuya muerte su hija Erígone se ahorcó. El dios se vengó, enloqueciendo a las muchachas de la comarca, haciendo que se colgasen de los árboles, hasta que los pobladores de la región establecieron unas fiestas anuales en recuerdo de la joven<sup>38</sup>.

Pero peor fue el destino de las hijas de Minias, fundador de Orcómeno, en Beocia. El culto de Dionisos se estaba extendiendo como la pólvora y había llegado a Orcómeno, donde también tenía un notable éxito, pero con una excepción. Solo las hijas de Minias, Leucipe, Arsipe y Alcítoe, se opusieron a los cultos del dios, pues querían a sus maridos, y no deseaban convertirse en ménades. Dionisos se irritó pero ellas se mantuvieron firmes junto a sus telares, trabajando en su labor, por lo que el dios les mandó un primer aviso, en forma de actos sobrenaturales, afectando a las plantas sagradas de su culto (la vid y la hiedra), haciendo aparecer serpientes (animales que para los griegos tenían connotaciones relacionadas con las profundidades de la tierra, a medias entre el mundo de los vivos y

---

<sup>36</sup>Alberto Bernabé (2008, pág. 154 y 155).

<sup>37</sup>Richard Buxton (2004, pág. 82).

<sup>38</sup>Carlos García Gual (2006, pág. 156).

los muertos) y manar leche y miel de su propios talleres, pero las hermanas se seguían negando a acudir a su culto. Por ello, el dios las enloqueció como castigo, despertando en ellas el deseo irresistible de saciar su apetito, y haciendo que devorasen al hijo de Leucipe, al confundirlo con un tierno cervatillo. Finalmente, convirtió a cada una de ellas en aves nocturnas, un murciélago, una corneja y una lechuza<sup>39</sup>.

Todos estos mitos nos suscitan una pregunta: ¿a qué se debe que el dios castigue con tanta crueldad a sus antagonistas? La respuesta la hallamos en que el desarrollo del culto del dios choca con la hostilidad de los gobernantes, y no por que estos sean perversos o duden de la existencia de la divinidad, más bien todo lo contrario, pues actúan de esta manera porque aprecian el comportamiento correcto, las conductas disciplinadas, el bienestar de los ciudadanos y el mantenimiento del orden público. En otras palabras, se muestran hostiles a Dionisos porque este despierta en sus fieles una euforia desenfrenada hasta el descontrol, saca a las mujeres del ámbito del hogar y del orden, del trabajo, de la fidelidad, las lleva hacia los lugares abiertos y las montañas, y las invita a marchar juntas, de noche, a hacer quien sabe qué horribles acciones, perdiendo el dominio de sí mismas<sup>40</sup>.

La lectura que se extrae de estos mitos es que la sociedad no puede sobrevivir sometida a un orden continuo y sin fisuras; que el papel de la mujer no puede persistir sin un mínimo relajamientos del orden social, sin que los ciudadanos y sobre todo las ciudadanas pierdan de vez en cuando el control, pero que ese orden social debe volver a reimponerse enseguida. Las fiestas de Dionisos tendrán que ver en muchos casos con esa alteración controlada, para evitar la destrucción, como una especie de válvula de escape, para evitar un irreversible descontrol total. Si esa alteración controlada del orden falla, se producirá la gran alteración, la demencia desenfrenada, el triunfo de la destrucción y la sangre<sup>41</sup>.

### 3. Los Misterios de Dionisos y su relación con otras religiones místicas

A continuación, en este tercer apartado, hablaremos sobre el culto a Dionisos, los llamados “Misterios dionisiacos” (o báquicos), por lo cual, podemos decir que este culto

---

<sup>39</sup>Alberto Bernabé (2008, pág. 152 y 153).

<sup>40</sup>*Ibidem* (2008, pág. 156 y 157).

<sup>41</sup>*Ibidem* (2008, pág. 156 y 157).

es una “religión misteriosa”. Dicho esto, cabe preguntarse ¿qué es una religión misteriosa?, o ¿qué son los “Misterios”? Las religiones misteriosas conforman un grupo de corrientes, variantes u opciones diversas dentro del gran conglomerado que es la religión antigua, caracterizadas por la fascinación por el secretismo y por la promesa de impactantes revelaciones, así como por ser personales, es decir, elegidas por voluntad propia del iniciado, y no inevitablemente prescritas por una adhesión familiar o tribal (aunque existiese alguna presión de la tradición familiar, se podía ejercer resistencia contra esta). Respecto a la palabra “Misterios”, se refiere a los ritos que se producían dentro de estas religiones, cuyo trasfondo lo encontramos en los “votos” o “religiones votivas”. En la mayor parte de los casos existían junto a formas de un culto autorizado, público o privado, otro exclusivamente reservados a unos iniciados, cuyos adeptos tenían obligación de absoluto secretismo (lo que atraía las sospechas de los defensores del estado). Por citar algunos, tenemos el culto de Isis, el de Cibele, el Mitraísmo, los Misterios órficos o el objeto de nuestro estudio, los Misterios dionisiacos<sup>42</sup>.

En torno a estas religiones se han propuesto tres estereotipos interpretativos que, si bien son en parte acertados, no son correctos del todo. En primer lugar, tenemos la idea de que se desarrollaron en época “tardía” (el periodo helenístico, en el caso de Grecia, que es el que nos ocupa), y si bien es cierto que encontramos en este periodo algunas de estas religiones misteriosas, las más representativas de la Antigüedad helénica, el culto de Eleusis y los Misterios dionisiacos, florecieron desde siglo VI a.C. en adelante. En segundo lugar, tenemos el prejuicio de que estas religiones eran de origen, estilo y espíritu oriental, y sí, tenemos los casos de la Mater Magna, Isis y Mitra, tres diosas que eran frigia, egipcia e irania respectivamente, pero la génesis e institución originaria de los Misterios no se encuentra en estos lugares, sino que refleja un antiguo modelo exquisitamente griego<sup>43</sup>.

El último estereotipo sería su consideración como religiones “espirituales”, es decir, que introducían un cambio que trasciende la perspectiva realista y pragmática de lo pagano, en busca de una espiritualidad superior. El problema lo encontramos en que, de ser cierto, tendríamos que considerar al cristianismo como una de ellas. Sin embargo, existe una diferencia fundamental que elimina esta posibilidad, y es que, a diferencia del

---

<sup>42</sup>Walter Burkert (2005, pág. 15, 19, 27, 28, 31 y 34).

<sup>43</sup>*Ibidem* (2005, pág. 16-19).

cristianismo y del resto de grandes religiones monoteístas, las religiones de los Misterios no eran excluyentes, es decir, podían convivir con otros cultos y religiones<sup>44</sup>.

Un punto importante respecto a los Misterios es la cuestión de los difusores y perpetuadores de sus prácticas religiosas, un tema nada uniforme, dándose diferencias entre los antiguos Misterios respecto a su organización y cohesión. No podemos hablar en ningún caso de religiones separadas y autosuficientes, ni por supuesto similares al modelo cristiano de Iglesia. Existieron tres formas de organización en la práctica de los antiguos Misterios, compatibles entre sí, pero cada uno esencialmente independiente. En primer lugar, tenemos los practicantes itinerantes o carismáticos, modelo que ha sido estudiado principalmente en el contexto de la Antigüedad tardía, aunque era una forma de vida muy antigua. Estos individuos errantes, que se encargaban de purificaciones e iniciaciones, han sido vistos como “artesanos de la religión”, haciendo de esta su oficio. Trabajaban por su cuenta y riesgo, aunque la transmisión de la práctica iniciática estaba garantizada por una especie de modelo familiar, de hasta tres generaciones (parte de la cual está codificado en un “relato sagrado” en forma escrita)<sup>45</sup>.

El segundo modelo es el del clero vinculado a un santuario, más común en Próximo Oriente y Egipto que en Grecia, donde los santuarios no eran habitualmente unidades económicas independientes, sino que se administraban como parte de la *polis*. Sin embargo, el culto privado podía reportar enormes beneficios a un sacerdote, a través de ofrendas y sacrificios. Tenían mayor seguridad y estabilidad que un sacerdocio itinerante, pero debían aceptar alguna forma de jerarquización para evitar interferencias.

El tercer modelo es el del conjunto de adeptos en forma de asociación, el *thiasos*, algo característico de la sociedad griega. Los detalles difieren, pero su característica esencial es la reunión de iguales en torno a un interés común. Los individuos contribuyen con su interés, tiempo, influencia y parte de su propiedad privada a la causa común, aunque se mantienen independientes, especialmente a nivel económico, plenamente integrados en las complejas estructuras de la familia y la *polis*. Tienen un estatuto legal, y un lugar de reunión, pero no hay ninguna jerarquía estable, ni liderazgo carismático<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup>Walter Burkert (2005, pág. 16-19).

<sup>45</sup> *Ibidem* (2005, pig. 53-56).

<sup>46</sup>*Ibidem* (2005, pág. 53-56).

Otro punto del que debemos hablar para entender cómo funcionaban estos Misterios es la llamada “teología del misterio”. Lo primero que notamos al respecto es una terrible escasez de textos sobre estas corrientes religiosas, lo que encuentra explicación en que eran “indecibles”, no se podía hablar de ellas, puesto que eran secretas, pero no solo en el sentido de un secreto artificial, empleado para despertar la curiosidad, sino en el sentido de que el secreto era central y decisivo, por lo que no eran algo de lo que se hablaba, o que se aprendía, sino algo que se experimentaba. Esto no implica que no hubiese aprendizaje, pues los iniciados (*mystai*) debían aprender su historia sagrada (que podía estar plasmada en un texto), sus dioses y sus aspectos, sus identidades y detalles, antes desconocidos, y la trasmisión del conjunto de estas enseñanzas (*logoi*), esta “teología”, era la esencia de los ritos de iniciación (*teletai*). Es decir, había una combinación de ambos procesos: en un principio, se daba un aprendizaje (*mathein*), mientras que en la etapa final se producía la experimentación (*pathein*) y cambio en el estado mental (*diatethenai*). Se dice que durante los rituales místicos “algo sucedía con el alma”, lo que en términos psicológicos puede entenderse como que se trataba de una experiencia de alteración de la conciencia, que hacía sentir a los participantes como extraños en sus propios cuerpos<sup>47</sup>.

Los *logoi* de las religiones místicas se desarrollaban en tres niveles diferentes: el mito, la alegoría de la naturaleza y el plan metafísico. Respecto al primero, en general cada divinidad protagonista del culto místico estaba íntimamente ligada a una serie de mitos, de los cuales partes concretas de cada uno sólo les eran reveladas a los iniciados, vinculados por juramentos de secreto (como por ejemplo, aparentemente el ya mencionado mito del desmembramiento de Dionisos, reservado para sus *mystai*). Se ha mantenido durante mucho tiempo que los mitos místicos de este tipo particular, los del dios sufriente al centro de rituales de dolor, duelo, tenían lugar en un escenario nocturno. Sin embargo, son más numerosos los testimonios de un empleo relajado y gozoso del mito en los Misterios. Respecto a las alegorías, se empleaban en los Misterios para causar consternación y temor, empleando una enrevesada expresión figurada para que ni siquiera los iniciados viesan con claridad la naturaleza de estas revelaciones finales, sino que solo una elite, dotada de sabiduría y capaz de alcanzar un posible modelo de interpretación, pudiese conocer el mensaje real que escondían. En cuanto al tercer nivel, el metafísico,

---

<sup>47</sup>Walter Burkert (2005, pág. 81, 84-88, 109 y 110).

Platón es la figura de referencia, y podemos encontrar a muchos escritores platónicos que invocaron los Misterios para confirmar los principios básicos de su filosofía, añadiendo así una dimensión religiosa a la especulación filosófica<sup>48</sup>.

Explicado ya que son y cómo funcionan las religiones místicas y los Misterios, podemos pasar a continuación a tratar el caso concreto que nos ocupa, los Misterios dionisiacos. Dionisos era una divinidad a la que se rendía culto en todas partes, de hecho, todo aquel que consumiese vino podía afirmar que servía a este dios, sin embargo, sí que existían Misterios propiamente dichos, de iniciaciones personales y secretas. Pero, por otro lado, no encontramos ningún centro en que se desarrollasen dichos Misterios de una forma privilegiada, dando la impresión de que surgieron en todas partes, desde el Mar Negro hasta Egipto, y desde Asia Menor hasta el sur de Italia. De todo este amplio espectro geográfico, sin duda los más famosos son los rituales báquicos de Roma e Italia, brutalmente suprimidas por el senado romano en el célebre *senatus consultum* del 186 a.C., aunque hablaremos de ellos con más detalle en apartados posteriores.

Los Misterios afrontaban unas necesidades prácticas, en dos dimensiones: la curación de los trastornos y traumas en vida, y la promesa de una eterna bienaventuranza tras la muerte<sup>49</sup>. Respecto a la primera de estas dimensiones - la sanación de la ansiedad depresiva de las personas por su forma de vida - se aplicaba un tratamiento de terapia psicosomática: la “locura divina o *teléstica*”, inducida ritualmente, lo que conducía a una explosión de las fuerzas emocionales reprimidas, generando en sus participantes (en palabras de Aristóteles) una sensación de alivio, mezclada con alegría. Estos ritos y purificaciones (*katharsis*) eran realizados por personas disfrazadas de ninfas, silenos y sátiros, y en ellos cumplían un importante papel las sustancias psicotrópicas, que hacían más fácil acceder a experiencias fuera de lo común. Se alcanzaba una forma de felicidad y bienestar en forma de fiestas y banquetes opulentos (la cratera con vino estaba en el centro de la mayor parte de las orgias báquicas, y tampoco la carne asada estaba ausente)<sup>50</sup>. Esta fiesta-iniciación-salvación llevaba a la experimentación de la *mania* o locura, siendo esta una especie de posesión, la primera manifestación concreta y experimentable del dios<sup>51</sup>. Esa locura era la característica distintiva de estos rituales, sin

---

<sup>48</sup>Walter Burkert (2005, pág. 89, 92, 95, 97, 103 y 104).

<sup>49</sup>*Ibidem* (2005, pág. 20 y 44).

<sup>50</sup>*Ibidem* (2005, pág. 38, 39, 132 y 134).

<sup>51</sup>Ileana Chirassi Colombo (2005, pág. 142).

embargo, la experiencia de “ser tomado por el dios” (el *enthusiasmos*) era algo que ocurría de forma imprevisible, y solo a unos individuos concretos. Ni siquiera el vino (el elemento enteógeno más común identificado con Dionisos) bastaba para provocar dicha locura (*bakcheia*), pues si bien cualquiera podía beber, no todos eran *bakchoi*, es decir, no todos podían convertirse en el mismo Dionisos. Por supuesto, en estos casos existían ciertas técnicas para controlar la experiencia extática<sup>52</sup>.

En cuanto a la segunda dimensión, la promesa de una vida privilegiada más allá de la muerte para aquellos que han “visto” la revelación final, fue una prerrogativa que apareció en estos Misterios al menos desde el siglo VII a.C. en adelante. La prueba más clara la encontramos precisamente en época clásica, en *La Odisea*, donde un vaso de Dionisos debía guardar los huesos de Aquiles y Patroclo. Los practicantes de las *teletai* afirmaban que sus curas eran buenas y procuraban alivio durante esta vida, así como después de la muerte, mientras que a los que rechazan estos ritos les esperaban cosas terribles. Bajo esta idea, se describía a los *mystai* y a los *bakchoi* en el otro mundo, siguiendo el camino sagrado hacia la beatitud eterna. Más tarde, la iconografía báquica siguió adornando varios tipos de monumentos funerarios, hasta su florecimiento en el arte de los sarcófagos. Hay referencias constantes al éxtasis báquico en este tipo de arte funerario, e indicaciones no poco frecuentes en los propios misterios<sup>53</sup>.

El miedo a la muerte es una realidad presente en nuestra vida, por lo tanto, mucha gente (como señalaba Plutarco) pensaba que algún tipo de iniciación y purificación les ayudaría a superarlo. Pero estas dos funciones estaban entrelazadas, puesto que las “purificaciones por medio de alegres festivales” eran proficuas “tanto para el vivo como para los que ya habían muerto”, ya que el ritual tenía el efecto de eliminar la pena y la tristeza, y establecer un estatus de “bienestar”, lo que a su vez tenía inmediatas repercusiones en el otro lado. Esta es la razón de que se imaginaba que los muertos se unían al festival místico, para continuar las bienaventuradas *teletai* también en el otro mundo<sup>54</sup>.

Cambiando un poco de tercio, de los tres modelos de organización y cohesión de las *teletai* de los antiguos Misterios, encontramos que el más característico del culto

---

<sup>52</sup>Walter Burkert (2005, pág. 137 y 138).

<sup>53</sup> *Ibidem* (2005, pág. 20, 41-43 y 45).

<sup>54</sup> *Ibidem* (2005, pág. 20, 41-43 y 45)

dionisiaco, al menos inicialmente, era el de los practicantes itinerantes y carismáticos. Podemos ver esta figura ejemplificada en las *Bacantes* de Eurípides, en el propio Dionisos, un viajero extranjero (de Lidia), a ojos de Penteo, dotado de extraordinarios carismas, que aparecía realizando milagros<sup>55</sup>. En cuanto al “publico dionisiaco”, este estaba integrado fundamentalmente por las mujeres como colectividad, transformadas en las seguidoras permanentes del dios, *ménades* y *bacantes* (en un vínculo con él, muy relacionado con la “locura”, anteriormente mencionada)<sup>56</sup>. Estas mujeres, que realizaban iniciaciones a Dionisos en la ciudad y en el campo, son ya descritas en Mileto en el siglo III a.C., siendo requeridas para presentarse a la sacerdotisa oficial del dios en la ciudad para pagar cuota regular. Encontramos además, formas bien establecidas de *thiasoi*, habitualmente dependientes de un fundador o presidente pudiente, a veces relacionadas con el culto oficial de la ciudad o de una rica familia. De este modo, encontramos los tres modelos organizativos presentes en los Misterios dionisiacos<sup>57</sup>.

Debe haber existido alguna forma de tradición esotérica con respecto a la iniciación dionisiaca y su interpretación, pero hasta ahora no disponemos de ninguna clave que nos permita descubrir cómo funcionaba, tan solo disponemos de una iconografía fascinante y enigmática. Cabe mencionar también que no existe ninguna designación general para los seguidores o adeptos de los Misterios dionisiacos, teniéndose que limitar a algunos circunloquios en griego, como “aquellos que han sido iniciados a Dionisos”. Bien es cierto que *bakchoi* (término que mencionábamos anteriormente) es empleado para los seguidores del dios, pero estos son un grupo especial, como ya vimos, no idéntico a los *mystai* en general, sino diferenciado dentro de ellos<sup>58</sup>.

Con respecto a las propias iniciaciones, encontramos una iconografía intrigante y muy especial, siendo el punto más sorprendente una escena hierofántica, con una mujer arrodillada, destapando un cesto de aventar, cubierto por una tela, en el que había un falo erecto (*liknon*). Es fácil darle a esta escena numerosas interpretaciones, sobre el encuentro con la potencia divina, o simplemente, relacionada con la sexualidad, en un contexto de algún ritual de pubertad original. No es un elemento que no sea conocido, o que suponga algún tipo de secreto, las procesiones del falo siempre han estado presentes en el culto a

---

<sup>55</sup>Walter Burkert (2005, pág. 56).

<sup>56</sup>Ileana Chirassi Colombo (2005, pág. 143).

<sup>57</sup>Walter Burkert (2005, pág. 56, 57 y 72).

<sup>58</sup>*Ibidem* (2005, pág. 56, 57 y 72).

Dionisos. Otros testimonios hacen referencia a una iniciación dionisiaca que ponía énfasis en la purificación y el cambio de estatus. Se trataba de una ceremonia nocturna, que incluía ponerse pieles de cervato y presentar una cratera de vino, tras lo cual, a los iniciados, que permanecían sentados, se les untaba una mezcla de arcilla y paja, y desde la oscuridad aparecía la sacerdotisa. Limpio de nuevo y levantándose a sus pies, el iniciado exclamaba: “Escapé del mal, encontré lo mejor”, y entonces los espectadores gritan con voz chillona, como si estuvieran en presencia de algún agente divino<sup>59</sup>.

Durante el día continuaba la integración de los iniciados en el grupo de celebrantes, con el *thiasos* recorriendo las calles, y las gentes, que iban coronadas con hinojo y álamo blanco, bailaban y proferían gritos, llevando la *kiste* (cofre sagrado) y el *liknon*, y algunos blandían serpientes vivas. Eran la forma más pública de las festividades de Dionisos, las grandes Dionisias. En las iniciaciones de pubertad, el encuentro con la sexualidad era normal y necesario. El tránsito de la infancia a la madurez y el matrimonio, a través de la pubertad, era el modelo arquetípico del cambio de estatus, y los elementos de esta secuencia pueden estar bien conservados en los Misterios, especialmente en los dionisiacos. Hay algunas indicaciones de que solo las mujeres casadas, no vírgenes, podían ser *bakchai*<sup>60</sup>.

Generalmente, se ha considerado que la idea básica de un ritual de iniciación es la muerte y el renacimiento, y encontramos una especie de guion de iniciación en el mito sobre el Dionisos niño, despedazado por los Titanes, y sin embargo, vuelto a nacer. De hecho, existen pruebas muy fiables de que los juguetes evocadores del destino del dios (bolas, peonzas, tabas) se emplearon en el ritual e incluso fueron guardados por los iniciados como prueba de su experiencia y esperanza (aunque no hay razón para creer que el mito fuera reconstruido exactamente de esta forma para el ritual). Otros signos rituales (como las anteriormente mencionadas ramas de álamo, que se decía que crecían en el Hades), indican la dimensión de la muerte, y las cuevas mencionadas a menudo como lugares de celebración de las fiestas dionisiacas pueden haber sido interpretadas y experimentadas como una especie de mundo del más allá<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup>Walter Burkert (2005, pág. 116, 118 y 128).

<sup>60</sup> *Ibidem* (2005, pág. 116, 118 y 128).

<sup>61</sup> *Ibidem* (2005, pág. 121 y 123).

Mención aparte merece la “orgia”, ritual consistente en una danza frenética en el monte (*oreibasía*), seguida del descuartizamiento de un animal (*sparagmós*) y la ingestión de su carne cruda (*omophagía*). El uso moderno de esta palabra, “orgia”, y sus implicaciones sexuales, refleja los prejuicios de cierto puritanismo interpretativo sobre los ritos nocturnos. No hay ninguna duda de que la sexualidad era importante dentro de los Misterios de Dionisos/Baco: hay testimonios de que desempeñó un papel fundamental aunque no constituía el núcleo del mismo. Lo que encontramos es un simbolismo sexual, sin duda, pero en una forma que no podía violar la integridad corporal de ninguno de sus participantes. Es este simbolismo y no las orgias “reales” lo que marca y moldea las formas de ritual<sup>62</sup>.

Además de estas iniciaciones y orgias, encontramos cuatro festividades de carácter anual dedicadas a Dionisos. En primer lugar, tenemos las pequeñas Dionisas, fiestas de la vendimia que se celebraban a finales de noviembre o comienzos de diciembre, ya que se procuraba que los racimos permanecieran el mayor tiempo posible en las vides. Se organizaba una solemne procesión, en la que figuraban representaciones todos los atributos del dios y se procedía al sacrificio de un macho cabrío con cuya piel se confeccionaba un odre, sobre el cual, una vez hinchado y aceitado, la gente intentaba bailar. Reinaba el regocijo, como en todas las fiestas relacionadas con este dios, en las que las danzas y pantomimas propiciaban la participación del pueblo. Otra de estas festividades eran las Leneas, a las que daba nombre el *lénos* (lagar). Tenían lugar el 12 de enero, en el mes de Gamelión (entre enero y febrero), en el sitio donde se decía que se había construido el primer *Leneon*, localizado en el ágora de Atenas y venerado como uno de los principales templos del dios. Como en todas las celebraciones religiosas se organizaba una solemne *pompé* (procesión) y se ofrecía un copioso ágape comunitario, para el cual, la ciudad de Atenas proporcionaba la carne que se consumía, regada por el joven mosto<sup>63</sup>.

La tercera de estas festividades eran las llamadas Antesterias, festejadas los días 12, 13 y 14 de febrero, en el llamado mes de Antesterion (febrero-marzo). En ellas se conmemoraba el retorno de Dionisos tras su descenso a los Infiernos en busca de la sombra de su madre Sémele, para devolverla a la vida. Hades accedió a su petición, a

---

<sup>62</sup>Walter Burkert (2005, pág. 121, 123, 128 y 129).

<sup>63</sup>Pilar González Serrano (2009, pág. 58).

cambio de que le diera algo que apreciara mucho. Dionisos le cedió una de sus plantas predilectas, el mirto que, desde entonces, se utilizó para coronar las frentes de los iniciados en sus sagrados misterios, como símbolo de resurrección. La *anábasis* del dios significaba el despertar de la naturaleza, vencido el letargo invernal. Cada uno de estos tres días se dedicaba a tareas distintas. En el primero de ellos se procedía al espitado de las cubas y se catava el vino nuevo; en el segundo, denominado fiesta de la jarra, se celebraba un gran banquete común y se permitía a los esclavos toda clase de licencias y bromas hacia sus amos, al igual que sucedía en las Saturnalia; el tercer día, llamado fiesta de la olla (*critoi*), se dedicaba a los difuntos. Su nombre se debía a que se presentaban ollas llenas de toda clase de legumbres, como ofrendas a las almas de los familiares fallecidos, que en ese día subían al mundo superior<sup>64</sup>.

Para acabar, queda mencionar las grandes Dionisas, que ya mencionábamos anteriormente, celebradas con todo lujo y solemnidad del 9 al 13 de marzo, en el mes de Efebolión (marzo-abril) en honor de Dionisos Eleuterio (“el liberador”). Eran las fiestas de la primavera en Atenas y en ellas se organizaba una gran procesión nocturna, iluminada con la luz de las antorchas, para acompañar al *xoanon*, la imagen en madera del dios que se llevaba por las calles de la ciudad. En estas fechas reinaba la alegría, los festines y las cabalgatas y, sobre todo, en los últimos días se representaban en el teatro de Dionisos, sito en la ladera de la Acrópolis, las obras más afamadas de los autores trágicos y cómicos, concediéndose preciados premios a los ganadores de los principales concursos teatrales y musicales que se organizaban<sup>65</sup>.

Como último punto a comentar respecto a los Misterios dionisiacos, está su fortísima relación con el orfismo y los Misterios eleusinos, con fronteras entre los tres muy poco o nada delimitadas. En los dos siguientes sub- apartados analizaremos tales relaciones<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup>Pilar González Serrano (2009, pág. 58 y 59).

<sup>65</sup> *Ibidem* (2009, pág. 58 y 59).

<sup>66</sup>[http://grupoatenealaplata.blogspot.com/2009/01/dionisos-en-el-orfismo-y-en-los\\_348.html#:~:text=Dionisos%20y%20el%20dionisismo%20se,y%20con%20las%20experiencias%20cham%C3%A1nicas](http://grupoatenealaplata.blogspot.com/2009/01/dionisos-en-el-orfismo-y-en-los_348.html#:~:text=Dionisos%20y%20el%20dionisismo%20se,y%20con%20las%20experiencias%20cham%C3%A1nicas)

Consultado por última vez el 01/05/2021.

### 3.1. Relación con el orfismo

Los Misterios órficos (u Orfismo) eran la expresión religiosa de los miembros de una secta nacida dentro del paganismo que cuestionaba la religión oficial de *las polis* de la Antigua Grecia, en dos niveles principalmente: uno de pensamiento teológico y otro de prácticas y comportamientos. Bajo el nombre del mítico Orfeo, cantor y trágico viajero en el Más Allá, se esconde fundamentalmente una religión de textos (*ieroi logoi*): cosmogonías, teogonías e interpretaciones elaboradas en contra la visión dominante, contenida en las obras de Hesíodo. El Orfismo proponía una innovadora interpretación del ser humano, como compuesto de un cuerpo y un alma indestructible, que sobrevive y, más allá de la muerte, recibe premio o castigo. De este modo, según los órficos, el alma es lo esencial, por tanto debe ser cuidada por el iniciado, esforzándose en mantenerla pura, a fin de que alcance la salvación. Por otro lado, el cuerpo es tan solo una estancia temporal para el alma, una prisión, o incluso, una tumba, de la que esta, tras la muerte, se desprende, encaminándose al Más Allá, donde recibirá su recompensa (o su condena), pudiéndose admitir reencarnaciones o formas de metempsicosis en otros cuerpos (no solo humanos), hasta lograr su purificación definitiva y reintegrarse en el ámbito divino<sup>67</sup>.

Y es en este carácter, el de la muerte y la vida del Más Allá, donde encontramos el más estrecho vínculo con la figura de Dionisos, ocupando un lugar significativo entre todos esos textos atribuidos a Orfeo, los mitos sobre los “nacimientos y muertes” del dios. Y en el referirnos a esta cuestión en plural está el quid de la cuestión, por dos motivos (que ya veíamos anteriormente): primero porque Dionisos, en todas las versiones, nace más de una vez, y segundo, porque existe más de una versión sobre el tema. Aunque este mito es, básicamente, el central de las creencias órficas, la información que nos ha llegado es bastante problemática, no solo por ser parcial y muy incompleta, sino por ser confusa e incluso contradictoria. Según el relato mitológico órfico, Dionisos, denominado como “Zagreos”, hijo de Zeus y Perséfone, es asesinado, desmembrado, cocinado y devorado por los Titanes, probablemente celosos del predicamento que había alcanzado, pese a ser uno de los últimos dioses en nacer. Con este objetivo, se embadurnan la cara de yeso (una de las palabras griegas para este es *titanos*, por lo que uno de los motivos del mito pudo

---

<sup>67</sup><https://www.revistadelibros.com/articulos/alberto-bernabe-y-el-orfismo> Consultado por última vez el 01/05/2021.

haber sido un juego etimológico). Luego, de una forma u otra, el dios resucita y los Titanes reciben un ejemplar castigo al ser fulminados por un furioso Zeus<sup>68</sup>.

Ha quedado claro que existían de antiguo unos ritos que reproducían los padecimientos del dios, sin duda con fines catárticos y que relacionaban el origen y destino de las almas de los seres humanos con la historia divina de la muerte y la resurrección de Dionisos, pues según la religión órfica, este mito explicaba el origen de los seres humanos a partir de las cenizas de los Titanes fulminados. Así, al mezclarse dichas cenizas con la tierra, surgieron los hombres, que por tanto albergan en su interior un componente titánico (maligno) - puesto que los titanes habían devorado al dios - y otro dionisiaco (divino). Bajo este mito, los órficos creían que los seres humanos nacían cargados con algo de la antigua culpa por el asesinato cometido, y debían purificarse en esta vida, evitando derramar sangre de hombres y animales, de modo que, al final de su existencia, su alma, liberada del cuerpo, pudiese alcanzar un estado de completa divinidad<sup>69</sup>.

Los testimonios de que disponemos nos remiten, al menos, a tres versiones órficas de la muerte de Dionisos. La versión más antigua (se remonta al menos al siglo V a.C.) es la más problemática, porque las fuentes que aluden a ella son muy poco explícitas y hay que hacer un notable ejercicio filológico para restituir una imagen, aunque sea borrosa, de la forma que el mito tenía. En esta versión se menciona al dios como “Dionisos Zagreo” (es decir, el Dionisos órfico), hijo de Zeus y Perséfone. Ya encontramos en esta versión la referencia a que los Titanes realizaron esta acción con la cara embadurnada de yeso, así como al desmembramiento y cocción del dios. En esta primera versión Apolo recupera sus restos, que se conservan dentro de una especie de caldero guardado en Delfos. No estamos informados sobre la forma en la que se produce la resurrección de Dionisos. En todo caso, ya aparece ligado el tema de la muerte del dios a la suerte de las almas de los hombres, obligados por la culpa de sus ancestros, los Titanes, a reencarnarse, sin que puedan “liberarse de las desgracias” (en palabras de Platón) hasta que no consigan apartarse de su naturaleza titánica. Este relato más antiguo, divergía de las dos siguientes versiones en puntos sustanciales<sup>70</sup>.

---

<sup>68</sup>Alberto Bernabé (2008, pág. 177 y 178).

<sup>69</sup>*Ibidem* (2008, pág. 177 y 178).

<sup>70</sup>*Ibidem* (2008, pág. 180 y 181).

La segunda versión, la que mejor conocemos, la encontramos narrada en las *Rapsodias*, el poema órfico del que nos han llegado más fragmentos, una especie de corpus de poesía religiosa órfica en 24 cantos, que podemos datar en torno al siglo I a.C., aunque muchos de sus elementos proceden de poemas más antiguos, en algún caso del siglo IV a.C. Según esta obra, tras la acción de los Titanes, Atenea salva el corazón aun palpitante (en griego, este adjetivo se dice *pallon*, de donde vendría el sobre nombre de la diosa, *Pallas*, una muestra entre tantas de la afición órfica a la etimología como etiología mítica) del pequeño Dionisos, y se lo lleva a Zeus. Este ordena recoger los restos del dios muerto, que son sepultados en el Parnaso. Más tarde, interviene Sémele, comenzando a gestarse Dionisos en su vientre, probablemente al quedarse embarazada por la ingestión de una pócima en que se ha mezclado el corazón del dios. Sémele, sin embargo, no puede llevar a término el embarazo, porque, por consejo de Hera (esta se disfraza de su nodriza, Beroe), que, celosa, deseaba acabar con su rival, reclama a Zeus que acuda a ella con toda su majestad, por lo que queda fulminada cuando el dios cumple con su demanda. Para salvar la vida de su hijo nonato, Zeus debe completar la gestación del dios cosiéndolo en su muslo<sup>71</sup>.

Dionisos, pues, tiene dos madres (Perséfone, la primera, Sémele, la segunda), y nace tres veces (la tercera, en el muslo de Zeus). Martin West, en su *The Orphic Poems*, apuntó a que la intervención de Sémele que señalan algunas fuentes es un intento de armonizar la versión órfica, en la que Dionisos es el hijo de Perséfone, con la no órfica, que dice que es hijo de Sémele. Prefiere entonces considerar como versión órfica aquella en la cual el corazón del dios es introducido en una estatua de yeso que cobraría con ello vida, como una versión “racionalizada” del mito. Respecto a la tercera versión, no entraremos a analizarla demasiado, pues se caracteriza por insistir en las similitudes que presenta el mito griego de Dionisos con el egipcio de Osiris, un tema que exploraremos con mayor profundidad en apartados posteriores<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup>Alberto Bernabé (2008, pág. 178, 182 y 183).

<sup>72</sup>*Ibidem* (2008, pág. 178, 182 y 183).

### 3.2. *Relación con los Misterios eleusinos*

Respecto a los Misterios eleusinos, se trata de ritos de iniciación anuales, los más importantes de la Grecia antigua, celebrados en honor a la diosa Deméter y su hija Perséfone. Estos Misterios se basaban en el mito de Deméter, diosa de la vegetación y la agricultura, y el rapto de su hija, Perséfone, según el cual, un día, estando madre e hija recogiendo flores, la joven fue raptada por Hades, dios de los muertos y señor del inframundo. Deméter la busco durante mucho tiempo, en vano, hasta que el dios Helios, le comunicó su paradero. Seriamente apenada, la diosa abandonó el Olimpo y, vestida como una simple mortal, encontró un hogar en el palacio de los reyes de Eleusis (cerca de Atenas), Keleos, y Metanira<sup>73</sup>, donde cuidó de sus hijos, Demofonte, y Triptólemo<sup>74</sup>, y en gratitud por su amable hospitalidad, fundó un templo, tras revelar su identidad como diosa.

Como castigo al resto de dioses por su complicidad en el rapto de su hija, Deméter hizo que muriese toda vegetación sobre la tierra, amenazando a la humanidad con su extinción. Temiendo no obtener más sacrificios y oraciones de parte de los mortales, los dioses imploraron a Deméter que devolviese la fertilidad a las tierras, pero hasta que Zeus no ordenó a Hades satisfacer su demanda (la restitución de su hija), esta no levantó su castigo. Ambas volvieron al Olimpo, pero Perséfone tenía que pasar un tercio del año en el Inframundo, junto a Hades, su esposo, y durante ese tiempo, reinaba el invierno, surgiendo la primavera al retornar está a su madre, y este renacimiento de la vida vegetal era exactamente lo que los Misterios eleusinos conmemoraban. Antes de que Deméter volviese al Olimpo, dio a los reyes de Eleusis, instrucciones para celebrar los ritos en su templo, así como le hizo entrega a Triptólemo, el primer iniciado de Eleusis, una rama de trigo, y le encomendó instruir a la humanidad en la agricultura<sup>75</sup>.

No podemos hablar del surgimiento de una nueva religión en Eleusis, pues los iniciados, al volver a sus tierras tras los Misterios, permanecían fieles a sus religiones autóctonas. Lo que estos iniciados hacían era recibir enseñanzas sobre la esencia de la

---

<sup>73</sup><http://www.onirogenia.com/lecturas/el-mensaje-de-los-misterios-eleusinos-para-el-mundo-de-hoy.pdf>

Consultado por última vez el 01/05/2021.

<sup>74</sup>Carlos García Gual (2006, pág. 152)

<sup>75</sup><http://www.onirogenia.com/lecturas/el-mensaje-de-los-misterios-eleusinos-para-el-mundo-de-hoy.pdf>

Consultado por última vez el 01/05/2021.

existencia humana y el sentido de la vida y la muerte. La participación en estos Misterios era una experiencia que evocaba alteraciones en el alma del iniciado, que a menudo experimentaba, mediante visiones (al consumir antes del ritual el *kykeon*, una poción secreta compuesta de cebada y menta, y probablemente, algún compuesto alucinógeno), la congruencia entre el principio y el final, la vida y la muerte, la totalidad del ser y de su destino. Así, podemos imaginar esta experiencia como un encuentro con lo inefable, con lo divino, algo que solo podía ser descrito mediante metáforas. Resulta sorprendente que estas experiencias fuesen descritas habitualmente en forma de antítesis (oscuridad y luz, terror y beatitud, etc.). A diferencia del núcleo del Misterio (la visión final en el Telestherion de Eleusis), los sucesos que rodeaban el camino hacia el santuario, donde esta tenía lugar, están ampliamente documentados. Estaban conformados por una procesión, durante la cual se celebraban ritos, sacrificios y ceremonias de purificación en público<sup>76</sup>.

Pero entrando ya en la cuestión de la relación de estos Misterios eleusinos con los Misterios dionisiacos, el primer punto en común que encontramos es la similitud entre las funciones de los dos dioses que inspiraban estos ritos, Dionisos y Deméter, pues ambos son divinidades relacionadas con la agricultura. El primero es el dios del vino, y la segunda es la diosa de los cereales, especialmente del trigo, pero también de la cebada y otros productos de la siembra y cosecha<sup>77</sup>. Otro de los puntos coincidentes entre ambos Misterios es la producción de un cambio de conciencia en el proceso de “éxtasis”, apareciendo con frecuencia juntos en este aspecto. Al igual que con los Misterios dionisiacos, era típico en las *teletai* de los Misterios eleusinos la presencia de practicantes itinerantes y carismáticos, al menos en el primer periodo<sup>78</sup>.

Por último, un punto muy interesante que ambas divinidades tienen en común es la posesión de una amplia y rica mitología, que fundamenta la práctica de la vida de la polis: Deméter mediante la coordinación del ritualismo femenino de la ciudad, y sobre todo, a través de sus Misterios, mientras que Dionisos lo hacía mediante la experimentación de la nueva relación de comunidad con un mundo divino distinto, que trasciende los límites del propio politeísmo y que se realiza en el *pathos* controlado del

---

<sup>76</sup><http://www.onirogenia.com/lecturas/el-mensaje-de-los-misterios-eleusinos-para-el-mundo-de-hoy.pdf>

Consultado por última vez el 01/05/2021

<sup>77</sup>Carlos García Gual (2006, pág. 150).

<sup>78</sup>Walter Burkert (2005, pág. 39, 43, 56 y 137).

teatro o en el entusiasmo inmediato de quien, recibiendo en sí al dios, tiene la posibilidad de traspasar al mismo tiempo los límites de lo divino y lo humano. Esto los convertiría, en palabras de Eurípides, en “los dos primeros dioses para los hombres”. Esta unión de ambas divinidades queda reflejada en su aparición conjunta, ritualmente, en la fiesta ática de los Halôa, marcada por un comportamiento orgiástico de las mujeres, muy controlado aunque agresivo en el plano sexual<sup>79</sup>.

#### 4. Influencias del mito dionisiaco

Uno de los caracteres más interesantes de la figura de Dionisos y sus Misterios es su identificación con otras deidades pertenecientes a religiones y cultos más o menos coetáneos. En los siguientes sub apartados hablaremos de los tres casos más destacados, la identificación con en Baco romano, la identificación con el Osiris egipcio, y la identificación con Jesús en el cristianismo.

##### *4.1. Dionisos-Baco: Identificación en el culto romano*

Se trata del caso más evidente, pues encontramos una adopción directa de este dios bajo otro nombre (como con otras tantas divinidades del panteón griego), preferentemente el de Liber Pater o Baco (*Bacchus*), ya usado en Grecia, pues Heródoto fue el primero en emplearlo<sup>80</sup>. El culto penetró en Italia, sobre todo en la Campania y regiones centrales (Apulia, Lucania, y Calabria)<sup>81</sup>, territorios que la divinidad se disputaría, según la creencia popular, con Ceres, el equivalente romano de la diosa Deméter, y donde tomarían mayor importancia los Misterios báquicos. De ahí, pasaron a Etruria y a Roma, donde estos Misterios llegaron a ser, en el siglo III a.C., la primera institución religiosa, apareciendo Baco representado en cerámicas como un dios eternamente joven, rodeado de sátiros y bacantes, así como niños alados de formas afeminadas, o directamente hermafroditas, y a menudo acompañado de la diosa Libera (o de Ariadna). Por lo demás, el estilo de las representaciones figuradas referentes a Baco y

---

<sup>79</sup>Ileana Chirassi Colombo (2005, pág. 36, 37, 147 y 149).

<sup>80</sup><https://www.e-torredebabel.com/Enciclopedia-Hispano-Americana/V3/Baco-mitologia-D-E-H-A.htm>

Consultado por última vez el 01/05/2021.

<sup>81</sup>Pilar González Serrano (2009, pág. 59)

el desenvolvimiento de los Misterios corresponden a mediados del siglo IV a.C. Sin embargo, esta divinidad no figuró en el panteón etrusco, al menos con el nombre de Baco, pues el dios etrusco Fufluns es análogo al Dionisos griego, del mismo modo que también lo era Liber, uno de los antiguos dioses itálicos, esposo de Libera. Liber era un dios de la fecundidad, cuyo símbolo era el falo y cuyo culto ofrecía en sus ritos grande analogía con el báquico<sup>82</sup>.

Respecto a las festividades en honor a Baco, recibieron en la península itálica, el nombre de Bacanales o Liberalia, y el día a ellas consagrado fue el 17 de Marzo. En un principio se limitaron a ser celebraciones sencillas, de marcado carácter agrario, muy semejantes a las Pequeñas Dionisas, dedicadas a rogarle al dios por la fertilidad de los campos y de los viñedos<sup>83</sup>. Sin embargo, con el tiempo se desvirtuaron enormemente, y pasaron a ser un periodo de liberación y éxtasis convirtiéndose progresivamente en sinónimo de comportamientos sexuales salvajes y desinhibidos, carentes de sus iniciales características religiosas. Es más que posible que el rito de las Bacanales llegara a Roma a través de Sicilia en el siglo II a.C. Durante esos primeros periodos las únicas que podían iniciarse en sus Misterios eran las mujeres. Junto con la festividad de la *Bona Dea*, las Bacanales eran las únicas festividades religiosas en la que la sociedad femenina podía liberarse de sus ataduras conyugales o familiares. Si bien la primera festividad era mucho más solemne y encarnaba la maternidad y la feminidad, las Bacanales eran más bien una entrada a los misterios más profundos de la sexualidad, el entusiasmo, y la embriaguez por lo que no estaban permitidas a mujeres con niños pequeños en periodo de lactancia. El propósito inicial era que las mujeres en su contacto con la divinidad gozaran de fertilidad, y con el paso de los siglos las Bacanales incluyeron algunos hombres, (de lo que derivaría esa connotación de “orgia”, que ha llegado a nuestros días). Los devotos de Baco celebraban ritos nocturnos iniciáticos, embriagantes y escandalosos para muchos, y danzas extáticas ya conocidas, a pesar de su carácter secreto. Al parecer, el iniciado era sometido a diversas pruebas que aseguraban su felicidad en el Más allá. A parte del vino

---

<sup>82</sup><https://www.e-torredebabel.com/Enciclopedia-Hispano-Americana/V3/Baco-mitologia-D-E-H-A.htm>

Consultado por última vez el 01/05/2021.

<sup>83</sup>Pilar González Serrano (2009, pág. 59).

del que ya hemos hablado, había otras sustancias enteógenas ampliamente consumidas en Roma, como la belladona, el opio, etc.<sup>84</sup>

El Estado Romano adoptó una posición represiva que parece contradecir la tolerancia hasta ahora mostrada en el ámbito religioso. En el año 186 se acusó a los bacantes (más de siete mil) de asesinatos (incluyendo la desaparición por métodos horribles de quienes se negaban a participar en sus atrocidades), pederastia y libertinaje, acusaciones que recuerdan a posteriores procesos contra herejes y brujas. El senado desencadenó una represión sin precedentes, que recuerda de cerca a las posteriores persecuciones anticristianas. Sus lugares de culto fueron destruidos, algunos iniciados ejecutados, el sacerdocio quedó prohibido a los hombres y se exigió autorización del senado para cualquier reunión o celebración báquica, y nunca de más de cinco personas. La dureza de la represión refleja el miedo senatorial a este movimiento religioso ajeno a su control y a los principios básicos de la religión tradicional. De ahí que se persiguiese ante todo el carácter secreto de sus ceremonias, que, por otra parte, estaban extendidas por ciudades y regiones fuera de Roma. De la violenta reacción senatorial dan fe Livio (39, 8-18.) y el propio *Senatus Consultum de Bacchanalibus*, conservado en una inscripción aparecida en el sur de Italia y conservada hoy en el Museo de Viena (ILS 18.). No obstante, el proceso de helenización no quedó frenado y este culto, como otros orientales, se revitalizaría en los años siguientes. Gracias a una inscripción griega<sup>85</sup> conocemos las normas de un *thiasos* báquico. Sin embargo, el culto se siguió practicando con carácter privado alcanzando las características de una religión iniciática (sobre todo en Campania) que se mantuvo viva hasta muy avanzada la época imperial, sobre todo en las capas altas de la sociedad<sup>86</sup>.

#### 4.2. Dionisos-Osiris: Identificación en el culto egipcio

Encontramos una gran cantidad de similitudes entre las religiones egipcia y griega a la hora de representar a sus divinidades, con una importante vinculación de dichas divinidades con el mundo animal, dándose una predilección en la primera por la

---

<sup>84</sup><https://www.ateneanike.com/historia-de-roma/ritos-mistericos/culto-a-baco/> Consultado por última vez el 01/05/2021.

<sup>85</sup> Mary Beard, John North, Simon Price (1998, pág. II, 291-292)

<sup>86</sup>Pilar González Serrano (2009, pág. 59)

hibridación entre figuras antropomórficas y zoomórficas, mientras que en la segunda, si bien las divinidades eran antropomórficas, gran parte de ellas se asociaban con un animal concreto, dándose cierta simbiosis, como entre Dionisos y la pantera. Además de esto, en la religión griega muchos dioses adquirieron también formas animales a través de metamorfosis narradas en numerosos mitos. Y otro punto en común es la presencia de dioses con prerrogativas muy parecidas como en concreto Osiris en el culto egipcio, y Dionisos en el griego, tema que desarrollaremos brevemente aquí<sup>87</sup>.

Osiris era un dios fúnebre, soberano del reino de los muertos, que tenía como función la de ejercer de árbitro en el Juicio de los muertos. Sin embargo, en palabras de J. Cwyn Griffiths, su poder sería más simbólico, puesto que el hecho de que se realizasen una serie de cultos y rituales en su honor, daba a entender a los ciudadanos del Antiguo Egipto que la existencia de la vida después de la muerte estaba asegurada. En cuanto a Dionisos, como ya hemos visto, era primordialmente asociado con el éxtasis y la locura, sin embargo, como Osiris, también tenía una vinculación con mundo funerario<sup>88</sup>. El primer autor en observarla notarla fue Hecateo de Abdera, fuente en la que se basó Diodoro de Sículo, historiador griego del siglo I a.C.<sup>89</sup> Desarrolla Diodoro dicha identificación en tres pasajes de su *Bibliotheca Historica* (1.11.3, 1.13.5 y 1.15.6), ofreciendo como primer rasgo en común que Osiris, como Dionisos, aportó grandes beneficios a los hombres, pues descubrió el cultivo de los frutos y la agricultura, siendo el primero en exprimir las uvas, y en descubrir el vino, enseñando a los hombres a cultivar la viña. Fue criado en Nisa, como Dionisos, y también como este, fue consagrado a la hiedra por sus adeptos. Recorrió la tierra con su ejército, y en dicha empresa estuvo acompañado por sátiros y musas (hecho similar a las procesiones que acompañaban a Dionisos), y en Tracia, mató a Licurgo, que se oponía a su empresa civilizadora y a sus ritos (como Dionisos hizo con el rey tebano Penteo, además que con otras figuras que rechazaron su culto). Por último, la historia de que los Gigantes, nacidos de la tierra, fueron muertos por Zeus y Osiris coincide con la del Dionisos libio y los Titanes<sup>90</sup>.

---

<sup>87</sup>[https://arqueopatas.files.wordpress.com/2012/05/egiptologc3ada\\_corregido-definitivo.pdf](https://arqueopatas.files.wordpress.com/2012/05/egiptologc3ada_corregido-definitivo.pdf) Consultado por última vez el 01/05/2021.

<sup>88</sup>*Ibidem* Consultado por última vez el 01/05/2021

<sup>89</sup>Alberto Bernabé (2006, pág. 186).

<sup>90</sup>Oscar Patón Cordero (2012, pág. 122 y 204).

Incluso llega a decir Diodoro que Dionisos es Osiris en Egipto, que sus ritos surgieron realmente allí, habiendo nacido el dios en la Tebas egipcia, y que con el tiempo se había trasladado a la Tebas de Beocia. De este modo, vemos un proceso de helenización de Osiris, al que se le atribuyen rasgos propios de Dionisos, como héroe civilizador y precursor de las gestas de Alejandro Magno, al mismo tiempo que Dionisos recibió características del dios egipcio, como en Egipto y que de allí sus cultos habían sido exportados a Grecia. Diodoro, entre otros, mencionó un supuesto viaje de Orfeo a Egipto, como nexo de unión entre los cultos de ambos pueblos, aunque en otros pasajes de su obra atribuye dicho viaje a Melampo<sup>91</sup>. Un punto interesante de esta idea del origen egipcio de Dionisos lo encontramos en uno de sus elementos simbólicos más característicos, el tirso, del que ya hemos hablado con anterioridad, al que se le suponía un origen tracio mientras en realidad vendría de Egipto y Fenicia y de allí se difundiría después por el mundo helenístico<sup>92</sup>.

Otro punto importante a comentar es el del nacimiento-muerte de Dionisos, en su versión influida por la religión egipcia (como ya mencionábamos en el punto 2.3. del presente trabajo), en la que se producen importantes diferencias con la versión de las Rapsodias órficas (que conocemos por algunos textos de Filodemo y Diodoro): Atenea no interviene en la acción, sino que es Rea-Deméter (en esta época ambas diosas prácticamente se identificaban) la que recolecta los restos de Dionisos y de ellos renace el dios, no habiendo una gestación posterior. Además, encontramos una única referencia a la gestación en el muslo (en Filodemo), lo que se puede explicar de dos maneras, o bien Dionisos no es el hijo de Perséfone en esta versión (y su madre sería Sémele o Tione), o bien ese mitologema procedente de la otra versión se ha mezclado con esta. En todo caso, si Sémele interviniera en esta versión, lo haría en otro lugar del relato, antes del desmembramiento. Esta versión, en todo caso, es un claro intento de aproximar el mito dionisiaco al de Osiris. Este era hermano de Set e Isis, de la que también era esposo. El mito cuenta que Set, celoso de la grandeza de su hermano, lo descuartizó y sembró sus pedazos por el país. Isis recobró pacientemente esos trozos y, una vez que hubo recompuesto el cuerpo de Osiris, ayudada por Neftis y Anubis, le devolvió la vida. Como vemos, las similitudes resultan muy evidentes. En otro pasaje Diodoro introduce como culpables del desmembramiento del dios a los Titanes, en lugar de a Set, seres de una

---

<sup>91</sup>Oscar Patón Cordero (2012, pág. 122 y 204).

<sup>92</sup>Juan Eduardo Cirlot (1998, pág. 446).

tradición completamente ajena a la Egipcia, lo que muestra, de nuevo, esa clara intencionalidad de helenizar dicho mito<sup>93</sup>.

Pese a todo lo narrado, parece que no había un acuerdo claro sobre qué aspectos mayormente identificaban a Dionisos y Osiris. Así, la primera identificación de ambos dioses fue establecida, como ya hemos visto, por Hecateo (s. V a.C.), y su relato fue seguido por Heródoto. Ambos vieron una identidad entre las procesiones fálicas en honor de los dos dioses. Diodoro en el siglo I a.C., y Plutarco un siglo después subrayan claramente estas similitudes. Pero en los textos de estos autores ya se insinúa una asimilación profunda y se atribuyen a Osiris rasgos propios de Dionisos y viceversa. Nos faltan testimonios del periodo intermedio (la época helenística), en los que empezaría a producirse el acercamiento de ambos dioses, seguramente por deseo de los reyes ptolemaicos, que fomentaban la fusión entre los dioses y cultos griegos y egipcios, y aprovecharían cualquier semejanza entre dioses, por muy débil que fuese, para favorecer esa sincretización. En el caso de Dionisos y Osiris, el punto de partida sería sin duda el desmembramiento de ambos y quizá su relación con el Más allá, aunque este último punto no está tan claro. Es curioso que se identificara a Osiris con el Dionisos órfico, no con el Dionisos habitual de la religión griega. Seguramente un impulso importante para la asimilación greco-egipcia lo dio Manetón, en el siglo III a.C., autor de cuya obra no conservamos más que fragmentos. En su lista de reyes egipcios, introduce a Crono, Tifón, Ares y otros dioses griegos junto a Osiris, Horus y Anubis<sup>94</sup>.

#### *4.3. Dionisos-Jesús: Identificación con el cristianismo*

Encontramos un curioso éxito de la figura del dios Dionisos entre el siglo II al VI d.C., la época en que el cristianismo comenzó a constituirse como una religión autónoma. Se dio una corriente espiritual en el paganismo tardío, que luchó desesperadamente por no verse absorbida por el pensamiento cristiano, pero también a la inversa, los cristianos trataron de incorporar a la figura de Cristo todo aquello que, de positivo, que tenía el dionisismo, de modo que aceptaron y adoptaron mitos, figuras, y símbolos dentro de lo que se llamó el “misterio cristiano”. Si bien el culto a Dionisos no fue el único culto

---

<sup>93</sup>Alberto Bernabé (2006, pág. 185-188).

<sup>94</sup>Oscar Patón Cordero (2012, pág. 127).

pagano del que la religión cristiana tomó elementos, resulta evidente que los puntos de contacto entre Jesús y esta divinidad son muchísimos, más numerosos que con ninguna otra<sup>95</sup>. Al mismo tiempo, cabe mencionar que la figura de Dionisos fue una de las que más tardó en desaparecer en el paganismo debido a su enraizamiento entre las clases populares, y por el simbolismo místico y filosófico del que se había ido enriqueciendo con el tiempo su iconografía<sup>96</sup>.

El siguiente paso en las relaciones entre paganismo y cristianismo lo vamos a encontrar en el siglo III d.C., con el reforzamiento del henoteísmo, debido al afianzamiento del neoplatonismo dentro del ámbito pagano y cristiano. Esto implica que, si bien se creyera en la existencia de varios dioses, solo se le concedía importancia a uno. Y al mismo tiempo (por la unión del neoplatonismo con un cierto misticismo), se tenía esperanza en una vida después de la muerte, cuyo fin era la unión con esa divinidad única que se equiparaba al Bien. Por otro lado, como culminación de corrientes filosóficas que se inspiraban en el estoicismo encontramos la creencia de que esa esa divinidad única y suprema era Zeus, y Dionisos, era su hijo predilecto. Así el dios de la vida y de la vid, del vino y la alegría, llegó a ocupar una parcela conceptual relacionada con la vida más allá de la muerte, con el vino como sustancia mística, adquiriendo un papel redentor tras esta, un punto en el que la comparativa con Jesucristo resulta evidente<sup>97</sup>.

Otro aspecto a considerar lo encontramos en el omnipresente mito sobre la muerte de Dionisos a manos de los Titanes y su posterior resurrección, gracias a Zeus, considerado en esta época como la representación de la proyección de la divinidad fuera de sí misma, que acaba produciendo el universo. Si de la materia inerte y desgarrada, destrozada por los Titanes, había surgido la maravilla de la vida, esta misma vida, múltiple y variada, vuelve a la unidad por obra del mismo Dionisos, que a su vez es fruto del intelecto o sabiduría de Zeus. Dionisos se transforma en el dios más cercano a los humanos, y su paredra, Ariadna, será el símbolo de la aspiración del hombre, que anhela a la justicia, hacia arriba, hacia la unión con lo divino. De este modo Dionisos y Ariadna, se convierten metafóricamente, en la época del final del paganismo, en un modelo

---

<sup>95</sup>[https://www.tendencias21.es/crist/Dioniso-Baco-y-Cristo-Intercambios-entre-mitos-paganos-y-dogmacristiano-5-10-18-I-991\\_a2469.html](https://www.tendencias21.es/crist/Dioniso-Baco-y-Cristo-Intercambios-entre-mitos-paganos-y-dogmacristiano-5-10-18-I-991_a2469.html) Consultado por última vez el 01/05/2021.

<sup>96</sup>[https://www.religiondigital.org/el\\_blog\\_de\\_antonio\\_pinero/Dioniso-dios-hijo-Intercambios-CristoII\\_7\\_2001469847.html](https://www.religiondigital.org/el_blog_de_antonio_pinero/Dioniso-dios-hijo-Intercambios-CristoII_7_2001469847.html) Consultado por última vez el 01/05/2021.

<sup>97</sup>*Ibidem* Consultado por última vez el 01/05/2021.

filosófico-religioso que empalmó muy bien no solo con la filosofía neoplatónica, sino con las tensiones espirituales de figuras de *Theioi andres* (hombres divinos) que seguían el ejemplo de Pitágoras<sup>98</sup>.

De este modo, en resumen, podemos decir que en la antigüedad tardo-romana Dionisos se convertirá en el dios hijo, cuya venida había sido profetizada por los sabios antiguos para la salvación de los hombres. En este clima espiritual puede comprenderse por qué los sabios filósofos tardorromanos lucharon intelectualmente contra el cristianismo, pues no necesitaban convertirse, ya que algunas de las ideas importantes que este proclamaba, como la de la “salvación”, las tenían en Dionisos, y el alma pretendidamente cristiana no era para ellos más que el reflejo de Ariadna, figura muy anterior a Cristo. Sin embargo, el punto más interesante a comentar, del que ya hemos adelantado algo, es el nexo central de identificación entre Cristo y Dionisos: el vino, como símbolo natural de la sangre. Así, el Dionisos simbolizado en el cabrito, que era desgarrado por las ménades e ingerido por ellas, fue identificado como el sacrificio sangriento de Cristo en la cruz y la ingestión de su cuerpo divino en la eucaristía cristiana. Otro motivo coincidente era el milagro de ambos dioses respecto a la conversión de agua en vino por parte de Cristo, en las bodas de Caná, y la conversión de la materia inerte en vino por parte de Dionisos<sup>99</sup>.

Si hay un autor que debe ser mencionado al respecto de la cuestión de la identificación de Dionisos con Cristo y el cristianismo, ese es Nonno de Panopolis, poeta egipcio del siglo V d.C.<sup>100</sup> Entre lo más destacado de su producción, encontramos dos obras, las *Dionisiacas* y la *Paráfrasis al Evangelio de San Juan*, con una fuerte controversia entre ambas, pues si la primera era un extenso panegírico del dionisismo en forma de imitación de la épica homérica, la segunda poseía, pese a ser similar estilísticamente a la otra, una clara inspiración cristiana. La *Paráfrasis* intenta enriquecer el sencillo lenguaje del Evangelio con alusiones y vocabulario dionisiaco, mientras que en las *Dionisiacas* hay posibles alusiones al cristianismo bajo el velamen de la mitología tradicional<sup>101</sup>. En el pasado esto ha confundido a los estudiosos, acostumbrados a pensar

---

<sup>98</sup>[https://www.religiondigital.org/el\\_blog\\_de\\_antonio\\_pinero/Dioniso-dios-hijo-Intercambios-CristoII\\_7\\_2001469847.html](https://www.religiondigital.org/el_blog_de_antonio_pinero/Dioniso-dios-hijo-Intercambios-CristoII_7_2001469847.html) Consultado por última vez el 01/05/2021.

<sup>99</sup>*Ibidem* Consultado por última vez el 01/05/2021.

<sup>100</sup>Arianna Rotondo (2019, pág. 48)

<sup>101</sup>David Hernández de la Fuente (2002, pág. 23).

a través de oposiciones ideológicas (obra clásica: pagana; obra no clásica: cristiana)<sup>102</sup>, suponiéndose, como explicación, que Nonno se había convertido en algún momento al cristianismo habiendo escrito las Dionisiacas antes de su adhesión a la fe cristiana. Es una cuestión discutida, pues parece ser que las Dionisiacas fueron escritas posteriormente a la Paráfrasis. Otra teoría señala que la identidad real de Nonno era la de un obispo, del mismo nombre, pero si ese fuese el caso, cabe preguntarse ¿para qué componer un poema sobre Dionisos? También se ha calificado a Nonno desde antiguo como el último poeta pagano, como el mejor exponente de los últimos días del paganismo, según lo cual, representaría una cierta pervivencia de las creencias paganas en pleno siglo V. La respuesta la encontramos en la posibilidad de que el poeta combinara elementos de ambos credos dentro de su ecléctica cultura egipcia, puesto que en Egipto cristianismo y paganismo convivieron durante tiempo en una mezcla interesante a todos los niveles de elementos coptos con otros del paganismo clásico<sup>103</sup>.

Pero pasando ya a analizar que nos dice Nonno sobre Dionisos y su relación con el cristianismo, de nuevo encontramos alusiones al vino como hilo conductor: bebida salvadora y motor de una palingénesis en las bodas de Caná, pero también causa de traición y muerte en la embriaguez de Judas, durante la última cena. Los numerosos paralelismos se vuelven a proponer, por ejemplo, comparando a Cristo (por la muerte de Lázaro) y Dionisos (por la muerte de Ampelo). El grito del primero es una excepción a su *apatheia*, pero es sobre todo en el caso cristiano una emoción profética del sacrificio divino, garante de la salvación de la humanidad<sup>104</sup>.

En referencia al mito de la muerte de Ampelo, en el encontramos la ejemplificación del concepto de muerte y renacimiento en el ideario dionisiaco. El joven amado por Dionisos muere desensillado por un toro fugitivo, a causa de un tábano que le envió Selene. Ante esta pérdida, Dionisio cae en un dolor profundo e inconsolable y el mundo entero se pone patas arriba, asociándose con el sufrimiento del dios, hasta el punto de que es precisamente para garantizar una supervivencia cósmica que se necesita la intervención de Atropos, la Moira que decidía sobre la muerte de los humanos, quien cambia el destino de Ampelo, permitiéndole renacer a través de la metamorfosis en una

---

<sup>102</sup>Arianna Rotondo (2019, pág. 48).

<sup>103</sup>David Hernández de la Fuente (2002, pág. 23).

<sup>104</sup>Arianna Rotondo (2019, pág. 51).

enredadera. De modo que es el llanto divino el que puede rectificar lo que para todo ser mortal es inmutable, que es el curso del destino, y salvar a la humanidad. Esta excepción con respecto al estatuto divino caracterizado por la *apatheia* es funcional para reafirmar el sentido de la acción redentora del dios, quien salva a su amigo a través de la metamorfosis en vid, que aparecerá como una hipóstasis de Dionisos (el vino es su sangre y el racimo es su cuerpo). Por tanto, Ampelo debe morir necesariamente para poder renacer cambiado en la vid que genera el vino, "la imagen terrena del néctar celestial". La metamorfosis representa el cambio en el sentido dionisiaco, la herramienta de supervivencia después de la muerte. Incluso Dionisos, asesinado por los Titanes, murió y renació a través de continuas transformaciones, que le permitieron resistir hasta el final a sus asesinos. El padre, Zeus, se entera de su muerte, y es a partir de este momento que comienza un renacimiento cósmico, una era violenta para alcanzar la civilización<sup>105</sup>.

Pese a estas evidentes similitudes, Nonno no parece querer superponer el concepto cristiano de la resurrección a la soteriología dionisiaca. Es cierto, los paralelos entre ambos son muchos y sugerentes, pero no constituyen una amalgama de motivos y temas que determine una especie de equivalencia, a nivel de funciones y atributos, entre Cristo y Dionisos. Más bien, estas correspondencias son una prueba de la capacidad de Nonno para utilizar materiales y elementos de la *paideia* (educación) clásica, con un talento que le permite cruzar imaginarios dionisiacos y cristianos, creando una densa red de referencias alusivas que deben haber sido familiares y cautivadoras para un público culto. Pero Dionisos no salva de la muerte a los seres humanos que ama en vista de una resurrección entendida a la manera cristiana, es decir, como una experiencia que constituye el fin último de la vida terrena en un retorno al Padre. El vino dionisiaco alivia el dolor, pero solo momentáneamente. Inicia un nuevo rumbo y permite, a través de la metamorfosis de Ampelo, inaugurar un proceso de civilización del cosmos, que reconcilia a la humanidad en un orden salvífico. Es una acción civilizadora, según el poeta, una especie de preparación para el *adventus* del verdadero Salvador, Cristo. La única promesa de inmortalidad y, en todo caso, la única apoteosis más allá de la dionisiaca, Nonno la reserva a Sémele, su madre, en beneficio de la cual, por haber contribuido a la generación del dios que derrotará al mal con la alegría, obtiene una recompensa extraordinaria de

---

<sup>105</sup>Arianna Rotondo (2019, pág. 53).

Zeus: la vida eterna del Olimpo. Esta verdadera ‘glorificación’ de Sémele ofrece una referencia casi espontánea al largo itinerario de la devoción mariana en el cristianismo<sup>106</sup>.

Para acabar, dentro de esta exposición de las correlaciones entre Cristo y Dionisos, no podemos olvidar mencionar al orfismo. Encontramos toda una serie de coincidencias entre el orfismo y el cristianismo especialmente llamativas en contraste con la imagen habitual de la religión griega: la supervivencia del alma tras la muerte y su recompensa o castigo en el Mas Allá; la desvalorización de este *lacrimarum vallis* frente a la vida ultraterrena; la mancha original de la que solo los adeptos son purificados; la relación individual e íntima con la divinidad; la posibilidad de traspasar la frontera entre lo humano y lo divino. Estas nociones y otras a ellas asociadas parecen del todo ajenas al imaginario de la religión olímpica. Incluso algunos estudiosos (destacando Vittorio Macchioro) han situado al orfismo como la fuente de algunos de los dogmas principales de la teología cristiana<sup>107</sup>.

Según esta idea, la creencia de que el Hijo de Dios murió por los pecados de los hombres y al resucitar los salvó para la vida eterna, sería una simple y pura traslación del mito órfico en el que Dionisos, hijo de Zeus, muere y resucita convirtiéndose en garante de la salvación de los descendientes de los Titanes que le sacrificaron, es decir, los hombres, y de esta manera, la figura teológica de Cristo no sería sino la trasposición en categorías cristianas del propio Dionisos, así como el esquema de salvación del cristianismo derivaría directamente del órfico. Sin embargo, como ya hemos visto, esta idea resulta un tanto arriesgada, pues, para empezar, el sacrificio de Dionisos no fue voluntario, y no supone una redención, sino más bien todo lo contrario, condena al hombre. Queda por lo tanto demostrada la improbable influencia del orfismo del que en el siglo I hay muy escasa huella y que casi no deja rastro en el Nuevo Testamento<sup>108</sup>.

Pero es innegable que entre la tradición órfica y el cristianismo hay múltiples puntos en contacto. Las fronteras de todo movimiento filosófico y religioso son permeables. Diversas corrientes filosóficas y religiosas mantienen ideas parejas a las expresadas en los poemas órficos, o elementos rituales y literarios muy parecidos, bajos otros nombres y autoridad que el de Orfeo, y no pocas veces el orfismo se integra con

---

<sup>106</sup>Arianna Rotondo (2019, pág. 53 y 54).

<sup>107</sup>Miguel Herrero de Jáuregui (2013, pág. 17 y 20).

<sup>108</sup>*Ibidem* (2013, pág. 17 y 20).

estas tradiciones en un caudal común. Del mismo modo, también el cristianismo converge y se solapa en muchas ocasiones con estas corrientes, pues tampoco es un sistema aislado y de contornos perfectamente definidos en el mapa ideológico y religioso del Imperio. La cristianización del mundo grecorromano implicaba a su vez, como hemos visto, la helenización del cristianismo en diversos aspectos doctrinales y rituales que hacían a veces muy imprecisa y lábil la frontera con el paganismo<sup>109</sup>.

## 5. Conclusión

Para concluir, tras este análisis sobre el culto y los mitos de Dionisos, tan solo queda aportar algunas reflexiones finales. La primera gira en torno al debate sobre su origen y temporalidad. Estamos hablando de una divinidad con un marcador carácter extranjero, no tanto por una procedencia real del mundo asiático (puesto que encontramos numerosas evidencias de su génesis puramente griego, como las tablillas de Pilos y Cnosos, o su conocimiento por parte de Homero, aunque no le prestase demasiada atención), sino por su caracterización y elementos rituales de corte claramente exótico. Y con el tema de su introducción tardía, sucede algo muy similar. Pese a ese aspecto juvenil, y de contrastada singularidad frente al resto del panteón olímpico, realmente se trata de una divinidad muy antigua.

Otro punto interesante es el del mito del nacimiento (y muerte) de Dionisos. Es una cuestión compleja, pues tenemos versiones diferentes del mito, cuya principal divergencia se encuentra en la madre del dios, la mortal Sémelé en una versión, y la diosa Perséfone en la otra. Realmente, el resto del mito es muy similar, al menos en lo esencial: los celos de Hera causan o casi causan la muerte del niño dios, que es ‘restaurado’, ‘ripristinado’ gracias a Zeus. Otro punto que realmente diferencia ambas versiones es el marcado carácter órfico del mito con Perséfone como madre del dios, enlace del origen de los hombres con la divinidad, pero también con la culpa original, a causa del crimen de los Titanes. No solo esto: dada la naturaleza del mito y la posición en este de Perséfone, diosa de los muertos, es también la forma con la que los órficos vinculan a Dionisos con el Más Allá. En cualquier caso, no se trata de versiones completamente irreconciliables, pues encontramos narraciones (como la de las Rapsodias), en las que se combinan, y en

---

<sup>109</sup>Miguel Herrero de Jáuregui (2013, pág. 85 y 86).

las que las diferentes versiones sobre la maternidad de Dionisos no son presentadas de forma paralela y excluyente, sino consecutiva. Es decir, primero nació de Perséfone, sucedió el incidente de los Titanes, y al ingerir Semele una bebida que contenía el corazón del niño asesinado, quedó embarazada, convirtiéndose en la segunda madre de Dionisos.

Interesante resulta también que los mitos dejen constancia de que la expansión del culto de Dionisos se vio frenada a menudo por la hostilidad en los mitos de personajes que ostentan el poder (Penteo, Preto o Licurgo son solo algunos de los ejemplos más destacados), no porque estos sean malvados o contrarios a los dioses, como se podría pensar, nada más lejos, sino porque precisamente representaban el orden, mientras que Dionisos encarna todo lo contrario, el desorden y el descontrol, la liberación de las mujeres de su ámbito tradicional, el hogar, llevándolas a una serie de excesos terribles pero de alguna manera emancipatorios. Por otro lado, este dios, pese a tener un carácter festivo, castiga con suma dureza estos actos de oposición por parte de los gobernantes, haciéndoles sucumbir ante la locura, a veces no directamente a ellos, sino a sus esposas, madres o hijas.

Pero los rituales de descontrol y desobediencia, por parte de los fieles, que tan mal eran mirados por los representantes del poder constituido, cumplían con unas funciones muy destacadas. Mediante la “locura divina” que estos ritos inducían en los adeptos, estos accedían a una *katharsis*, una purificación y liberación de las emociones reprimidas (a causa de eventos traumáticos), una válvula de escape que generaba un inmenso alivio en aquellos que la experimentaban. Era la experiencia de “ser tomado por el dios”, de “convertirse” en el propio Dionisos, que tan solo los *bakchoi* eran capaces de alcanzar. Pero también encontramos otra función de estos rituales para aquellos que lograban ‘ver’ los Misterios: la promesa de una vida plena en el más allá (algo que acerca mucho los Misterios dionisiacos a los órficos), pues si el miedo a la muerte es propia de todos los hombres, muchos adeptos de los cultos místicos consideraban que una iniciación y purificación previa les ayudaría a vivir el tránsito con serenidad.

Más allá de estas iniciaciones y orgias rituales, encontramos diversas festividades de carácter popular, como las grandes y pequeñas Dionisiacas, o las Antesterias, en las que participaban los practicantes itinerantes o carismáticos, como el clero vinculado a un santuario y el *thiasos*. Otro punto interesante es la relación con los Misterios órficos y eleusinos, siendo Dionisos fundamental en los primeros, pues es el eje en torno al que giran las concepciones de los órficos sobre la vida después de la muerte y la condición

divina de los seres humanos. Por otro lado, otro punto en común con los Misterios eleusinos es la similitud de funciones de Dionisos con la diosa que los protagoniza, Deméter, siendo ambos dioses de la cosecha, así como la presencia en ambos rituales del “éxtasis” experimentada por los iniciados.

En cuanto a la cuestión de la identificación de Dionisos con otras divinidades, el caso más obvio y conocido es el de Baco, puesto que este es una trasposición del propio Dionisos al mundo romano. Sin embargo, hay que decir que la traslación excesivamente licenciosa de las orgias griegas al mundo romano supuso una desvirtuarían de las mismas, como demuestra la imagen tergiversada que ha llegado a nuestros días. La identificación con Osiris es también muy clara, aunque, evidentemente, es menos intensa. Así, principalmente tenemos fuertes similitudes entre ambas divinidades en el mito de muerte y resurrección, y la relación con el mundo de los muertos (enmarcada la visión dionisiaca en ese marco de ascendencia órfica). Por último, el tema de la identificación con Jesús es muy interesante, y los paralelismos entre ambos son muchos, pero probablemente el vino es el vínculo más fuerte que los une, como hilo conductor y metáfora de salvación.

Ya para acabar, como última conclusión, Dionisos (y su culto) es, sin lugar a dudas, una de las figuras más interesantes de estudiar de entre los dioses del panteón griego. Una divinidad con aspectos muy diversos y diferentes, cuya ambigua y misteriosa influencia llega hasta nuestros días.

## 6. Bibliografía

### *Fuentes:*

-Aristófanes, comediógrafo griego (principal exponente del género cómico), quien nació y vivió en Atenas entre el 444 a. C. y el 385 a. C. Fue autor de numerosas obras, entre ellas, *Las Ranas*, en la que Dionisos tiene un papel relevante.

<https://historicodigital.com/download/ARISTOFANES%20-%20Las%20Ranas.pdf>

Consultado por última vez el 17/06/2021.

-Diodoro de Sículo, historiador griego del siglo I a. C., y autor de la *Bibliotheca Historica*. DE SÍCULO, DIODORO (autor). 2003. *Biblioteca histórica*. SERRANO ESPINOSA, M. (trad.). 2nd. ed. Madrid: Alianza Editorial.

-Eurípides, uno de los tres grandes poetas trágicos griegos de la antigüedad, que vivió entre el 484/480 a. C. y el 406 a. C. Tiene una extensa obra (92, de las que solo se han conservado 19), entre las que destaca *Las Bacantes*, que ejemplifica muchas de las más destacadas características de Dionisos. <https://historicodigital.com/download/euripides%20-%20las%20bacantes.pdf> Consultado por última vez el 17/06/2021.

-Filodemo de Gadara, filósofo epicúreo y poeta, que vivió aproximadamente entre el 110 a. C. y el 40 o 35 a. C. Fue autor de 36 tratados encontrados en la *Villa de los Papiros*, en Herculano. DE GÁDARA, FILODEMO (autor). 2017. *Poesía y filosofía en la villa de los papiros. Epigramas y Más*. POE, S. (trad.). 1nd. ed. Madrid: Biblioteca Nueva.

-Heródoto de Halicarnaso, historiador y geógrafo griego que vivió entre el 484 y el 425 a. C., tradicionalmente considerado como el padre de la Historia en el mundo occidental. Dedicó parte de su vida a efectuar viajes para obtener la información y los materiales que le permitieron escribir una obra de gran valor histórico y literario, *Historias*, no obstante, recibió severas críticas, incluso por parte de sus contemporáneos, por incluir en su trabajo anécdotas y digresiones que, aunque proporcionaban informaciones valiosas, poco tenían que ver con su objeto de estudio. [http://biblio3.url.edu.gt/Libros/2011/los\\_9libros.pdf](http://biblio3.url.edu.gt/Libros/2011/los_9libros.pdf) Consultado por última vez el 17/06/2021.

-Hesíodo, poeta griego que nació en la segunda mitad del siglo VIII a.C. o en la primera mitad del siglo VII a.C. y murió en el siglo VII a.C. Fue el autor de la *Teogonía*, obra en que se basaron los mitógrafos clásicos posteriores. <https://www.descubrelima.pe/wp-content/uploads/2020/08/Teogon%C3%ADa.pdf> Consultado por última vez el 17/06/2021.

-Homero, poeta griego del siglo VIII a. C., autor de dos de las principales obras de la antigüedad: los poemas épicos *La Ilíada* y *La Odisea*. <http://www.traduccionliteraria.org/biblib/H/H102.pdf> Consultado por última vez el 17/06/2021.

-Manetón, sacerdote e historiador egipcio, que vivió en el siglo III a. C. Su obra más extensa fue la *Aigyptiaka* ('Historia de Egipto'). MANETON (autor). 2003. *Historia de Egipto*. VIDAL, C. (trad.). 2nd. ed. Madrid: Alianza Editorial.

-Nonno de Panopolis, poeta épico en lengua griega de la Antigüedad tardía, que vivió probablemente a finales del siglo IV o comienzos del siglo V d.C. Escribió las *Dionisiacas*, relato épico acerca del dios Dionisos. DE PANÓPOLIS, NONO (autor).

2004. *Dionisiacas*. HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D. (trad.). 2nd. ed. Madrid: Editorial Gredos.

-Plutarco, historiador, biógrafo y filósofo moralista griego, que vivió entre el 46 o 50 y el 120 d.C. Fue autor de *Vidas paralelas* y *Moralia*, recopilación de sus trabajos, con temas como la ética, la política, la filosofía o la teología. <https://josefranciscoescribanomaenza.files.wordpress.com/2015/01/parte-3.pdf> Consultado por última vez el 17/06/2021.

-Tito Livio, historiador romano que vivió entre el 59 a. C. y el 17 d. C., y escribió una monumental historia del Estado romano en ciento cuarenta y dos libros, *Ab Urbe condita libri*. <https://somaclen.files.wordpress.com/2018/07/tito-livio-ab-urbe-condita-libri-xxi-xxv-historia-de-roma-desde-su-fundacion.pdf> Consultado por última vez el 17/06/2021.

-Tucídides, historiador y militar ateniense, quien vivió entre el 460 a. C. y el 396 a. C. Autor de la *Historia de la guerra del Peloponeso* y padre de la historiografía científica y de la escuela del realismo político. <https://helenika.files.wordpress.com/2014/04/tucidides-historia-de-la-guerra-del-peloponeso.pdf> Consultado por última vez el 17/06/2021.

### *Textos Órficos*

-*Argonáuticas órficas*, autor incierto (fecha incierta, Grecia): Poema épico basado en el mito de la expedición de los argonautas en busca del vellocino de oro, y narrado en primera persona, desde la perspectiva de Orfeo. En su exposición se perciben abundantes rasgos de la doctrina órfica. SANCHEZ ORTIZ DE LANDALUCE, M. (trad.) 2005. *Argonáuticas órficas*. 2nd .ed. Cádiz: Universidad de Cádiz. Servicio de Publicaciones

-*Las Laminillas aureas* o *totenpass*, autores desconocidos (siglo IV a.C., persistiendo hasta los siglos III y IV d.C., en época del Imperio Romano; Hiponion, Pelina, Entella): Pequeñas hojas de oro con inscripciones, en forma de textos breves en griego clásico encontradas junto a los fallecidos en enterramientos órficos, y funcionaban básicamente como guía de viaje para el inframundo. Aportan un conocimiento fundamental para el conocimiento de los ritos y las creencias órficas. [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/los-caminos-de-la-muerte-religion-rito-e-iconografia-del-paso-al-mas-alla-en-la-grecia-antigua--0/html/00af14da-82b2-11df-acc7-002185ce6064\\_67.html](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/los-caminos-de-la-muerte-religion-rito-e-iconografia-del-paso-al-mas-alla-en-la-grecia-antigua--0/html/00af14da-82b2-11df-acc7-002185ce6064_67.html) Consultado por última vez el 17/06/2021.

-*Las Purificaciones*, Empédocles de Agrigento (siglo V a.C., Grecia): Poema con clara influencia del pitagorismo y del orfismo en lo concerniente a la doctrina de la transmigración de las almas. EMPÉDOCLES. 1988. “Purificaciones” en: *Filósofos presocráticos*. Bernabé, A. 2nd. ed. Madrid: Alianza. pp. 235-242.

-*Las Rapsodias órficas*, atribuido a Orfeo (siglo I a.C., Grecia): versos hexamétricos compuestos en épocas distintas que no fueron elaboradas en una *Ilíada* órfica hasta los siglos III-IV a. C. <https://accedacris.ulpgc.es/bitstream/10553/1152/1/5368.pdf> Consultado por última vez el 17/06/2021.

-*Papiro de Derveni*, autor desconocido (siglo IV a. C., Macedonia): Rollo de papiro que contiene el comentario de un poema órfico. Se le considera el manuscrito más antiguo de Europa. <https://core.ac.uk/download/pdf/60638737.pdf> Consultado por última vez el 17/06/2021.

#### *Monografías:*

-ALVAR, J. 2007. *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. 1nd. ed. Madrid: Ediciones Cátedra.

-BEARD, M.; NORTH, J.; PRICE, S. 1998. *Religions of Rome. Volume 2: A Sourcebook*. 2nd. ed. Cambridge: Cambridge University Press.

-BERNABÉ, A. 1998. “Nacimientos y muertes de Dioniso en los mitos órficos” en SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, C.; CABRERA BONET, P. (eds.), *En los límites de Dioniso*. 2nd. ed. Caja de Ahorros de Murcia: Murcia. pp. 29- 40.

-BERNABÉ, A. 2008. *Dioses, héroes y orígenes del mundo: lecturas de mitología*. 1nd. ed. Madrid: Abada Editores.

-BURKERT, W. 2005. *Cultos místicos antiguos*. 2nd. ed. Madrid: Editorial Trotta.

-BUXTON, R. 2004. *Todos los dioses de Grecia*. 2nd. ed. Madrid: Oberón

-CIRLOT, J. E. 1998. *Diccionario de símbolos*. 2nd. Ed. Barcelona: Círculo de Lectores.

-CHIRASSI COLOMBO, I. 2005. *La religión griega: Dioses, héroes, ritos y misterios*. 2nd. ed. Madrid: Alianza Editorial.

- GARCÍA GUAL, C. 2006. *Introducción a la mitología griega: Edición ilustrada y ampliada*. 1nd. ed. Madrid: Alianza Editorial.
- HERRERO DE JÁUREGUI, M. 2013. *Tradición órfica y cristianismo antiguo*. 1nd. ed. Madrid: Trotta.
- MASSA, F. 2014. *Tra la vigna e la croce. Dioniso nei discorsi letterari e figurativi cristiani (II-IV secolo)*. 1.nd. ed. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- PERSSON NILSSON, M. 1970. *Historia de la religiosidad griega*. 2nd. ed. Madrid: Gredos.
- SACKS, D.; BRODY, L. R.; MURRAY, O. 2009. *Encyclopedia of the Ancient Greek World*. 1nd. ed. Nueva York: Facts On File, Inc.
- VERNANT, J. P. 1991. “Il Dioniso mascherato delle Baccanti di Euripide”, en Vernant, J.P.; Vidal-Nanquet, P. (autores). *Mito e tragedia*. 2nd. ed. Torino: Einaudi.

#### *Revistas:*

- GONZÁLEZ SERRANO, P. 2009. Dioniso: Los misterios la Villa de Pompeya. *Akros: Revista de Patrimonio*. N. 8. pp. 57-62.
- HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, DAVID. 2002. Elementos Órficos en el Canto VI de las Dionisiacas: El Mito de Dioniso Zagreo en Nonno de Panópolis. *Revista de Ciencias de las Religiones*. N. 7. pp. 19-50.
- ROTONDO, A. 2019. Nonno di Panopoli, Poeta di Dioniso e di Cristo. *Revista de Filosofia vita pensata. Anno IX*. N. 18. pp. 48-55.

#### *Tesis doctoral*

- PATÓN CORDERO, Ó. 2012. *Dioniso en Diodoro Sículo* [en línea]. BERNABÉ PAJARES, A. (dir.). Tesis doctoral Universidad Complutense de Madrid [Consulta: 01/05/2021]. Disponible en: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/20746/1/T34381.pdf>.

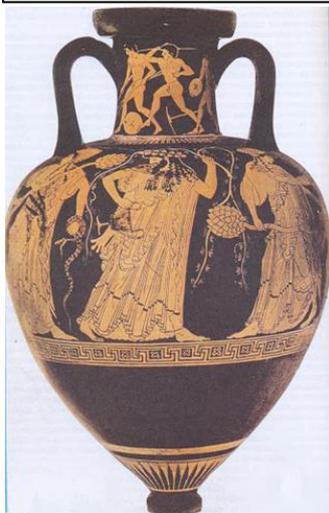
### Webgrafía:

- ARQUEÓPATAS [sitio web]. 2012. Madrid: Arqueópatas. Blog de estudiantes de Arqueología de UCM. Historia Antigua. Equivalencia entre divinidades egipcias y griegas. [Consulta 01/05/2021]. Disponible en: [https://arqueopatas.files.wordpress.com/2012/05/egiptologic3ada\\_corregido-definitivo.pdf](https://arqueopatas.files.wordpress.com/2012/05/egiptologic3ada_corregido-definitivo.pdf).
- ATENEA NIKE [sitio web]. 2016. Atenea nike. Inicio. Sobre Roma. Ritos místéricos. Culto a Baco. [Consultado 01/05/2021]. Disponible en: <https://www.ateneanike.com/historia-de-roma/ritos-mistericos/culto-a-baco/>.
- EL BLOG DE ANTONIO PIÑERO. [sitio web]. 2018. El blog de Antonio Piñero. Dioniso, el dios-hijo. Intercambios entre mitos paganos y dogma cristiano. Dioniso y Cristo (8-10-18) (II). [Consultado 01/05/2021]. Disponible en: [https://www.religiondigital.org/el\\_blog\\_de\\_antonio\\_pinero/DionisodioshijoIntercambiosCristoII\\_7\\_2001469847.html](https://www.religiondigital.org/el_blog_de_antonio_pinero/DionisodioshijoIntercambiosCristoII_7_2001469847.html).
- GRUPO ATENEA [sitio web]. 2009. Grupo Atenea: estudios paleoantropológicos. Dionisos, en el orfismo y en los misterios eleusinos. [Consultado 01/05/2021]. Disponible en: [http://grupoateneaplata.blogspot.com/2009/01/dionisos-en-el-orfismo-y-en-los\\_348.html#:~:text=Dionisos%20y%20el%20dionisismo%20se,y%20con%20las%20experiencias%20cham%C3%A1nicas](http://grupoateneaplata.blogspot.com/2009/01/dionisos-en-el-orfismo-y-en-los_348.html#:~:text=Dionisos%20y%20el%20dionisismo%20se,y%20con%20las%20experiencias%20cham%C3%A1nicas).
- ONIRÓGENA. [sitio web]. 2011. Onirógena Magazine. El mensaje de los Misterios Eleusinos para el mundo de hoy. Versión en pdf para imprimir. [Consultado 01/05/2021]. Disponible en: <http://www.onirogenia.com/lecturas/el-mensaje-de-los-misterios-eleusinos-para-el-mundo-de-hoy.pdf>.
- REVISTA DE LIBROS. [sitio web]. 2005. Revista de Libros: Segunda Época. Archivo. Artículo. Los nuevos textos órficos. [Consultado 01/05/2021]. Disponible en: <https://www.revistadelibros.com/articulos/alberto-bernabe-y-el-orfismo>.
- TORRE DE BABEL EDICIONES. [sitio web]. 2007. Torre de Babel Ediciones. Diccionario enciclopédico hispano-americano de literatura, ciencias y artes. Baco, dios griego y romano (mitología griega y romana). [Consultado 01/05/2021]. Disponible en: <https://www.e-torredebabel.com/Enciclopedia-Hispano-Americana/V3/Baco-mitologiaD-E-H-A.htm>.
- TENDENCIAS 21. [sitio web]. 2018. Tendencias 21. Cristianismo e Historia. Blog sobre la cristiandad. Dioniso- Baco y Cristo. Intercambios entre mitos paganos y dogma cristiano (5-10-18) (I). [Consultado 01/05/2021]. Disponible en: [https://www.tendencias21.es/crist/Dioniso-Baco-y-Cristo-Intercambios-entre-mitos-paganos-y-dogma-cristiano-5-10-18-I-991\\_a2469.html](https://www.tendencias21.es/crist/Dioniso-Baco-y-Cristo-Intercambios-entre-mitos-paganos-y-dogma-cristiano-5-10-18-I-991_a2469.html).

## 7. Iconografía

En este último apartado, se mostrarán algunos ejemplos de representaciones iconográficas de Dionisos.

Ánfora ática de figuras rojas, Cleofrates



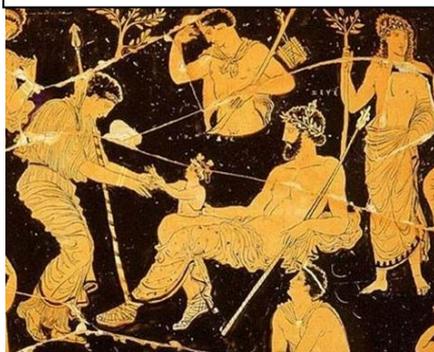
Tiene su origen en Vulci, entre los años 500 y 490 a. C. Aparece representado Dionisos con sus principales atributos, el *tirso* en una mano, ramas de vid en la otra, la *nébride* anudada al cuello, y una corona de hiedra en la cabeza. Se muestra como un dios barbado, tal y como se lo representaba en Época Arcaica.

El Dionysus Ludovisi o Dionysus, pantera y sátiro



Escultura de mármol, copia romana de 160-180 d. C. de un original griego del siglo IV a. C. Es un claro ejemplo de la forma de representar a Dionisos en Época Clásica, como un bello joven, que sostiene una vid, y al que le acompañan un sátiro y una pantera, dos elementos muy relacionados con la divinidad, pues el primero es uno de sus seguidores, mientras que el otro es uno de los animales que tira del carro en el que viaja.

Dioniso naciendo del muslo de Zeus



Crátera de figuras rojas (s. IV a. C.). En ella tenemos la representación del mito del nacimiento de Dionisos, habiéndose gestado en el muslo de Zeus tras la muerte de Sêmele.

Hermes con el niño Dionisos, Praxíteles



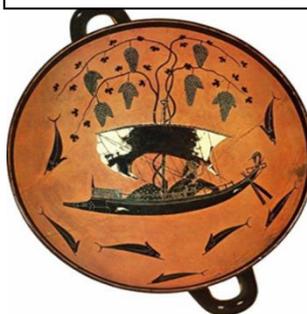
Grupo escultórico en mármol (390-330 a.C.). Además de su importancia para la historia del arte, esta escultura representa el cuidado y la gran relación entre Hermes y Dionisos, después de que Zeus le encargue que esconda al pequeño de la ira de su esposa, Hera.

Baco y Ariadna, Tiziano



Lienzo al óleo (1520-23). Representa el rescate de Ariadna por parte de Dionisos en Naxos. Dionisos aparece al estilo clásico, coronado de vides y en su carro tirado por bestias exóticas. Le sigue un cortejo de sátiros y ménades.

Kylix de figuras negras, Exequias



Cerámica (530 a.C.). Representa el secuestro de Dionisos de los piratas, en el momento en que hace crecer una parra del mástil y convierte en delfines a los marineros que se arrojan al agua.

Bacchante joven con Thyrsus, Max Nonnenbruch



Óleo sobre lienzo (1899). Esta pintura representa a una bacante (mujer adoradora de Baco/Dionisos), desnuda de cintura para arriba, sosteniendo el Tirso, un bastón de caña, forrado de vid o de hiedra, y a veces de lazos, y rematado por una piña de pino. Se trata de un símbolo fálico, asociado a Dionisos, y usado en sus festividades.

Sarcófago de mármol con el triunfo de Dionisos y las Estaciones



Altorelieve, probablemente esculpido en mármol, en Roma, para un cliente adinerado (260-270 d.C.). Ejemplo del arte funerario en el que vemos representado a Dionisos presidiendo la escena rodeado por cuatro figuras que, a su vez, representan las cuatro estaciones.

Mascara teatral con el rostro de Dionisos



Terracota (450 A.C.). El término griego antiguo para designar una máscara es *prosopon* ("cara"), y era un elemento importante en el culto a Dionisio en Atenas (se trata de una divinidad muy ligada al teatro). Era probablemente utilizado en ritos ceremoniales y celebraciones.

Los Borrachos o el triunfo de Baco,



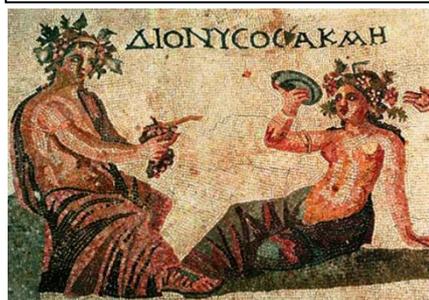
Óleo sobre lienzo (1628-1629). El cuadro describe una escena donde aparece el dios Baco (representado a la manera clásica), coronando con hojas de hiedra a uno de los siete borrachos que lo acompañan. Trata de representar al dios premiando o regalando a los hombres el vino.

Dionisos montando un guepardo



Mosaico (finales del siglo IV a.C.): Situado en la "Casa de Dionysos", en Pella, capital macedónica, esta obra representa al dios montado en un guepardo, animal muy asociado a él, con aspecto clásico, desnudo y coronado por una corona de hiedra y sosteniendo el tirso.

Dionisos y Acme



Mosaico (I-II d.C.): Encontrado en la "Casa de Dionisos", en Kato Paphos, Chipre, representa a Dionisos, con un aspecto clásico, con la corona de hiedras y una vid entre las manos, mientras que a su lado, Acme está bebiendo vino. Esta escena se relaciona con la función de Dionisos como divinidad del vino