



Facultad de Filosofía y Letras

Máster del Mediterráneo al Atlántico: la construcción de Europa entre
el Mundo Antiguo y Medieval

LOS ROSTROS DE DIONISO: MITOS Y RITOS DE UNA
DIVINIDAD POLIFACÉTICA

THE FACES OF DIONYSUS: MYTHS AND RITES OF A
MULTIFACETED DIVINITY

Autor: Manuel Tortosa Vicente

Directora: Silvia Acerbi

Curso 2020 / 2021

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN	4
1.1 Objetivos y Metodología	8
1.2 Estado de la cuestión	9
1.3 Fuentes	12
2. DIONISO	14
2.1 ORIGEN	14
2.1.1 Dioniso en la poesía homérica	15
2.1.2 Entre Tracia y Grecia	18
2.2 EPÍTETOS	20
2.2.1 Dioniso y Baco	20
2.2.2 Relativos a sus atributos	23
2.2.3 En relación con los hombres	24
2.2.4 Referentes a su idiosincrasia	25
2.3 EL MITO	28
2.3.1 Nacimiento e infancia	28
2.3.2 Los castigos divinos	33
2.3.3 La princesa Ariadna	37
2.3.4 Descendencia de Dioniso	42
2.3.5 Relación con otras divinidades	45
2.3.5.1 Deméter y Apolo	45
2.3.5.2 Hermes y Perséfone	48
3. LA RELIGIÓN DIONISÍACA	51
3.1 EL CULTO A DIONISO	51
3.1.1 Ámbitos de competencia	58
3.1.2 Dioniso y la muerte	65
3.2 EL RITO DIONISÍACO	69
3.2.1 Danza y éxtasis	70
3.2.1.1 El menadismo	73
3.2.2 La presencia de lo femenino	75
3.2.3 El cortejo dionisíaco	78
3.3 ORFISMO Y DIONISISMO	81
3.3.1 Dioniso en los <i>Himnos Órficos</i>	82
3.3.2 El mito de Zagreo	85
CONCLUSIONES	91
BIBLIOGRAFÍA	95

RESUMEN

El presente trabajo pretende ofrecer una semblanza de una de las divinidades más complejas y fascinantes del panteón clásico: Dioniso, “el dios de muchos rostros”. Hablaremos de sus diferentes nombres y significados, eje vertebrador del trabajo, puesto que se trata de una clara muestra de la multiplicidad de áreas de competencia que abarcaba su personalidad. Para llevar a cabo este acercamiento será fundamental adentrarnos en el estudio de los Misterios dionisiacos, que ocuparon un papel destacado dentro de las ritualidades místicas del mundo griego-romano, a través del análisis de las diferentes fuentes literarias que tratan este tema. La complejidad de esta divinidad reside, además, en su estrecha vinculación con el mundo funerario, siendo junto a su cortejo uno de los grandes protagonistas de los programas decorativos de sarcófagos paganos. Este aspecto será tratado en el trabajo, puesto que conocer el por qué de su vinculación con el Más Allá nos permitirá desentrañar a la complejidad de un mito que ha trascendido, por encima de muchos otros, el Mundo Antiguo.

PALABRAS CLAVE: Dioniso, religión, mito, culto.

ABSTRACT

This present work tries to offer a review of one of the most complex gods of the classical pantheon, Dionysus, “the god of many faces”. We will discuss his different names and meanings, the backbone of the work, since this is a clear example of the number of areas of competence that his personality encompassed. In order to carry out this approach, it will be essential to study the Dionysian Mysteries, which played a fundamental role in the mystic rites, through the analysis of the different literary sources that deal with this subject. The complexity of this divinity also lies in its close links with the funerary world, being one of the main protagonists of the decorative programmes of pagan sarcophagi, together with his retinue. This aspect will be dealt with in this work, since knowing the reason for its link with the Beyond will allow us to approach the complexity of a myth that has transcended, above many others, the Ancient World.

KEY WORDS: *Dionysus, religion, myth, cult.*

1. INTRODUCCIÓN

Este trabajo estará vertebrado en torno al menos dos ejes fundamentales: por un lado los diferentes episodios mitológicos en torno a la figura de Dioniso, así como, por el otro, el culto y los diversos ritos que derivaron de este. Estudiar las religiones del Mundo Antiguo podría compararse con la contemplación de una pintura impresionista: cuando esta se observa desde la distancia uno acierta a comprender sus formas, su mensaje y su trasfondo. Sin embargo, conforme el espectador se va acercando a la obra todo comienza a difuminarse, dando paso a una realidad compleja donde las formas y los trazos se entremezclan cada vez más. Y esto es lo que ocurre con la religión griega, una vez el investigador comienza a adentrarse en sus entresijos: más allá del mero disfrute del mito, todo comienza a perder las formas que se creían fijas, demostrándose así la complejidad que supone el adentrarse en el estudio de este universo religioso. Es en este contexto donde se sitúa este trabajo, dentro del estudio de las divinidades que componían este panteón, más en concreto sobre una de las más peculiares del mismo: Dioniso. A la hora de hablar sobre los dioses olímpicos es habitual encontrar términos como “dios del mar”, “diosa del amor” o “dios de la guerra”, sin duda unos conceptos que resultan insuficientes a la hora de identificar figuras de semejante complejidad. Y es que este ha sido, y es, uno de los principales problemas a la hora de estudiar las figuras divinas de la mitología clásica, independientemente de la religión en la que nos adentremos, el continuo intento de simplificar o encasillar estas potencias generadoras de vida. Estos habrían quedado condenados a ser simples ‘conceptos muertos’, incapaces de satisfacer las exigencias de la devoción o generar ritos de semejante magnificencia como los que ilustran las fuentes literarias y arqueológicas¹.

Es por esto que a la hora de elaborar este trabajo se ha intentado desprenderse de estos conceptos, intentando desvincular ideas tan simples de seres tan complejos como los dioses, puesto que esta es la única manera de acercarnos, o al menos intentarlo, a figuras de semejante calibre. Solo así, podremos avanzar en las diferentes investigaciones sobre la religión griega, siendo esta la escogida para este trabajo, ofreciendo al lector una visión lo más completa posible sobre los que en su día rigieron el mundo y la vida de los antiguos.

¹ OTTO, W. (2011) *Mito y culto*. Barcelona: Herder Editorial.

Una vez planteado el contexto en el que se ubica nuestro objeto de estudio debemos plantear la siguiente cuestión: ¿por qué Dioniso? Esta no resulta fácil de responder, puesto que sin duda todos los protagonistas divinos de la mitología griega resultan fascinantes a los ojos de un investigador sobre las religiones antiguas. Sin embargo, de entre todos los miembros del panteón heleno Dioniso se sitúa como una figura peculiar, con similitudes con el resto de sus compañeros olímpicos, pero con una serie de diferencias que lo dotarán de una unicidad que solo otros pocos podrían igualar. Y es que en su caso particular, decir que Dioniso es el dios del vino, o el dios de la fiesta, resulta reductivo en cuanto a que se le está desvistiendo de toda su esencia, así como de la importancia que en su día tuvo para los antiguos. Intentar reducirlo a algo tan banal como uno o dos campos de acción resulta insuficiente de cara a su estudio, aunque si bien es cierto que a la hora de atribuirle unas funciones concretas estaríamos intentarlo encasillarlo, por lo que no debemos caer en este error. Es por esto que este trabajo pretende dar a conocer el carácter polifacético de una divinidad única de la religión griega, cuyos ritos darían algún que otro quebradero de cabeza hasta al mismísimo senado de Roma en el año 186 a.C.

Como mencionábamos anteriormente, el estudio de la figura de los dioses griegos supone una gran dificultad, pero de nuevo el caso de Dioniso se sitúa un escalón por encima, debido a la versatilidad y complejidad en sus funciones para con los antiguos. Y es que a la hora de hablar de Dioniso hemos de preguntarnos ¿qué Dioniso?, porque no son sino tres las diferentes figuras mitológicas que comparten nombre con el olímpico. Por un lado tenemos al Dioniso Zagreo presente en el mito órfico, en segundo lugar al hijo de Sémele, el que denominamos ‘canónico’, y en tercer lugar a la figura de Yaco, presente en los Misterios Eleusinos. Esta sin duda es una de las peculiaridades del dios, puesto que es cierto que en torno a una misma figura hay una gran variedad de mitos y leyendas, pero de nuevo solo Dioniso cuenta con la atribución de diferentes figuras².

El título escogido para este estudio no es baladí, pues pretende dar a conocer al lector la cantidad de ‘rostros’ con los que este se hacía presente entre los mortales. Esta deidad, como si del portador de una máscara se tratase, se presenta en cuanto a su divina esencia se refiere en una cantidad de variantes que resultan, cuanto menos, fascinantes. Por un lado se constituye como una divinidad relacionada con la vida y la prosperidad de la naturaleza, siendo sus epifanías un renacer de la vida en la tierra. Es el dios del vino, el que enseñó su

² Según BERNABÉ, A. (2002), “no es corriente que los antiguos traten de distinguir varios Zeus o varios Apolos”. p.35.

cultivo a los hombres, constituyéndose como uno de los grandes benefactores de la humanidad, lo que le supondrá la devoción y el agradecimiento de los mortales y marcará su calendario festivo en torno al ciclo vinícola. Es una divinidad festiva, caracterizada por llevar consigo la alegría de vivir, la fiesta, y la liberación del espíritu que el vino ofrece, así como de los efectos que su exceso supone. Es sinónimo de furor, frenesí, danza y éxtasis, siendo este último el rasgo característico de sus rituales, puesto que es el principal medio por el que sus adeptos pueden entrar en contacto con la divinidad. Es el protector de los teatros, el que otorga a los actores la capacidad de evadirse de su persona para convertirse en otra, lo que le otorgaría el privilegio de estar presente en todas las representaciones teatrales, independientemente la deidad a la que estuvieran dedicadas. En relación con este ámbito se sitúa como una divinidad estrechamente relacionada con lo musical, siendo este elemento un imprescindible en sus desfiles y epifanías, así como las frenéticas danzas que acompañaban las melodías.

Este Dioniso vívido, lleno de alegría y acompañado por el jolgorio contrasta con la estrecha vinculación que guarda con el mundo de los muertos, ámbito en el que también desempeña un papel de una significativa relevancia. Su religión promete al iniciado una próspera vida post mortem, una promesa de salvación a la que muchos adeptos se agarraron en su intento de superar el miedo al Más Allá. Tal es su vinculación que uno de los Dionisos mencionados anteriormente, concretamente el primero de ellos, es hijo de Perséfone, la deidad femenina por excelencia del Inframundo, algo que será decisivo en el papel de Zagreo en el mito órfico. Estamos por lo tanto ante un dios situado en los dos extremos de la existencia humana, por un lado portador de vida, alegría y dicha, que se hace presente del mismo modo también en la muerte, la cual es un motivo constante a lo largo del mito dionisiaco.

Su mismo origen da lugar a un debate que continúa sin obtener una respuesta clara, puesto que desde un primer momento se le ha considerado como un dios extranjero, probando estudios recientes que esto bien no podría ser cierto. El considerarlo un externo al panteón heleno habría favorecido al misticismo que rodea a su figura, explicándose así la rareza de su culto y sus ritos al tratarse de un dios que viene de fuera. Por otro lado, la variedad de términos que los clásicos utilizaron para referirse a él servirán para ilustrar la cantidad de rostros con la que este se mostraba a sus adeptos, siendo el estudio de estos epítetos fundamental a la hora de intentar acercarnos a su figura. Estos pretendían mostrar los

principales rasgos del dios, bien refiriéndose a su idiosincrasia, sus atributos, animales con los que se le identificaba, etc.

Pero sin duda la parte fundamental en el estudio de este dios, así como el de cualquier otro, son su culto y sus ritos. Estos se constituyen como los apartados más importantes de este trabajo, puesto que suponen la puesta en práctica de una devoción tan particular y única como el propio dios al que estaba destinada. Sin embargo, antes de adentrarnos en estas prácticas se hace necesario el conocimiento del mito dionisiaco. Los mitos suponen la esencia de la religión griega, en cuanto a que son las narraciones sobre las que se establecían las diferentes esencias de las divinidades así como los acontecimientos que las marcaban en su relación con los hombres. De este modo, se denomina mito dionisiaco como todos aquellos acontecimientos mitológicos relacionados con su figura, pasando por su nacimiento, infancia, esposa, descendencia y su contacto con otras divinidades. Es por esto que antes de adentrarnos en el estudio de su culto debemos realizar un breve repaso de aquellos episodios que marcaron la idiosincrasia de nuestra deidad, puesto que resultan imprescindibles para su comprensión.

En cuanto al culto se refiere, ha de recordarse que este siempre se va a posicionar como deudor de un mito previo, siendo este el generador de las prácticas y elementos religiosos que sustenten una devoción concreta. Una vez más, en esto Dioniso vuelve a presentarse como diferente al resto de sus compañeros divinos. Bien es cierto que este dios recibirá los que se denominan como cultos ciudadanos, en los cuales participaban los habitantes de las ciudades en las que tenían lugar, siendo reconocidos por la que podríamos denominar religión oficial. Sin embargo, la devoción a este frenético dios se manifestará también en otra práctica más alejada de la devoción popular, constituyéndose como ritos místicos. Estos se caracterizaban por su carácter secreto, puesto que no todos tenían acceso a los mismos, siendo solamente unos pocos escogidos, denominados iniciados, los merecedores de la promesa de salvación que estos aseguraban. Por lo tanto, hablar de dionisismo es hablar, por un lado, de religiones místicas, característica que compartiría, dentro del *Dodekatheion*, con Deméter, la cual contaba con sus propios Misterios. Dioniso estaría presente además en estos últimos, denominados eleusinos, a través de la figura de Yaco, haciéndose partícipe de esta religión mística además de la suya propia. No conforme con esto, este dios también participaría en otra de las grandes religiones místicas del Mundo Antiguo, el orfismo, a través del eje vertebrador de esta religión, Dioniso Zagreo, compartiendo ciertas similitudes con el que denominaremos 'Dioniso homérico' (en cuanto a

que es la versión canónica ofrecida por el poeta), pero diferenciándose de este en otros muchos aspectos. Este será el último apartado del trabajo, estableciéndose como el culmen del estudio de un dios que, lejano de presentarse por una única vía ante los mortales, se manifestará en diversos campos de acción y participará de otras religiones místicas.

A continuación presentamos un fragmento de Elio Aristides, en el cual queda patente el gran poder que los antiguos atribuían al dios:

Algo grande e invencible es el poder del dios (Dioniso), y sería capaz de dar alas también a los burros, no solo a los caballos; de igual modo que también un poeta laconio le atribuyó el ordeñar leche de leonas³.

1.1 OBJETIVOS Y METODOLOGÍA

El objetivo principal de este trabajo es la realización de un estudio sobre la figura de Dioniso, su culto y sus ritos, y en definitiva su propia religión, así como la versatilidad de esta divinidad en cuanto a áreas de acción se refiere. Para esto se han establecido los siguientes objetivos secundarios:

- i.** Examinar las principales hipótesis sobre el origen de Dioniso así como los principales epítetos con los que contaba el dios.
- ii.** Realizar una revisión del mito dionisíaco, especialmente de aquellos episodios que resulten de especial interés para la posterior formulación de prácticas religiosas.
- iii.** Conocer los aspectos fundamentales de la religión dionisíaca, entendiéndose esta como la celebración de sus cultos y sus campos de actuación.
- iv.** Establecer una serie de pautas que nos permitan acercarnos a la complejidad de sus ritos místicos, los cuales resultan fundamentales a la hora de intentar acercarnos a esta divinidad.
- v.** Definir el papel de Dioniso en el mito órfico, así como la relación entre este y el mito homérico.

Con la formulación de un objetivo principal y los correspondientes objetivos secundarios se pretende demostrar la especificidad de Dioniso dentro del panteón grecolatino,

³ Elio Aristides, *Discurso* 41.7.

su carácter único y la importancia que sus cultos tuvieron entre el resto de prácticas religiosas griegas. Bien es cierto que la figura de Dioniso trasciende a la religión romana, del mismo modo que se hace presente en la gestación de la nueva religión cristiana, bien en algunos de sus elementos rituales como en cuestiones dogmáticas. Sin embargo, hablar del Baco romano así como de los puntos de unión entre dionisismo y cristianismo excede los límites de este trabajo, puesto que son temas bastante complejos de tratar en un trabajo destinado al estudio del Dioniso griego. No obstante, esto contribuiría a completar la imagen de un dios que, lejos de mantenerse inmóvil en su panteón, se traslada bajo el nombre de Baco al panteón romano, para luego compartir con la nueva fe algunos de sus aspectos esenciales como la importancia del vino y la promesa de salvación tras la muerte.

En cuanto a la metodología, nos referimos a esta como el medio por el cual pretendemos alcanzar los objetivos anteriormente mencionados. A la hora de hablar sobre el mito, el culto y el rito dionisiacos serán de vital importancia las fuentes literarias de la Antigüedad, pues era donde los antiguos plasmaban la imagen y el papel que este dios desempeñaba dentro de la religión. Además, al tratarse del protector de los teatros, serán de especial relevancia algunas obras teatrales dedicadas a su figura, que a su vez nos servirán para completar estas fuentes de información. En base a estas fuentes literarias, así como a las interpretaciones posteriores en torno a las mismas y la figura de Dioniso, se pretende esclarecer el perfil de esta deidad tan compleja. Estas fuentes supondrán una vía de conocimiento directa sobre la divinidad, por lo que serán tratadas y mencionadas debidamente a lo largo de este trabajo, sirviéndonos de fragmentos concretos a la hora de completar los diferentes apartados del trabajo. En la mayoría de estos casos utilizaremos la traducción al castellano, pero al tratarse de textos griegos en su mayoría, se ha considerado conveniente acompañar esta traducción con el original, aportando de este modo la información exacta.

Por último, en las conclusiones se intentará reflexionar, en la medida de lo posible, sobre los objetivos que han sido alcanzados así como los que quizás puedan haberse quedado en el camino, con la intención de ofrecer una visión objetiva del trabajo. Este será un apartado vital, pues servirá para establecer las ideas o hipótesis obtenidas tras la realización de la investigación, permitiéndonos conocer la idoneidad de la metodología utilizada o bien la necesidad de implementar otra distinta.

1.2 ESTADO DE LA CUESTIÓN

Nos encontramos ante una investigación sobre la historia de las religiones, puesto que nuestro objeto de estudio es una divinidad perteneciente al panteón heleno. Es por esto que para la elaboración del mismo se deberán tener en cuenta estudios de diferentes naturalezas: por un lugar sobre religiones antiguas, siendo este el eje vertebrador de la investigación; estudios filológicos, vitales para la interpretación de las fuentes antiguas, las cuales jugarán un papel fundamental en la investigación; por último los referentes a la etnografía, siendo el estudio de la cultura y la civilización de especial interés a la hora de acercarnos a sus creencias.

En cuanto a la vertiente filológica cabe destacar la obra de Wilamowitz⁴, el cual critica muy duramente los métodos de la escuela etnográfica del momento, recalcando su aproximación como la única viable. Esta obra resulta de gran interés, puesto que ofrece una versión bastante innovadora para la época sobre el estudio de los dioses griegos, anunciando ya la insuficiencia de los términos con los que continúan siendo designados a día de hoy. El estudio de las religiones antiguas se ha constituido como objeto de gran interés para diferentes investigadores a lo largo del último siglo, siendo las obras sobre este tema muy numerosas. Sin embargo, estas como tal no son tratadas en este trabajo, sino que han servido a modo de introducción a la hora de hablar sobre el caso de Dioniso en particular, por lo que no se realizará una revisión de las mismas.

Cabe destacar la obra de otro autor alemán, en este caso Friedrich Georg Jünger⁵, el cual aborda el estudio de distintos mitos en cuanto a su expresión sensorial se refiere, yendo más allá de la interpretación filosófica o simbólica. Su obra ha sido de especial interés, puesto que facilita el camino de comprensión de las divinidades clásicas, preparando en este sentido el camino a la hora de hablar de un dios en particular. En cuanto a la relación de Dioniso con la religión órfica se refiere, se hace necesario mencionar la excelente producción de Alberto Bernabé, al cual le debemos una gran cantidad de publicaciones sobre esta religión misteriosa. De esta producción nos han interesado especialmente los trabajos relacionados con Dioniso⁶,

⁴ WILAMOWITZ, U. (1956): *Der Glaube der Hellenen, vol I*. Berlín: Basilea

⁵ GEORG, F. (2014): *Los mitos griegos*. Barcelona: Herder Editorial

⁶ BERNABÉ, A. (1998): “Nacimientos y muertes de Dioniso en los mitos órficos”. Sánchez, C. (ed.) *En los límites de Dioniso*, Murcia, pp. 29-39; BERNABÉ, A. (2002) :“Los misterios de Eleusis”. Casadéus, F. (ed.) *Sectes, ritus i religions del món antic*, Palma de Mallorca, pp. 133-157; BERNABÉ, A (2003a): “Autour du mythe orphique sur Dionysos et les Titans. Quelques notes critiques”. Accorinti, D. (ed.) *Des Géants à Dionysos*.

siempre desde la óptica del orfismo, los cuales se han convertido en fundamentales para todos los interesados en esta religión, consagrando a su autor como una de las figuras más reconocidas del panorama científico nacional sobre esta área.

Pero sin duda alguna, a la hora de hablar sobre los estudios realizados sobre la figura del dios en sí misma debemos hacer mención a las obras de Otto⁷ y Kerényi⁸. La obra de este último investigador sobre la religión griega ofrece una visión de la figura de Dioniso hasta el momento única, ofreciendo una interpretación más allá del mito habitual. Por otro lado, la obra de Otto se fundamenta en un estudio más detallado sobre el dios y su culto, como su propio título indica, haciendo un breve repaso por los diferentes campos de actuación del mismo así como los episodios míticos más relevantes. Ambas obras son imprescindibles a la hora de realizar cualquier tipo de investigación sobre Dioniso, puesto que son hasta la fecha los compendios más completos y fidedignos sobre esta variopinta divinidad. Además, cabe destacar otra obra de Bernabé junto a Ana Isabel Jiménez, investigadora de reconocido prestigio nacional sobre la historia de las religiones en la Antigüedad⁹. Por último, cabe destacar una serie de trabajos de investigación recientes que continúan esta estela de producciones de los profesores Bernabé y Jiménez, siendo los dedicados al estudio de Dioniso los que sitúan al dios en el panorama actual como objeto de investigación¹⁰. Por otro lado, debemos destacar dos investigaciones, en este caso procedentes del ámbito filológico, que han resultado de gran interés a la hora de interpretar las fuentes literarias en cuanto a la presencia de Dioniso en las mismas se refiere¹¹. La obra de Hernández de la Fuente¹² ofrece un acercamiento al dios a través de la figura de Ariadna, poniendo en valor ciertos aspectos del mito que, al tratarse desde otro punto de vista, adquieren un nuevo significado. Más allá del mito, profundiza bastante bien en ciertos aspectos de Dioniso que el autor considera relevantes desde el punto de vista filosófico, así como su influencia en el arte y la cultura actuales.

Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian. Alessandria, pp. 25-39; BERNABÉ, A. (2003b): *Hiero logos: poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Madrid.

⁷ OTTO, W. (2011): *Dioniso.. op.cit.*

⁸ KERÉNYI, K. (2011): *Dionisios. Raíz de la vida indestructible*. Barcelona: Herder Editorial

⁹ BERNABÉ, A. – JIMÉNEZ, A. I. (2001): *Instrucciones para el Más Allá. Las laminillas órficas de oro*, Madrid.

¹⁰ GARCÍA GASCO, R. (2007): *Orfeo y el orfismo en las Dionisiacas de Nono* [tesis doctoral]. Univ. Complutense de Madrid.

¹¹ VAELLO, M.V. (2017): *Epigrafía dionisiaca en época clásica* [tesis doctoral]. Univ. Complutense de Madrid; PORRES, S. (2014): *Dioniso en la poesía lírica griega* [tesis doctoral]. Univ. Complutense de Madrid.

¹² HERNÁNDEZ, D. (2017): *El despertar del ama. Dioniso y Ariadna: mito y misterio*. Barcelona: Ariel

Por otro lado, se hace necesario mencionar la importancia del estudio iconográfico en la investigación. Entendemos por iconografía la representación por medio de la imagen, tomando este caso el mito dionisiaco como referencia. A la hora de estudiar un dios del panteón grecorromano se hace indispensable acudir al estudio de las fuentes iconográficas, puesto que estas aportan, junto con las literarias, una información sin igual en cuanto a que son, en la mayoría de los casos, fuentes primarias. La iconografía dionisiaca resulta de este modo de especial interés, puesto que las diferentes formas, espacios y soportes utilizados constituyen la imagen que los antiguos tenían de esta divinidad. En este aspecto resulta de especial interés un artículo de Kerényi que aborda el aspecto funerario del culto dionisiaco desde un punto de vista iconográfico, debido a la gran presencia de escenas dionisiacas en los frontales de sarcófagos romanos¹³. Aun no habiendo podido abarcar los nexos entre dionisismo y cristianismo, merece especial mención la obra de Bisconti¹⁴, el cual trata algunos aspectos de estos repertorios figurativos que ponen de manifiesto la presencia de Dioniso en los estudios iconográficos actuales.

Esta es, *grosso modo*, la situación en la que se encuentran los estudios actuales referentes a la figura de Dioniso; cabe remarcar que el dios como objetivo de estudio en sí mismo, entendiéndose su rito y su culto entre otros, no ha protagonizado demasiadas publicaciones monográficas. Sin embargo, gracias a las obras que lo analizan desde diversos puntos de vista, este sigue siendo objeto de interés para los estudiosos del Mundo Antiguo. Es en este contexto donde este trabajo pretende continuar la labor de trabajos anteriores, aportando una visión general sobre el mito y el rito dionisiacos en pro de remarcar la imagen de un dios caracterizado por su versatilidad y unicidad.

1.3 FUENTES LITERARIAS

Como se ha mencionado en apartados anteriores, las fuentes literarias se constituyen en esta investigación como un apartado fundamental, en cuanto a que se trata del material histórico sobre el que trabajaremos. Bien es cierto que estas ya han sido analizadas en muchas de las obras mencionadas anteriormente, pero de igual modo servirán como punto de referencia a la hora de profundizar en los distintos apartados del trabajo. Al tratarse de una

¹³ KERÉNYI, C. (2012): "Immagini e incognite. Riflessioni sui sarcofagi romani con scene dionisiache". Senna, Gema (dir.): *Costantino 313 d. C. L'editto di Milano e il tempo della tolleranza*. Milán: Mondadori Electa,

¹⁴ BISCONTI, F. (2011): "The emergence of Christian art: old themes and new meanings". Lazaridou, A. (ed.): *Transitio to Christianity. Art of Late Antiquity, 3rd – 7th Century AD*. Nueva York, NY: Princeton University Press.

divinidad olímpica y de gran importancia y presencia en la religión y el culto oficiales, el número de fuentes en el que Dioniso figura es demasiado extenso, y excedería los límites de este trabajo el poder analizarlas todas y cada una de ellas con el detenimiento que se merecen. No obstante, a continuación ofrecemos un breve listado de aquellas fuentes que hemos considerado más importantes, así como una breve aclaración sobre qué aspectos concretos del mito o rito dionisiaco aborda:

- i. Eurípides, *Bacantes*: la tragedia se constituye como una de las principales fuentes de información sobre la celebración de los Misterios dionisiacos y su idiosincrasia.
- ii. Eurípides, *Fenicias*: menciona algunos datos referentes al primer nacimiento de Dioniso en el palacio de Cadmo.
- iii. Hesíodo, *Teogonía*: ofrece información relativa al estatus de Dioniso como divinidad olímpica, así como su relación con el resto de las divinidades.
- iv. *Himnos órficos*: fundamentales para realizar un estudio sobre la vinculación del dios y la religión órfica.
- v. Homero (Pseudo), *Himnos*: dedicados a los diferentes dioses, Dioniso cuenta con tres escritos en su honor; el número uno, el siete, y el veintiséis.
- vi. Homero, *Ilíada*: recoge las diferentes apariciones del dios en el transcurso de la guerra entre griegos y troyanos.
- vii. Homero, *Odisea*: ofrece una versión alternativa sobre la relación entre Dioniso y Ariadna, y de la muerte de esta última.
- viii. Nono, *Dionisiacas*: este poema, intento de unificación de los diferentes mitos y leyendas del dios, se sitúa como una de las fuentes imprescindibles, en el tránsito entre paganismo y cristianismo, a la hora de realizar cualquier tipo de investigación sobre Dioniso.
- ix. Ovidio, *Metamorfosis*: la obra de este autor latino, al igual que del resto de dioses, recoge información relevante sobre el triunfo de Dioniso así como algunos de sus atributos.

2. DIONISO

2.1 ORIGEN

Hablar sobre la procedencia de esta divinidad y su llegada al panteón heleno supone una tarea ardua y compleja, puesto que las hipótesis sobre su origen son diversas. Muchas de estas teorías han conformado, hasta el siglo pasado, la idea inequívoca de que se trata de un dios extranjero, cuyo culto poco tiene que ver con las tradiciones de la religión prehelénica y cuya adhesión al resto de divinidades oficiales se remonta a una época bastante tardía. Entre estas teorías que defienden su origen extranjero, cabe destacar aquellas que lo consideran como oriundo de Tracia y de Frigia, desde donde su culto se habría extendido hasta Grecia donde, tras una notoria reticencia, habría conseguido arraigar. Otros investigadores consideran haber encontrado indicios suficientes para afirmar que habría llegado, en este caso por vía marítima, desde las costas lidias¹⁵. En cuanto a la cronología de estos acontecimientos, es Wilamowitz el que afirma que se habrían desarrollado a partir del siglo VIII a.C. en Grecia, contribuyendo de este modo a las hipótesis de su origen extranjero, manteniendo que los griegos de la parte más oriental del Mediterráneo lo habrían conocido “con anterioridad”¹⁶.

Sin embargo, en las últimas décadas se ha abierto una tercera vía de debate sobre la procedencia de Dioniso, la cual se sitúa en contra de las anteriores y ubica el origen de su culto en la propia civilización griega. Este inusual discurso se sustentaría en que todo el movimiento que este generó en Grecia no se correspondería con la llegada de un dios extranjero, sino que “corresponde tan sólo al nuevo despertar de un culto antiguo”¹⁷. Esta última teoría vendría a afirmar que los ritos y cultos que este dios recibiría a partir del siglo VIII a.C. en adelante no serían sino un renacer de una divinidad más antigua, la cual era ya conocida entre la población pre-griega. Por otro lado, esta hipótesis no restaría importancia a las antiguas patrias del dios, puesto que resultan de vital importancia a la hora de intentar

¹⁵ Es el caso de NILSSON, M. (1929), el cual mantiene que su llegada al mundo helénico se vería alterada por la confluencia del resto de religiones de esta zona de Asia Menor, sin desechar su posible llegada desde Tracia.

¹⁶ Según afirma WILAMOWITZ, U. (1956), *Der Glaube...*: “la sociedad desde la cual y para la que habla Homero quería saber tan poco de él como más adelante la Hélade, hasta que se vio obligada a ceder a un movimiento que procedía de abajo”, p. 49.

¹⁷ Es el caso de OTTO, W. (2001) en *Dioniso...*, p. 13.

establecer un posible origen de esta divinidad que, como bien sabemos, no encontró ninguna dificultad en situarse entre las divinidades más cercanas a los hombres dentro del panteón.

Más allá del origen de la religión dionisiaca, resulta francamente difícil de argumentar que la población griega entrase en contacto con ella en una cronología tan avanzada, puesto que ya los propios griegos tenían conciencia de la antigüedad de estos cultos en honor al dios. Autores como Deubner¹⁸ intentar dar prueba de ello a través de un estudio pormenorizado de las Antesterias, celebraciones religiosas vinculadas a Dioniso, las cuales se situarían con bastante anterioridad a la migración de los jonios a Asia Menor tras el fin de la cultura micénica. En relación con estas celebraciones, cabe destacar además como el mismo Tucídides se refiere a las mismas como “las viejas Dionisias”¹⁹, denominación que las dota de manera directa de un claro recorrido histórico previo a otras celebraciones en honor al dios que podríamos denominar como *las nuevas Dionisias*. Tal es el caso, que hay indicios de que estas fiestas se llevaban a cabo en la ciudad de Esmirna, en las costas del Egeo, desde la época eólica.

2.1.1 Dioniso en los Poemas homéricos

Sin embargo, será en la épica homérica donde encontremos un claro ejemplo de cómo y hasta qué punto Dioniso estaba claramente arraigado entre los griegos, puesto que como a continuación veremos, en esta obra se abordan muchos de los aspectos más definitorios de su figura. En el libro sexto de la *Ilíada* (130-ss.) se menciona el castigo sufrido por Licurgo para ilustrar lo que les deparaba el destino a aquellos que osaban rebelarse en contra de los dioses, lo que denota un conocimiento del mito dionisiaco por parte de Homero: no solamente a un nivel anecdótico, sino que se sirve de este episodio para mostrar la falta cometida por el rey de los Edones, un ejemplo de moral indebida al que los dioses, en este caso Dioniso, responde con toda su ira. Además, el autor se deleita en narrar el episodio mitológico, mencionando cómo este rey persiguió a las nodrizas del dios por todo el Nyseion, zona sagrada de Nisa, teniendo que huir el joven Dioniso hasta las profundidades del océano, donde sería acogido por Tetis. En este pasaje resulta de gran interés el término que utiliza para referirse a Dioniso: el frenético (del gr. *μαινόμενος*). El simple hecho de definirlo a través de ese término denota un claro conocimiento por parte del autor sobre el dios, puede que sin ahondar en los misterios de su culto y sus diversas manifestaciones rituales, pero sí sobre una de sus más notorias características, la de poseer y transmitir la locura (*μανία*).

¹⁸ DEUBNER, L. (1932). *Attische Feste*. Berlín: Hildesheim.

¹⁹ Tucídides, 2.15

Es curioso también observar cómo esta locura la atribuye única y exclusivamente al dios, y no a las nodrizas que son perseguidas por Licurgo, algo sin duda característico ya no solamente del mito sino del culto dionisiaco. Sin embargo, más adelante el autor pone de manifiesto, de manera indirecta, su conocimiento sobre las mujeres que eran poseídas por esta locura divina, lo que demuestra de nuevo una familiaridad del poeta con términos propios de esta religión. Esto se aclara ulteriormente cuando el autor compara a Andrómaca, la cual se encuentra en una situación frenética debida al pavor, con una Ménade (*μαινάδι ἴση*). Este dato será de especial relevancia para Wilamowitz, que comenta que el poeta buscaba referirse al estado de Andrómaca como si de una loca se tratara, por lo que la vinculación con la figura de la Ménade, como representación humana y femenina de la locura divina, sería inequívoca²⁰, elemento que vendría a poner de manifiesto, una vez más, el nivel de aceptación del que gozaría todo el rito dionisiaco en la civilización del momento, hasta el punto en el que los autores no dudaban en ningún momento en servirse de estos personajes gobernados por la locura y el frenesí para sus comparaciones con según qué situaciones²¹. Queda por lo tanto bastante claro cómo la faceta más frenética del dios y sus acompañantes eran aspectos conocidos por el autor.

Sin embargo, a la hora de tratar el aspecto quizás más identificativo del dios se pueda plantear la duda de si realmente Homero era conocedor de las distintas áreas de competencias de Dioniso, más en concreto como dios del vino. A la hora de abordar este aspecto hemos de pasar al otro gran poema homérico, la *Odisea*. A la hora de estudiar la relación el vino y de la embriaguez como elementos definitorios de la divinidad, cabe destacar cómo en las diferentes ocasiones a las que el autor hace referencia a esta bebida, no hace ningún tipo de mención a Dioniso como propiciador de la misma o como dador a los hombres de esta sustancia tan importante. Esto no es baladí puesto que, como más adelante trataremos, una de las facetas más importantes de la divinidad está estrechamente relacionada con la producción vinícola y su entrega a la humanidad, lo cual plantea la duda de por qué no se hace referencia al mismo a la hora de hablar de este elemento. Análisis de este tipo darían lugar a una serie de afirmaciones que distan mucho de nuestra comprensión actual del dios. Es el caso del arqueólogo alemán Karl O. Müller, que afirmó en 1825 que dentro de la naturaleza originaria de Dioniso no se habría establecido aún una relación directa entre este y el vino en la literatura homérica, siendo más adelante cuando se situase como el don entregado por la

²⁰ WILAMOWITZ, U. (1956): *Der Glaiube... op.cit.*, p. 60.

²¹ Tal es así que de nuevo Homero en su *Himno a Deméter* (v.386) se sirve de nuevo de la figura de la Ménade para hacer referencia al estado psíquico de la diosa “que corre frenética por el frondoso monte”.

divinidad a los hombres²². A día de hoy afirmaciones como estas no tienen cabida en los estudios sobre la figura del dios, pero denotan el interés manifiesto por los investigadores a la hora de conocer el origen del dios a través de las fuentes literarias.

De nuevo es Otto el encargado de refutar esta hipótesis, sirviéndose nuevamente de las fuentes literarias. Por un lado, recuerda la importancia del regalo que Dioniso ofrece a Tetis tras salvaguardarle en su huida, un ánfora de oro, objeto directamente relacionado con la producción vinícola, quedando patente por lo tanto la relación de la divinidad con el mismo. Más relevante aún es que el padre de un sacerdote de Apolo, al que Ulises agradece el vino del que se sirvió para embriagar a los Cíclopes²³, tuviese por nombre Evantes, término que encontraremos en numerosas ocasiones en relación directa con el dios²⁴. Esto vendría a denotar la relación existente entre Dioniso y el vino, la cual bien es cierto no se manifestaría a través de alusiones directas o menciones específicas, no dejando lugar a la duda de si el poeta era conocedor o no de este ámbito de competencia tan identificativo del dios. Además, el autor de la *Ilíada* se servirá de diferentes términos para referirse al mismo, los cuales indican con gran claridad la relación directa de la divinidad con el don regalado a los hombres²⁵.

Otro de los argumentos utilizados por Müller a la hora de negar la relación del dios con el vino en la épica homérica es que, de igual modo que el autor muestra el trigo y el pan como elemento directamente relacionado con Deméter, el no realizar esta equiparación entre el vino y Dioniso negaría de manera directa la relación entre ambos. Sin embargo, Otto vuelve a rebatir esta hipótesis. En los versos en los que se hace referencia a la diosa no se especifica en ningún momento nada relacionado con sus dones, el pan y el trigo, por lo que tampoco ha de extrañarnos que el poeta siga el mismo patrón narrativo a la hora de hablar del frenético dios²⁶. El no tener que referirse de manera directa a la relación de estas divinidades con sus dones muestra una especie de igualdad de condiciones entre ambas, puesto que da a entender que el poeta no vería necesario el hacer alusión a este dato quizás tan evidente para lector. Esto vendría a reafirmar, una vez más, la familiaridad con la que Dioniso, en cuanto al mito y su culto se refiere, se encontraría inserto en una sociedad que o bien lo habría recibido más allá de sus fronteras o bien lo habría rescatado de una tradición anterior.

²² Para más información véase MÜLLER, K. (1825): *Kleine deutsche Schriften, vol. II*. Berlín: Sprache und Literatur.

²³ Hom. *Od.* 9.196.

²⁴ Hesíodo lo considera descendiente directo de Dioniso (Hes. *Fr.* 120), así como Eurípides, el cual lo proclama como uno de los hijos del dios (E. *Cyc.* 141-ss).

²⁵ Véase § 1.2 para una mayor profundización en los diferentes epítetos de Dioniso.

²⁶ OTTO, W. (2011): *Dioniso...*, *op. cit.*, pp. 24-28.

2.1.2 Entre Tracia y Grecia

Más allá de las diferentes teorías e interpretaciones actuales sobre la posibilidad de que Dioniso no resultase ser un dios extranjero, ni que los griegos se mostrasen reacios a su inclusión en el panteón oficial, hablar sobre las teorías que defienden su origen tracio resulta imprescindible. El hecho de que Dioniso fuera considerado como un dios extranjero ha constituido una realidad a la hora de abarcar el estudio de su figura, situándolo siempre como una divinidad no helena. Esto se vería apoyado por la peculiaridad de sus ritos y cultos, los cuales constituirían, junto a los eleusinos y los órficos, la faceta más peculiar de la religión griega, no resultando por lo tanto extraño que unos ritos tan atípicos proviniesen, junto con su dios, de un país extranjero. Se han planteado diferentes patrias para el dios, desde la costa lidia hasta Frigia, pero la que más importancia ha tenido de todas ellas es la que lo sitúa como oriundo de Tracia. Se trataba de un área geográfica situada en la zona sureste de Europa, al norte del Mar Egeo en la península de los Balcanes, abarcando una extensión bastante notoria en la Antigüedad. Esta se situaba desde los límites de Macedonia hasta el Mar Negro, situándose sus fronteras al sur en las costas del Egeo y marcando el Danubio, en sus límites al norte, el fin de esta región.

Los diferentes testimonios alusivos a los cultos dionisiacos en Tracia fueron compilados por A. Rapp a finales del siglo XIX, obra que serviría a investigadores posteriores para avalar la patria extranjera del dios²⁷. Ya en las primeras décadas del siglo XX, autores como E. Rohde afirmaron con total certeza de que este “culto tracio al delirio” habría irrumpido en Grecia en una época bastante tardía, presentando la población griega una gran resistencia a su aceptación²⁸. Además, en su defensa del origen tracio del dios, afirma que fue en aquellas zonas de Grecia donde se mantuvo la impronta de la población tracia, concretamente en Beocia y Fócide, donde los cultos dionisiacos gozaban de una mayor relevancia.

Sin embargo, también cabe la posibilidad de que esto hubiera sucedido de manera contraria, es decir, que estos se hubieran abierto paso desde Grecia hasta Tracia. Actualmente es innegable la importancia atribuida por las fuentes a esta última región en cuanto a la figura de Dioniso se refiere, sin embargo esto no conllevaría que su origen se ubicase en la misma,

²⁷ RAPP, A. (1882): *Die Beziehungen des Dionysokultes zu Thrakien und Kleinasien*. Stuttgart: Lemppenau.

²⁸ Para más información véase ROHDE, E. (1925): *Psyche*, vol. II, pp. 5-23.

sino que cabría la posibilidad de que la aceptación y el éxito del culto gozase de un éxito considerable tras su migración desde Grecia. Los famosos cultos orgiásticos tracios han servido siempre como base sobre la que erigir la capitalidad tracia del dios, sin embargo estos podrían probar lo contrario. Ante estos cultos tan extendidos por la región, el éxito de unos ritos dionisiacos exportados, posiblemente, desde Grecia estaría asegurado, puesto que no supondrían ninguna novedad en aspectos generales para una población familiarizada con prácticas de esta índole²⁹.

Otro de los factores que vinculan la Tracia con Dioniso es el escenario donde tiene lugar, según nos cuenta la *Ilíada*, la persecución llevada a cabo por el rey Licurgo a las mujeres del cortejo dionisiaco: el “Nyseion” (*Νυσειον*). Este término derivaría de Nisa, un lugar que se sitúa a lo largo de todo el poema homérico en Tracia, siendo además en esta zona donde Hesiquio ubica con posterioridad la cordillera Pangeo, donde este rey encontraría la muerte. Autores como O. Müller se muestran contrarios a estas hipótesis, afirmando que “en toda la geografía tracia no se ha registrado la existencia de un lugar real llamado Nisa”³⁰, desvinculando por lo tanto esta región con el culto dionisiaco.

Por otro lado, Wilamowitz considera bastante improbable que la divinidad llegase desde Tracia hasta Grecia por tierra, puesto que para que esto hubiera acontecido de este modo, este tendría que haber pasado por Tesalia, zona donde se han atestiguado escasos indicios de la presencia de lo dionisiaco³¹. Según este autor, la llegada del dios habría tenido lugar por vía marítima desde las costas de Asia Menor³², apoyándose en este caso en el hecho que el nombre de la madre del dios, Sémele, sería el equivalente frigio de la diosa Tierra, y Baco el equivalente lidio de Dioniso. La raíz en lengua lidia *baki-* serviría no solo para referirse al dios, sino para nombrar el mes que a este estaba consagrado. Además, daría lugar al término *bakiva*, el cual se utilizaría para hacer alusión a todo lo relacionado con el mundo de lo dionisiaco³³.

En conclusión, hablar del origen de este dios no resulta sencillo, puesto que muchas son las hipótesis que defienden y argumentan su origen tracio, teoría de más peso hasta hoy,

²⁹ Esta interpretación serviría a autores como O. Gruppe para afirmar, ya a principios del siglo XX, que “indudablemente”, Dioniso sería introducido en Tracia de la mano de algunos colonos de origen griego.

³⁰ OTTO, W. (2011): *Dioniso...*, *op. cit.*, p. 31.

³¹ WILAMOWITZ, U. (1956): *Der Glaube...*, *op. cit.*, pp. 56-59

³² Esta hipótesis enlazaría directamente con el culto de las Antesterias, festividad en honor a Dioniso durante la cual se representaba la llegada del dios en un barco sobre ruedas, queriendo quizás rememorar su llegada a territorio griego a través del mar.

³³ Para más información véase LITTMANN, E. (1916): “Lydian Inscriptions” en *American Society for the Excavations of Sardis*, VI.

al igual que otras mantienen su origen griego. Bien es cierto que el mantener a un Dioniso oriundo de Tracia es fácilmente demostrable, puesto que así es como se han interpretado las fuentes correspondientes a lo largo de los últimos siglos. Sin embargo, la posibilidad de que la deidad no tuviese un origen extranjero sino autóctono parece cobrar más importancia tras las investigaciones de las últimas décadas, aportando una interpretación de las fuentes que podrían situarlo como un dios de origen pre-griego. Ambas interpretaciones son aceptadas, de igual modo que ambas pueden ser rebatidas, puesto que no poseemos, por el momento, una respuesta concisa.

2.2 EPÍTETOS DE DIONISO

Hablar de Dioniso, como el mismo título de este trabajo indica, es hablar del dios de muchos rostros y, por consiguiente, del dios de muchos nombres³⁴. A través de las distintas fuentes podemos conocer la cantidad de términos con la que los antiguos nombraban o se dirigían a la divinidad, quedando manifiesta la cantidad de esferas de competencia en las que ocupaba un lugar protagonista. Cada uno de estos términos vendría a hacer referencia a uno de estos rostros, abarcando desde características físicas y psíquicas hasta los aspectos más salvajes de su personalidad. Es por esto que el estudio de los epítetos dionisiacos resulta de vital importancia a la hora de realizar un estudio sobre esta deidad, puesto que nos permiten acercarnos a cómo los antiguos lo concebían y lo veneraban³⁵.

A lo largo de este apartado vamos a realizar un comentario y una clasificación de aquellos epítetos que se han considerado más importantes para la realización de un perfil, en pautas muy generales, de Dioniso. Para ello comenzaremos con su nombre propio, para a continuación establecer tres sub-apartados destinados cada uno de ellos a un ámbito relacionado con el dios.

2.2.1 Dioniso y Baco

El nombre propio de esta divinidad tan polifacética, y por el cual ha trascendido a través de la cultura clásica, es el de Dioniso. Es en las tablillas micénicas, escritas en lineal B,

³⁴ Ya en los *Himnos Órficos* 42, v.2; 45, v. 2; 50, v.2; y 52, v.1 es utilizado el término *πολύωνυμος* (de múltiples nombres) para referirse a esta divinidad tan polifacética.

³⁵ Para un estudio más a fondo véase la relación de epítetos del dios en el índice temático de BERNABÉ, A.; JIMÉNEZ, A.I.; SANTAMARÍA M.A. (coords.) "Dioniso. Los orígenes" en *Cuadernos de filología clásica*, 24, p. 890.

donde se utiliza por primera vez el término *di-wo-un-so*, *-jo* para hacer referencia a esta deidad, situándolo por lo tanto como integrante del panteón micénico. Más en concreto, su nombre figura en las tablillas de Pilos, en la costa sudoeste del Peloponeso, y La Canea, en la parte occidental de Creta³⁶. Tras confirmar su presencia en el mundo micénico, las hipótesis que defendían su origen tracio comenzaron a debilitarse, probándose de este modo su presencia en el panorama religioso pre-griego, negando por lo tanto la posibilidad de un origen extranjero.

En relación con el nombre de Dioniso y su origen, sus diversas formas dialectales (*Διώνυσος*, *Διώνυσος* y *Διώνυσος*) denotan una composición nominal a través de dos términos: en primer lugar *Διός* (gen. del nombre de Zeus) y en segundo lugar *νυσοσ*³⁷. Este último vocablo haría alusión a Nisa, dando lugar al debate si el propio nombre del dios se referiría a esta área geográfica, a su nodriza, bien a la ciudad india bautizada por el mismo, o a las hayas del dios denominadas Nisiades. Más allá de este debate, este nombre podría referirse al dios como “el Niso de Zeus” o bien “el divino Niso”, interpretando el primer término del nombre con la raíz *Διο-*, no relacionándolo de ese modo con el padre de los dioses.

Una fuente de vital importancia serán los *Himnos Órficos*, en los cuales el dios aparecerá nombrado en numerosas ocasiones, siendo la primera de ellas en el verso 9 del proemio a los himnos, concretamente con la expresión *Διώνυσε χορευτά*, que significa “Dioniso danzante”, haciendo además alusión a una de las principales características del ritual dionisiaco. Esta expresión se caracteriza por tener cierto carácter de aclamación, puesto que parece clamar al dios como si de una invocación se tratase, reafirmando este carácter la segunda parte del término, danzante. En el himno 45 veremos de nuevo el nombre propio del dios acompañado de otros dos términos, Dioniso Basareo Trietérico, que se refiere por un lado a las pieles de zorro que servían de vestiduras en la celebración de sus Misterios y a la fiesta de las Trietérides. A lo largo de los Himnos el dios recibirá todo tipo de nombres, siendo un ejemplo magnífico de su carácter polifacético³⁸.

³⁶ Para más información sobre la presencia de Dioniso en las fuentes arqueológicas véase BERNABÉ, A. (2003b): *Hiero...*, *op.cit.*

³⁷ Investigadores como W. KRETSCHMER han relacionado este último término con el vocablo tracio *νυμοη*, que significa “hijo”, lo cual autores como Otto lo consideran bastante improbable.

³⁸ Para más información véase LÓPEZ, S. (2011): *Los epítetos de Dioniso en los Himnos Órficos* [Trabajo Final de Máster]. Universidad Complutense de Madrid

Otro de los nombres por los que será conocido el dios es el de Baco, sobre todo tras su risemantización por parte de la cultura romana. El término griego *Βάκχος*, así como todos aquellos que comparten una raíz similar, figura en algunas inscripciones de origen lidio, sirviendo desde entonces para referirse al dios y a todo lo relacionado con él. De nuevo aquí surge un debate sobre su origen, apoyando su génesis lidio autores como Wilamowitz y Littman o atribuyéndole al término un posible origen griego que más adelante pasaría al frigio hasta desembocar en el lidio³⁹. Al igual que el término Dioniso, este aparecerá en numerosas ocasiones acompañado de un segundo término que vendría a reafirmar alguno de los atributos de la divinidad, como es el caso del verso 5 del Himno 45 de los *Himnos Órficos*, donde es denominado *μανικὲ Βάκχε*, “delirante Baco”, reafirmando el carácter frenético del mismo. Este término aparecerá en una laminilla de Hiponio a principios del siglo III a.C. con un doble significado: por un lado es el nombre de la divinidad que concede la liberación en el Más Allá y por otro es el término utilizado para designar a aquellos que se inician en los Misterios órficos:

καὶ δὴ καὶ σὺ πῖω'ν οὐδὸν ἐρχεαι ἄν τε καὶ ἄλλοι
 μύσται καὶ βάκχοι ἰερά'ν στειχουσι κλεε'λινοῖ.

... También tú te irás por la sagrada vía por la que los demás iniciados y bacos avanzan, gloriosos.⁴⁰

Este último significado será de vital importancia a la hora de establecer una conexión directa entre la divinidad y la celebración de sus cultos, pues el referirse a los iniciados con un término que de igual modo es utilizado para referirse al dios establece un paralelismo entre ambos. Esto vendría a significar que, del mismo modo que los “bacos” son aquellos iniciados que realizan los sacrificios y ofrendas que exige el culto, estos estarían buscando un estatus similar al del dios, convertirse en auténtico Baco. Esta asimilación tendrá una importancia capital cuando abordemos todo lo relacionado con el rito dionisiaco, puesto que será el eje vertebrador de todo aquello que habrá de realizar el adepto del dios⁴¹. En relación con Baco, cabe destacar que, de nuevo en los *Himnos Órficos*, aparece el término *Ἰακχος*, “Yaco”, para hacer alusión a Dioniso. Este epíteto estaría relacionado directamente con los Misterios Eleusinos, haciendo referencia a la presencia de Baco en la celebración de estos ritos, los

³⁹ OTTO, W. (2011): *Dioniso...*, op. cit., p. 45.

⁴⁰ Edición y traducción de JIMÉNEZ, A.I. (2002). “Dioniso en la epigrafía arcaica”, en A. Bernabé – A. I. Jiménez San Cristóbal – M. A. Santamaría Álvarez (coords.), *Dioniso. Los orígenes. Textos e imágenes de Dioniso y lo dionisiaco en la Grecia Antigua*, Madrid, pp. 217- 247.

⁴¹ En los *Himnos Órficos* se utilizará el término *Βακχεύς* para hacer referencia al modo de actuar de los iniciados en los cultos místéricos, a aquellos que actúan como “bacos”.

cuales sabemos que estaban estrechamente relacionados en lo que a estos cultos se refiere⁴². Por otro lado, en el Himno 42 es utilizado para referirse a la diosa Mise, la cual es considerada como una reinterpretación femenina de Dioniso.

2.2.2 Referentes a sus atributos

Del mismo modo, en las fuentes podemos encontrar un gran número de términos relativos a la figura de Dioniso que hacen referencia a sus atributos iconográficos, poniendo de manifiesto el conocimiento general que se tenía por parte de los antiguos de la indumentaria del dios.

Uno de estos términos es el de *θυρσοφόρος*, que significa “portador del tirso”. Este epíteto hace una alusión directa a uno de elementos más representativos del dios, el bastón envuelto en hojas de hiedra y rematado por una piña de pino, normalmente de un tamaño bastante superior al original. Su uso no era único y exclusivo del dios, puesto que también era utilizado por las ménades en la celebración de los ritos orgiásticos, constituyéndose como un elemento ritual indispensable en la celebración de estos Misterios. No es de extrañar por lo tanto que este bastón diera lugar a un epíteto para referirse a Dioniso, puesto que si por algo se caracteriza su iconografía, es, como el término indica, por ser aquel que porta el tirso. Otra de las expresiones utilizadas como nombre del dios es la de *κισσοκόμης*, que vendría a significar “con cabellera de hiedra”, refiriéndose esta vez a uno de los vegetales que le están consagrados. Además, el dios se sirve de esta planta para coronar su testa, siendo este uno de los atributos del cual en escasas ocasiones se le suele separar, como es el caso del tirso. Esta corona de hiedra podría compararse, salvando las distancias en todos los sentidos, con la cabeza laureada del dios Apolo, el cual escogió las hojas de su amada tras ser metamorfoseada para coronarse, constituyéndose además como uno de sus grandes rasgos iconográficos. Por lo tanto, la elección de una corona de hiedra, así como el término en cuestión, vendrían a simbolizar la importancia de esta planta para el dios y, por consiguiente, su presencia en los rituales dionisiacos.

Al igual que la hiedra daría lugar a un término para hacer referencia a Dioniso, la vid, la planta por excelencia de la religión dionisiaca, también tendría el suyo correspondiente:

⁴² En el *Himno Homérico II* dedicado a Deméter se presenta a la deidad dominada por una locura propia de una Ménade. Por otro lado en los *Himnos Órficos* se la sitúa como “compañera de Bromio” (h. 40, v. 10), refirmando la relación entre los misterios eleusinos con ciertos rasgos característicos del culto dionisiaco.

Πολυστάφυλος, “de muchos racimos”. Vemos por lo tanto cómo otro de los elementos, para muchos el más importante y representativo, del dios sirve como medio para nominarlo (véase Anexo, Figura 1). Del mismo modo que la vid, como gran regalo del dios a los hombres, era motivo suficiente para denominarlo como “el pleno de gracias”, la planta en sí misma también daría lugar a un término aparte. En esta ocasión vemos en el vocablo una simbiosis de ambos pretextos, por un lado hacer referencia a la vid y a su fruto, los racimos, y por otro a la abundancia con la que se va a caracterizar en tantas ocasiones al dios⁴³. Además, este término trascendería al ámbito iconográfico, puesto que son numerosas las representaciones, sobre todo escultóricas, en las que el dios, además de estar coronado con hojas de hiedra, porta en su cabellera pequeños racimos de uva entre otros⁴⁴.

Por último, en los *Himnos Órficos* encontramos otro epíteto que vendría a hacer referencia a los atributos del dios: es el caso del término *Βασσαρεύς*⁴⁵, que se refiere a las pieles de zorro que servían de vestiduras tanto a él como a las Ménades, siendo denominadas Basárides las oriundas de Tracia⁴⁶. Además, aparece en relación con el término Trietérico, pudiendo interpretarse como que en la celebración bianual en la que se conmemoraba el ascenso del dios de los infiernos era costumbre ataviarse con estas pieles. La utilización de pieles de una serie de animales concretos por parte de todo el tíaso dionisiaco era lo más habitual, por lo que no nos resulta extraño la utilización de este término. De hecho, en otras ocasiones podremos encontrar el término *Ἐρίφιος*, el cual relaciona a la deidad con el cabrito, siendo este uno de los animales con los que se le identifica y cuyas pieles solían cubrir los cuerpos de los diferentes integrantes del séquito⁴⁷.

2.2.3 En relación con los hombres

En este apartado hablaremos sobre aquellos epítetos que hacen alusión a la relación de Dioniso con los hombres, que a su vez nos servirán para intentar acercarnos a la relación que los fieles podían establecer con esta divinidad tan particular del panteón grecorromano. De la

⁴³ En relación con el cultivo de la vid, el dios también es nombrado en el himno 50 como *Ἀηναῖος*, con motivo de la celebración de la vendimia anual, haciendo de esto modo alusión a su faceta como dios de la vendimia.

⁴⁴ Otro de los grandes atributos y ornamentos propios del dios será la mitra, una cinta para el pelo, que dará lugar a un nuevo epíteto, *μυρρηφόρος*, de nuevo presente en los Himnos Órficos, h. 52, v. 4.

⁴⁵ *Himnos Órficos*, h. 45, v. 2

⁴⁶ Como señala LÓPEZ, S. (2011): *Los epítetos...*, *op.cit.*, “llama la atención que este término sirviera de título para una obra de Esquilo que no nos ha llegado cuyo tema central era la figura de Orfeo, el cual fue despedazado por un grupo de Ménades” p. 49.

⁴⁷ Cabe además hacer alusión al término *Ταυρωπός*, “de mirada taurina”, que vendría a remarcar la importancia del mundo animal en lo referente al dionisismo. Para más información sobre este tema véase SEAFORD, R. (2006): *Dionysos*.

gran cantidad de términos que podríamos englobar en este apartado, se han escogido tres que pretenden ilustrar por un lado la faceta de un dios relacionado con la bonanza y el dios de la vid y por otro su identidad más destructiva y llena de ira. A la hora de hablar de los dos primeros términos, ha de recordarse el gran don que concedió a los hombres, y por el cual será considerado como uno de los mayores benefactores de la humanidad: el cultivo de la vid. Dioniso fue el encargado de enseñar y transmitir el conocimiento del cultivo de la vid, desde el germen hasta la extracción del vino, bebida de importancia capital en la cultura helena. En deuda a esta a este episodio, en la *Ilíada* es llamado *χάρμα βροτοῖσιν*⁴⁸, “dicha de los mortales”, haciendo referencia de este modo a la felicidad y al placer que este concede a los hombres por medio de dones como el vino. Otro de los términos que hacen referencia a esta deidad benefactora para los hombres es *πολυγηθής*, “el pleno de gracias”⁴⁹. En esta ocasión, Hesíodo utiliza esta expresión para concretar ese carácter magnánimo de la divinidad, situándolo como aquel que otorga numerosos bienes a los hombres, sirviendo de nuevo para constituir a Dioniso como el dios amigo de los hombres, del mismo modo que por Deméter se cultivan los campos y al igual que Prometeo entregó el fuego.

Sin embargo, al igual que los antiguos eran concededores de los grandes dones y la bonanza que el dios había mostrado con ellos, también sabían de la ira que manifestaba a la hora de abatir a sus enemigos. Es entonces cuando es denominado como *Ἀνθρωπορραΐστης*⁵⁰, “destructor de hombres”, mostrando así el rostro más iracundo de una divinidad que no duda de castigar cruelmente a aquellos que osan negar sus cultos, siendo el caso más conocido el castigo de Penteo, así como el de las Miníades. Con este epíteto se pretendía evocar la faceta menos piadosa del dios, el cual era capaz de sumir en la locura a todo aquel que se le opusiera e incluso causarle una fatídica muerte.

2.2.4 Relativos a su idiosincrasia

Del mismo modo que el nombre propio del dios nos da información sobre su figura, contamos también con un gran número de epítetos que nos darán a conocer los rasgos más característicos de su idiosincrasia. De todos ellos se han seleccionado un total de cinco, puesto que son los que muestran los ámbitos de competencia más propios de esta divinidad. El

⁴⁸ *Ilíada*, 14, 325.

⁴⁹ *Teogonía*, 941.

⁵⁰ Para más información sobre la relación entre Dioniso y el mundo animal véase LÓPEZ, S. (2011): *Los epítetos...*, *op.cit.*

primero de ellos es *Βρόμιος*, que podemos traducir como “resonante”, en alusión al estruendo característico que se desarrollaría en la celebración de sus ritos. Estas celebraciones estarían acompañadas en todo momento de un griterío general por parte de sus componentes, pero no hemos de olvidar que, según nos muestran las fuentes y las diferentes representaciones iconográficas, la música estaría también presente en estas celebraciones. Por lo tanto no es de extrañar que se asocie a esta divinidad con el ruido y el bullicio que debía producirse en sus festividades, siendo algo bastante característico además del cortejo dionisiaco⁵¹.

En relación con este epíteto, encontramos el término *χορευτάς*, el cual podemos traducir como “danzante”, estableciendo nuevamente una relación entre la danza y el canto presente en las celebraciones y el dios. Debemos imaginar por lo tanto a una deidad envuelta en un ambiente para nada estático, dominado por una música que se vería acompañada por danzas frenéticas, de las que todos los miembros eran partícipes. El referirse al dios como un coreuta no hace sino reafirmar la idea de que gran parte de las prácticas que se realizaban en estos ritos místicos tendrían como objetivo alcanzar un estatus similar al del dios, puesto que este epíteto lo denota como tal. En relación con este ambiente dominado por la locura, encontramos un epíteto que vuelve a situar a Dioniso como originador y dador de la misma: *μαινόμενος*, “el enloquecido”. Si hay algo que está presente a lo largo de todo el mito dionisiaco es la locura (*μανία*), ya sea como castigo o como don divino a los iniciados en sus Misterios⁵². Esta locura será la encargada de poseer a todos aquellos que participen en los ritos dionisiacos, constituyendo una parte fundamental de los mismos en cuanto a que es el medio por el cual se debe alcanzar el estado extático. El encargado de propiciar esta locura, que podríamos denominar divina, a sus fieles no es sino el propio Dioniso, el cual se encuentra por un lado dominado por esta mientras que por otro es capaz de otorgarla a aquellos que él considera merecedores. No obstante, esta locura otorgada por la deidad puede convertirse en castigo, inyectando en el sujeto un frenesí que le arrebatara toda capacidad de razón, condenándole en muchas ocasiones a un final de lo más tortuoso⁵³. Por lo tanto, el referirse al dios como “el enloquecido”, en el sentido de que es el dador de la locura, no hace sino reafirmar la importancia que esta tenía ya no solo en el desarrollo de los ritos, sino que es una de las armas de las que este se sirve a lo largo de todo el mito.

⁵¹ Es en el himno 30 dedicado a Dioniso, en los *Himnos Órficos*, se utiliza el término *ἐπίβρομος*, sirviéndose del prefijo *ἐπι-* y que podemos traducir como “muy resonante”, enfatizando esta visión ruidosa de las celebraciones dionisiacas.

⁵² De ahí el término *μαινάδες*, Ménades, haciendo referencia a las mujeres de su cortejo que estaban poseídas por esta locura divina.

⁵³ Es el caso de Penteo, en las *Bacantes* de Eurípides.

Por último, el epíteto *λύσιος*, que significa “liberador”, estaría de nuevo relacionado estrechamente con el rito dionisiaco, puesto que haría referencia a la promesa de liberación ofrecida a los adeptos⁵⁴. Son diversas las fuentes que nos muestran esa capacidad del dios de liberarse a sí mismo, así como a otros, de las ataduras o prisiones en las que pueda encontrarse, extrapolándose esto al propio rito⁵⁵. Por otro lado, tendríamos la liberación producida por el vino, otro elemento de capital importancia dentro del rito, propiciando en los iniciados un estado anímico que sobrepasa los límites establecidos por la razón. La superación de estos límites humanos será otro de los objetivos a alcanzar, por lo que tampoco debemos obviar esta posible interpretación del término “liberador”, en cuanto a que es el mismo dios el que facilita dicha liberación. Dioniso va a ofrecer por un lado la locura ritual y por otro la capacidad de la liberación a través del vino, procedente de la planta que le está consagrada, por lo que el recibir este nombre vendría a reforzar la idea de la imagen que este tendría para los antiguos: un dios que ofrece la liberación. No hemos de olvidar la importancia de Dioniso en el mito órfico, desde el cual también podemos realizar una interpretación sobre este último epíteto. En este sentido, esta liberación estaría relacionada con el alma humana, ofreciendo a esta una vía de paso a una realidad metafísica tras la muerte del cuerpo. Dioniso sería el encargado de expiar las diferentes culpas por el crimen relacionado con los Titanes, mostrando a un dios magnánimo que busca el bienestar del alma del difunto en el Más Allá⁵⁶.

De nuevo, este epíteto viene a corroborar la idea de que nos encontramos ante un dios que actúa en diversas áreas de competencia, identificándolo en concreto como una divinidad ctónica. Por último, y en relación con los ritos dionisiacos, destaca el término *εῖλιος*, que aparece hasta en tres ocasiones a lo largo de los Himnos Órficos⁵⁷. Este epíteto podría traducirse como “el que grita evohé”, una especie de jaculatoria que era entonada en el desarrollo de los rituales dionisiacos. En conclusión, tras revisar estos cinco epítetos podemos hacernos una idea de la imagen que Dioniso ofrecía ya no sólo a sus adeptos, sino a todo el común de los mortales: un dios cercano a los humanos, envuelto en un ambiente de estrépito y danzas, que facilita parte de su divina locura a aquellos que se inician en sus Misterios para así favorecer su liberación. Es en el segundo y cuarto verso del Himno 30 a Dioniso donde podemos encontrar un claro ejemplo:

Κικλήσκω Διόνυσον ἐρίβρομον, εὐαστήρα, [...]
ἄγριον, ἄρρητον, κρύφιον, δικάρωτα, δίμορφον,

⁵⁴ En ámbito romano, el término utilizado para referirse al dios será el de *Pater Liber*, en alusión a este aspecto de liberador de las ataduras, piedra angular de la fe dionisiaca.

⁵⁵ Eur. *Bac.* vv. 447-448 y Paus. 9.16.6.

⁵⁶ Para más información sobre la presencia de Dioniso en el mito órfico véase § 3.3

⁵⁷ *Himnos Órficos*, h.30, v.4 ; h.50.

Invoco al muy resonante Dioniso, el que grita *evohé*, [...] silvestre, inefable, oculto, bicorne, biforme⁵⁸

2.3 EL MITO

2.3.1 Nacimiento e infancia

A la hora de abordar esta primera fase del mito dionisiaco hemos de recordar que, por un lado, tenemos la versión que podríamos denominar “canónica” sobre su nacimiento según nos relata Hesíodo en su *Teogonía*, y por otro encontramos una versión que será la que se constituya como base del mito órfico. En este apartado hablaremos sobre la primera de estas versiones, puesto que en capítulo dedicado a la presencia de lo dionisiaco en el orfismo abordaremos todo lo relacionado con su nacimiento como hijo de Zeus y Perséfone. En cuanto al primero de ellos, tanto en la *Teogonía* como en los Himnos Homéricos se sitúa a Dioniso como hijo del dios Zeus y la mortal Semele, contribuyendo a engrosar la lista de infidelidades del padre de los dioses a su esposa Hera. Semele era una de las cuatro hijas de Cadmo y Harmonía, lo que la colocaba, junto a Dioniso posteriormente, dentro de la desdichada dinastía tebana. La prematura muerte de la joven princesa supondría un eslabón más en toda la cadena de desventuras por la que estaría marcada esta dinastía, situando al futuro Dioniso como descendiente de una de las familias más conocidas, y al tiempo desgraciadas, de las genealogías antiguas.

Tras enamorarse Zeus y yacer con la joven tebana, Hera acabó descubriendo la infidelidad de su esposo, lo que la llevaría a gestar otra de sus constantes venganzas, presentándose en este caso ante Semele para sembrar la duda de si realmente había yacido con el Rey de los dioses. Para probarlo, la instó a pedirle al dios que se mostrase ante ella en toda su gloria y este, que prometió hacer todo cuanto la joven le pidiese, cumplió su petición presentándose en su alcoba en su divina presencia. A causa de esto, la joven quedó calcinada entre fuegos y rayos, pues ningún humano era capaz de soportar la aparición del dios en todo su esplendor. De entre las cenizas, Zeus pudo rescatar al feto que esta portaba en su interior, puesto que se trataba de su hijo, cosiéndoselo a su muslo para que este pudiera terminar de gestarse y no pereciese al encontrarse fuera del útero materno. El Dioniso no nato pudo sobrevivir a este momento puesto que, cuando el palacio donde se encontraba la estancia, la

⁵⁸ Se han utilizado las ediciones de QUANT (1962) y RICCIARDELLI (2000), junto con la traducción de López, S. (2011).

residencia de Cadmo en Tebas, fue golpeado por los rayos que acompañaban la epifanía de Zeus, una hiedra germinó y protegió al feto de las llamas⁵⁹. Una vez se hubiera completado la gestación, se produciría por parte de Zeus una partenogénesis, protagonizando de esta manera Dioniso el segundo de sus nacimientos⁶⁰.

De nuevo, los Himnos Pseudo-Homéricos constituyen una fuente de vital importancia a la hora de estudiar el nacimiento del dios, puesto que atribuyen su paternidad a Zeus y Semele de manera directa en varias ocasiones⁶¹. Tal es la importancia de este episodio que, al situar el nacimiento del dios en la ciudad de Tebas, en la acrópolis de esta ciudad se han encontrado restos de lo que podría haber sido un santuario dedicado a Dioniso. En la Antigüedad se creía que unas ruinas que allí se encontraban podían corresponderse con los restos del palacio de Cadmo⁶², fulminado por los rayos de Zeus, de ahí que se erigiese un pilar envuelto por la hiedra, lo que explicaría por qué era llamado Pericionio (del término griego *περικιόνιος*) por los tebanos⁶³. Tebas se mantendría como ciudad originaria del dios, y en clara relación con la genealogía materna, frente a muchas otras, afirmándolo el mismo Homero en un fragmento de sus Himnos⁶⁴. Además, la obra de Eurípides también lo sitúa como hijo de Semele y, por lo tanto, oriundo de la ciudad de Tebas⁶⁵. La madre mortal del dios gozará de un gran protagonismo a lo largo de mito dionisiaco, puesto que será el motivo por el que él mismo descienda a los infiernos para rescatarla y elevarla como inmortal. Este episodio vendría a reforzar la idea de que una mujer enteramente mortal habría dado a luz a un dios, hecho que tendrá una importancia capital a la hora de hablar del protagonismo de las mujeres en los ritos dionisiacos.

Nos encontramos por lo tanto ante una serie de llegadas al mundo un tanto peculiares. La primera de ellas sería en torno al fuego y el rayo, envuelto por una explosión de gloria divina por parte de su padre, afirmando Otto (2001) que “ya en su concepción y nacimiento

⁵⁹ Según los versos 651ss. en las *Fenicias*, Eurípides.

⁶⁰ Entendiendo su salvación tras la fulminación de su madre, Semele, como su primer nacimiento prematuro.

⁶¹ “Unos dicen que Semele, habiéndote concebido de Zeus que se complace en el rayo” *Himno I*, (vv. 1-2); “Recordaré de Dioniso, hijo de la gloriosa Semele” *Himno VII*, (vv. 1-2); “Empiezo cantando al bullicioso Dioniso, coronado de hiedra, hijo preclaro de Zeus y de la gloriosa Semele” *Himno XXVI*, (vv. 1-2).

⁶² Además, la importancia de un culto a Semele estaría atestiguada por numerosos testimonios. El primero de ellos serían las ruinas que supuestamente vieron nacer a Dioniso tras la fulminación de su madre, situadas cerca del santuario de Dioniso Cadmeo, considerada sagrada la alcoba de Semele. Por otro lado, también se la veneraba en la celebración por el regreso de Dioniso de los infiernos junto con su madre. OTTO, W. (2011): *Dioniso...*, *op.cit.* p. 58.

⁶³ RICCIARDELLI, G. (2000): *Inni orfici*. Madrid: Salvat.

⁶⁴ “ y otros afirman, oh Soberano, que naciste en Tebas” *Himno I*, (v. 6).

⁶⁵ “Vengo yo, hijo de Zeus, a esta tierra de los tebanos, yo, Dioniso, al que antaño parió la hija de Cadmo, Semele, haciendo de partero el fuego del relámpago”, Eur. *Bac*, vv. 1-3.

anuncia el carácter misterioso y paradójico de su naturaleza”. En cuanto su segundo nacimiento, bien es cierto que ya Atenea nació de la cabeza de Zeus tras un hachazo, pero no fue gestada en su forma prenatal en el cuerpo del dios, como sí es el caso de Dioniso. De todos los hijos de Zeus, es el único que fue recogido, aun como feto, por este para ser cosido a su propio cuerpo pudiendo completar así su gestación. Por lo tanto, ya desde su doble nacimiento, nos encontramos ante una divinidad fuera de lo común, puesto que ningún otro dios contó con un doble nacimiento que definiera tanto, en el futuro desarrollo del mito, la idiosincrasia de la deidad. Es esta versión del nacimiento de Dioniso la que genera, ya desde su concepción, una disyuntiva entre su esencia divina o semi-divina, pues que no hemos de olvidar que es hijo de un dios y una mortal al igual que numerosos héroes míticos. Sin embargo, no termina de nacer de una madre mortal, donde solo residiría durante una parte de su gestación, sino que su segundo nacimiento, que podríamos denominar como su parto verdadero, se produce desde el muslo de Zeus, es decir, de un dios. Esto vendría a confirmar que, aun habiendo sido concebido y gestado en el vientre de una mortal, su nacimiento directo de la carne de un dios acabaría por concederle el rango de divinidad suficiente para pasar a formar parte del panteón oficial. Otra de las peculiaridades de esta deidad en cuanto al resto de dioses, más allá de ser el único con una madre mortal, es su situación como dios más joven de los olímpicos.

Sin embargo, una vez separado del muslo de su padre, el pequeño Dioniso tuvo que ser entregado al dios Hermes para que lo protegiera de las ansias de venganza de la iracunda Hera: este se encargó de buscar a quienes pudieran hacerse cargo del neonato. Los primeros en recibir esta misión fueron Ino, una de las hermanas de Sémele, y su esposo Atamante que se encargaron de criarlo y educarlo como si fuera una niña, algo que sin duda marcará una de las facetas más características del dios: la dualidad y las oposiciones binarias (Daraki, 2005). La primera de estas dualidades es la mencionada anteriormente, pues su naturaleza se encuentra en un término medio entre lo humano, pues es hijo y esposo de mortales, y lo divino, engendrado y “parido” por Zeus. En segundo lugar, y cuyo origen se puede atribuir a este episodio de su infancia, es su apariencia entre lo masculino y lo femenino, pues en muchas ocasiones se le describe con una apariencia afeminada⁶⁶. En cuanto al resto de dualidades que su figura encarna, se irán tratando de manera más concreta en capítulos posteriores.

⁶⁶ En palabras de Penteo en *Las Bacantes*, cuando se encuentra ante el dios metamorfoseado: “Primero tu afeminada caballera te cortaré” v. 123.

Volviendo al mito, la hermana de Sémele y su marido no quedarían a cargo del joven dios durante mucho tiempo, pues la diosa Hera, al tanto de esta situación, infligió en la pareja una locura que hizo que matasen a sus dos hijos. Sin embargo, y por intervención de Zeus, Dioniso no sufrió ningún daño y pudo sobrevivir a la matanza, siendo salvado y convertido de nuevo en niño por su divino padre. De nuevo estamos ante un episodio en el que la figura de Dioniso, por ahora de manera indirecta, desencadena una serie de desgracias a raíz de una locura de origen divino, esta vez de manos de Hera. La presencia de la locura y el desastre será una constante en el mito dionisiaco, siendo su manifestación un factor decisivo en las apariciones más relevantes del dios, presente como podemos comprobar desde su infancia.

Fue Hermes el encargado de trasladar al infante a un nuevo destino, seguro y alejado de las venganzas de Hera. En esta segunda ocasión pasaría al cargo de unas ninfas que habitaban en Nisa, las cuales lo acogieron y lo cuidaron aun siendo un bebé. Una vez lo hubieron criado, estas se encargarían de conformar un cortejo femenino, según nos indica Homero en su Himno 26, con el cual acompañaban al joven dios portando coronas de hiedra a través de los bosques⁶⁷. De hecho, el poeta se sirve del término “nodriza” para designar a las mujeres que acompañaban al dios en sus desfiles, puesto que estas primeras cuidadoras se habrían constituido como las primeras integrantes del cortejo dionisiaco. Esto tendrá una importancia capital en cuanto al ritual dionisiaco se refiere, puesto que las mujeres que participen de los mismos, pues al igual que las que se encargaron de cuidarlo, deberán ocuparse del dios, acompañándolo en sus frenéticas danzas, siendo un elemento imprescindible para la celebración de sus ritos.

Y cuando él mismo despierta el cortejo de nuevo, al cabo de los tres años,
se encamina con sus nodrizas de hermosa cintura a entonar el cántico,
aletargando y poniendo en movimiento los momentos festivos
en sus cíclicos periodos de tiempo⁶⁸.

Esta faceta casi maternal de las acompañantes del dios queda patente en la obra de Eurípides y la de Nono. En la primera de ellas son las Ménades las encargadas de secuestrar niños recién nacidos de las casas, para luego depositarlos en los bosques donde habitaban con

⁶⁷ Hom. *Him.* 26.

⁶⁸ *Himnos Órficos*, h. 45, vv.7-11.

otras fieras salvajes como lobos o leones⁶⁹. En el caso de Nono es la propia Ménade la que se encarga de amamantar a las crías de estos animales, más en concreto a las de un león.

Es en este momento del mito donde encontramos el modelo a imitar por parte de los cultos místicos, unos ritos que congregaban a un gran número de mujeres en la oscuridad de los bosques para acompañar al dios y ser partícipes de su locura, al igual que hicieron las ninfas de Nisa con el joven Dioniso. Esta continua presencia de lo femenino en el ámbito dionisiaco no se concentrará únicamente en la celebración de los ritos, sino que también gozará de un especial protagonismo en otro de los ámbitos de competencia de la deidad: la muerte. Dioniso es un dios que sufre y muere (Otto, 2001), además de tener que rivalizar con un gran número de enemigos que lo obligan a desatar su faceta más iracunda, infringiendo toda clase de castigos a los mismos. Pero este tampoco queda libre de sufrimiento, hasta tal punto de que conocemos que, en un lugar de gran importancia para la religión griega como Delfos, se ubicaba la tumba del dios⁷⁰. Pero no será el dios el único que posea un enterramiento conocido y venerado, sino que estas mujeres que lo acompañan en sus ritos, simulando a esas primeras nodrizas, también tendrían sus enterramientos correspondientes a lo largo de toda la geografía griega⁷¹. Por otro lado, estas ninfas de Nisa a las que el dios Hermes encomendó la crianza del dios fueron catasterizadas por el padre del niño, Zeus, dando así origen a la constelación de las Hiades (del término griego *Ύαδες*, “las hacedoras de lluvia”). Una de las hipótesis de este acontecimiento es en deuda a la crianza del joven de Dioniso, no obstante, otras versiones apuntan a que fue tras la ayuda prestada por las ninfas tras la amenaza de Licurgo. Estas se habrían encargado de socorrer al dios y entregárselo a la diosa Tetis en los fondos marinos, siendo por esto colocadas entre las estrellas por Zeus⁷². Queda por lo tanto patente cómo ya, desde su primera infancia, Dioniso se criará y educará entre círculos claramente femeninos, algo que será determinante en su desarrollo tanto personal como ritual. Además, la presencia de la locura divina anteriormente comentada, será una constante que de nuevo servirá de base para la celebración de sus ritos. En cuanto a su nacimiento, solamente cabe remarcar su unicidad frente al resto de dioses, siendo el único de ellos que antes de nacer por segunda vez ya se ha enfrentado a la muerte, dotando a su madre mortal, Semele, de una gran importancia en el mito.

⁶⁹ “Sostenían entre sus brazos cervatillos o lobeznos, y los amamantaban con su blanca leche” Eur. *Bac.* v. 312.

⁷⁰ Para un estudio más detallado sobre la relación de Dioniso con la muerte véase § 3.1.2

⁷¹ En la ciudad de Argos se encontraban las tumbas de tres mujeres tebanas que fueron las encargadas de instaurar los cultos dionisiacos en Magnesia.

⁷² Higino, *Astronomía II*, 21.

Y tanto deseaba, al decir de los poetas,
contemplar con sus ojos al dios, que el rayo de este cayó
sobre la casa de Semele,
y, tocada por él, parió
el fruto de la tormenta, al santo Baco.

F. Hölderling

2.3.2 Los castigos divinos

De todos los episodios míticos que componen el mito dionisiaco, serán una serie de castigos infligidos por el dios los que nos sirvan para ilustrar tanto su juventud como la mayor parte de sus hazañas. Estas acciones pondrán de manifiesto la faceta más iracunda del dios, el cual se sirve de diferentes métodos para castigar a aquellos que osan renegar de sus cultos, siendo este el motivo principal de los que a continuación abordaremos. A la hora de llevarlos a cabo, veremos cómo se hacen presentes diferentes elementos característicos del mito como la locura, el protagonismo de las mujeres, el vino y, sobre todo, la idiosincrasia del más peculiar de los dioses olímpicos.

El primero de estos episodios es protagonizado por unos piratas tirrenos, como nos relata lo Pseudo-Homero en su himno número siete dedicado a Dioniso. En este, el joven dios se metamorfosea en un joven y se deja capturar por estos hombres de mar, como si desde un primer momento buscara escarmentarlos, quizás por una ofensa previa que no se menciona en el mito. Sin embargo, el timonel del barco advierte a la tripulación de la extraña naturaleza del joven, hasta que llega a reconocer que se trata de una divinidad oculta bajo una apariencia mortal. Es a partir de este momento cuando el dios manifiesta su poder mediante diversas acciones: inunda la cubierta de la nave con vino para embriagar a los piratas, envuelve el mástil y las velas en hiedras y viñas, y finalmente se convierte en león y devora al capitán. El resto de la tripulación asume entonces que están ante la presencia de un dios, e invadidos por el terror se lanzan al mar en busca de una suerte mejor. Es entonces cuando, por obra de Dioniso, son convertidos en delfines y salvados de una muerte segura, interpretándose este gesto como una evidencia de su misericordia por haber sido reconocido como un dios. Esta gratitud se expresa en los últimos versos del himno: “Salve, hijo de Semele, la de lindos ojos, que no es posible adornar el dulce canto sin acordarse de ti”⁷³. Además, algunos autores han

⁷³ Hom. *Him.* h.7, vv. 58-59.

interpretado en este hecho una manifestación más de la relación del dios con el mundo subacuático y el elemento húmedo⁷⁴.

Otro de los protagonistas de estos castigos será el rey Licurgo, puesto que este es quien protagoniza el primer episodio conocido de un personaje que se niega a realizar los cultos correspondientes al dios del vino. Gracias a un escolio de un poema de Estesícoro, conocemos los antecedentes de este episodio mítico:

Dioniso, tras hospedar a Hefesto que había llegado a Naxo, una de las Cícladas, recibió de este como regalo un ánfora de oro. Perseguido después por Licurgo y tras haberse refugiado en el mar, como Tetis lo había tratado amistosamente, le dio el ánfora fabricada por Hefesto. Ella se la regaló a su hijo para que después de muerto depositaran en ella sus huesos. Lo cuenta Estesícoro.

En primer lugar vemos la vinculación de la isla de Naxo con Dioniso, situando aquí no solo el lugar donde se encontró con la princesa Ariadna sino también una posible residencia. El texto, además, nos informa de la relación amistosa entre Dioniso y Hefesto, dioses que podríamos denominar como rechazados desde su nacimiento y que tuvieron que superar una serie de adversidades para ser aceptados e integrados por el resto de los olímpicos. Tras llegar Dioniso con sus nodrizas a Tracia, el rey Licurgo protagoniza una persecución que obliga al dios a lanzarse al mar en busca de refugio frente a una muerte inminente. En los fondos marinos, la diosa Tetis lo acoge entre sus brazos, protegiéndole de la ira del rey. Este, en compensación por su ayuda, le entrega el ánfora de oro realizada por Hefesto, la cual acabará por convertirse en el recipiente que albergue los restos mortales de Aquiles, hijo de Tetis. El hecho de que Dioniso se arrojase al mar y no muriera nos indica su carácter divino, aunque algunos autores apuntan que este murió ahogado en los fondos marinos, protagonizando posteriormente su primera resurrección tras resurgir de las aguas⁷⁵. Tras su vuelta a la superficie, no conocemos ninguna información sobre el castigo sufrido por Licurgo por parte de Dioniso por perseguirlo a él y a sus nodrizas. Pero sin embargo, este castigo es utilizado por Homero en la *Ilíada* para ilustrar las puniciones que sufren los mortales que osan desafiar a los dioses⁷⁶. Por lo tanto no sabemos si sería el dios el que castigase personalmente al rey o

⁷⁴ Es el caso de OTTO, W. (2011): *Dioniso...*, *op.cit.*, pp. 118-120. y DARAKI, M. (2005): *Dioniso y la diosa tierra*. Madrid: El Galeón. pp. 41-50.

⁷⁵ Es el caso de KERÉNYI, K. (2005): *Dionisios...*, *op.cit.*, p. 79 y DARAKI, M. (2005): *Dioniso...*, *op.cit.*, p. 41.

⁷⁶ Hom. *Il.* 6, 130-140.

si bien lo haría mediante la intervención de terceras personas, pero sí se puede afirmar que este sería castigado con tal severidad que serviría de ejemplo en la literatura homérica.

Por otro lado tenemos el que se constituirá como el castigo más conocido y representativo de los infligidos por Dioniso, en este caso a Penteo, en esta ocasión en la ciudad de Tebas. Este episodio constituye lo que podríamos denominar como el *modus operandi* del dios, puesto que la sucesión de los acontecimientos será la habitual en los diferentes castigos protagonizados por el mismo. De este modo, podemos distinguir las siguientes fases:

- Todos responden a una ofensa previa ante la obligación de realizar sus cultos o bien hacia la propia figura del dios.
- Dioniso, en primera persona o metamorfoseado, aconseja al personaje en cuestión de la posibilidad de enmendar sus errores para así evitar el castigo próximo.
- El antagonista reusa esta oferta, manteniéndose firme en sus intenciones, con una clara presencia de la *ὑβρις*.
- El dios proporciona la pena correspondiente ante esta muestra desmedida de soberbia a través de terceras personas; en pocas ocasiones es él mismo el que castiga al personaje desafiante.

Según recoge Eurípides en sus *Bacantes*, el personaje de Penteo pasará por todas y cada una de estas etapas entre muchas otras⁷⁷. Tras su llegada a la ciudad acompañado de su séquito, Dioniso se presenta ante el rey de la ciudad de Tebas metamorfoseado como un joven mortal, con la intención de informar al rey del interés del dios de instaurar los ritos báquicos en su ciudad. Ante esto, es apresado por orden de Penteo, el cual se muestra firme en su deseo de acabar con estos ritos y con todas las mujeres que los protagonicen. Finalmente, ante el rechazo de las ofertas del dios de aceptar estos cultos, el hijo de Ágave, es instado a espiar a las jóvenes que se ocultaban en las montañas, siendo descubierto y despedazado por las mismas. Nos encontramos por lo tanto ante un episodio en el que, de nuevo, la locura sagrada vuelve a ser el detonante de un sangriento final, donde las mujeres poseídas por la divinidad actúan como verdugos de los que osan ofender al dios.

Mujeres: el hombre está en la red,
irá hacia las bacantes, donde pagará con la muerte lo que debe.

⁷⁷ Eur. *Bac.* vv. 345-348; 457-459.

[...] Sácale primero de sus cabales e inspírale la rabia ligera [...]
Conocerá a Dioniso, el hijo de Zeus, que nació como un perfecto dios,
terrible, aunque dulcísimo para los hombres.⁷⁸

Además, es crucial el modo en el que Dioniso se presenta en todo momento ante Penteo, metamorfoseado, con un rostro que no le corresponde, un ocultamiento consciente por parte del mismo. Nos encontramos ante otro elemento que, como más adelante aclararemos, será fundamental a la hora de intentar comprender a esta deidad: la máscara.

Otro castigo de características similares al de Penteo es el de las Miníades, las tres hijas de Minias, rey de Orcómeno. Estas permanecieron en su casa tejiendo, situándose de este modo dentro del ideal de hija-esposa, criticando las actitudes de otras mujeres que se iban por las noches a los bosques a celebrar los ritos báquicos. De nuevo, el joven dios se les aparece metamorfoseado en esta ocasión como una bella muchacha, para advertirlas que no debían despreciar los ritos en honor a Dioniso. Sin embargo, estas hicieron caso omiso. El dios, iracundo por el rechazo a sus cultos, realizó todo tipo de prodigios sobre el telar en el que las hermanas trabajaban, hasta el punto de que acabaron por desquiciarse y enloquecer. Fue el hijo de una de ellas, Hípaso, el que acabó desmembrado por las tres hermanas a causa de la locura por la que se encontraban poseídas. Tras esto, juntas se retiraron a los bosques para actuar como bacantes en las diferentes celebraciones orgiásticas en honor a Dioniso, alimentándose de plantas salvajes hasta que, según un poema de Corina, fueron transformadas en aves por el dios Hermes.

Por otro lado, algunos autores han interpretado este acontecimiento de ‘liberación’ por parte del dios con las hijas de Minias como una contraposición entre las figuras de Dioniso y Hera. Esta última, diosa de los matrimonios, vendría a estar representada por un tipo de mujer obediente al marido que reside en el hogar, tejiendo y criando a sus hijos, estado del que se ven liberadas, aun a costa de enloquecer, gracias a la intervención del dios. Estas pasarían a formar parte integrante de los cortejos femeninos del dios, adquiriendo una especial relevancia en su interpretación la estrecha relación etimológica entre ‘Miníades’ y ‘Ménades’⁷⁹.

⁷⁸ Eur. *Bac.* vv. 376-381.

⁷⁹ GONZÁLEZ MERINO, J. (2009): *Dioniso. El dios del vino y la locura*. Madrid: El Almendro. pp. 34-36.

No podríamos acabar este breve repaso sobre las venganzas dionisiacas sin hablar de dos episodios quizá menos conocidos, pero sin duda de gran interés, puesto que manifiestan otro modo de proceder del dios en sus castigos. El primero de ellos es el caso de Télefo, rey de Misia, que se presenta contrario a la realización de los cultos dionisiacos e incluso castiga a aquellos que participan de los mismos. En esta ocasión, Dioniso no aparecerá oculto bajo una apariencia mortal ni prevendrá al rey de poner fin a estas prácticas contrarias a sus seguidores, sino que actuará de manera indirecta para infligir el divino castigo. En esta ocasión será Aquiles que, junto al resto de griegos que se dirigían a Troya, desembarca en esta isla, creyendo haber atracado en las costas enemigas. El héroe persigue al rey con la intención de matarlo, consiguiendo herirlo cuando este cae tras tropezarse con un brote de vid, actuando de este modo el dios de manera indirecta a través de una de sus plantas consagradas. La herida causada por este encuentro no supondrá la muerte del rey, pero sí una gran humillación, puesto que solamente Aquiles podría conseguir curársela⁸⁰.

Por último, hablaremos sobre la muerte de Acteón. En este episodio en el cual el joven cazador es castigado por la diosa Ártemis tras verla desnuda en uno de sus baños, no encontramos la presencia de Dioniso, así como ninguna ofensa hacia él o la negación a la celebración de sus cultos. Sin embargo, una serie de elementos presentes en el mito nos llevan a vincularlo, al menos de manera indirecta, con la figura del dios del vino y la locura.

El joven es cubierto por una piel de ciervo, según otras versiones es metamorfoseado en este animal, para ser perseguido y desmembrado por sus perros. Ya sea por la piel de animal, vestimenta característica de los iniciados en los Misterios Báquicos, o bien por su cruel muerte, la presencia de estos elementos nos lleva a pensar en la relación de este pasaje con ciertos aspectos del mito dionisiaco. Por otro lado, no hemos de olvidar que Acteón es hijo de Autónoe, hermana de Semele y, por lo tanto, primo de Dioniso, al igual que Penteo, hijo de Ágave, y Melicertes, hijo de Ino.⁸¹ Si realizamos una visión global de estos cuatro descendientes de las hijas de Cadmo y Harmonía podemos apreciar que todos compartieron un trágico final donde, de algún modo u otro, la figura de Dioniso se hace presente. Las crueles muertes de estos jóvenes estarían caracterizadas por el desmembramiento (sparagmós)

⁸⁰ Un fragmento de un poema de Píndaro recoge este episodio: “ el que la llanura de Misia rica en viñas tiñó con las salpicaduras de la negra sangre de Télefo” Píndaro, *Ístmicas* 8, vv. 50-52.

⁸¹ Melicertes es arrojado al mar en brazos de su madre, la cual huye de la venganza de Hera tras enterarse de que es ella la encargada de criar al niño Dioniso. Si bien este no llega a morir, puesto que se convierte en el dios Palemón, sí se ve privado de su juventud como mortal al igual que el resto de sus primos.

y el hundimiento en el mar (katapontismos), estando estos motivos claramente presentes en el ritual dionisiaco⁸².

2.3.3 La princesa Ariadna

Dioniso, en su categoría de deidad olímpica, contaría con una pareja divina que le acompañaría en sus diferentes epifanías, además de protagonizar un importante capítulo dentro del mito dionisiaco. Es el caso de la princesa Ariadna. En este último apartado abordaremos un breve estudio sobre este personaje que, del mismo modo que su divina pareja, presenta una trayectoria bastante controvertida que ha causado interés hasta a los investigadores más recientes.

Las primeras apariciones de la joven cretense en la literatura antigua se remontan por un lado a la *Ilíada*, en relación a un pasaje que habla sobre Dédalo, el constructor del laberinto⁸³, y en segundo lugar en la *Odisea*, siendo aquí donde se recoge más información sobre el personaje y su primigenia relación con Dioniso⁸⁴. En ambas fuentes, el término exacto utilizado para referirse a la joven es el de ‘Ariadne’, no dando lugar a ninguna duda de que se trata de la princesa destinada a convertirse en la pareja de Dioniso. Sin embargo, este término sufrirá una serie de deformaciones en las inscripciones presentes en las cerámicas, lo cual podría deberse a errores ortográficos por parte de los ceramistas⁸⁵. De todas estas variaciones, la que más llama la atención en investigadores como Otto es la de ‘Ariagne’, el cual realiza un breve estudio etimológico del término, de vital importancia a la hora de realizar cualquier tipo de estudio sobre un personaje de esta índole. Este vocablo estaría compuesto por dos términos, un elemento intensificador, y un adjetivo femenino que podría traducirse como “sagrada” o “divina”, por lo que el nombre podría traducirse como “la

⁸² DEBIASI, A. (2013). *Dioniso e i cani di Atteone in Eumelo di Corinto (Una nuova ipotesi su Apollod. III 4,4)* Berlín: Sazt.

⁸³ Hom, *Il.* 18, 590-592. “El muy ilustre cojitrancó bordó también una pista de baile semejante a aquella que una vez en la vasta Creta el arte de Dédalo fabricó para Ariadna, la de bellos bucles.”

⁸⁴ Hom, *Od.* 11, 312-322. “También vi a Fedra y a Procris, y a la hermosa Ariadna [...] a quien en otro tiempo llevó Teseo de Creta al elevado suelo de la sagrada Atenas, pero no la disfruté, que antes la mató Ártemis en Día, rodeada de corriente, ante la presencia de Dioniso.”

⁸⁵ Para más información sobre la presencia de Ariadna en la cerámica véase DÍEZ DEL CORRAL, P. (2012): *Ariadna, esposa y amante de Dioniso. Estudio iconográfico de la cerámica ática* [tesis doctoral] Univ. de Santiago de Compostela

santísima” (Otto, W. 2001)⁸⁶. No obstante, el nombre de la joven ha sido objeto de estudio por parte de muchos investigadores, manteniendo que su nombre derivaría de los términos ugaríticas ‘ar’ (luz) y ‘adn’ (padre/señor), pudiendo traducirse como ‘Luz del padre/señor’⁸⁷. Ariadna es hija de Minos y Pasífae, reyes de Creta, siendo su aparición más conocida en el mito en que ayuda al joven Teseo en su lucha con el minotauro. La joven se convertiría en un personaje imprescindible para el triunfo del héroe en su tarea, entregándole a este un ovillo dorado que le serviría para poder escapar del laberinto construido por Dédalo. Se presenta a Ariadna como la concedora de los secretos del laberinto, así como la salvadora del héroe y de los jóvenes atenienses que eran enviados allí como tributo, pero no podría tratarse como heroína puesto que no interviene de manera activa en el devenir de los hechos. Este momento podría situarse como el inicio del noviazgo entre ambos, pidiéndole Ariadna, a cambio de su ayuda, que la llevase a la ciudad de Atenas, patria del héroe. Sin embargo el deseo de la joven no acabaría cumpliéndose, puesto que Teseo acabaría abandonándola en una isla del Egeo, Naxos, cuya identificación resulta bastante confusa en cuanto a la isla de Día⁸⁸. Será en esta isla donde se produzca el encuentro de Dioniso con la joven que, sumida en numerosas versiones en un profundo sueño, marcará el inicio de la relación entre ambos.

Sin embargo, Homero ofrece en su canto IX de la *Odisea* una sucesión de los acontecimientos diferente, situando a Dioniso como verdugo de la joven⁸⁹. De camino a Atenas junto a Teseo, Ártemis recibe del dios la orden de castigar a la joven por haber abandonado a Dioniso en Creta para huir junto al joven ateniense, encargándose la diosa de matarla en la isla de Día⁹⁰. Esta versión cambiaría radicalmente el papel de todos los personajes protagonistas de este episodio, añadiendo además a la diosa de la caza. Teseo dejaría de ser el antagonista que abandona a su suerte a la joven princesa, y Dioniso pasaría de rescatarla para convertirla en su esposa a ser el dios iracundo que la castiga por su infidelidad por mano de Ártemis. Este primer fragmento que relaciona a Ariadna con Dioniso, poco tiene que ver con la visión más tradicional de su historia de amor, el cual figura en numerosas

⁸⁶ En cuanto a la traducción del término, es este mismo autor el que advierte sobre la confusión que puede producir esta traducción desde el punto de vista actual, señalando que términos como “intangible” o “intacta” serían más adecuados para su correcta interpretación. OTTO, W. (2011): *Dioniso...*, *op.cit.*, p. 134.

⁸⁷ Para más información véase WEST, D. (1990): “The Semitic Origin of Ariadne and Atalanta”. *Ugarit-Forschungen*, 22, p. 430.

⁸⁸ Para más información sobre la identificación y ubicación de esta isla véase CASADIO, G. (1994) *Storia del Culto di Dioniso in Argolide*, p. 12-14.

⁸⁹ Hom, *Od.* 11, 312-322.

⁹⁰ Estos acontecimientos vendría a continuar con otra versión del mito en la que Ariadna ya es pareja de Dioniso antes de la llegada de Teseo a Creta, huyendo con el joven ateniense tras ayudarlo a escapar del laberinto, provocando de este modo la ira del dios. OTTO, W. (2011): *Dioniso...*, *op.cit.*, p. 133.

fuentes posteriores. De todas ellas, la mención más antigua a la pareja es de Epiménides de Creta, situado en la segunda mitad del siglo VI a. C.:

Esta (la corona), se dice, es la de Ariadna. Dioniso la puso en el cielo, cuando los dioses celebraron las bodas en la llamada isla de Día, con la intención de que fuera visible para ellos. Con ella se coronó primero la novia tras recibirla de las Horas y Afrodita. [...]

Cuando Dioniso fue a la casa de Minos, como quiso seducirla, se la dio como regalo. Con ella embaucó a Ariadna. [...]

Se da por seguro también que por ella se salvó Teseo del laberinto, ya que producía resplandor. Y que después entre las constelaciones, cuando ambos llegaron a Naxo, como signo de amor [...] ⁹¹

Según se recoge en este fragmento, Ariadna habría utilizado la corona regalada por Dioniso para ayudar a su amante a huir del laberinto, pero no hace ninguna referencia a su trágica muerte por orden de este. La vemos de nuevo vinculada a Teseo y su hazaña en la isla de Creta, y en relación con uno de sus atributos más importantes: la corona. Será Hesíodo el que cuente cómo Dioniso la convirtió en su esposa, sin hacer ninguna alusión a su anterior abandono por parte de Teseo, versión que dista bastante de la ofrecida por Homero. Este último perfila a un Dioniso más oscuro que es capaz de mandar asesinar a su propia amante, estableciendo una clara relación con el mundo del más allá, frente a Hesíodo, que opta por la versión más próspera de la pareja. En los versos 947-949 de su *Teogonía*, Hesíodo nos narra cómo el dios la convirtió en su esposa: “Dioniso, el de dorados cabellos, a la rubia Ariadna hija de Minos la hizo su floreciente esposa; y la convirtió en inmortal y exenta de vejez del Cronión”⁹². Es este fragmento es el germen de la versión predominante en cuanto a su historia de amor se refiere, puesto que no se trata de uno de los amores particulares de un dios, sino que sitúa a la joven como esposa del dios. Tras haberse unido a Dioniso, Zeus será el encargado de otorgarle la inmortalidad, pasando a formar parte del panteón olímpico como pareja oficial de una divinidad consagrada.

El encuentro de Ariadna con Dioniso puede interpretarse de diversas maneras. Más allá del propio enamoramiento por parte del dios, a lo que la joven reacciona en un primer momento con cierto pavor, el encuentro de la joven dormida podría significar un emerger de la joven como ser individual, más allá de un papel secundario en el ciclo tesaico. Este despertar de un alma dormida o en reposo al entrar en contacto con la divinidad, dará lugar a un numeroso repertorio de representaciones en los frontales de sarcófagos de época imperial.

⁹¹ DEL CANTO, J.R. (trad.) 1992.

⁹² PÉREZ JIMÉNEZ, A. Y MARTÍNEZ, A. (trad.) 1991.

La joven, representando el alma dormida del difunto, estaría a la espera del encuentro con Dioniso para así poder despertar a una nueva vida próspera, identificándose de este modo con la nueva Ariadna que “renace” tras su encuentro con el dios⁹³.

Cabe recordar que el entorno más cercano al dios se caracteriza por un claro protagonismo de personajes femeninos, presentes desde su infancia, caracterizándose además sus diferentes ritos por contar con sacerdotisas en vez de sacerdotes. La mujer va a jugar un papel más que relevante a lo largo de todo el mito dionisiaco, como hemos ido viendo a lo largo de apartados anteriores, y Ariadna, como pareja oficial, será la más importante. El personaje de Ariadna encarna la esencia de la mujer dionisiaca, es el vivo ejemplo de la nueva vida que el dios es capaz de conceder con su divina presencia, y al mismo tiempo su recorrido vital se ve interrumpido por el dolor e incluso la muerte. Al igual que la madre del dios, Semele, nace como mortal, pero gracias a la intercesión de Dioniso acaba protagonizando una apoteosis que la sitúa junto al resto de los inmortales. Del mismo modo, el objetivo último del ritual báquico es que el fiel alcance un *status* más allá de lo terrenal, siendo de este modo capaz de sobrepasar los límites impuestos por la naturaleza humana. Ariadna será el personaje, tras el propio Dioniso, que encarne estos ideales o promesas del dionisismo. No es de extrañar por lo tanto que, en la epifanía nupcial, la pareja aparezca engalanada sobre un carro rodeada de todo el séquito dionisiaco, protagonizando una escena amorosa en torno a la cual se genera todo un desfile de danzas y cánticos extáticos. Se trata de algo más de una escena de amor al uso, es una imagen del triunfo alcanzado por los iniciados en los ritos místicos, siendo la divina pareja el vivo ejemplo de la consecución de dicha meta.

En cuanto a la muerte de Ariadna, nos han llegado numerosas versiones, recogiendo cada una de ellas una muerte más traumática que la anterior si cabe. Según Homero, como hemos citado anteriormente, es asesinada por Ártemis bajo petición de Dioniso⁹⁴. Pausanias nos cuenta que está enterrada en el templo de Dioniso Cretense, en Argos, por la vinculación directa de la joven con la casa real cretense⁹⁵. Plutarco recoge que se ahorca tras ser abandonada por Teseo en la isla de Naxos, para posteriormente ser revivida por Dioniso, muriendo finalmente antes de dar a luz a su último hijo en Amatunte⁹⁶. Esta insistencia en la muerte de la joven solo denota, para algunos investigadores, que de algún modo esta

⁹³ KERÉNYI, C. (2012): “Immagini e incognite. ...”, *op.cit.*, p.72.

⁹⁴ Teniendo en cuenta esta muerte, Otto establece un paralelismo entre esta y Semele, pues ambas encontraron la muerte a través de sus amados. OTTO, W. (2011): *Dioniso...*, *op.cit.*, p.135.

⁹⁵ Pausanias, 2.23.7.

⁹⁶ Plutarco, *Thes.* 20, 3-5.

constituía un motivo clave en la celebración del culto a la esposa del dios, celebrando, en cierta forma, su desaparición⁹⁷.

Para concluir este breve repaso sobre la figura de Ariadna, se debe hacer mención al culto que esta recibió en numerosos puntos de la geografía griega, cultos que resultan de gran interés a la hora de compararlos con los de su esposo Dioniso. En relación con lo que recoge Pausanias sobre su sepultura en el santuario de Dioniso Cretense, el mismo dios habría depositado los restos de su amada junto a su templo y al de Afrodita Urania, remarcando de este modo la importancia de su esposa. El poeta Liceas presencia el que fue el posible sarcófago de la princesa, justificando de este modo la veneración y los distintos cultos que esta debió recibir en ese lugar⁹⁸. Siguiendo con la versión de Plutarco, en la cual la joven muere en la isla de Naxos, los habitantes de la isla, considerándose afortunados por habitar el lugar en el que la joven revivió por la gracia de Dioniso, celebrarían una serie de ritos en torno al renacer a la vida tras la muerte. El vínculo entre estos y los dionisiacos son más que claros, puesto que mientras los primeros se centran en alcanzar este nuevo *status*, los vinculados a Ariadna festejarían este tránsito hacia este estado de plenitud. Por último, cabe destacar la veneración que la joven princesa recibió en la isla de Chipre, convertida en una figura representativa, al igual que Afrodita, de la mortalidad y la inmortalidad, a lo que se añaden restos materiales que indican la presencia en la isla de un culto a una Diosa Madre⁹⁹.

Autores como Nilsson (1927) afirman que el culto a Ariadna pudo producirse por algo más que por tratarse de una esposa divina; era un ejemplo vivo de la promesa de salvación asegurada por los Misterios Dionisiacos. Esto implica su culto como diosa de la naturaleza, adorada en las diferentes islas del Egeo, la cual habría gozado, independientemente de su vinculación tardía con el dios del vino, de la categoría de inmortal. Por otro lado, este mismo autor afirma que en la religión minoica la danza desempeñaba un papel primordial dentro de las celebraciones religiosas, así como en el resto de islas del Egeo, pudiendo haber servido la misma para celebrar las diferentes epifanías de esta diosa. Plutarco recoge en un breve fragmento esta vinculación de la danza con Ariadna y el laberinto que Dedalo construyó (*Thest.* 21.17): “Desde Creta [...] y de dedicarle el ‘Afrodisión’ que recibió de Ariadna, ejecutó

⁹⁷ NILSSON, M. (1927). *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*. Bristol: Biblio & Tannen Booksellers.

⁹⁸ Para más información sobre la muerte de Ariadna en Argos véase Nono, *Dionisiacas*, c. 6.

⁹⁹ PIRENNE-DELFORGE, V. (1994): *L'Aphrodite grecque. Contributions à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*. p. 350. Liège: Cierga.

con los jóvenes una danza [...] que, a imitación de las revueltas y salidas del laberinto, se interpreta en un ritmo formado por alternancias y rodeos.”¹⁰⁰

2.3.4 Descendencia de Dioniso

En su estrecha vinculación con el mundo agrícola, Dioniso es también el dios de la fecundidad, de las especies vegetales principalmente, pero también se le atribuyen cultos más relacionados con la humana propiamente dicha. No ha de extrañarnos por lo tanto de que este, más allá de expandir su simiente por los campos y propiciar la prosperidad de los viñedos, también generase una amplia descendencia, siguiendo en este sentido el ejemplo de otras divinidades. Estos hijos e hijas serán fruto, principalmente, de su unión con su pareja oficial, Ariadna, pero también encontraremos muchos otros, fruto de su unión con mortales y, sobre todo, con ninfas. Sin embargo, resulta bastante complejo la elaboración de un listado o árbol genealógico propiamente dicho, puesto que muchos de estos personajes se encuentran a la sombra de la duda, en cuanto a si realmente son hijos del dios o simplemente la deificación de ciertos rasgos que lo caracterizan¹⁰¹.

Esto último será el nexo de unión entre todos ellos, puesto que vendrán a representar ciertas áreas de competencia del dios: Teleté, relacionada con los cultos místéricos, Thyssa, deidad vinculada con el éxtasis dionisiaco, Methe, personificación de la ebriedad causada por el vino, o las Cárites. En este apartado hablaremos sobre los que se han considerado los más ‘importantes’ o ‘confirmados’ hijos del dios, a saber Príapo, Enopión y Fliante. La explicación de la prolífera descendencia del dios viene relacionada con su propia idiosincrasia. Considerando a Dioniso como el fundador de su propio culto, este se encargó personalmente de ir expandiéndolo por diferentes ciudades, donde iría engendrando esta prole de mortales, que posteriormente darán lugar a todo tipo de linajes míticos. Esta serie de ciudades, consideradas afortunadas por la presencia de un descendiente del dios, se caracterizarán posteriormente por la producción vinícola, en clara deuda con la presencia de lo dionisiaco¹⁰².

¹⁰⁰ CRESPO, E. (trad) 1996.

¹⁰¹ Es el caso de Yaco, el cual es considerado hijo de Dioniso y Aura por autores como Nono, o bien una reinterpretación del mismo dios en relación con el ámbito eleusino.

¹⁰² Según KERÉNYI (2011): *Dionisios...*, *op.cit.*, “estos hijos del dios actuarían como verdaderos colonizadores o fundadores en numerosas ocasiones, yendo un paso más allá que su progenitor” p. 122.

El más conocido de estos hijos es Príapo, el cual es señalado por Hesiquio como prole de Dioniso refiriéndose en su *Compendio de Historia Universal* a dos ciudades fundadas por él mismo: “ciudad del Helesponto; decían que esta y Percote las había fundado Príapo, el hijo de Dioniso”¹⁰³. Esta atribución lo sitúa entre uno de los hijos del dios más reconocidos. Este habría sido fruto de la unión del dios con Afrodita, diosa del amor y la fertilidad, lo que explicaría su estrecha relación con el ámbito sexual desde su punto de vista más carnal¹⁰⁴. De hecho, el principal atributo de este personaje es su enorme falo, una exageración desmedida del símbolo de la fecundidad en su más amplio sentido. También se le ha atribuido la paternidad de Zeus, siempre en unión con la diosa del amor, lo que habría propiciado una vez más los celos de su esposa, la cual habría hecho nacer al niño deforme para que así fuera abandonado. Esta versión explicaría su clara vinculación con el mundo de lo pastoril, puesto que habría sido criado por unos pastores¹⁰⁵. Otras versiones atribuían su nacimiento al encuentro entre Dioniso y Quíone, a la cual se la ha identificado como una de las ninfas que formaban parte de los cortejos dionisiacos. Este hecho vendría a relacionar aún más si cabe a Príapo con su padre, puesto que sería un ejemplo viviente de la unión entre lo divino y lo humano dentro del ámbito dionisiaco.

Príapo comparte con Dioniso una gran cantidad de rasgos, tanto en el mito como en el culto, puesto que ambos vendrían a representar esa faceta salvaje de la sexualidad que va más allá del amor racional, algo muy relacionado con la locura divina a lo largo del mito. Esta fecundidad dionisiaca se materializa en su faceta más devastadora en la figura de Príapo, el cual encarna la capacidad creadora de vida a través del símbolo del falo. De hecho, la vinculación de este miembro con el dios del vino se hace patente cuando este es llamado Φαλλήν, epíteto que lo relaciona de manera directa con el mismo. Además, el falo era un símbolo que se hace presente en el rito dionisiaco¹⁰⁶, y es venerado en diferentes celebraciones de ámbito rural como “amigo del dios” (Porres, 2014).

Otro de los hijos más conocidos del dios es Enopión, cuyo nombre ya nos indica su estrecha vinculación con el ámbito báquico, pues nace de la unión del término griego οἶνος (vino) y del verbo πίνω (beber). Podría traducirse por lo tanto como “el que bebe vino”, lo

¹⁰³ PORRES, S. (2014): *Dioniso...*, op. cit., p. 597.

¹⁰⁴ Pausanias, 9, 31.32.

¹⁰⁵ De hecho, el dios del vino también es desplazado por otras divinidades como Hermes, Pan e incluso los sátiros, los cuales estarían más estrechamente relacionados con el mundo rural y los cultivos.

¹⁰⁶ Cuando Plutarco describe los rituales dionisiacos lo sitúa como un imprescindible: “una jarra de vino, una vid, un macho cabrío, una cesta de higos, y luego el falo” *De cupiditate divitiarum*, 527.

cual lo sitúa claramente como hijo de Dioniso¹⁰⁷. El dios, en sus innumerables viajes por la geografía helena, llega a la isla de Quíos, y es en este lugar donde su hijo Enopión establecerá su dinastía destronando a la anterior, cuyo linaje mítico se remontaba a un hijo de Poseidón. Tras su muerte, su descendencia sería la encargada de gobernar en esta isla, destacando la figura de su hijo Evantes, cuyo primogénito entregará a Odiseo el vino con el que emborrachar al Cíclope¹⁰⁸. Este es el claro ejemplo de la vinculación de Dioniso en un lugar determinado a través de su prole, pues no podría ser sino un descendiente suyo el encargado de darle al héroe troyano el vino con el que completar su hazaña, quedando manifiesta una vez más la importancia del vino en el mito dionisiaco.

Por último, cabe destacar a Fliante, hijo de Dioniso y Aretirea, a la cual Pausanias sitúa como hija del dios Hermes, divinidad relacionada con el mito y el rito báquico como veremos posteriormente. Según recoge Baquilides, este hijo del dios también fundaría una ciudad, vinculando de nuevo la prosperidad de determinadas zonas a través de la figura del héroe-semi dios como fundador mítico¹⁰⁹. En los diferentes casos, al tratarse del linaje del dios del vino, la bonanza siempre se relacionará con el cultivo de las vides y los campos. Además, Fliante será conocido como uno de los héroes que acompañó a Jasón en su búsqueda del vellocino de oro, formando parte de la tripulación de la nave Argo.

2.3.5 Relación con otras divinidades

2.3.5.1 Deméter y Apolo

La asociación entre Dioniso y Deméter es una de las más sonadas dentro de los cultos dionisiacos con el resto de olímpicos. Ambos son de vital importancia para los mortales, puesto que representan las bonanzas y la prosperidad de elementos tan importantes como el trigo y la vid, por lo que su relación directa se establecería debido a sus principales áreas de competencia. Un claro ejemplo de esta relación nos lo ofrece el poeta Píndaro:

¿Cuál, bienaventurada Tebas,
De las glorias patrias de antaño

¹⁰⁷ Apolodoro menciona a un personaje llamado Estáfilo, cuyo significado es “racimo de uvas”, un ejemplo más de la relación entre los nombres de sus hijos con el dios. *Epítome*. 1.9

¹⁰⁸ Hom. *Od.* 9, 198.

¹⁰⁹ En el caso de los hijos de Dioniso, destacar la relación entre algunos de ellos con zonas concretas: Céramo, asociado a un barrio donde se realizaban vasos para el transporte del vino; Fliaso y Eurimedonte, venerados en la región de Sición; Pepáreto, estrechamente relacionado con ciertas islas del Egeo.

Alegró más tu ánimo? ¿Acaso cuando el compañero
de Deméter, la de broncíneo ruido,
a Dioniso de ancha melena diste el ser? ¹¹⁰

Algunos autores han visto en este texto una vinculación de Dioniso con los trabajos agrícolas, pero sin embargo al situar al dios del vino como ‘compañero’ de la diosa solamente se estaría reafirmando su relación como propiciadores de bonanza, cada uno en su campo de acción correspondiente¹¹¹. El pan y el vino, más allá de su connotación cultural actual condicionada por el cristianismo, supondrían para los mortales elementos indispensables, lo que le otorgaría a sus correspondientes divinidades una significativa importancia que derivaría en una profusión de cultos. No podemos pretender comprender la relación entre ambos cultos sin antes tener claro este hecho, que habría servido para estrechar lazos de relación entre ambas divinidades como dadores de bienes a la humanidad.

Por último, dentro de lo relacionado con los Misterios Eleusinos, en la tríada compuesta por Deméter, Perséfone y Yaco, se ha querido relacionar a este último componente como un posible Baco-Dioniso bajo otro posible epíteto. Al tratarse de unos cultos místicos, no es de extrañar la mención y presencia de otra deidad cuyos ritos también gozaban de una gran importancia en la Antigüedad, pudiendo el dios del vino participar de los mismos bajo una de sus diversas formas o manifestaciones. La estrecha relación de ambas deidades con el Más Allá vendría a reforzar esta hipótesis, siendo ambos partícipes de una dualidad vida-muerte patente en ambos mitos, constituyéndose como uno de los rasgos más característicos de los mismos¹¹². Ambos dioses protagonizan un descenso a los infiernos y una vuelta al mundo de los vivos, un renacer de la vida que tendrá una importancia capital en las celebraciones de festividades concretas de ambas divinidades en relación con este renacer. Otra muestra más de la relación entre ambos es que Deméter habría utilizado crótalos, tímpanos y címbalos para buscar a su hija, instrumentos musicales protagonistas en la celebración de los Misterios Dionisiacos, manifestándose de nuevo la relación entre ambos¹¹³.

A lo largo de este apartado vamos a realizar un breve repaso sobre las divinidades más importantes que participan del mito y culto dionisiacos. Y es que el culto dionisiaco no será indiferente al resto de “ramas” de la religión oficial, sino que se nutrirá de ellas y participará

¹¹⁰ Píndaro, *Ístmicas* 7, 1-5.

¹¹¹ PORRES, S. (2014): *Dioniso...*, *op.cit.* pp. 78-80.

¹¹² DARAKI, M. (2005): *Dioniso y ...*, *op.cit.*, p. 63.

¹¹³ Píndaro, *Ditirampos*, 70.

de las mismas. Del mismo modo, deidades como las que a continuación abordaremos también incorporarán o se servirán de la figura y el mito de Dioniso para la celebración de sus ritos, pasando este a formar parte de una religión que podríamos denominar “colectiva”, en cuanto a que está en permanente contacto con el resto de cultos. De estos cultos, los más representativos serán los que compartan alguno de sus múltiples campos de actuación. En relación con el mundo vegetal y la naturaleza, estableceremos una serie de vínculos entre los cultos dionisiacos y los relacionados con Deméter. Además, tanto los Misterios Eleusinos como los dionisiacos comparten una misma naturaleza, puesto que ambos se caracterizan por ser variantes de la religión oficial, entre otras muchas características.

En cuanto a Apolo, ambas figuras encarnarán la dualidad existente entre conceptos que posteriormente derivarán en lo apolíneo y lo dionisiaco, siendo este el vínculo más conocido entre ambos. Pero sin embargo, la relación entre los dioses tendrá una mayor relevancia, como da a conocer la vinculación entre ambos cultos en el santuario de Apolo en Delfos, uno de los lugares más sagrados de la Antigüedad. Por último, recordando que Dioniso es una deidad con una gran vinculación con el mundo de los muertos, hablaremos de por qué Hermes y Perséfone establecen una serie de relaciones con el culto dionisiaco, además de estar presentes en diferentes versiones del mito.

Para hablar del vínculo entre Dioniso y Apolo se hace necesario hacer una breve comparación entre el dios del vino y el resto de los dioses olímpicos. La figura de Dioniso dista bastante de ser una deidad que podríamos denominar “ortodoxa” dentro de la religión y el panteón que establece Homero, “Está hecho de otra pasta que los auténticos Olímpicos” en palabras de Otto, W. (2001). Estos últimos se sitúan en un plano más allá de lo terrenal, habitan en un espacio por encima de la realidad, muy alejado del mundo terreno y las fuerzas primigenias. Dioniso no reina en este plano. Por su propia naturaleza, así como las diferentes áreas de competencia que abarca su figura, su figura se sitúa en una realidad diferente, no continuando con este *status* olímpico¹¹⁴. Será la figura de Apolo la encargada de encarnar esta dualidad, esta contraposición entre dos dioses tan iguales y a la vez tan diferentes dentro del panteón.

Más allá de esta clara dualidad, ambos compartían el mismo año festivo en Delfos, área sagrada por excelencia dedicada al dios Apolo, santuario donde también el propio

¹¹⁴ OTTO, W. (2011): *Dioniso... op.cit.*, pág. 147.

Dioniso recibiría culto¹¹⁵. Esta vinculación entre el culto y el santuario délfico no es baladí, puesto que la leyenda sobre la muerte de Dioniso se sitúa directamente en el templo de Apolo que se ubicaba en este recinto sagrado, de ahí que se creyese que la tumba de Dioniso se encontrase en ese mismo lugar. Gracias a Plutarco sabemos que en este lugar los hosios realizaban un sacrificio a Dioniso conmemorando el momento en el que las Tíades despertaban al niño Dioniso aún en la cuna¹¹⁶. La presencia del dios del vino en el santuario délfico era no solo conocida sino también promocionada, puesto que del mismo modo que uno de los frontones del templo de Apolo lo representaba junto con Leto, Ártemis y las Musas, el otro estaba dedicado a Dioniso en compañía de las Tíades. Estas mujeres deben su nombre a Tía, una de las nodrizas de Dioniso, con la cual Apolo concebiría a Delfo. Es por esto que esta agrupación de mujeres estaría relacionada en el mito con ambas deidades, y como relatan numerosas fuentes, estas realizaban todo tipo de danzas en el monte Parnaso en honor tanto de Apolo como de Dioniso¹¹⁷.

Por otro lado, Dioniso está estrechamente vinculado con un personaje de especial interés dentro del mito apolíneo: Jacinto. De este joven amante del dios también se decía que estaba enterrado en un templo de Apolo en Amiclas, donde también se encontraban unos relieves adornados con las figuras de Dioniso y su madre Semele. Ambos personajes fueron criados por nodrizas, las mujeres ocupan un papel vital en su desarrollo, descendieron a los infiernos en su plena juventud y posteriormente fueron elevados al cielo. Algunos autores han interpretado todos estos paralelismos como un factor añadido para relacionar a Dioniso y Apolo, buscando así realzar más las similitudes entre ambos que sus diferencias¹¹⁸. Por último, no debemos olvidar la importancia de Apolo en el desarrollo del mito órfico, siendo este el encargado de recuperar los restos de Zagreo descuartizados para conservarlos en una olla en Delfos.

La presencia de lo dionisiaco en los cultos vinculados con el dios Apolo ha llevado a numerosos investigadores a plantearse el origen de estas relaciones, planteando desde la búsqueda de la supremacía del dios de las artes sobre el dios del vino hasta una posible complementación entre ambos. Es esta última hipótesis la que más peso ha adquirido desde las últimas décadas del siglo XX, defendiendo que Apolo, en su faceta más racional y lógica,

¹¹⁵ Un himno de Filodamo de Escarfea recoge el papel que desempeñaba Dioniso en la celebración de la fiesta de las Pitias en el santuario délfico.

¹¹⁶ Plutarco. *De Iside et Osidire*. 35.

¹¹⁷ Nono, *Dionisiacas* 27, 260-263; Pausanias 10, 32.

¹¹⁸ Para más información al respecto véase LOBECK, C. (1829). *Aglaophamus*, pp. 574 – 581.

habría sido concededor de la necesidad de unos ritos complementarios, y opuestos, “para mostrarle al mundo que sólo los dos juntos encarnan la verdad completa” (Otto, 2001).

2.3.5.2 *Hermes y Perséfone*

Otra de las divinidades a las que el dios estará muy vinculado, en este caso desde su infancia, es el dios Hermes. El mensajero de los dioses será el encargado, una vez Dioniso haya nacido del muslo de Zeus, de alejarlo de la ira de Hera y entregarlo en un primer lugar a su tía Ino y su esposo Atamante. Tras la locura que la diosa infringió en la pareja, Zeus consigue salvar al infante y de nuevo es entregado a Hermes, que en esta ocasión encarga su cuidado a las ninfas del monte Nisa, las cuales serán las nodrizas más reconocidas e importantes del dios. La relación entre ambas deidades era bien conocida por los antiguos, puesto que como podemos ver en numerosas obras de arte, el motivo del dios mensajero transportando al bebé Dioniso es bastante recurrente, lo que confirma un amplio conocimiento de este episodio del mito (véase Anexo, Figura 2) ¹¹⁹. De hecho, el escultor Praxíteles se tomó la licencia de recrear una escena en la que el hijo de Zeus y Maya sostiene en sus brazos al infante mientras que, según la mayoría de interpretaciones puesto que la obra no nos ha llegado completa, juega mostrándole un racimo de uvas en su otra mano. En esta escultura Dioniso aparece ya ataviado con uno de sus atributos característicos, la mitra, mientras que el papel de Hermes sosteniendo un racimo de uvas vendría a indicar la relación del joven dios con el vino ¹²⁰. No está atestiguado que el dios del comercio fuera el encargado de enseñar el cultivo de la vid a Dioniso, no obstante esta obra maestra ejemplifica una vez más la clara relación existente entre ambas deidades. Esta se ha relacionado con la que recoge Pausanias en su visita al templo de Hera en Olimpia: “y algún tiempo después ofrendaron otras en el Hereon: un Hermes de piedra que lleva a Dioniso niño y es obra de Praxíteles” ¹²¹. Su descubrimiento en el área del mismo emplazamiento que describe el autor vendría a reafirmar el hecho de que probablemente fuera una escultura de devoción del templo de Hera.

¹¹⁹ Un buen ejemplo sería el *Sarcófago con el triunfo indio de Dioniso* (170-180 d.C.), ubicado en la Walter Arts Gallery, Baltimor. En la parte frontal de la tapa de este sarcófago se representa, entre otros episodios, el momento en el que Hermes porta al niño Dioniso en sus brazos tras ser “parido” por Zeus.

¹²⁰ ELVIRA, M.A. (2019). *Historia del arte griego. Obras y artistas de la antigua Grecia*, Madrid: Escolar y Mayo Editores, p. 120-122.

¹²¹ Pausanias. *Descripción de Grecia*, V, 17, 3.

Por otro lado, la relación entre ambos dioses queda manifiesta en otro ámbito de competencia de lo dionisiaco: el Más Allá. El ritual dionisiaco, sobretodo en el periodo altoimperial, servirá de medio para exorcizar el miedo a la muerte, en busca de una vida *post mortem* plena de abundancias y bienestar. En relación con esta faceta del dios, aparece la figura del Hermes *Psycopompos*, que podría definirse como “guía de las almas”, encargándose de esta labor para con los que se han iniciado en los cultos místicos del dios. Es por esto que en numerosas representaciones de Dioniso y Ariadna acompañados por su séquito veremos también a Hermes, haciendo referencia en este caso a su papel como guía de las almas al Más Allá, relacionado con el ámbito funerario que lleva intrínseco el rito dionisiaco¹²².

Continuando con esta relación de lo dionisiaco con el mundo de la muerte, cabe mencionar una última divinidad estrechamente relacionada con nuestro objeto de estudio: Perséfone. En primer lugar, y como más adelante abordaremos, según el mito órfico, en el que Dioniso desempeña un papel fundamental, puesto que es junto con Zeus la madre del dios según esta versión: *Διὸς καὶ Περσεφονείης* (de Zeus y Perséfone)¹²³.

De Perséfone hemos de recordar que es la hija amada de Deméter, la cual es raptada por Hades y llevada a los infiernos embaucado por su belleza, cuando esta aún era una joven. El regreso temporal con su madre, diosa de los campos y la fertilidad de la tierra, suponía el renacer de toda la vida natural en el mundo humano, contraponiéndose cuando esta volvía con su marido al reino de los muertos. Esta deidad será la que el mito órfico señale como madre de Dioniso Zagreo, estableciendo además una serie de paralelismos entre ambos a lo largo del desarrollo de este mito. Del mismo modo, en el Himno 46 se nos indica que esta no sería su madre, sino la encargada de cuidar al niño Dioniso bajo mandato de su padre, Zeus, al cual se le atribuye su paternidad en todas las versiones del mito. Del mismo modo que Perséfone es arrastrada a los infiernos en su juventud, Dioniso también experimenta una muerte prematura que lo lleva al mundo de los muertos, del cual renace de un modo similar a la hija de Deméter. De hecho, en el Himno 53 se menciona que, durante los periodos en los que el dios no se muestra a los mortales reside en el Hades, junto a Perséfone. Ambos vendrían a representar la muerte, por su estrecha vinculación con el mundo de los muertos, y la vida,

¹²² Destacar el *Sarcófago con Dioniso y Ariadna* (h. 200 d.C.) ubicado en la Carlsberg Glyptotek, Copenhague. En el frontal de esta pieza vemos a Hermes situado justo detrás de Dioniso, mientras que a su brazo se agarran otros personajes.

¹²³ Hom. *Him.* h. 30, v.7.

puesto que ambos “renacen” al salir del Inframundo generando consigo una vuelta a la vida de sus respectivos campos de competencia. Esto daría lugar a una serie de celebraciones trietéricas, celebradas cada tres años, periodos de tiempo que vendrían a recordar la ausencia del dios entre los mortales bien fuera por su desaparición o por su muerte prematura¹²⁴.

3. LA RELIGIÓN DIONISIÁCA

3.1 EL CULTO A DIONISO

Hablar del culto a Dioniso supone, sin duda, una ardua tarea, debido a la gran dificultad que conlleva todo intento de acercamiento a la religión griega y un estudio en detalle. Como valor añadido, y como se pretende demostrar en este trabajo, hablar de esta divinidad en particular dificulta aún más si cabe esta labor, puesto que nos encontramos ante un miembro del panteón sumamente complejo, ya no solamente en el mito como hemos demostrado anteriormente, sino también en lo que al culto se refiere. La idiosincrasia tan particular de esta deidad, así como el mito en el que se engloba, da lugar a un dios con numerosas áreas de competencia, lo cual supone un dato de gran importancia, puesto que resultará vital a la hora de intentar explicar los cultos que este recibía. Hemos de recordar que, en las religiones antiguas, los diferentes dioses encarnaban todos aquellos aspectos de la naturaleza y el cosmos que marcaban la vida de los mortales, recibiendo cada divinidad un área de competencia concreta y, por lo tanto, unos cultos específicos en deuda a esta atribución¹²⁵.

La cuestión es, ¿desde cuándo y cómo sabemos que se realizaba algún tipo de culto a Dioniso? Para esto, hemos de acudir una vez más a las fuentes literarias que nos han llegado desde el periodo arcaico, en las cuales figura por primera vez una alusión que podemos relacionarla con el culto ciudadano al dios. Este tipo de culto es aquel que se realizaba en las ciudades, donde los factores integrantes más importantes eran por un lado los ciudadanos y por otro los escenarios en los que estos se desarrollaban, así como las actividades o festejos

¹²⁴ OTTO, W. (2011): *Dioniso...*, *op.cit.*, pág. 144.

¹²⁵ GEORG, F. (2014): *Los mitos...* *op.cit.*, pp. 23-31.

que de estos derivaban. Pero es aquí donde encontramos una dificultad añadida en nuestra investigación. Dioniso es el dios por excelencia del vino, la buena vida y la fiesta en su faceta más vivaz y salvaje, mientras que por otro lado es protector de los coreutas, agones y el teatro en sí. Resulta difícil por lo tanto, al menos en el periodo arcaico, afirmar que los testimonios en los que se hace referencia al dios en un contexto festivo y de celebración hacen alusión a su culto, o si simplemente sirve para relacionar otro tipo de celebraciones con esta área de competencia del dios. Por otro lado, también resulta bastante complejo el afirmar si Dioniso recibía culto de manera individual o bien compartía estas celebraciones con otras deidades. En un fragmento de Anacreonte podemos ver esta ambigüedad, puesto que se presenta como un dios festivo, pudiendo quizá tratarse de una referencia directa a su culto, algo bastante difícil de comprobar debido a la escasez de información recogida¹²⁶:

κωμάζει δ' ὡς Διόνυσος.

Celebra como Dioniso.

A raíz de este fragmento no podemos conocer a qué aspecto de la celebración se refería el autor, pudiendo quizá pertenecer a la procesión celebrada en honor a un dios (no necesariamente Dioniso), o que pueda tratarse de un canto de invocación. Sin embargo, la importancia de este fragmento no está en si el destinatario de esta celebración era el dios del vino, sino que lo presenta como una parte integrante de la fiesta, un miembro más de la celebración que participa de manera directa en la misma¹²⁷. De este mismo autor conservamos otro fragmento que resulta de gran interés de cara al estudio del culto dionisiaco, que nos ofrece una información más detallada sobre este tema¹²⁸:

ἐπὶ δ' ὀφρύσιν σελίνων στεφανίσκους

θέμενοι θάλειαν ἑορτὴν ἀγάγωμεν

Διονύσωι.

Tras colocarnos sobre la frente coronitas de apios

celebrems una espléndida fiesta

en honor de Dioniso.

¹²⁶ Anacreonte, 123, en PORRES, S. (2014): *Dioniso... op.cit.*, p. 572.

¹²⁷ PORRES, S. (2014): *Dioniso... op.cit.*, p. 204.

¹²⁸ Anacreonte, 30, en PORRES, S. (2014): *Dioniso... op.cit.*, p. 571.

En este caso sí podemos deducir que la celebración es honor a Dioniso, por lo que este primer fragmento que confirma el culto al dios del vino nos permite afirmar que, con total seguridad en cuanto a las fuentes literarias se refiere, desde el siglo VI a.C. este recibiría culto en el ámbito griego. Por otro lado, resulta interesante ver cómo estos participantes en los cultos ciudadanos se coronaban con coronas vegetales, las cuales aparecerán en numerosas ocasiones vinculadas a las celebraciones en honor del dios¹²⁹. Autores como Van der Weiden y Lavecchia afirman que en las procesiones celebradas en la ciudad de Atenas los participantes se coronaban con todo tipo de vegetales, lo que explicaría la importancia de este ornamento en las diferentes celebraciones religiosas¹³⁰. En cuanto a la ubicación de las mismas, bien es cierto que la mayoría de ellas, al tratarse de cultos ciudadanos como hemos comentado anteriormente, se desarrollarían en las ciudades, sirviéndose de infraestructuras como teatros, altares y demás. Sin embargo, un fragmento de Arquíloco, poeta arcaico situado en el siglo VII a.C., recoge lo siguiente:

ἔζωθεν ἕκαστος

ἔπινεν· ἐν δὲ βακχίῃ<σιν>.

Cada uno bebía fuera: en las fiestas báquicas.

Según el análisis morfológico realizado por Porres, S. (2011), este texto ofrece ciertos datos de especial relevancia para el estudio del culto dionisiaco. El primero de ellos es la celebración de estos cultos fuera de la ciudad, no tratándose por lo tanto de un culto ciudadano sino de otra celebración de índole más particular, las cuales no conllevaban la participación de toda la ciudad. Nos encontraríamos por lo tanto con un culto de tipo menádico en la que una los participantes se alejarían de las ciudades para adentrarse en los bosques cercanos, en busca del secretismo propio de un rito místico, donde poder llevar a cabo las celebraciones. Por otro lado, este testimonio confirmaría la participación de varones en estos ritos, puesto que el vocablo *ἕκαστος* así lo probaría, no estando reservados exclusivamente para las mujeres como se acabaría haciendo con el paso del tiempo¹³¹.

¹²⁹ La elección de coronas de hiedra se explicaría en cuanto a que es uno de los principales atributos del dios así como de otros personajes fundamentales en el mito dionisiaco. Algunos autores las relacionan también como un símbolo de victoria en certámenes corales o poéticos que podrían haberse desarrollado durante la celebración de estos cultos al dios.

¹³⁰ VAN DER WEIDEN (1991), p. 194; LAVECCHIA (2000), p. 261.

¹³¹ PORRES, S. (2014): *Dioniso... op.cit.*, p. 385.

Como era habitual en estas celebraciones, la realización de sacrificios se situaba como uno de los momentos cumbre de las mismas, y conocemos gracias a un fragmento anónimo que el dios del vino también era destinatario de estos honores:

π]υριμηλ[...]α

]ον Διὸς μεγίστου

]ινον Βρόμιόν τε χορευτάν

]εύιον

ἠδ' Ἀσκληπιὸν ὑψιτέχναν·

... al fuego ovejas

... del gran Zeus,

... y Bromio danzante,

... Evio,

y a Asclepio de elevada técnica

Este fragmento ofrece una lista de dioses en honor a los cuales se van a sacrificar unas reses, apareciendo nombrado el dios del vino a través de uno de sus más populares epítetos, Bromio. Podemos situar este fragmento procedente de la ciudad de Epidauro, y el simple hecho de que se grabe un texto con los nombres de los dioses que iban a recibir el sacrificio es una seña inequívoca de que se trata de un sacrificio con motivo de un culto público. Resulta interesante ver cómo el dios es nombrado bajo su faceta más ruidosa y festiva, claramente vinculada con la celebración de estos festejos, complementando este término el adjetivo danzante, reafirmando de nuevo su condición como dios de la fiesta. También es necesario señalar que, al tratarse de un sacrificio destinado a varias deidades, el animal sacrificado no suele ser el que encontramos en otras referencias a sacrificios a Dioniso como el recogido por Anacreonte: “La que tiene el tirso, [...] llegando hasta el coro regresan del monte y le traen a Dioniso hiedra, un gran racimo de uvas, y un cabrito”¹³². La elección de las tres ofrendas no se debe, como es lógico, al azar, siendo cada una de ellas un elemento o atributo relacionado directamente con la divinidad. Hiedra, una de sus plantas consagradas y que adornaba las testas de los iniciados, racimos, coronaban la misma cabellera del dios, y un cabrito, animal estrechamente vinculado con el nacimiento de la tragedia.

¹³² Anacreonte, 204, en PORRES, S. (2014): *Dioniso... op.cit.*, p. 574.

Por otro lado sabemos que, de entre todos los términos utilizados para referirse al dios, uno de ellos nos resulta de especial interés en cuanto al acercamiento a la celebración de estos cultos tan singulares: Omestes, que podemos traducir como ‘el que devora carne cruda’. Este término está directamente relacionado con el menadismo y el desmembramiento que protagoniza numerosos episodios del mito dionisiaco, pero sin embargo nada nos permite afirmar que las participantes de estos Misterios realizasen esta práctica, quedando únicamente como una práctica propia de las ménades del mito. Es quizás debido al orfismo, cuyo rito iniciático conlleva la ingesta de carne cruda, y la estrecha relación que guarda con la figura del dios del vino, que resulta complejo el diferenciar las prácticas que ambos ritos místicos conllevaban, cayendo en ocasiones en la confusión a la hora de discernir entre ambas¹³³.

Sin embargo, la *omophagia* supuso un argumento de peso a la hora de desprestigiar las prácticas paganas por parte de los partidarios de la nueva religión, el cristianismo, situando a los participantes en un plano inhumano más allá de lo racional. Sin embargo, estos se basaron únicamente en lo recogido en el mito, puesto que en la práctica, el desmembramiento ritual no conllevaba la ingesta de la carne de las víctimas¹³⁴. Incluso en la obra de Eurípides las bacantes, tras descuartizar al rey Penteo, no ingieren su carne sino que se deshacen de sus restos, del mismo modo que Ágave no devora a su hijo como hombre, sino metamorfoseado en toro¹³⁵. Tras el estudio de una serie de fragmentos de Píndaro relativos a la celebración del culto a Dioniso y otras divinidades, Porres afirma que:

El desmembramiento de presas y la ingesta de su carne cruda es altamente improbable y parece ser un producto de la imaginación de quienes olvidaron que poetas y artistas no pretendían representar un culto real, sino un mito sobre la llegada de Dioniso, un dios que castiga a quienes osan rechazar su culto¹³⁶.

Las celebraciones en honor a Dioniso, en cuanto al culto ciudadano se refiere, extendían a lo largo del año, y estaban estrechamente relacionadas con el ciclo vinícola y con ciertos episodios del mito dionisiaco. A continuación ofrecemos un breve listado de las festividades más importantes en honor a Dioniso y algunos detalles sobre su celebración:

a) Las pequeñas Dionisas: estas se celebraban a finales del mes de noviembre, eran las fiestas de la vendimia, y por medio del culto rendido al dios se buscaba la permanencia de los

¹³³ JIMÉNEZ, A.I. (2009): “The Meaning of *Bacheúin* in Orphism”. Johnston, P.A. – Casadio, G. (eds.): *Mystic Cults in Magna Grecia*. Austin.

¹³⁴ JEANMAIRE, H. (1951): *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*. Paris, pp. 82-85; DARAKI, M. (2005): *Dionisios... op.cit.*, p. 80.

¹³⁵ Eur. *Bac.* vv. 102-111.

¹³⁶ PORRES, S. (2014): *Dioniso... op.cit.*, p. 493.

racimos en las vides de cara al invierno. Se realizaba una procesión donde los integrantes portaban todo tipo de elementos relacionados con el dios (tirso, vides, etc.), y al final de la misma se sacrificaba un macho cabrío. Con la piel de este animal se realizaba un odre, una especie de recipiente tensado y cosido en sus extremos para albergar el vino, adquiriendo este objeto un carácter sagrado a través del sacrificio y de bebida que estaba destinado a albergar. El ambiente de esta celebración era el propio de las festividades en honor a Dioniso, se propiciaba toda la participación del pueblo y eran constantes las danzas y las pantomimas.

b) Las Leneas: deben su nombre al *lénos*, ubicación donde según la tradición se había construido, en el ágora de Atenas, uno de los templos más importantes del dios denominado como el primer *Leneon*. Esta celebración tenía lugar el día doce de enero aproximadamente. En estas se realizaba una procesión acompañada de un banquete para toda los asistentes, siendo la ciudad de Atenas la encargada de proporcionar la carne que se iba a consumir.

c) Las Antesterias: una de las celebraciones más importantes en honor al dios, reciben su nombre del mes en el que se celebraban (*Antesterion*), entre febrero y marzo, y tenían una duración de tres días. Estas estaban destinadas a conmemorar el retorno de Dioniso tras su descenso al Más Allá en busca de su madre después de que Hades, según se recoge en el mito, solicitase al dios un estimulante, entregándole uno de sus vegetales predilectos: el mirto¹³⁷. No es baladí que se trate de una de las festividades más importantes en honor a Dioniso, puesto que rememoran uno de los episodios más notables dentro del mito, la catábasis, mitologema presente en numerosos mitos y leyendas de la Antigüedad¹³⁸. Por lo tanto, el hecho de que el dios del vino descendiese y ascendiese de los infiernos vendría a confirmar su relevancia para con los mortales, puesto que esta *anabasis* divina representaría un nuevo despertar de la naturaleza, dando fin a la dureza del invierno. Es por esto que, durante los tres días que ocupaba su celebración, tendrán una notoria importancia las tareas relacionadas con el mundo de los muertos y el cultivo del vino. El primer día estaba destinado al espitado de las cubas para a continuación catar los diferentes vinos que se ofrecían al pueblo. En el transcurso del segundo día se celebraba un gran banquete, donde incluso los esclavos eran “liberados” de su condición, hasta el punto de poder gastar todo tipo de bromas a sus amos, al

¹³⁷ Este es el motivo por el cual los iniciados en los misterios dionisíacos son coronados con hojas de mirto, puesto que simbolizan el renacer a la nueva vida y conmemoraba el retorno del dios a la superficie.

¹³⁸ Es el caso del panteón heleno encontramos a Perséfone, Deméter y Heracles entre otros, así como a héroes como Teseo, Odiseo y Enea. En el ámbito frigio destacamos a Attis, el amante de la diosa Cibele encargada de conducir su carro. En el mundo babilónico destacan también Dumuzi – Tamuz, deidad pastoral y relacionada con la fertilidad, y Marduk, considerado el soberano de la humanidad.

igual que ocurría en las *Saturnalia*. En el último día se ofrecían todo tipo de ollas llenas de legumbres a las almas de los difuntos, puesto que se suponía que era a lo largo de esta jornada cuando estas ascendían, siendo por este motivo denominado *fiesta de la olla*.

Por otro lado, en otras ciudades de Grecia se celebraban unas fiestas denominadas Agrionias, que suponen el equivalente dorio de las Antesterias, con las que compartían puntos comunes como la llamada al dios para que acudiese al ritual. Esta llamada se realizaba con la intención de hacerlo volver del Más Allá, haciendo sonar unas trompetas envueltas en tirsos y hundiendo un cordero en un lago como ofrenda a las deidades de ultratumba¹³⁹. Del mismo modo, estas se relacionan con el mito protagonizado por las hijas del rey Preto y el sobrino nieto de este, Perseo, mostrándose estos personajes contrarios a la celebración de estos cultos.

d) Las grandes Dionisas: el propio término utilizado para designar estas celebraciones ya nos muestra la relevancia que en su día tuvieron estos festejos, frente a las comentadas anteriormente que eran denominadas como las *pequeñas*. Tenían lugar en el mes de *Efebolion* (entre marzo y abril) durante un total de cinco días, en los cuales era venerado con todo tipo de honores Dioniso Eleuterio, el que libera. De entre todos los acontecimientos que tenían lugar, destaca la procesión nocturna que se celebraba a la luz de las antorchas acompañando a una antigua imagen del dios tallada en madera, denominada *xoanon*. Además, en el teatro consagrado a Dioniso a los pies de la Acrópolis ateniense se representaban algunas de las tragedias más populares del momento, realizando todo tipo de concursos en los cuales los vencedores eran premiados con todo tipo de bienes.

Hablar sobre Baco, nombre con el que fue reinterpretado el Dioniso griego, excedería los límites de este trabajo. Sin embargo, cabe mencionar brevemente cómo estas celebraciones trascendieron el ámbito griego, estableciéndose en la península itálica ya en honor de Baco. Estas celebraciones gozaron de una gran popularidad en la Campania y en algunas regiones centrales, destacando las denominadas Bacanales o Liberalia, ambas derivadas de los nombres del dios, que tenían lugar el 17 de marzo¹⁴⁰. En sus orígenes tenían un importante carácter agrario, vinculado de nuevo al cultivo de las vides y de la abundancia de la tierra, principales motivos por los que se le rendía culto a esta deidad. Sin embargo, con el paso del tiempo fueron adquiriendo una mayor importancia y relevancia en el ámbito

¹³⁹ Para más información véase PORRES, S. (2014): *Dioniso... op.cit.*, p. 407.

¹⁴⁰ Baco era denominado entre los romanos como *Pater Liber*, equivalente al Dioniso Eleuterio en cuanto a su faceta como liberador de los hombres se refiere.

público, atrayendo a un mayor número de participantes y gozando de una mayor importancia y pompa en cuanto a su realización se refiere. Tal fue esta importancia que en el año 186 a.C., y tras el escándalo de las Bacantes recogido por Livio¹⁴¹, el senado de Roma prohibió la celebración de estas fiestas a través del conocido decreto *De Bacchanalibus*. Será desde este momento cuando las fiestas en honor a Dioniso queden prohibidas al menos en el ámbito público y según qué situaciones, pero mantendrían su importancia en ciertos círculos de la élite social.

Hemos de recordar que el ciclo de las siembras y las recolecciones ha marcado desde los tiempos más remotos la vida de los hombres, sus celebraciones e incluso sus calendarios, no siendo Roma una excepción a la importancia que debía de dársele según la época del año. Más allá de las celebraciones que contaban con un reconocimiento oficial, las fases de la vendimia, la elaboración del vino y otros momentos relevantes en el calendario agrario contaron desde un primer momento con celebraciones de carácter más popular, estando en su mayoría asociadas al dios del vino y a algunos de los integrantes de su séquito como Pan o Fauno.

3.1.1 Ámbitos de competencia

Dioniso es el dios de la música, el bullicio, las danzas y los coros, no únicamente en cuanto a que se trata de elementos imprescindibles en la celebración de sus cultos y epifanías divinas, sino que es el que preside las prácticas que hoy podríamos englobar dentro de las artes escénicas. No hemos de confundirlo con un dios de la música propiamente dicho, o un dios músico, puesto que no era este su caso, pero sí que podemos afirmar que era el encargado de inspirar los pasos de los danzantes, las melodías de los coros y los gestos de los actores. Es en este último grupo de intérpretes donde la divinidad expande al máximo su divina esencia, dotando a los hombres de la capacidad de evadirse de su cuerpo y de su persona para adquirir otra personalidad tras las máscaras encima de los escenarios¹⁴². Es gracias a él que los actores podían recitar y cantar en los teatros, que le estaban consagrados, además de ser presididos por él, siendo su presencia una constante en las representaciones teatrales que se llevaban a cabo en las ciudades. Esto conllevaba por lo tanto que, en todas aquellas celebraciones que se

¹⁴¹ Este nos cuenta cómo Ebucio, un joven destinado a iniciarse en los misterios báquicos, compartió con una cortesana llamada Hispala lo que tenía lugar en la celebración de estos rituales, compartiendo esta última esta información con el cónsul Postumio. Todo concluyó en que estos eran un pretexto para la celebración de salvajes orgías y crímenes rituales respaldados por un motivo religioso. Livio, *Ad urbe condita*, 39.

¹⁴² Tarditi, G. (1967): "Dioniso Kemelios". *QUCC 4*, pp. 107-112.

vieran acompañadas de una representación teatral, Dioniso estuviera presente, más allá de que se tratase de un festejo en su honor o no. Era el dios del teatro, lo que acabaría otorgándole un lugar protagonista en ciudades como Atenas y Corinto, donde las representaciones teatrales gozaron de una gran fama y éxito. Tal es así que, en el propio paisaje urbanístico a lo largo del mundo griego, todas las ciudades contaban con un teatro, ya fuera de mayor o menor tamaño, el cual estaba consagrado a Dioniso.

En los teatros, la presencia del dios se hacía patente ya no solo a través de su patronazgo, sino que se encarnaba en los coros que ocupaban un papel protagonista en las obras teatrales. Estos coros estaban conformados única y exclusivamente por mujeres, según recogen algunos autores antiguos¹⁴³. Cabe destacar además como estos coros, según unos versos de los que desconocemos la autoría, se ubicaban en las cercanías de los bosques, siendo estos espacios los lugares privilegiados del culto dionisiaco¹⁴⁴. Este fragmento también resulta de especial interés en cuanto a que ilustra la estrecha relación entre música, danza y la vívida alegría que debía rodear a estas celebraciones, en las cuales Dioniso ocupaba un lugar privilegiado como inspirador de los intérpretes:

*ἔνθα δὴ ποικίλων ἀνθέων ἄμβροτοι λ<ε>ίμακες
βαθύσκιον παρ' ἄλσος ἀβροπαρθένοιο
εὐιώτας χοροὺς ἀγκάλαις δέχονται·
ὅστις εὐθυμίηι καὶ χοροῖς ἦδεται·*

Pues allí unas praderas inmortales de flores de variados colores
cerca de un umbroso bosque reciben en sus brazos
a los coros báquicos de delicadas doncellas.
Quien goza con la alegría y con los coros.

Sin embargo, surgen una serie de controversias en cuanto a la relación entre Dioniso y la música. Esta última es el ejemplo más perfecto de ritmo y armonía, en cuanto a que es imposible la producción de la misma sin una serie de pautas regidas por el orden. Por otro

¹⁴³ Es el caso de Alcman en el siglo VII a.C. sobre los coros de dimenas, Anacreonte en el siglo VI a.C. y Critias un siglo después al referirse a un poeta. No obstante, autores como Píndaro nos informan de lo contrario, constituyéndose estas agrupaciones corales únicamente por hombres.

¹⁴⁴ PORRES, S. (2014): *Dioniso... op.cit.*, p. 329.

lado, Dioniso es la personificación de la locura, el frenesí, y el bullicio, elementos que resultan impensables en la música puesto que suponen todo lo contrario al orden sobre el que este arte se funda y genera. Esto no vendría sino a consolidar aún más la dualidad que impera en todo lo referente al dios del vino y sus ámbitos de competencia, siendo por un lado orden y por otro caos: la contraposición que se encarna en su misma figura se extrapola en esta ocasión a uno de sus campos de acción¹⁴⁵.

Por último, a la hora de hablar de música e inspiración divina en el mundo clásico, se hace impensable no hablar de la otra gran divinidad que constituía uno de los pilares de estas artes escénicas: Apolo. Una vez más se hace patente la relación entre ambas divinidades, en este caso como patronos de las artes, encarnando cada uno de ellos una rama totalmente diferente en deuda a sus opuestas idiosincrasias. Estas diferencias se ponían de manifiesto en las actuaciones que llevaban a cabo los coros consagrados a ambas deidades: por un lado a Dioniso le eran entonados los ditirambos mientras que a Apolo le correspondían los peanes¹⁴⁶. Los primeros eran composiciones caracterizadas por la variedad de metros utilizados y por el entusiasmo con el que eran ejecutados, mientras los segundos eran concebidos como una plegaria cantada. Autores como Bukert afirman que estos coros también se diferenciaban por la edad de sus integrantes, siendo hombres jóvenes los que cantaban al hijo de Leto, y hombres de mayor edad los que se hacían cargo de entonar al hijo de Semele¹⁴⁷.

Otro de los campos de acción de Dioniso, además de ser uno de los momentos en los que se hacía presente, es la celebración de los simposios, por el presididos junto a todo tipo de banquetes y fiestas. El hecho de que estas celebraciones se constituyan como una de vías de acción del dios es bastante evidente, puesto que el vino, su bebida predilecta, era un elemento indispensable en el desarrollo de las mismas. Donde fuera que se escanciara una copa de vino allí estaba Dioniso, puesto que todo aquel que lo bebiera era claro conocedor de que estaba ingiriendo el néctar que emanaba del mismo dios. El vino es la bebida en la que los hombres encuentran el descanso, la desconexión y el alivio necesario ante todas las cargas que la vida mortal conlleva. En los simposios la ingesta de este néctar no conocía límites, siendo los efectos por ella producidos una manifestación directa del poder del dios, al que se le consideraba origen y causa de los mismos al tratarse del fruto de su vegetal más sagrado.

¹⁴⁵ OTTO, W. (2011): *Dioniso... op.cit.*, pp. 203-204.

¹⁴⁶ Tal es la relación entre Dioniso y este tipo de composiciones que, según un fragmento de Arquíloco, la primera aparición de este término está directamente relacionado con el culto a Dioniso: “Porque sé iniciar la hermosa canción del señor Dioniso, el ditirambo, atronados mis pensamientos por el vino” en PORRES, S. (2014): *Dioniso... op.cit.*, p. 589.

¹⁴⁷ BURKERT, W. (2007): *Religión ... op.cit.*, p. 34.

Entre estos efectos cabe destacar el furor que despertaba en los asistentes a estas reuniones, inspirando en ellos una pasión difícil de contener y siendo por lo tanto el dios el encargado de arrojarles a una práctica sexual desmedida. Esto lo relaciona de manera directa con Afrodita, diosa de la belleza y del amor, la cual, junto a su hijo Eros, era la figura del amor más carnal y sensual a la cual se le atribuían los encuentros amorosos. Por otro lado, el vino también podía abarcar todo lo contrario, siendo la bebida a la cual se agarraban los que habían sufrido algún desamor, encontrando en la misma un hombre en el que apoyarse para sobrellevar sus decepciones. Baquílides recoge con bastante detalle todos y cada uno de los efectos del vino en un simposio, comenzando por la pasión que pasaba a dominar a los hombres, los libraba de sus dolencias y pesares, dotándolos a veces de arrogancia, llegando en algunos casos incluso a la violencia¹⁴⁸.

Como muestra de esta faceta del dios del vino como protector y a la vez celebrante de los simposios, se han conservado numerosos versos que eran compuestos para ser cantados durante las celebraciones. Estos suponen todo un corpus de información sobre lo que sucedía, o al menos lo que se esperaba, en estas reuniones masculinas tras la ingesta en exceso del vino. Por otro lado, son numerosos los textos que relacionan la embriaguez como una de las funciones del dios, el cual es el encargado de liberar a los hombres de sus ataduras y propiciar en ellos un estado de alivio permanente¹⁴⁹.

Según vemos en estos versos de Ión de Quíos, escritor del siglo V a.C., estos efectos del vino no solo eran conocidos por los que lo ingerían, sino que además eran deseados e invocados, puesto que era la forma a través de la cual el dios concedía una especie de liberación¹⁵⁰:

*τῶι δὲ ἡμετέροι χορῶι οἶνος φίλος
 ὄν <πόρε> θυρσοφόρος μέγα πρεσβέων Διόνυσος,
 [...] παυσάμενοι δὲ βοῆς
 νέκταρ ἀμέλγονται, πόνον ὄλβιον ἀνθρώποισι,
 ξυνόν, τοῦ χαίρειν φάρμακον ἀύτοφνές.*

¹⁴⁸ “cuando la irresistible dulzura de las copas inquietas calienta el tierno ánimo de los jóvenes,[...] lanza a lo más alto las preocupaciones de los hombres [...] de tal modo se agita el corazón del que bebe” en PORRES, S. (2014): *Dioniso... op.cit.*, p. 320.

¹⁴⁹ Un estado similar al que se propone a los iniciados en sus misterios, más simplificado puesto que no se trataba de una locura divina, sino de los efectos directos de la embriaguez.

¹⁵⁰ Ión de Quíos, *Elegías*, 26, en PORRES, S. (2014): *Dioniso... op.cit.*, p. 590.

[...] τῶι σὺ, πάτερ Διόνυσε, φιλοστεφάνοισιν ἀρέσκων
ἀνδράσιν, εὐθύμων συμποσίων πρύτανι,
χαῖρε. δίδου δ' αἰῶνα, καλῶν ἐπιήρανε ἔργων,
πίνειν καὶ παίζειν καὶ τὰ δίκαια φρονεῖν.

A nuestro coro le es grato el vino
Que procuró el portador del tirso, el muy respetable Dioniso.
[...] Y tras cesar su bullicio
destilan néctar, dichoso esfuerzo para los hombres
común remedio natural para alegrarse.
[...] Y, tú, padre Dioniso, que complaces a los hombres aficionados
a las coronas, soberano de los banquetes animosos,
salve; concédeme tiempo, protector de los bellos actos,
para beber y divertirme y tener pensamientos justos.

No podríamos concluir este apartado sin hablar sobre otro de los principales ámbitos de competencia de esta divinidad. Se trata de lo referente al mundo vegetal y el elemento húmedo. En palabras de Otto (2011) “En la vid crece la locura de Dioniso y se contagia a todos los que gozan de sus milagrosos jugos”. Y es que la vid para el dios no es solamente una planta consagrada, sino una parte integrante del mismo, uno de sus atributos, el instrumento del que se sirve para su triunfo indio, y el gran don que regala a los hombres. Para hacernos una idea de lo que este supuso para la civilización griega, solamente hemos de recordar la importancia del vino en la vida de los hombres, por lo que no ha de sorprendernos que el dios sea, por este motivo, uno de los grandes benefactores de la humanidad. Él fue quien enseñó el cultivo de la vid para la obtención del vino, bebida que además gozará de un gran protagonismo en la celebración de sus ritos, siendo uno de los medios por el cual los iniciados podían acercarse al dios. Además, el rechazar esta bebida suponía el rechazo directo al dios, lo cual podría interpretarse como una ofensa al despreciar el más preciado de sus dones. En este aspecto, destaca un fragmento de Simónides en el que trata de manera bastante explícita esta osadía de no beber del fruto de la vid¹⁵¹:

οὐ γὰρ ἀπόβλητον Διονύσιον οὐδὲ γίγαρτον.

En efecto no ha de ser rechazado de Dioniso ni la granuja de la uva.

¹⁵¹ Simónides, *Elegías*, 5, en PORRES, S. (2014): *Dioniso... op.cit.*, p. 626.

Sin embargo la presencia de Dioniso en el mundo vegetal no se limita únicamente a la vid, siendo la hiedra otra de sus plantas predilectas. Del mismo modo que Apolo es coronado con hojas de laurel en recuerdo de su amada Dafne, el dios del vino opta por coronarse con tallos de hiedra, de ahí que sea nombrado en numerosas ocasiones como “el coronado de hiedra”¹⁵². Esta planta está presente desde su primer nacimiento, cuando todo el palacio de Cadmo es envuelto en hojas de hiedra como protección ante las llamas causadas por la fulminante aparición de su padre ante Semele¹⁵³. Según Pausanias, la primera hiedra germinó en Acarnania, desde donde alcanzaría una importancia sin igual en los rituales dionisiacos sirviendo de adorno a las testas de los participantes así como envoltura de los tirsos que estos portaban.

Ambos vegetales compartían una serie de características en cuanto a su crecimiento y desarrollo se refiere, lo cual ayudaría a entender desde el punto de vista botánico el por qué ambas fueron consagradas a este dios. Tanto la vid como la hiedra protagonizan una notoria transmutación, situándose una fase que podríamos denominar de ‘putrefacción’ previa al esplendor natural del vegetal. Del mismo modo que la vid se reseca durante los meses fríos para luego florecer gracias a los rayos del sol, en la hiedra crecen primero unos tallos lobulados y secos antes de las características hojas verdes acompañadas de flores. Autores como Otto (2011) afirman que “recuerdan sin duda al carácter dúplice de Dioniso”, y es que al igual que el joven dios, estas plantas no adquieren su esplendor definitivo hasta que, tras haber ‘nacido’ por primera vez, experimentan una fase similar a la muerte. Pero esta dualidad no acaba aquí: mientras que la vid se considera una planta deudora de grandes jornadas de sol y calor, al igual que propicia la bebida que aviva la pasión, la hiedra posee una naturaleza más fría, además de ser utilizada para adornar algunas tumbas. Además, esta última planta se consideraba como el origen de un potente veneno que provocaba la esterilidad absoluta en aquella persona que lo tomase¹⁵⁴, algo que sin duda contrasta con el estado de deseo que deriva de la ingesta excesiva del fruto de la vid.

En cuanto al mundo animal, excede los límites de este trabajo el dedicar un apartado específico a este ámbito, debido a la importancia que estos ocupan en el mito y culto dionisiacos. Destacar la importancia del macho cabrío, animal estrechamente relacionado con las procesiones del dios al considerarse un animal lascivo y sombrío, así como la cabra se

¹⁵² El fragmento más conocido es el *Himno 26.1* atribuido a Homero.

¹⁵³ Esto daría lugar a que los tebanos se refirieran a Dioniso como *perikionio* (el rodeado de columnas).

¹⁵⁴ Véase Plinio, *HN* 24.75 ss.

relacionaba con la sexualidad femenina. En cuanto al toro, este encarnaba la fuerza viril del mismo modo que el símbolo fálico en los rituales dionisiacos, siendo el dios llamado en algunas ocasiones como “el de mirada taurina”¹⁵⁵. Por último, también el burro era uno de los predilectos de este dios, aunque no adoptase tal forma en ninguna de sus epifanías, pero según el mito fue este animal al mordisquear una parra el que sirvió de ejemplo al hombre para podar la vid, de ahí la relación entre el dios y el animal. Además, esta figura aparece en numerosas representaciones del cortejo dionisiaco en diversos frontales de sarcófago, sirviendo de montura a Sileno, el cual, a causa de la embriaguez, no puede caminar por sí mismo.

Por último, Dioniso es un dios que se relaciona, se nutre y se manifiesta a través del elemento húmedo, el cual también está presente en el mito desde su segundo nacimiento. Antes de pasar a un análisis más exhaustivo, se hace necesario mencionar la importancia que este poseía en la mitología clásica. Es en el agua donde surgen los principios generadores de la vida y del ser humano, el origen de todos los poderes naturales así como el medio en el que encuentran su final. Tal es así que Afrodita, deidad generadora de vida y encarnación del amor divino, nace de la mezcla del semen de Urano con el agua del mar, sirviendo esta de vientre materno para la diosa que emerge de las olas.

El elemento húmedo se hace presente en el mito dionisiaco desde el nacimiento del Dios, siendo las ninfas las encargadas de criar al niño Dioniso, del mismo modo que es en el fondo marino donde se resguarda en los brazos de Tetis, otra deidad marina. El medio acuático es para el dios un sinónimo de seguridad y bienestar, pero por otro lado, y al igual que su personalidad, este presenta una cara menos amable en cuanto a que es un medio peligroso, oscuro y en ocasiones mortal. Tal es así que es en el mar donde su tía Ino, previamente enloquecida, encuentra la muerte tras precipitarse, del mismo modo que los piratas tirrenos intentan quitarse la vida arrojándose a las olas pese a ser metamorfoseados posteriormente por el dios. Esta relación del dios con el ámbito acuático era perfectamente conocida por los antiguos, los cuales la dotaron de una gran significación en cuanto a que es desde las aguas donde el dios se hace presente, donde renace y se muestra una vez más ante los mortales. Este motivo marcaría numerosas celebraciones en honor al dios, siendo las presentadas a continuación algunas de las más significativas¹⁵⁶:

¹⁵⁵ OTTO, W. (2011): *Dioniso... op.cit.*, p. 45.

¹⁵⁶ Para más información véase OTTO, W. (2011): *Dioniso... op.cit.*; DARAKI (2005): *Dionisios... op.cit.*

i. En la ciudad de Metimna se conmemoraba la epifanía del dios a través del mar en el mes de la primavera, claramente relacionado con el renacer de la naturaleza. Además, sus habitantes presumían de poseer un retrato que representaba el momento en el que el dios era recogido de las aguas.

ii. Los argivos, habitantes de Argos, a la hora de celebrar su epifanía, invocaban al dios refiriéndose a él como “el venido de las aguas” al son de las trompetas, al mismo tiempo que se ahogaba un cordero en el lago de Lerna. Este sacrificio sería para así apaciguar al cancerbero, dejando de este modo vía libre al retorno de Dioniso¹⁵⁷.

iii. Hermipo, un vencedor de las Grandes Dionisias a mediados del siglo V a.C., afirmó que la venida del dios tenía lugar sobre un mar teñido por el vino, portando en su nave un sinfín de bienes para los hombres.

iv. En Pagases, ciudad situada en Tesalia, era venerado como “dios del mar”, del mismo modo que en Quíos era utilizado el término “dios de las orillas del mar” para referirse al dios.

v. La iconografía también nos ofrece una gran muestra de esta vinculación, apareciendo representado en la copa de Exekias en un barco en medio del mar recubierto de racimos. Por otro lado, en uno de los vasos de Berlín aparece una máscara representativa del dios en una gruta marina.

3.1.2 Dioniso y la muerte

Hablar sobre la relación del dios de la fiesta y el vino con el ámbito mortuario resulta cuanto menos sorprendente, debido a la gran diferencia que ambos campos de actuación presentan. Sin embargo, esta dualidad no hace sino reforzar la idea de que nuestro objeto de estudio es un dios bifronte, que entraña una gran dificultad a la hora de intentarlo simplificarlo o encasillarlo. En primer lugar, la muerte es una constante a lo largo del mito dionisiaco, puesto que no debemos olvidar que antes de nacer por segunda y última vez, este experimenta un proceso similar a la muerte en cuanto a que es extraído de manera violenta del vientre

¹⁵⁷ Plutarco, *De Iside et Osiride*, 35

materno¹⁵⁸. Desciende a los océanos y resurge de ellos, así como a los mismísimos infiernos en busca de su madre, de los cuales retorna victorioso, algo que no pasó de largo para los antiguos. Estos episodios servirían a los antiguos como motivo de celebración, el retorno de un dios que trae consigo la fertilidad de los campos y la abundancia de los bienes.

Por otro lado, debemos entender a Dioniso como una divinidad estrechamente relacionada con la vitalidad de la naturaleza que, al igual que esta, se manifiesta bajo un sinnúmero de formas. Es por esto que los antiguos lo concebían como una garantía de nueva vida, puesto que moría y revivía al igual que ocurre en el ciclo vital de la naturaleza, en palabras de Kérenyi, K. (2005): “una vida indestructible que era obvia en la naturaleza”. Es por esto que el dios del vino se sitúa como una divinidad salvífica, que asegura a los hombres una vida plena y llena de bonanzas, no limitando la existencia del ser al nacimiento y la muerte. Es por lo tanto al poseer ese carácter cíclico de la naturaleza que engloba la creación de vida así como la destrucción que conlleva la muerte, entendida esta última en términos fisiológicos.

Dioniso se sitúa por lo tanto como una divinidad que habita entre extremos, entendiéndose estos como los márgenes de la vida y la muerte, entre lo racional y lo salvaje. No hemos de olvidar cómo en sus desfiles, encarnación de la alegría de vivir, lo humano parece disolverse entre lo animal, donde los hombres ya no son seres civilizados sino bestias presas de la ira y la locura. Sobre esto hablaremos más adelante, pero se hace necesario recordarlo en cuanto a que este dios no solamente se sitúa en dos extremos. Cabe desatacar un pasaje de Heráclito en el que se relaciona a Dioniso con el dios del inframundo, el cual resulta bastante interesante a la hora de hablar sobre este como una divinidad de ultratumba: “Si no fuese por Dioniso por quien hacen la procesión y cantan el himno al falo, harían lo más desvergonzado. Pero es que el mismo son Hades y Dioniso, por quien desvarían y celebran las leneas”¹⁵⁹.

A la hora de intentar comprender la relación de Dioniso con la muerte se hace imprescindible mencionar a Gorgo, un genio encargado de llevar la muerte a los hombres que inspiraba un terror divino a través de su imagen. Este era representado a través de un rostro barbado con unos enormes ojos almendrados que observaban fijamente al espectador, acompañado de una boca entreabierta que acompañaba a un rostro nauseabundo y carente de

¹⁵⁸ DÍEZ DE VELASCO, F. (1995): *Los caminos de la muerte. Religión, rito e iconografía del paso al más allá en la Grecia Antigua*. Madrid.

¹⁵⁹ Trad. GARCÍA QUINTELA (1992) 244-45

emociones como si de una máscara se tratara. La aparición de este genio en numerosos vasos y copas destinados a la ingesta del vino ponen de manifiesto la relación entre ambos. Para hablar sobre esto hemos de acudir de nuevo a los simposios, celebraciones cargadas de un gran componente ritual donde el vino se constituía como uno de los elementos indispensables. A través de esta bebida el dios ofrecía a los participantes “la experiencia cumbre de la comunión por el vino en la que podían llegar a rozar los límites de la naturaleza humana” (Díez de Velasco, 1998). En este ritual los recipientes se sitúan como los elementos principales, como si de un instrumento ritual se tratara, a través de los cuales se pretende ofrecer a los asistentes un medio por el que situarse en ese extremo de la existencia misma. La ubicación y decoración de los mismos no se dejaba por lo tanto al azar, siguiendo, grosso modo, las siguientes pautas¹⁶⁰:

- i. *Ánfora*: esta servía para transportar el vino sin mezclar, representando el espíritu del dios, puesto que era el fruto más directo de la vid. Solía decorarse con un rostro de Dioniso barbado que miraba directamente al que lo contemplaba.
- ii. *Crátera*: se situaba en el centro de la sala, presidiendo la celebración, era el vaso utilizado para mezclar el vino y el agua.
- iii. *Copa*: era el utensilio utilizado para beber el vino ya mezclado, al ser el elemento ritual más importante era el que poseía una mayor decoración. De esta nos interesa el rostro de Gorgo utilizado en su base interior, el cual solo podía verse al completo una vez se había ingerido todo el vino (véase Anexo, Figura 3).

Es a través de estas celebraciones donde Dioniso se muestra directamente como dador de muerte, reforzándose este hecho al servirse de la presencia de un genio de ultratumba en un ritual de claros tintes báquicos. Este solía representarse acompañado de escenas claramente dionisíacas, como lo son la recogida de las vides, el sonar de instrumentos propios del cortejo báquico y hombres recostados tomando vino. Completándose así el ritual, esta experiencia permite al que de ella participa una aproximación a la muerte, aniquilando aquellos aspectos que la condición mortal lleva consigo, haciendo capaz al hombre de enfrentarse sin miedo a la muerte¹⁶¹.

¹⁶⁰ Para más información véase MURRAY, O. (1995): “War and the Symposion”. *AION 10* (Actas coloquio de Capri, La parola, l’imagine, la tomba), pp. 239-257.

¹⁶¹ KERÉNYI, C. (2012): “Immagini e ...” op.cit., pp. 111-113.

En los rituales dionisiacos la muerte también se hará presente a través de diversos medios, siendo el más característico el desmembramiento presente en numerosos mitos relacionados con el dios. Sin embargo, el que ahora nos ocupa no contempla la muerte como tal de un cuerpo físico, sino de las limitaciones que la existencia humana lleva consigo. La liberación de estas ataduras implica la muerte del cuerpo, puesto que es el único método de rechazar la existencia como tal, pasar de la vida a la muerte. Sin embargo, es aquí donde el ritual dionisiaco ofrece otra opción, el superar estas limitaciones mediante la evasión del espíritu, no siendo por lo tanto necesaria la muerte física del cuerpo. Mediante el éxtasis producido por la locura divina inspirada por el dios, los iniciados buscarían superar los límites de su propio ser, rechazando su propia humanidad y la razón que esta conlleva, para así situarse en un plano superior al terreno. Este podría haber sido el principal objetivo de los Misterios Báquicos, superar las barreras impuestas por la existencia a los hombres¹⁶².

Una vez analizada la vinculación entre el dios y el Más Allá, no resulta difícil comprender su presencia directa en el ámbito funerario a través de la decoración de los frontales de sarcófago, donde la representación de su cortejo será uno de los motivos más recurrentes. Para los vivos Dioniso es símbolo de alegría, de bonanza, liberación de las ataduras, estados que solo se pueden alcanzar a través de la ingesta del vino o de los ritos místicos, los cuales elevan al individuo a una nueva esencia. Del mismo modo, los familiares de los difuntos desearán con ansia esta plenitud en la nueva vida *post mortem* de sus allegados, buscando de nuevo en el dios del vino un medio por el que exorcizar a la muerte¹⁶³. Tal es así, que durante el Bajo Imperio la figura de Dioniso, Baco para los romanos, gozará de un protagonismo sin igual en lo que al ámbito mortuario se refiere, buscando en él un medio del que escapar de los tormentos del mundo ya fuera en vida o tras la muerte¹⁶⁴. Esto se traduciría en una promesa de esperanza tras la muerte en la que el difunto pueda gozar de un estado de liberación tras superar con la muerte las ataduras que conlleva la existencia en sí misma.

Es por esto que el número de sarcófagos decorados con desfiles dionisiacos es muy elevado, puesto que estos relieves pretendían evocar las promesas de prosperidad otorgadas

¹⁶² OTTO, W. (2011): *Dioniso...* op.cit., p. 165.

¹⁶³ Es necesario recordar la vinculación de Dioniso y Hermes *Psychopompos*, siendo este último el encargado de llevar las almas de los difuntos al Más Allá.

¹⁶⁴ Para más información véase BERMEJO, T. (2011) "El resurgimiento de lo dionisiaco desde una perspectiva social". *Latonus: revue d'études latines* 70, pp. 755-771.

por el dios a aquellos que buscaban su favor tras la muerte. Veremos representado el bullicio y la alegría propia del cortejo dionisiaco, donde la música y la danza irrumpen para dar paso a la divina pareja, la cual está altamente cargada de un simbolismo de renacimiento¹⁶⁵. Estas escenas estarán adornadas con un sinfín de vides y racimos de uvas, así como cráteras de vino en manos de la pareja, elemento de gran relevancia en el culto dionisiaco y su relación la muerte. El cuerpo del difunto, al igual que ocurre con las uvas, es depositado en el sarcófago del mismo modo que estas en una tinaja, para así sufrir una metamorfosis y alcanzar su auténtica forma; los racimos en vino y el cuerpo en alma¹⁶⁶. Tal es así que algunos autores han visto una similitud entre algunos sarcófagos con las tinajas en las que se producía el vino, emulando de este modo el paso de una vida a otra a través del proceso que procuraba el verdadero fin de su existencia¹⁶⁷.

3.2 EL RITO DIONISIACO

La puesta en práctica de este movimiento religioso en torno a la figura de Dioniso dará lugar a uno de los cultos místicos más importantes de la Antigüedad: los rituales báquicos. De estos no conocemos nada más allá de lo que las fuentes literarias nos cuentan, haciéndose eco de lo que escuchaban o creían que podía tener lugar en estos rituales. Hemos de recordar que, siempre que hablemos de dionisismo, estamos refiriéndonos a una religión mística, siendo estos cultos y ritos una materialización de la fe que los adeptos profesaban. Estos se situaban al margen de la religión oficial del estado, y se fundamentaban por un lado en la revelación de ciertas verdades por parte de la divinidad así como por la promesa de salvación al iniciado. Los seguidores de estas religiones debían iniciarse en sus Misterios siguiendo unas pautas rituales muy específicas, demostrando así ser dignos del favor del dios. La celebración de los ritos tendría como objetivo la consecución de una meta clara, la de ofrecer al iniciado lo prometido por el dios, en este caso la posibilidad de una vía de escape al dolor y la pesadez de su vida terrena, así como una próspera vida *post mortem*. Para esto, los participantes eran poseídos por la locura divina (*hieromanía*), inducida a través de la ingesta desmedida de vino y la inhalación de todo tipo de sustancias. El encontrarse en este estado de

¹⁶⁵ El encuentro del dios con la joven princesa Ariadna vendría a representar el despertar del alma tras el contacto con la divinidad, de ahí que las representaciones del dios suelen ir acompañadas de su pareja divina en su carro triunfal. Cabe destacar además el *Sarcófago con el mito de Dioniso y Ariadna* (220-240 d.C.) ubicado en el Museo del Louvre, donde se representa el encuentro del dios con la joven dormida.

¹⁶⁶ Para más información véase RUSSENBERG, C. "Tombs and sarcophagi: shifting the perspective on Rome's funerary culture of the 3rd c. A.D". *Journal of Roman archaeology* 30, 2.

¹⁶⁷ KERÉNYI, C. (2012): "Immagini e ..." op.cit., pp. 72.

éxtasis se consideraba como estar poseído por el dios, que era el encargado de otorgar esa locura, alcanzando de este modo una liberación de las ataduras de una vida mortal y terrena.

Esta sería la base de los ritos báquicos, sin embargo, hablar de estos supone una gran dificultad, puesto que debido al secretismo y ocultismo con el que se celebraban no poseemos ninguna fuente directa que nos indique qué sucedía durante los mismos. No obstante, estos rituales inspirarían a muchos literatos antiguos a escribir sobre ellos, debido al interés que deberían causar en la sociedad¹⁶⁸, ofreciéndonos una importante información sobre quiénes, cómo y cuándo se celebraban estos ritos¹⁶⁹.

3.2.1 Danza y éxtasis

El alcanzar el estado de éxtasis suponía el punto culminante del ritual dionisiaco, puesto que suponía la liberación por parte de los participantes de todas sus ataduras terrenales. Para alcanzarlo no solamente bastaba con la ingesta y la embriaguez, sino que debía generarse un ambiente propicio que lo diferenciara de cualquier otro momento en el que los adeptos cayeran rendidos por los efectos del vino. En primer lugar hemos de situar estas celebraciones. Estas tenían lugar durante la noche en los bosques que se situaban fuera de las ciudades, en un ambiente nocturno que facilitaba la realización de estas prácticas tan poco usuales dentro de los espacios cívicos. Los iniciados abandonarían sus hogares horas antes de caer la noche, generando en sus familiares cierta aprensión, puesto que resultaba poco natural abandonar el hogar por la noche y menos para acudir a los bosques. Camino a los claros del bosque era donde se realizaban los rituales: los participantes acompañarían su procesión con todo tipo de melodías, generando un ambiente bullicioso característico de Dioniso.

Estas melodías estarían lejos de resultar armoniosas a aquellos que las escuchasen, debido a los instrumentos encargados de producirlas. Los imprescindibles a la hora de acompañar estas procesiones, como nos indican tanto fuentes escritas como iconográficas, serían los siguientes¹⁷⁰:

¹⁶⁸ BERMEJO, T. (2011) “El resurgimiento tardorromano de lo dionisiaco desde una perspectiva social”, en *Latomus: Revue d'études latines*, 70.

¹⁶⁹ Homero, Hesíodo, Eurípides, Apolodoro, Plutarco, Nono de Panópolis, etc.

¹⁷⁰ Para más información sobre los instrumentos musicales en la Antigüedad véase LAFARGA, M. (2017): *Ecos de Grecia. Bases históricas de la polifonía vocal e instrumental en el Mundo clásico*.

- *Aulós*: Instrumento de viento de origen frigio, se relaciona desde sus orígenes con el culto orgiástico de Baco y Cibeles. Estaba compuesto por uno o dos tubos cónicos de marfil o hueso con un número de agujeros que variaba desde los cinco hasta los catorce.
- *Krotali*: Pequeños discos de bronce unidos mediante tiras de cuero que se corresponden con nuestros crótalos actuales. El sonido se producía tras el choque entre ellos, dando lugar a un sonido metálico y chirriante.
- *Tympanum*: Similar a nuestros panderos actuales, estaba constituido por una piel de asno o de buey tensada sobre un marco circular normalmente realizado en madera.

Estos, acompañados en ocasiones de liras y flautas de pan, causarían una música estrepitosa hasta tal punto de que resulta poco probable que fuera acompañada por un canto colectivo, dado que la propia forma musical de las melodías lo impediría. Entre sonidos chirriantes, golpes de pandero a destiempo, y melodías desquiciantes desfilarían los iniciados camino a los bosques, donde una vez allí la música continuaría acompañando al frenesí ya desencadenado. Además, a lo largo de todo el ritual era posible que portasen distintos objetos como tirsos, lanzas e incluso puñales, los cuales agitaban desde el inicio de la procesión hasta el fin de la celebración.

“La locura del cuerpo es también una locura sagrada” (Díaz, 2015). Con esta afirmación la autora confirma que la locura manifestada por los poseídos por el dios se hace presente en los mismos a través de sus cuerpos, siendo estos los instrumentos a través los cuales se hace presente lo divino. Es aquí cuando se revela la faceta más salvaje de los seres humanos, desquitándose de todo tipo de razón y dando pie a la violencia que subyace en lo inconsciente¹⁷¹. Fuera de sí mismos, los iniciados se abalanzaban sobre los animales que habían llevado para ser sacrificados, despedazándolos con sus propias manos, para después ingerir su carne cruda. Esta no sería una práctica exclusiva del rito dionisiaco, puesto que el desmembramiento (*sparagmós*), bien de animales o de humanos, será un elemento común en otros ritos mágicos¹⁷². Por otro lado, podemos relacionarlo con el mito de Dioniso Zagreo, el cual experimenta en su propio cuerpo este castigo, lo cual explicaría la presencia de este dios cazador en ciertos cultos minoicos¹⁷³.

¹⁷¹ Díaz, M. (2015) *La locura sagrada. Cuerpo y danza en los cultos báquicos*, pág. 14.

¹⁷² BERNABÉ, A. (1998): “Nacimientos...” op.cit., p. 69.

¹⁷³ En estas ceremonias era habitual que, tras la captura de un toro ofrecido para el sacrificio, este fuera despedazado vivo por los participantes y su carne cruda devorada por los mismos. Esta festividad era celebrada

Esta sería una de las manifestaciones más tangibles del estado extático en el que se encontrarían los iniciados, sin embargo, contarían con otra vía de acceso a la divinidad. Es en relación con la música donde se manifiesta uno de los principales efectos de la divina locura, la danza, la cual tendrá una importancia capital dado que será uno de los medios para alcanzar la liberación propuesta por el dios. La danza, junto al descuartizamiento del animal y la ingesta de su carne, constituirían los tres pilares fundamentales de las orgías dionisiacas, más allá de su significado actual, el cual lo limita a aspectos puramente sexuales. Al igual que las melodías, las danzas que se ejecutasen en los ritos báquicos poco o nada tienen que ver con los dulces movimientos llevados a cabo por las jóvenes muchachas en las *poleis*. Nos referimos a una danza, como no podía ser de otro modo, frenética, violenta y llena de una furia capaz de reducir a aquellos que las interpretaban a sus instintos más primarios. Dioniso, modelo y prototipo de la exaltada alegría de vivir, se constituye como ejemplo a seguir por sus adeptos, siendo este el motivo por el cual, durante los rituales, el gozo y la dicha deben abrirse paso. Los iniciados, poseídos por una alegría desmedida, son incapaces de mantener un estado de quietud, pasando la razón a un segundo plano frente a un torbellino de emociones. Es entonces cuando la danza sustituye al lenguaje y sus limitaciones, siendo esta un reflejo del estado anímico del danzante, el cual pone de manifiesto su intención de liberarse de las limitaciones terrenas. Pasos que, en un principio, dibujan un círculo en cuanto al movimiento de los pies se refiere, los cuales van alternándose en su devenir, al tiempo que las extremidades superiores se mueven de tal modo que resulta imposible establecer un patrón fijo. Los saltos también estarán presentes en estas danzas, convirtiéndose en un reflejo de esta energía vital de la cual todos los participantes se encuentran imbuidos.

En efecto, en el modo coribántico, el “salto” se revela principio constitutivo de lo viviente, y según la exacta medida en que la danza de los coribantes viene a injertarse en el frenesí del cuerpo báquico. Hay algo de palpitante en la bestia humana... el conjunto de los movimientos del cuerpo y los movimientos del alma¹⁷⁴.

Este fragmento ilustra a la perfección el modo en el que la danza se constituye como algo sagrado, pues esta se debe al estado generado por el dios en sus adeptos, los cuales, presas del divino éxtasis, lo ponen de manifiesto. Estos saltos de los que habla Detienne supondrían para la danza lo que los latidos de los ejecutantes para sus corazones. Son estas

cada dos años, rememorando así el periodo de tiempo en el que el dios permanecía oculto para luego aparecerse en forma de dios-toro. KERÉNYI, K. (2005): *Dionisios... op. cit.*, pág. 70.

¹⁷⁴ Para más información véase DETIENNE, M. (1997). *Dioniso a cielo abierto*, pág. 116.

pulsiones las que se sitúan en los rituales báquicos por encima de la razón, sirviendo como medio de acceso a la divinidad, la cual interviene con anterioridad para propiciar estos comportamientos en los participantes. No es por lo tanto de extrañar que, en las representaciones de Ménades y bacantes, sus vestiduras acaben por desprenderse de sus cuerpos danzantes, rasgándose y siendo lanzadas al viento debido a sus violentos movimientos, adquiriendo su característica forma semicircular tras sus cabezas (véase Anexo, Figura 4)¹⁷⁵.

Es en relación con esta incapacidad de contención de las pulsiones cuando aparece uno de los personajes presentes en el mito: la nodriza. Estas, al igual que saben calmar los impulsos de los neonatos, incapaces de expresarse más allá del llanto y el griterío, son las encargadas de restablecer el orden y la armonía ante los frenéticos comportamientos del rito. Esta contraposición entre caos y equilibrio es la que caracteriza los rituales báquicos, en los cuales se manifiesta por un lado la faceta más salvaje del ser humano al tiempo que el alivio de sus temores y tensiones¹⁷⁶.

Nos situamos por lo tanto ante unos ritos donde lo verbal apenas tiene cabida, entendiendo las limitaciones del lenguaje a la hora de expresar o transmitir situaciones que trascienden la lógica y la razón humana. No encontramos cantos de invocación, más allá de pequeñas “llamadas” al dios, no hay acompañamiento vocal posible para las melodías, así como tampoco encontramos recitales de poemas u oraciones. Serán los movimientos frenéticos, acompañados de las prácticas más salvajes e inhumanas posibles, la embriaguez de los cuerpos y el protagonismo de las pulsiones, los que guíen estos rituales, en parte aún desconocidos para nosotros.

3.2.1.1 *El Menadismo*

A la hora de saber más sobre el éxtasis que dominaba la celebración de estos ritos se hace necesario detenerse sobre cómo se alcanzaba y para quién estaba destinado. En el rito dionisiaco, los participantes eran poseídos por una locura divina (*hieromanía*), la cual era otorgada directamente por el dios a sus devotos a modo de recompensa y como vía de acceso

¹⁷⁵ Destacar la excepcional *Ménade* de Escopas (1ª mitad s. IV a.C.), donde el escultor se sirve del mármol para capturar uno de los frenéticos movimientos de la joven danzante. Su torso retorcido por la danza deja a la vista parte de su cuerpo, del cual se desprenden sus vestiduras debido a los delirantes pasos que esta ejecuta, con un gesto despreocupado echando su cabeza hacia atrás.

¹⁷⁶ Véase BARTRA, R. (1992) *El salvaje en el espejo*, p. 25.

al estado extático que se pretendía alcanzar. A la hora de hablar de esta posesión divina debemos tener en cuenta los siguientes términos: *ἔκστασις* “estar fuera de sí mismo”, y *ἐνθουσιασμός*, que podría traducirse como “tener al dios dentro de uno mismo”. Este último sería el objetivo a alcanzar, el punto culminante al que solo se podía acceder a través del éxtasis¹⁷⁷. Este se encarna en la figura de la Ménade, término utilizado para referirse a las devotas de Dioniso, el cual podría traducirse casi literalmente como “la enloquecida”, haciendo alusión a la importancia de estar poseído por la locura divina para poder rendirle culto. No obstante, estos personajes suscitan una gran cantidad de incógnitas, puesto que de igual modo que las fuentes narran episodios que bien podrían ser ciertos, otros distan bastante de la realidad, pudiendo tratarse de tópicos literarios¹⁷⁸. Entendemos por lo tanto como menadismo una práctica religiosa a cargo de un grupo de mujeres, las cuales se encontraban presas de una locura que a su vez constituía una parte integrante de los cultos que presidían¹⁷⁹.

El propio término ‘Ménade’ está rodeado de misticismo. Tales mujeres son llamadas de este modo puesto que es la transcripción del término griego, apuntando algunos autores que sería más correcto usar su traducción al castellano (enloquecidas). Para conocer a las primeras mujeres que fueron designadas como tales hemos de acudir al mito, donde las tres hijas del rey Minias son castigadas por el dios por rechazar sus cultos, siendo presas de la locura que da origen a este término. Estas reciben este nombre por el estado en el que se encuentran, el cual es debido a la intervención del dios al transferirles su locura, siendo este el que convierte a las mujeres en ménades. Por otro lado, Dioniso es llamado *ὄρσιβάκχαν*, “excitador de bacantes” en un ditirambo de Baquílides, término que vendría a confirmar el hecho de que era el dios el encargado de ‘crear’ ménades con el único fin de que le rindieran culto¹⁸⁰.

Sin embargo, este término se sirve de ‘bacante’ y no de ‘ménade’, derivando de la versión femenina del nombre de Baco, *βάκχαι*, el cual también es utilizado para hacer referencia a las mujeres iniciadas en estos cultos. Finalmente, algunos autores apuntan que no solo las mujeres serán denominadas como ménades, sino todos aquellos que adeptos a los cultos dionisiacos, sirviéndose de este término en aras de una visión peyorativa del mismo, ante la incompreensión de estos Misterios para los no iniciados¹⁸¹.

¹⁷⁷ Según FESTUGIÈRE, A. (1972) “This desired state of exaltation is realized by what is in effect a sacred theatre”. *Études de religion grecque et hellénistique*, p. 48.

¹⁷⁸ PORRES, S. (2014): *Dioniso... op.cit.*, pp. 312-312.

¹⁷⁹ GONZÁLEZ MERINO, J. (2009): *Dioniso... op.cit.*, pp. 165-169

¹⁸⁰ Baquílides, *Ditirambos 19.46-51*

¹⁸¹ Es el caso de HENRICHS A. en Sanders, F. (1982) pp. 137-160.

Aun tratándose de un ámbito dominado por lo femenino, algunas fuentes demuestran que no era exclusivo de mujeres, ofreciendo algunos ejemplos de menadismo masculino. Esto ha generado numerosos debates en las últimas décadas, poniendo de manifiesto algunos autores que no compartirían un mismo nivel dentro del culto misterioso, quedando reservado el de mayor importancia única y exclusivamente para las mujeres¹⁸². Esto también se vería apoyado por el propio mito, en el cual la presencia de personajes masculinos es bastante escasa, siendo en la mayoría de los casos los destinatarios de las venganzas del dios, siendo mayor tanto la presencia como la importancia de personajes femeninos.

3.2.2 La presencia de lo femenino

Al hablar sobre el culto y el rito dionisiacos la presencia de lo femenino adquiere una importancia más que significativa, siendo una constante en todo aquello que engloba lo referente al dios del vino. Del mismo modo que antes mencionábamos la presencia del dios en el elemento húmedo y la estabilidad que este encontraba en el mismo, debemos recordar que es en este medio donde se produce la concepción tanto humana como divina. Solamente debemos realizar una revisión de los espíritus y las distintas divinidades que habitan en los fondos marinos, siendo las femeninas las que gozan de una mayor importancia frente a las masculinas¹⁸³. Tal es así que las ninfas y las diosas de las profundidades son las personalidades más importantes del océano, siempre tras la figura de un dios principal, apareciendo en un gran número de mitos frente a la escasez de protagonistas masculinos. Uno de estos personajes, Nereo, gozaría de un gran reconocimiento entre los antiguos al constituirse como padre de las Nereidas, la que podríamos denominar como la gran corporación femenina de los océanos. En la superficie podemos advertir una situación similar, siendo las ninfas de los ríos, los lagos y los bosques las que tengan papeles relevantes en los episodios míticos, siendo normalmente objeto de deseo para otros personajes masculinos. No podríamos dejar de mencionar a Ártemis, la diosa virgen que habita en los bosques y, siempre en compañía de su séquito femenino, encuentra en lagos y cascadas los escenarios ideales para sus baños. Por lo tanto, cuando relacionamos con Dioniso con el elemento húmedo y el

¹⁸² KRAEMER (1979) mantiene que los hombres no podrían realizar ni participar en los sacrificios, así como tampoco podían ser poseídos por la divina locura, estando reservados únicamente para las mujeres.

¹⁸³ OTTO, W. (2011): *Dioniso... op.cit.*, p. 187.

medio acuático, lo hacemos al mismo tiempo con lo femenino, ámbito por el que se ve impregnado y donde encuentra a sus compañeras y ayudantes por excelencia¹⁸⁴.

Son muchas las mujeres que intervienen en el mito dionisiaco desempeñando papeles relevantes, apareciendo en la mayoría de las ocasiones como tres hermanas. Las tres primeras fueron Ino, Ágave y Autónoe, las hermanas de su madre y por lo tanto sus tías, las cuales actuaron de diferentes maneras en la primera infancia del dios, bien cuidándole o sufriendo algún tipo de castigo a través de sus hijos. Las hijas de Minias también protagonizan uno de sus famosos castigos, recibéndolo tras osar negar su culto y desprestigiarlo, una constante en el mito dionisiaco. Por otro lado, se cuenta que en uno de los cultos a Dioniso Melánaigis, tras aparecerse a las tres hijas de Eleuterio vestido con una piel animal de color negro, estas avergonzadas por su apariencia lo rechazaron. Como es habitual, fueron enloquecidas por el dios protagonizando todo tipo de atrocidades¹⁸⁵.

Por otra parte, otro mito recoge un episodio en el que las hijas de Preto también rechazaron el culto al dios, siendo en este caso castigadas por la diosa Hera, de la cual se habían burlado previamente. Baquílides menciona que este castigo se debe a que estas se atrevieron a decir que su madre era más bella y poseía más riquezas que la iracunda diosa del matrimonio, lo cual la enfureció hasta el punto de castigarlas con la locura, algo más bien propio del dios del vino¹⁸⁶. Y es que la relación entre ambas divinidades siempre ha estado marcada por la tensión y el desapego, siendo perseguido Dioniso desde su segundo nacimiento por la esposa de su padre celosa tras su última infidelidad. Tal es así que la locura que caracteriza a Dioniso se achaca en diversas ocasiones a la obsesión de Hera por el dios, la cual detestaba los frenéticos desfiles que lo acompañaban en sus diferentes epifanías. En sus *Dionisyaca*, Nono recoge un episodio donde una ménade llamada Alcímaca desafía a la diosa del matrimonio adentrándose en uno de sus templos adornada con hiedras y portando un tirso con el que golpea en numerosas ocasiones la imagen de la diosa¹⁸⁷. Este antagonismo entre las deidades haría que la diosa fuera odiada por todas las seguidoras del frenético dios, siendo este el que las invitaba a abandonar el hogar y sus labores de esposas (bajo la protección de Hera) para adentrarse en los bosques a experimentar el éxtasis divino.

¹⁸⁴ Se hace necesario recordar que fueron las ninfas las encargadas de criar al joven dios, estableciéndose de este modo una primera relación entre este, el medio acuático y lo femenino.

¹⁸⁵ LÓPEZ, S. (2011): *Los epítetos...* op.cit. pp. 145-150

¹⁸⁶ OTTO, W. (2011): *Dioniso...* op.cit., p. 173.

¹⁸⁷ Nono, *Dionisiacas*, 30.195 ss

Pero no todas las mujeres que se relacionan con el dios se presentan en contra de su culto o su persona, también encontramos a las hijas de Sémaco, las cuales lo aceptaron desde un primer momento y fueron premiadas por ello. Encontramos así a las ninfas, a Tetis, y a la misma Atenea en el mito órfico como divinidades que se muestran propicias ante el dios, sirviéndole de ayuda y cobijo en determinados momentos. En cuanto al rito dionisiaco se refiere, es la figura de la Ménade frenética la que encarna la locura infringida por el dios, siendo estas las protagonistas en las representaciones de sus cortejos danzando poseídas por la divina locura. No se trata de los sátiros, ni de los centauros, ni de las divinidades pastoriles, se trata de las mujeres que simbolizan la esencia de lo dionisiaco, las que son merecedoras de asistir a los ritos de iniciación donde los hombres tienen vetada la entrada¹⁸⁸. Cabe también destacar la importancia que estas mujeres míticas tuvieron en las sacerdotisas del dios, siendo uno de los pocos dioses masculinos que contaba con un cuerpo religioso formado íntegramente por mujeres. Las bacantes romanas sirven al dios como si de sus hayas se tratara, cuidándolo y sirviéndole embriagadas por un sentimiento maternal, según lo hicieron las mujeres míticas junto con las ménades.

Lo femenino no rodea únicamente a la figura del dios, sino que la misma figura del dios engloba aspectos de lo femenino, aun tratándose de una deidad masculina. De nuevo esto se hace patente en el mito cuando, por orden del Hermes, a su tía Ino se le encomienda criarlo como si de una niña se tratara, para así esconderlo de la esposa de Zeus. Dioniso es afeminado, algo que no se preocupa en esconder, sino que lo muestra con orgullo y dignidad, constituyéndose además como uno de sus rasgos más definitorios¹⁸⁹. Tal es así que Esquilo se sirve de un término que podríamos traducir como “el femenino”, para referirse a él, del mismo modo que Eurípides en su obra lo define como “el femenino extranjero”, por lo que podemos así corroborar que esta condición del dios era más que conocida por los antiguos. A la hora de hablar de sus amoríos también encontramos algunas diferencias con el resto de los dioses. Mientras que el modo de amar del resto de los varones inmortales se basa en una posesión (lo cual no diluye el aspecto amoroso), Dioniso no ama de este modo, y la muestra lo tenemos en que la única historia de amor con mayor reconocimiento en su mito es la de Ariadna. Este sucumbe ante un amor extático tras encontrar a la joven dormida tras ser abandonada por Teseo, sentimiento que le desborda lo suficiente para convertirla en su única pareja divina a lo largo del mito.

¹⁸⁸ Eur. *Bac.* vv. 220-232.

De nuevo la iconografía se hace eco de esta relación que podríamos denominar ‘idílica’ frente al resto de amoríos divinos, de los cuales la mayoría suele acabar en auténticas catástrofes. Y es que son innumerables las cerámicas que han sido decoradas con escenas de amor de la pareja, desde sus nupcias a sus epifanías en los vasos del siglo VI a.C. hasta su primer encuentro y *pompa triumphalis* en los relieves funerarios del Bajo Imperio.

3.2.3 El cortejo dionisiaco

A la hora de hablar del rito dionisiaco se hace indispensable hacer un breve repaso sobre el tíaso que le acompañaba en sus epifanías, siendo la representación del mismo uno de los temas más recurrentes dentro del repertorio iconográfico del dios. Proveniente del término griego *θίασος*, este se refiere al séquito o compañía cuya misión era, entre otras, celebrar las festividades en honor de una deidad concreta. Este estaba formado por todo tipo de criaturas estrechamente relacionadas con la deidad a la que acompañaban, puesto que además eran los encargados de festejar sus epifanías divinas o desfiles. Este término será también utilizado en ámbito latino como *thiasus*, refiriéndose de nuevo a un cortejo que entonaba un canto en honor al dios al que servían y acompañaban, puesto que estas epifanías eran inconcebibles sin la presencia del canto y la música en general¹⁹⁰. No todos los integrantes del panteón clásico tuvieron todo un cortejo divino a su disposición, siendo los más relacionados con las fuerzas telúricas, agrarias o marinas los que contaron con la compañía de un grupo de seres que, en mayor medida, venían a representar aquellos agentes que el poder divino controlaba. De toda la Antigüedad, el que gozó de un mayor protagonismo no fue sino el cortejo de Dioniso, el cual terminaría de conformarse tras su conquista de la India mediante el vino y la danza, siendo a partir de entonces cuando lo acompañase en todos sus episodios míticos. A continuación se ofrece un breve listado de los personajes más importantes de su séquito:

- Sátiros: Espíritus del campo cuya representación variaba según las regiones, criaturas que presentaban actitudes poco fiables y de comportamiento impredecible. Algunas de sus actividades más conocidas es la persecución de ninfas o bien el espiar a jóvenes que se bañaban en los ríos de los bosques, acciones que venían a representar la faceta más salvaje del hombre. Además, una de sus principales

¹⁹⁰ Para más información acerca de la música en los cortejos dionisiacos véase TORTOSA, M. (2019): *Iconografía de la música en la escultura funeraria alto imperial. Sarcófagos báquicos y marinos* [Trabajo Final de Máster]. Univ. De Murcia.

características es su continuo estado de ebriedad, por lo que no debe resultarnos extraño que estos seres se constituyeran como uno de los grandes protagonistas del séquito dionisiaco, además de estar presentes a lo largo de toda la vida del dios. Solían ir ataviados con una nebris, que significa ciervo, pieles de animales que imitaban las vestiduras que tanto caracterizaban a Dioniso.

- Ménades: Personajes femeninos embriagados de la locura con la que el dios hacía partícipes a sus seguidores del éxtasis divino, son las que gozan de una mayor presencia en los cortejos dionisiacos, debido a la importancia de las mujeres ya no sólo en la celebración de sus Misterios sino a lo largo de todo el mito dionisiaco¹⁹¹. Estas vienen a representar los espíritus orgiásticos de la naturaleza, patentes a través de sus danzas frenéticas que daban lugar a la rotura o pérdida de gran parte de sus vestiduras, lo cual ilustra a la perfección el ambiente de bullicio que caracterizaba las epifanías dionisiacas y sus celebraciones. Coronadas de hiedra y portando en ocasiones tirsos, eran las encargadas de hacer sonar el *tympanum* o el *aulós*.
- Centauros: Seres híbridos mitad hombre y mitad caballo, que son utilizados en la mitología para ilustrar la barbarie y la lujuria masculina, convirtiéndose en seres malévolos, a excepción de algunos casos como Quirón, que llevaban consigo la destrucción y el mal allá por donde iban. Sin embargo, su papel en estos desfiles divinos no sería tal, puesto que en muy pocas ocasiones veremos a estos seres hacer gala de su agresividad, sino que servirán de montura a otros miembros del cortejo como erotes, pequeños animales e incluso tirarán en ocasiones del carro nupcial de Dioniso y Ariadna (véase Anexo, Figura 5)¹⁹².
- Fauno: Dios de los campos y los cultivos, además de protector de los rebaños, se representa como un hombre con las extremidades inferiores de un macho cabrío, animal de gran importancia en cuanto al nacimiento de la tragedia. Esta deidad se muestra como un dios favorecedor para los mortales, además de un gran amante de

¹⁹¹ SANAHUJA, E. y PRIETO, A. (1981): “El papel de la mujer en las bacanales romanas”. *Memorias de historia antigua*, 5, pp. 143-152.

¹⁹² Cabe destacar un sarcófago, ubicado en la Carlsberg Glyptotek, ornamentado con un desfile presidido por Dioniso y Ariadna fechado a finales del siglo II d. C. donde, en vez de ser las panteras o tigres los encargados de tirar del carro nupcial, encontramos a dos centauros que además sirven de montura a un pequeño erote danzante mientras que hacen sonar distintos instrumentos musicales.

las ninfas y demás criaturas de los bosques. Además, Apolodoro recoge que acompañó a Dioniso en la campaña que realizó en la India.

- Sileno: Hijo del dios Pan y una ninfa, se trata de un hombre de avanzada edad bastante corpulento que se reconoce fácilmente, puesto que, debido a su estado de embriaguez, suele aparecer recostado o portado por los sátiros. La presencia de este personaje en el círculo de confianza del dios no resulta extraño, puesto que a parte de predecir el futuro, fue el instructor del dios en su infancia.
- Otros personajes: Además de todos los mencionados anteriormente, solían completar el cortejo divino otros seres secundarios como erotes alados, característicos de las escenas amorosas, que revoloteaban e interactuaban con el resto de los presentes o bien escanciaban vino a la divina pareja. También es común encontrar animales salvajes como tigres o panteras, normalmente tirando del carro nupcial o simplemente acompañando el desfile, pues no hemos de olvidar la estrecha relación de Dioniso con el mundo animal¹⁹³.

Además de estos personajes, en las representaciones del cortejo podemos encontrar algunos elementos que nos indican la presencia de un culto místico. Por un lado encontramos pequeñas cestas o recipientes que, con la tapa algo retirada, dejan salir de su interior una serpiente, que normalmente suelen aparecer a los pies de los distintos personajes. Otro de estos símbolos serían las antorchas portadas normalmente por los sátiros, las cuales más allá de alumbrar los caminos vendrían a representar, junto a las cestas de serpientes, todas aquellas experiencias extáticas que el difunto habría experimentado en vida en pro de una próspera vida *post mortem*¹⁹⁴.

Tras este breve repaso sobre los principales componentes del tíaso, vemos como todos ellos comparten o manifiestan uno de los grandes ámbitos de competencia de la deidad: la ingesta del vino y sus efectos. Nos encontramos ante un cortejo que pone de manifiesto la locura frenética que caracterizaba a estos desfiles así como al dios, puesto que todos se encuentran embriagados por la misma, persiguiendo siempre ese estado de éxtasis que se presenta como culmen de una experiencia mística. Además, cada uno de ellos por separado

¹⁹³ Para más información sobre la simbología animal en el mito dionisíaco véase Seaford, R. (2006): *Dionysos...op.cit.*

¹⁹⁴ KERÉNYI, K. (2012): "Immagini ... op.cit., pp. 71-75.

ofrece un claro ejemplo de los agentes sobre los que Dioniso ejercía su poder: mujeres que danzaban y cantaban a ritmos acelerados, criaturas salvajes desprovistas de toda razón, divinidades del ámbito pastoril, y elementos alusivos a la bonanza y la promesa de prosperidad.

3.3 ORFISMO Y DIONISISMO

La finalidad última de este trabajo es demostrar, como su propio título indica, la cantidad de rostros con los que Dioniso podía mostrarse ante las atentas miradas de los antiguos, marcados todos y cada uno de estos por la peculiaridad de su idiosincrasia. El culto a Dioniso excedería, como se ha demostrado en epígrafes anteriores, los cultos ciudadanos, así como las áreas de competencia que se atribuían a su persona, pero si por algo se caracterizaría era por sus connotaciones místicas. No entraremos en detalle sobre las religiones y los cultos místicos de la Antigüedad, puesto que excedería los límites de este trabajo, pero sí hemos de recordar que estos se situaban fuera de la religión oficial establecida por el estado. Pero una vez más, la figura del dios del vino vuelve a exceder los límites, haciéndose presente en otra religión mística que ha generado, y continúa haciéndolo, un gran interés entre los historiadores de las religiones antiguas¹⁹⁵.

Una de las bases de esta religión la constituía la búsqueda de la expiación de una culpa que el hombre llevaba consigo de manera innata, puesto que los hombres eran los descendientes de unos seres (Titanes) que se encargaron de acabar con el hijo de dios (Zeus). Desde nuestra óptica actual, es innegable establecer relaciones con la religión cristiana en la que nos desenvolvemos, ya sea desde un punto de vista religioso o meramente cultural. Esta práctica religiosa seguiría atrayendo adeptos hasta en época romana, periodo en el que experimentó un notorio resurgir.

A diferencia del culto dionisiaco, la religión órfica sí que contaba con lo que podemos denominar unos ‘textos sagrados’, escritos supuestamente por el mismísimo Orfeo como si de unas indicaciones para sus adeptos se trataran. Estos fueron reorganizados por Onomácrita a finales del siglo VI a.C., constituyéndose de este modo como un auténtico *corpus* de textos

¹⁹⁵ BERNABÉ, A. (1998): “Nacimientos...” *op.cit.* pp. 45-48.

sagrados. La actuación más similar en cuanto al dionisismo se refiere podríamos atribuirla a Nono, el cual intentó compilar todo lo referente a Dioniso en una época mucho más tardía si la comparamos con los textos órficos. La vinculación entre ambos Misterios aparece en las fuentes literarias por mano de Heródoto, el cual se refirió a ambos cultos como *órfica kai bakjicá*, compartiendo ambos una promesa de bienaventuranza tras la muerte¹⁹⁶.

La relación entre ambos cultos ha sido una constante en los debates sobre las religiones místicas, planteándose como realidades totalmente independientes, por autores como Wilamowitz, algo que a día de hoy resultaría impensable poder afirmar. El hallazgo de numerosos testimonios arqueológicos ha sido decisivo a la hora de cambiar el rumbo en la investigación sobre la vinculación entre dionisismo y orfismo, destacando las laminillas de oro órficas, el papiro de Deverni y unas inscripciones halladas en la ciudad italiana de Olbia¹⁹⁷. Desde entonces han sido numerosos los estudios que abarcan esta temática, pudiendo establecerse un paralelismo entre el culto de Dioniso y Orfeo, compartiendo ambos una promesa de salvación más allá de la muerte. Al igual que el dios del vino, el músico más reconocido de la mitología clásica también protagoniza un descenso a los infiernos en busca de un ser querido, su amada Eurídice, retornando a la superficie sin éxito, pues no consigue liberarla de los infiernos. Ambos ritos contemplan el mismo precepto religioso así como la misma promesa de salvación, asegurando a sus iniciados la plenitud tras la muerte.

3.3.1 Dioniso en los *Himnos Órficos*

A la hora de tratar la presencia de Dioniso en esta religión resultan fundamentales dos obras o compendios antiguos que suponen la principal fuente de información sobre el mismo; por un lado los *Himnos Órficos* y por otro las *Dionisíacas* de Nono de Panópolis. Sobre esta última composición hablaremos más adelante en un apartado dedicado exclusivamente al estudio de la figura de Zagreo, sobre la que el poeta egipcio recoge una gran cantidad de información que nos permitirá ahondar en su relación con el Dioniso del mito homérico. En cuanto a los himnos, se trata de un compendio realizado posiblemente en Asia Menor durante los siglos II y III d.C., un periodo bastante tardío, afirmando autores como Ricciardelli que su función última era el de ser utilizados en los rituales dionisíacos, de ahí la constante presencia del dios¹⁹⁸. La composición cuenta con un proemio y ochenta y siete himnos dedicados a todo

¹⁹⁶ Recogido por HERNÁNDEZ, D. (2002) “Elementos órficos en el Canto VI de las Dionisíacas: El Mito de Dioniso Zagreo en Nono de Panópolis”. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 7, pp. 19-50.

¹⁹⁷ BURKERT, W. (2001): “Orfismo redescubierto”. *De Homero a los Magos. La tradición oriental en la cultura griega*, pp. 85-90.

¹⁹⁸ RICCIARDELLI, G. (2000): *Inni... op.cit.*, pp. 23-26.

tipo de divinidades, contando Dioniso con un total de siete, así como a diferentes personajes del mito báquico (Zeus, Perséfone, nodrizas, etc.)¹⁹⁹.

De estos destaca el número treinta, el primero dedicado al dios que busca presentarlo de la forma más general posible, por lo que nos resulta de gran interés dentro del *corpus* de la religión órfica:

<A Dioniso>, fumigaciones de estoraque
Invoco al muy resonante Dioniso, el que grita evohé,
a Protógono, de noble naturaleza, tres veces nacido, a Baqueo soberano,
silvestre, inefable, oculto, bicorne, biforme,
cubierto de hiedra, de faz taurina, Areio, Evio, sagrado,
devorador de carne cruda, bianual, portador de racimos, vestido con brotes.
Eubuleo, de múltiples designios,
engendrado en los inefables lechos de Zeus y Perséfone, divinidad inmortal:
escucha, dichoso, mi voz, respira dulce y sin reproches
con corazón benévolo, junto con tus nodrizas de hermosa cintura²⁰⁰.

El texto comienza mencionándolo como ‘aquel que grita evohé’, aclamación que era utilizada en las procesiones camino a los bosques en los desfiles báquicos, al mismo tiempo que se le sitúa en el texto rodeado de bullicio. En cuanto a los epítetos utilizados, encontramos en primer lugar Protógono, el cual se corresponde con una divinidad primigenia de la teogonía órfica, el cual nació de un huevo dorado y dio origen al resto de divinidades. Esto no ha de sorprendernos pues, como más adelante veremos, la figura de Dioniso ocupa una figura primordial en el panteón órfico, de ahí su vinculación con esta primera deidad. El siguiente epíteto es Areio, el cual deriva del nombre del dios de la guerra, Ares, por lo que estaría haciendo alusión a la faceta más iracunda del dios, puesto no hemos de olvidar que este es un dios vengativo que castiga a los que reniegan de él. Justo a continuación se le denomina Evio, el cual hace referencia a la aclamación utilizada en los rituales báquicos, *evohé*, que figura además en el primer verso de este himno. El último de los epítetos que figura en el texto es el de Eubuleo, término que podríamos traducir como ‘el buen consejero’, estando este relacionado de manera directa con los Misterios Eleusinos al tratarse de uno de los personajes

¹⁹⁹ Para un estudio más detallado de la presencia de Dioniso en los himnos véase LÓPEZ, S. (2011): *Los epítetos...op.cit.*

²⁰⁰ BERNABÉ, A. (1998): “Nacimientos...” *op.cit.*, p. 69.

del mito²⁰¹. Queda de manifiesto por lo tanto la relación entre Dioniso, a través de estos epítetos, con la religión órfica así como los Misterios de Eleusis, situando sus ritos junto a los dos grandes cultos místéricos de la Antigüedad.

Además, llama la atención la cantidad de detalles que el autor da sobre la imagen y la indumentaria del dios, poniendo de manifiesto el conocimiento exhaustivo de su figura. Aparece vinculado al medio natural al utilizarse el término *ἄγριον*, a la vez que va recubierto de una de sus plantas consagradas, vinculándolo por último con el toro, animal de grandes connotaciones rituales. La estrecha relación con el vino queda más que patente, el autor lo atavía con brotes de vid y portando racimos, sin duda un claro ejemplo del fruto de este vegetal imprescindible en las celebraciones báquicas. En lo que al aspecto ritual se refiere, llama la atención el término *τριετηῆ*, que podría traducirse como ‘bianual’, refiriéndose quizás a las celebraciones en su honor que tenían lugar cada dos años, rememorando su reaparición tras su descenso a los infiernos. Por otro lado el término *ὀμάδιον* hace referencia a esta práctica que tenía lugar en sus celebraciones míticas, lo cual no supondría que fuera un común con los festejos históricos. La composición continúa haciendo referencia a su paternidad por parte de Zeus con la hija de Deméter, tema que abordaremos más adelante, finalizando con una plegaria en busca del favor de la deidad.

Como hemos mencionado anteriormente, Dioniso es nombrado en numerosas ocasiones a lo largo de los himnos y, tras haber revisado el número treinta, ofrecemos a continuación un breve listado del resto de menciones relevantes²⁰²:

- i. *Himno 45*: Dioniso Basareo Trietérico, haciendo alusión a la festividad de las Trietérides y a las pieles de zorro que servían de vestimenta a las Ménades.
- ii. *Himno 46*: Dioniso Licnites, el dios niño en el cedazo, instrumento que se utilizaba en la producción del vino.
- iii. *Himno 53*: Dioniso Ctónico, en relación a su carácter como divinidad del mundo subterráneo dentro de la cosmogonía órfica.

²⁰¹ Este fue el encargado de informar a Deméter del rapto de su hija por parte de Hades tras haber sido testigo del mismo, siendo por esto premiado por la diosa con el cultivo del cereal. Según BERNABÉ, A. – JIMÉNEZ, A. I. (2001): *Instrucciones... op.cit.*, pp. 101-105.

²⁰² Para una revisión más exhaustiva de los mismos véase LÓPEZ, S. (2011): *Los epítetos...op.cit.*, pp. 6-10.

iv. *Himno 47*: Periconio, esta vez sin el nombre propio, término utilizado por los tebanos en relación a su nacimiento, cuando el palacio de Cadmo fue recubierto por la hiedra²⁰³.

v. *Himno 52*: Trietérico, de nuevo sin el nombre propio, en relación a las festividades alternadas en el tiempo rememorando sus distintas apariciones.

3.3.2 El mito de Zagreo

Es a través del orfismo que la figura de Dioniso adquiere una nueva categoría, puesto que a través del mito de Zagreo se genera un nuevo concepto del mismo, que contradice algunos aspectos del mito dionisiaco primordial. Sin embargo, no todo son contradicciones en esta nueva concepción del dios, puesto que mantiene algunos de sus atributos y ámbitos de competencia fundamentales. Tal es así que la presencia de Dioniso en el ámbito mortuorio no solamente se mantiene, sino que aumenta su importancia para con la misma, situándolo como una de las divinidades ctónicas principales del mito órfico. Del mismo modo, en ambos mitos es hijo del padre de los dioses, pero en el caso del orfismo adquiere además una importancia añadida al constituirse como lo que podríamos denominar su ‘heredero universal’, no como uno más de los olímpicos como ocurre en el mito tradicional.

Para abordar el estudio de Zagreo hemos de remontarnos a los acontecimientos previos a su nacimiento, que marcarán su devenir y su papel en la teogonía órfica. La tradición órfica sobre el nacimiento de Dioniso no es unitaria, existiendo varias versiones sobre su origen: comenzaremos teniendo en cuenta la denominada “versión cretense”. Esta es recogida por el historiador Diodoro Sículo, y debe su nombre a la ubicación de su nacimiento en la isla de Creta²⁰⁴. Normalmente existen muchas leyendas y versiones sobre todos los dioses del panteón clásico, pero sin duda Dioniso se sitúa, una vez más, por encima de ellos, en cuanto a la multiplicidad de figuras que lo rodean. Según Bernabé (2002): “no es corriente que los antiguos traten de distinguir varios Zeus o varios Apolos”.

Volviendo a la versión cretense, según ella Zeus habría violado a Perséfone en forma de serpiente, dejándola embarazada del que será denominado como Dioniso Zagreo. Aquí

²⁰³ Se sitúa el nacimiento del dios en la ciudad de Tebas, donde tiempo atrás se erigía un santuario en honor a Dioniso en torno a unas ruinas que fueron designadas como el palacio de Cadmo, abrasado tras la aparición de Zeus. JEANMAIRE, H. (1951): *Dionysos...* *op.cit.*, pp. 35-36.

²⁰⁴ Esta será denominada como “primera versión” del mito órfico sobre Dioniso. BERNABÉ, A. (2002): “Los misterios...” *op.cit.*, p. 34.

encontramos la primera gran diferencia del mito homérico, puesto que no sería la hija de Cadmo sino la de Deméter la encargada de traer al mundo al frenético dios. Sin duda esto supone una gran alteración de la figura de Dioniso, puesto que su doble nacimiento supone un factor decisivo en todo lo relacionado con su figura, atributos y campos de actuación. Sin embargo, al situar a Perséfone como su progenitora, este se verá enormemente marcado al ser hijo de una deidad claramente propia del Más Allá.

Como ya mencionábamos anteriormente, será en la obra del poeta panopolitano Nono donde encontremos una mayor información sobre la concepción y el nacimiento de Zagreo, en su intento de unificar los diferentes mitos sobre Dioniso. Bien es cierto que la parte más importante de las *Dionisiacas* es la lucha del dios contra los Indios y su posterior victoria, pero esto no significará que el autor le reste importancia a todos los detalles sobre la vinculación de Dioniso con la religión órfica. El mito de Zagreo se encuentra en el prólogo de la citada obra, iniciándose antes de este los episodios previos a su nacimiento: el enamoramiento de Zeus, la violación de Perséfone y la vinculación de esta con su futuro hijo. Esta narración recoge una serie de elementos tradicionales tanto en su forma como en su contenido, ofreciendo además al lector algunas variaciones en los mismos así como otros aspectos más innovadores.

Core, hija de Deméter²⁰⁵, se presenta como una de las deidades más deseadas del panteón órfico, teniendo una serie de divinos pretendientes entre los que podemos encontrar a Apolo, Ares y Hefesto entre otros. Cada uno pugnará por el amor de la joven, pero ninguno acabará por conquistarla. Es entonces cuando aparece la figura de Zeus, el cual cae rendido ante su belleza tras recibir una de las flechas de Eros.

La concepción de Zagreo sin embargo poco tendría que ver con este enamoramiento, puesto que la joven no compartiría estos sentimientos con el dios, dando de nuevo lugar a otra posesión forzosa por parte de una divinidad. El relato de esta violación resulta bastante interesante, puesto que ya en él se anuncian una serie de elementos místicos que profetizan la importancia y el destino del hijo que será concebido. Deméter, tras ser informada por el dios Astreo de que debe proteger a su hija²⁰⁶, decide ocultarla en una cueva para así evitar su violación, y es aquí donde encontramos los siguientes elementos propios de la tradición

²⁰⁵ Este es el término utilizado en los cultos místicos para referirse a Perséfone, del término griego *Κόρη*, que significa 'muchacha'.

²⁰⁶ "Deméter, que tanto amas a tu hija [...] cuida a Perséfone de un novio raptor, un ladrón oculto de tu hija que no debe ser tomada por la fuerza" Nono, *Dionisiacas*, 6.90-94.

órfica. En la búsqueda de un lugar seguro, el carro en el que ambas se encuentran está tirado por serpientes, animal de gran simbolismo en las religiones místicas puesto que se considera propio de la tierra. Por otro lado, debemos recordar que también se hace presente en los desfiles báquicos, siendo representado en una pequeña cesta con la tapa descubierta, haciendo referencia a la liberación de los pesares que los iniciados pudieran tener en vida. Sin embargo, los intentos de la diosa por proteger a su hija resultan en vano, puesto que finalmente Zeus acaba encontrándola y poseyéndola en forma de serpiente. El hecho de que la concepción sea metamorfoseado en este animal resulta cuanto menos significativo, puesto que es uno de los aspectos más importantes del rito órfico, siendo el padre de los dioses el elegido para traer al mundo a Zagreo. La relevancia de este encuentro será tal que otros autores como Plutarco y Anatenágoras, y Ovidio en ámbito latino, también recogerán este encuentro entre ambas divinidades.²⁰⁷

Antes de su nacimiento, el autor aprovecha para recordar la condición de Core como divinidad del mundo subterráneo, puesto que se encuentra desposada con Hades, dios del Más Allá²⁰⁸. Y de nuevo esto le sirve para trasladar este carácter subterráneo de la divinidad a su hijo, Dioniso Zagreo, situándolo no solo como una divinidad propia del inframundo sino como una de las más importantes del mito órfico. Este rasgo será el que mejor defina el equivalente Dioniso órfico, puesto que aun estando el otro Dioniso presente en el ámbito mortuorio, no puede compararse a su homónimo en la cosmogonía órfica. Por lo tanto, la vinculación entre Zagreo y el mundo de los muertos vendría dada por su propia madre, la divinidad femenina por excelencia del inframundo. Esto supondría uno de los pilares del orfismo, puesto que constituiría una de las prácticas más importantes del mismo: los iniciados, en busca de la promesa de salvación *post mortem* ofrecida por la religión, solicitarían los favores de Core, la cual debía decidir sobre su salvación o su condena. El hecho de que sea a ella se debe al mito de Zagreo, puesto que los hombres, descendientes de los Titanes que acabaron con el hijo de la diosa, llevan consigo una especie de culpa- pecado original (entendido este según el prisma cristiano), del cual deben desprenderse solicitando el perdón de su madre. De este modo, Core perdonaría al iniciado eliminando este pecado innato del hombre, asegurándole la salvación tras la muerte²⁰⁹.

De este modo, aquella persona que se acogiera a los Misterios de Dioniso Zagreo y su madre, obtendría una vida plena y llena de bonanzas una vez muerta, algo que no nos resulta

²⁰⁷ Ov, *Met.* 6.114; Plut. *Caes.* 9.4-6, Athenag. *Pro Christ.* 20.3

²⁰⁸ Nono, *Dionisiacas*, 5.567.

²⁰⁹ BERNABÉ, A. (2002) :“Los misterios...” *op.cit.*

difícil de comprender debido a su estrecha similitud con la promesa salvífica del cristianismo. Uno de los hallazgos arqueológicos más ilustrativos sobre esta promesa son unas láminas con forma de hoja de hiedra, forma para nada aleatoria, en los que se recoge el triunfo de un iniciado en los Misterios órficos. En unas pocas palabras se pone de manifiesto la victoria del difunto sobre la muerte, indicando que, una vez llegado el momento de rendir cuentas a Perséfone, este debe indicarle que ha sido su propio hijo (en este caso bajo el nombre de Baco) el que le otorgó la liberación:

Εἰπεῖν Φερσφόνοι σ' ὅτι Βάκχιος αὐτὸς ἔλυσε.

Dile a Perséfone que el propio Baco te liberó

Una vez Zagreo llega al mundo, arrebatando todo el protagonismo a Perséfone y a su padre, llega desde los cielos a una gran velocidad en el texto, algo que contrasta con el detenimiento con el que se narran los acontecimientos previos a su nacimiento. El neonato irrumpe en el mito órfico con la misma brutalidad que el Dioniso homérico, si consideramos su nacimiento como la primera epifanía de Zagreo²¹⁰. Sin duda, algo que marca su nacimiento, su crecimiento y su corta existencia es el motivo del mismo: está destinado a reinar. En la obra de Nono esto supone el motivo principal de su venida al mundo, no dando apenas datos sobre la primera infancia del dios o de sus cuidadores, los Curetes, que se encargan del dios según la teogonía de las Rapsodias. Este rango de poder y realeza le viene dado por su padre, Zeus, soberano gobernante de los dioses y los hombres, compartiendo con este su estatus divino y constituyéndose como única salvación para los iniciados. Sobre su entronización supondría uno de los pilares fundamentales de la teología órfica, destacando el siguiente fragmento de Proclo sobre su llegada al trono divino²¹¹:

“Y Dioniso es el último rey de los dioses, por obra de Zeus; pues su padre lo sienta en el trono real y le pone el cetro en la mano y lo hace rey de todos los dioses del mundo. Dice Zeus a los dioses más jóvenes: Escuchad, dioses, yo os doy este rey”.

El autor pone de manifiesto el modo en el que Zagreo asciende al poder, un método bastante inusual si recordamos el fin del reinado de los predecesores de Zeus, donde siempre se accedía a la gobernanza a través de la fuerza y el crimen. Dioniso no solamente nace con el derecho divino de suceder a su padre, sino que este lo anuncia, como vemos en el texto, con todo el orgullo y los honores posibles, es el único al que le ofrece su puesto. El hecho de que

²¹⁰ Nono, *Dionisiacas*, 6.145-147.

²¹¹ Proclo, *Comentario al Crátilo*, 55.5

esté destinado a ocupar el trono del cielo nos ayuda a comprender el papel que este personaje estaba destinado a desempeñar en la religión órfica. Tal es así que no solo no necesita de la ayuda de su padre, pues recordemos que toma el poder siendo un niño, sino que los rayos y relámpagos de su padre le resultan menos pesados en sus manos²¹².

Sin embargo, el reinado de Zagreo será muy escaso, puesto que aún siendo un niño protagonizará uno de los episodios más importantes del mito órfico: el desmembramiento por parte de los titanes. La trampa que estos le tienden al joven dios así como su asesinato se sitúa en los versos 169-175 del sexto canto de la obra de Nono²¹³. Este es el acontecimiento central del orfismo así como el de mayor connotación religiosa en cuanto a los rituales místicos que esta religión llevaba consigo, de una manera similar a lo que ocurre con el mito dionisiaco y sus rituales. El rito es siempre deudor del mito, siendo en este donde encuentra su justificación y su sentido, el cual se debe imitar o simular para así cumplir con lo establecido por las prácticas unas prácticas religiosas concretas. Volviendo al mito, este crimen tiene origen en la figura de Hera, la cual recordemos que en el mito dionisiaco también se sitúa como una de las grandes antagonistas de su figura y de sus cultos. Esta habría instado a los Titanes a acabar con la vida del hijo de Zeus, un motivo bastante recurrente el de acabar con los frutos de las continuas infidelidades del dios. Excede las posibilidades de este trabajo el ahondar en el asesinato de Zagreo, por lo que ofreceremos un breve resumen de este acontecimiento. Los Titanes, instigados por Hera y buscando vengarse de Zeus, atrajeron al infante con una serie de juguetes relucientes, los cuales están cargados de grandes connotaciones en la religión órfica, siendo el más importante el espejo. Cuando el joven contemplaba su imagen reflejada en un espejo, estos aprovecharon para matarlo y descuartizarlo, como podemos ver con todo detalle en este fragmento de las *Dionisiacas*²¹⁴:

“No habría de ocupar el trono de Zeus por mucho tiempo [...], los Titanes lo mataron con un cuchillo infernal, mientras contemplaba su imagen engañosa en el espejo. Con sus miembros separados por el hierro titánico, Dioniso tenía en el final de su vida un nuevo comienzo”

Una vez descuartizado, estos lo cuecen y lo devoran, algo que sin duda nos recuerda a la práctica de la omofagia, también presente en el mito dionisiaco, aunque no con la misma relevancia que posee en el mito órfico. Tras esto, Zeus fulmina a los Titanes con sus rayos, y de las cenizas de estos y Dioniso, ingerido previamente por las abominables criaturas, surgió

²¹² Nono, *Dionisiacas*, 6.168

²¹³ Se tendrán en cuenta además los testimonios de Olimpodoro, el cual recogió este episodio del mito órfico y presenta bastantes similitudes con el Zagreo de Nono.

²¹⁴ Nono, *Dionisiacas*, 6.169-175

la especie humana. Es el corazón de Zagreo la única parte de su cuerpo que consigue “sobrevivir” a esta catástrofe, siendo rescatado por la diosa Atenea. Este mito se constituye por lo tanto como la antropogonía de la religión órfica, siendo el origen del pecado con el que todos los hombres nacen y deben expiar a través de la iniciación en los Misterios. Por lo tanto, según esta religión todos los seres humanos nacen con un componente titánico y otro dionisiaco, debiendo liberarse de este primero a través de los ritos de purificación para así conseguir que el alma ascienda al plano divino del que procede. El desmembramiento ritual, denominado *sparagmós*, supone un componente religioso de gran importancia en diferentes religiones del Mundo Antiguo, teniendo en el orfismo una importancia vital. De nuevo volvemos a ver cómo el culto y la práctica religiosa se vuelve deudora del mito, remarcando este dualismo entre el cuerpo, cárcel titánica, y el alma, la cual deben preocuparse por hacer que ascienda al final de la existencia humana.

Más allá de la relevancia que este episodio tendrá en el orfismo, este supone también el nacimiento de un segundo Dioniso, en este caso de Zeus y Semele, siendo este el que más ha trascendido en la mitología clásica. El poeta egipcio no sólo recoge, con todo tipo de detalles, la concepción, el nacimiento y la muerte de Zagreo, sino que también informa al lector del pesar que consumió el corazón del soberano de los dioses tras la muerte de su hijo, destinado a reinar sobre todo y todos:

Deja el néctar a los Bienaventurados; a los hombres les daré yo el alivio de sus tormentos, el dulce vino, similar al néctar que se derrama a sí mismo, pero distinto, una bebida apropiada para los mortales: pues sufre todavía el mundo originario, hasta que yo dé a luz un hijo²¹⁵

Aquí podemos observar cómo Zeus predice el nacimiento del segundo Dioniso tras la pérdida de Zagreo, situando por lo tanto esta nueva concepción como algo ya premeditado, algo que ya ha sido realizado con anterioridad. Tras el desmembramiento del neonato por parte de los Titanes, el dios se sume en un inmenso dolor, pues había perdido al hijo que se convertiría en el heredero del universo, el segundo después de él. El autor destaca el hecho de que esta pérdida superó las posibilidades del dios de poder detenerla, algo que acabaría por desmoronarlo hasta crearle la necesidad de engendrar un nuevo Dioniso, en este caso por medio de la mortal Semele. El texto destaca una vez más por el detallismo por el que relata estos sucesos, como podemos observar en los siguientes versos:

²¹⁵ Nono, *Dionisiacas*, 7.76-79

Pues fue entonces cuando Zeus el Providente decidió hacer surgir a un Dioniso nuevo, copia tauriforme del antiguo Dioniso, porque sentía añoranza del desdichado Zagreo²¹⁶.

Queda por lo tanto más que clara la convicción del padre de los dioses por engendrar un nuevo hijo, fruto del dolor tras el destino funesto sufrido por su anterior hijo. Sin duda este sentimiento paternalista de Zeus llama bastante la atención, puesto que en el mito pocas veces se suele mostrar al gran soberano presa de una desolación similar a esta. No es por lo tanto sino la añoranza lo que habría movido al dios al lecho de la princesa tebana, finalizando en un total de tres alumbramientos. Dioniso contaría por lo tanto con tres nacimientos, el primero de ellos por parte de Perséfone, el segundo del vientre de Sêmele tras ser incinerada en cinta, y el último de ellos del muslo de su padre.

CONCLUSIONES

Una vez concluida la investigación queda pendiente la elaboración de un apartado concreto en que evaluar las metas alcanzadas durante la misma así como la metodología empleada. A lo largo de este trabajo se ha realizado un estudio sobre la figura más peculiar del panteón grecolatino, Dioniso, al cual resulta bastante difícil encasillar con el término “dios de” tras la revisión de este documento. Es por esto que consideramos alcanzado el principal objetivo de este trabajo, el cual planteaba la realización de una investigación sobre Dioniso, en cuanto su mito, culto y rito se refiere. Esto ha sido posible gracias a la consecución de los objetivos secundarios, los cuales han servido de guía durante este proceso, puesto que conforme se iban superando, conseguíamos acercarnos, aunque quizá no todo lo deseado, a conocer un poco más a esta polifacética y frenética deidad. Bien es cierto que, como ya anunciábamos en la introducción, no se ha podido abordar en este trabajo la adopción de Dioniso por la religión romana bajo el nombre de Baco, así como tampoco hemos podido tratar ciertos puntos de unión entre dionisismo y cristianismo. Estos últimos apartados habrían supuesto un fin del recorrido en cuanto a la figura del dios se refiere, desde que comenzase con su aparición en las tabillas del Lineal B hasta aquellos aspectos de su culto que el cristianismo tomaría para sí. A continuación expondremos una por una las conclusiones que de este trabajo hemos podido extraer, las cuales vendrían a contestar o completar los objetivos marcados al inicio de la investigación.

²¹⁶ Nono, *Dionisíacas*, 7.84-86.

Nos hemos encontrado ante una divinidad que, lejos de antiguas teorías e hipótesis, cuenta con una serie de datos y fuentes a su favor para situarse como una estrictamente helena, no procedente de Tracia o Frigia, entre otros lugares, como siempre se ha especulado. La fuerza con la que sus cultos arraigaron en la población, la importancia que adquirieron durante todo el periodo griego, así como en el romano, nos permiten plantear con bastante firmeza la idea de que Dioniso sea de origen griego. Además, las fuentes literarias juegan también a nuestro favor, puesto que aunque bien es cierto que hay una parte de ellas que lo relacionan, aunque no de manera directa, con Tracia, también contamos con otras que vendrían a demostrar todo lo contrario. En relación con este temprano conocimiento del hijo de Sémele y los principales episodios míticos que lo rodean está el tema de los epítetos, términos utilizados por los antiguos para referirse al dios.

Nos estamos refiriendo a un listado bastante amplio de vocablos relativos a la idiosincrasia, los atributos, animales, y demás que guardarían una estrecha relación con el dios. El conocimiento exhaustivo y, sobre todo, la utilización de los mismos en las fuentes clásicas vendrían a validar dos posibles teorías: en primer lugar la civilización griega conocería a Dioniso, no sus rasgos esenciales sino lo más puro de su divina esencia, varios siglos antes que lo que se ha defendido tradicionalmente; y en segundo lugar que estos términos, los cuales derivan de los episodios míticos que sirvieron para perfilar al dios, denotan un amplio conocimiento de dicho mito por parte de los antiguos.

Nos encontramos por lo tanto ante un dios ‘de todos’ y ‘para todos’, puesto que, como demuestran algunos de sus epítetos, los hombres tenían a Dioniso una gran estima, puesto que gracias a él conocieron y aprendieron el cultivo de la vid. Este hecho de no debe pasarse por alto: nos encontramos ante un dios que no solo ayuda a los humanos, como puede ser el caso de muchos otros, sino que va un paso más allá, puesto que se preocupa por complacerlos. El don del vino permitiría a los hombres liberarse de las cargas del día a día, permitiéndoles evadirse de las ataduras que rige la propia existencia del ser, él es el dios que los libera. Nos referimos a una liberación en parte física y en parte psíquica, puesto que es al alcanzar la embriaguez tras la ingesta del vino cuando el hombre consigue desinhibirse de la pesadez de su humanidad, de ahí la importancia del dios en el día a día de los mortales. Esta presencia también se hace evidente en las representaciones teatrales, las cuales preside: es un dios que danza, que canta y que inspira a los actores sobre la escena, acercándose de nuevo a través de

lo escénico ya no solo a sus adeptos, sino a todos los ciudadanos por igual. Podemos afirmar por lo tanto que Dioniso es un dios cercano a los hombres, a los cuales no duda en otorgarles su favor.

Pero se hace necesario volver a realizar la misma pregunta ¿Qué Dioniso? No conocemos de ningún otro dios que gozase de una multiplicidad de personas en sí mismo, ya no a través de la metamorfosis, sino que nos encontramos ante un dios multiplicado por tres. Tenemos al primero de ellos, Dioniso Zagreo, cuya prematura muerte llevaría a su entristecido padre a desear rehacer lo que los Titanes consumaron; es aquí donde entra en escena el segundo Dioniso, el frenético dios que Homero nos presenta. Por último encontramos al más ambiguo de todos, Yaco, no dejando claro el mito si se trata de un epíteto para referirse a Dioniso o si bien se trata de un personaje totalmente diferente, lo cual sería llamativo en cuanto a la estrecha relación entre el dios y los místicos cultos de Deméter. Ningún otro olímpico cuenta con esta variedad de reinterpretaciones, versiones o cómo se quieran definir, pudiendo afirmar que, aún sin entrar de lleno en su rito y sus cultos, el dios del vino es único en cuanto a esta multiplicidad se refiere.

No solo son tres los Dionisos presentes en el mito, sino que son dos los nacimientos que los traen al mundo a lo largo del mito; en primer lugar es por parte de Core, Perséfone, y en segundo lugar por parte de Sémele, siendo este el más conocido. Sin duda ambos nacimientos están caracterizados por su peculiaridad, pero del que podemos extraer una mayor información y relevancia en cuanto al mito dionisiaco se refiere es el protagonizado por la hija de Cadmo. Dioniso nace, por segunda vez, de manera prematura tras la incineración de su madre por parte de su padre, Zeus, por lo que es literalmente cosido al muslo de este para completar su gestación. Después de Atenea, aunque bien es cierto que esta no fue gestada sino expulsada ‘por sorpresa’, Dioniso es el único dios que nace del padre de los dioses a través de partenogénesis, lo cual le dota de cierta supremacía en el orden divino. Dioniso viene al mundo entre llamas y destrucción, envuelto en la primera hiedra para protegerse, episodio que dará lugar al culto recibido en el santuario de la ciudad de Tebas a lo que se creían los restos del palacio de su abuelo, así como a una serie de epítetos. Este acontecimiento parece anunciar el carácter advenedizo del dios, el cual se muestra irrumpiendo de la nada para hacerse presente entre los mortales, del mismo modo que su padre en la alcoba de Sémele.

Pero este es únicamente el punto de partida, puesto que ya desde su primera infancia el joven dios protagonizará una serie de episodios que marcarán tanto su idiosincrasia como el destino de aquellas personas que lo rodeen. Tras fijarse como objetivo de la diosa Hera, Zeus busca proteger a su hijo (como intentando evitar el mismo destino que Zagreo), algo que acaba con la locura y muerte de su tía Ino, su crianza por parte de las ninfas y el acogimiento por parte de Tetis en el lecho marino. Aparece aquí por lo tanto una primera vinculación con dos elementos fundamentales en el mito: el elemento húmedo y lo femenino, así como la relación que ambos comparten, ser dadores de vida. Dioniso quedará marcado por esto, entre otros acontecimientos, para el resto de su divina existencia. Es por esto que el rito dionisiaco está destinado a liberar a las mujeres de las ataduras del matrimonio, llevándolas a los bosques a danzar y beber en busca de un éxtasis místico que asegura un acercamiento al dios, es en las mujeres presas de locura en las que, al igual que en el mito, el dios encuentra su lugar. Y es de nuevo en el mito donde queda patente la dualidad de Dioniso, un dios festivo y vivaz capaz de castigar infligiendo la más severa de las locuras en aquellos que osan negarlo, destinándolos a los finales más trágicos posibles. Un dios dador de vida pero al mismo tiempo presente en el ámbito mortuorio, en cuanto a que su religión de carácter misterioso promete al iniciado una salvación tras la muerte, un grado de liberación muy superior al obtenido por la e. Es por esto que no debe resultarnos extraño el término utilizado por los romanos para referirse a él: *Pater Liber*.

Pero sin embargo es en el orfismo cuando su presencia alcanza una importancia sin igual entre los olímpicos, constituyéndose como el motivo por el cual los hombres nacen con una innata, que deben expiar pidiendo la intercesión de su madre, Core en este caso, para así alcanzar la salvación con la muerte. Ningún otro dios se hace presente en al menos tres religiones misteriosas: dionisismo, orfismo y los Misterios eleusinos. De nuevo, el culto dionisiaco ensalza la grandeza y la unicidad de un dios que no tiene igual en el panteón grecolatino. Resulta de vital importancia conocer el mito, puesto que es impensable intentar acercarnos a conocer las prácticas religiosas sin antes revisar los acontecimientos que dieron paso a las mismas, del mismo modo que es inconcebible intentar entender las frenéticas danzas de las Ménades sin antes desentrañar uno de los mitos más peculiares de la mitología clásica. Con este trabajo esperamos haber esclarecido el estudio de esta figura tan envuelta en las sombras del misterio, ya no por la propia naturaleza de sus ritos, sino por todo aquello que ya resultaba sumamente complejo para los antiguos.

ANEXO GRÁFICO



Figura 1. Dioniso, c. 250 d.C., Museo Arqueológico Nacional de Nápoles. Fotografía del autor



Figura 2. Sarcófago con el triunfo indio de Dioniso, 170-180 d.C. (detalle) Walter Arts Gallery, Baltimor. <https://thewalters.org>
Fecha de consulta: 7/09/2021



Figura 3. Copa de Oxford (interior), Ashmolean Museum. <https://ashmolean.org>
Fecha de consulta: 7/09/2021



Figura 4. Ménade danzante, Colección estatal de Arte de Dresde.

<https://auladehistoria.org>

Fecha de consulta: 7/09/2021



Figura 5. Sarcófago con Dioniso y Ariadna llevados por centauros, Museo del Louvre. Fotografía del autor.

FUENTES

BERNABÉ, A. ed. (2003): *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*. Akal Clásica.

CAIRNS, D. L. ed. (2010): *Bacchylides. Five epinician odes (3, 5, 9, 11, 13)*; Text, Introductory Essays, and Interpretative Commentary by D. L. Cairns; translations by D. L. Cairns and J. G. Howie, Cambridge.

CRESPO, E. ed. (1992): *Plutarco. Vidas paralelas*. Cátedra.

DEL BARRIO, E.; HERNÁNDEZ, L.A.; MOURE, A.M. ed. (1998): *Plinio el Viejo. Historia Natural. Libros III - IV*. Biblioteca Clásica Gredos.

DEL RINCÓN SÁNCHEZ, F.M. ed. (2007): *Trágicos Menores del siglo V a.C. (De Tepsis a Neofrón): estudio filológico y literario*. Madrid.

GARCÍA, V. ed. (1992): *El rey melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito*. Taurus ediciones.

GENTILLI, B. Y PRATO, C. eds. (1988): *Poetarum elegiacorum: testimonia et fragmenta*. Pars 1. Leipzig.

GILLOT, L. (trad.) ed. (2004). *Las metamorfosis de Ovidio*. Anaya.

HERRERO. M.C. ed. (2009): *Pausanias. Descripción de Grecia. Libros III-VI*. Biblioteca Clásica Gredos.

LECONTE, C.M. ed. (2020): *La Teogonía. Hesíodo*. Publicación independiente.

LÓPEZ, J.A. ed. (2005): *Eurípides. Tragedias I*. Cátedra

MANTEROLA, S.D. y PINKLER, L.M. eds. (1995): *Dionisiacas. Cantos I-XII*. Biblioteca Clásica Gredos.

MORCILLO, G. ed. (2008): *Cayo Julio Higino. Fábulas. Astronomía*. Akal.

MUÑOZ, V. ed. (2015): *Ilíada, Odisea, Eneida (El Árbol de los clásicos)*. Arbol Lect.

RODRÍGUEZ, F. ed. (2013): *Tucídides. Historia de la Guerra del Peloponeso*. Austral.

SUÁREZ DE LA TORRE, E. ed. (1988): *Píndaro. Obra completa; edición y traducción*. Madrid.

TORRES-GUERRA, J. ed. (2005): *Himnos Homéricos*. Cátedra.

TOVAR, A. ed. (1962): *Eurípides. Alceste, Las Bacantes, El Cíclope*. Madrid.

WEST, M.L. ed. (1967): *Fragmenta Hesiodica*. Oxford.

BIBLIOGRAFÍA

- BERMEJO, T. (2011) “El resurgimiento de lo dionisiaco desde una perspectiva social”. *Latomus: revue d'études latines* 70.
- BERNABÉ, A. (1998): “Nacimientos y muertes de Dioniso en los mitos órficos”. Sánchez, C. (ed.) *En los límites de Dioniso*, Murcia.
- BERNABÉ, A. – JIMÉNEZ, A. I. (2001): *Instrucciones para el Más Allá. Las laminillas órficas de oro*, Madrid.
- BERNABÉ, A. (2002) :“Los misterios de Eleusis”. Casadéus, F. (ed.) *Sectes, ritus i religions del món antic*, Palma de Mallorca.
- BERNABÉ, A (2003a): “Autour du mythe orphique sur Dionysos et les Titans. Quelques notes critiques”. Accorinti, D. (ed.) *Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian*. Alessandria.
- BERNABÉ, A. (2003b): *Hiero logos: poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Madrid.
- BISCONTI, F. (2011): “The emergence of Christian art: old themes and new meanings”. Lazaridou, A. (ed.): *Transitio to Christianity. Art of Late Antiquity, 3rd – 7th Century AD*. Nueva York, NY: Princeton University Press.
- BRUHL, A., 1953: *Liber Pater. Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*. Paris.
- BURKERT, W. (2001): “Orfismo redescubierto”. *De Homero a los Magos. La tradición oriental en la cultura griega*. Madrid.
- BURKERT, W. (2007): *Religión griega, arcaica y clásica*, Madrid
- CASADIO, G. (1994) *Storia del Culto di Dioniso in Argolide*. Milano: Gruppo Editoriale Ind.
- DEBIASI, A. (2013). *Dioniso e i cani di Atteone in Eumelo di Corinto (Una nuova ipotesi su Apollod. III 4,4)* Berlín: Sazt.
- DETIENNE, M. (1997). *Dioniso a cielo abierto*. Barcelona: Gedisa.
- DEUBNER, L. (1932). *Attische Feste*. Berlín: Hildesheim.
- DARAKI, M. (2005): *Dioniso y la diosa tierra*. Madrid: El Galeón.
- DÍEZ DEL CORRAL, P. (2012): *Ariadna, esposa y amante de Dioniso. Estudio iconográfico de la cerámica ática* [tesis doctoral] Univ. de Santiago de Compostela.
- DÍEZ DE VELASCO, F. (1995): *Los caminos de la muerte. Religión, rito e iconografía del paso al más allá en la Grecia Antigua*. Madrid.

- ELVIRA, M.A. (2019). *Historia del arte griego. Obras y artistas de la antigua Grecia*, Madrid: Escolar y Mayo Editores.
- FESTUGIÈRE, A. (1972) “This desired state of exaltation is realized by what is in effect a sacred theatre”. *Études de religion grecque et hellénistique*.
- FRANGOULIS, H., 2000: “Dionysos dans les *Dionysiaques* de Nonnos de Panopolis: dieu ou sorcier?”, en Moreau, A. – Turpin, J.C. (eds.), *La magie: actes du colloque international de Montpellier, 25-27 mars 1999*, Montpellier
- GARCÍA GASCO, R. (2007): *Orfeo y el orfismo en las Dionisiacas de Nono* [tesis doctoral]. Univ. Complutense de Madrid.
- GONZÁLEZ MERINO, J. (2009): *Dioniso. El dios del vino y la locura*. Madrid: El Almendro.
- GEORG, F. (2014): *Los mitos griegos*. Barcelona: Herder Editorial.
- HERNÁNDEZ, D. (2002) “Elementos órficos en el Canto VI de las Dionisiacas: El Mito de Dioniso Zagreo en Nono de Panópolis”. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*,
- HERNÁNDEZ, D. (2017): *El despertar del ama. Dioniso y Ariadna: mito y misterio*. Barcelona: Ariel.
- JEANMAIRE, H. (1951): *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*. París.
- JIMÉNEZ, A.I. (2002). “Dioniso en la epigrafía arcaica”, en A. Bernabé – A. I. Jiménez San Cristóbal – M. A. Santamaría Álvarez (coords.), *Dioniso. Los orígenes. Textos e imágenes de Dioniso y lo dionisiaco en la Grecia Antigua*, Madrid, pp. 217- 247.
- JONES, W.H. (1926): Pausanias: *Description of Greece*. Harvard University Press.
- KERÉNYI, K. (2011): *Dionisios. Raíz de la vida indestructible*. Barcelona: Herder Editorial.
- KERÉNYI, C. (2012): “Immagini e incognite. Riflessioni sui sarcofagi romani con scene dionisiache”. Senna, Gema (dir.): *Costantino 313 d. C. L'editto di Milano e il tempo della tolleranza*. Milán: Mondadori Electa.
- LAFARGA, M. (2017): *Ecos de Grecia. Bases históricas de la polifonía vocal e instrumental en el Mundo clásico*.
- LECONTE, C.M. (2020): *La Teogonía. Hesíodo*. Independently published.
- LENIS, F. (2012): “Fragil culpabilidad. El conflicto entre arrogancia moral y sabiduría trágica en Eurípides”. (23), Madrid, pp. 133-148.
- LÓPEZ, S. (2011): *Los epítetos de Dioniso en los Himnos Órficos* [Trabajo Final de Máster]. Universidad Complutense de Madrid.
- MÜLLER, K. (1825): *Kleine deutsche Schriften, vol. II*. Berlín: Sprache und Literatur.

- MUÑOZ, V. (2015): *Ilíada. Odisea, Eneida (El Árbol de los clásicos)*. Barcelona: Arbol Lect.
- MURRAY, O. (1995): “War and the Symposion”. *AION 10* (Actas coloquio de Capri, La parola, l' imagine, la tomba), pp. 239-257.
- NILSSON, M. (1927). *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*. Bristol: Biblio & Tannen Booksellers.
- OTTO, W. (2011) *Mito y culto*. Barcelona: Herder Editorial.
- PIRENNE-DELFORGE, V. (1994): *L'Aphrodite grecque. Contributions à l' étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panteón archaïque et classique*.Lierge: Cierga.
- PORRES, S. (2014): *Dioniso en la poesía lírica griega* [tesis doctoral]. Univ. Complutense de Madrid.
- RICCIARDELLI, G. (2000): *Inni orfici*. Madrid: Salvat.
- RAPP, A. (1882): *Die Beziehungen des Dionysokultes zu Thrakien und Kleinasien*. Stuttgart: Lemppenau.
- SANAHUJA, E. y PRIETO, A. (1981): “El papel de la mujer en las bacanales romanas”. *Memorias de historia antigua*, 5.
- TARDITI, G. (1967): “Dioniso Kemelios”. *QUCC 4*, pp. 107-112.
- TORRES-GUERRA, J. (2005). *Himnos Homéricos*. Madrid: Cátedra.
- TOVAR, A. (tard.) (1960): *Tragedias, Tomo II*. Barcelona: Alma Mater.
- VAELLO, M.V. (2017): *Epigrafía dionisiaca en época clásica* [tesis doctoral]. Univ. Complutense de Madrid.
- WILAMOWITZ, U. (1956): *Der Glaube der Hellenen, vol I*. Berlín: Basilea.