

Dionysos

Cuando ¹ cada dos años la flauta de dulce sonido hace sonar en la noche invernal las bárbaras canciones sagradas, las bacantes, agujoneadas por Dionysos, dejan telares y husos y con rápido pie, como potro que sigue a su madre a los pastos, siguen a Bromio el guiador hasta los espesos montes para entregarse al vértigo de Bacchos, orgías secretas para los mortales no iniciados. Vestidas con pellejos de corzo y cabrito, llevan sus trenzas coronadas de hiedra, de encina y de tejo florido, y en sus manos tirsos, y gritan evohé festejando al dios dulce en la montaña que las guía en figura de toro. Y Baco con la llama roja de la tea se lanza a la carrera, seguido de las ménades que danzan girando, moviéndose atrás y adelante, sacudiendo la cabellera, y cuando un precipicio les corta el camino, lo saltan, poseídas por el dios. Si el delirante cortejo tropieza con un macho cabrío, o con una ternera mugiente o un novillo, o con un toro antes atrevido y orgulloso de sus cuernos, infinitas manos de muchacha, que han dejado la lanzadera y han llegado a mayor cosa, a cazar sin hierro, lo empujan y lo derriban, lo desgarran y, crudo, lo devoran. Y de los abetos cuelga, goteando sangre, un cos-

(1) Queremos esforzarnos por restringir nuestro estudio a los aspectos estrictamente místicos de la religiosidad conexas a Dionysos, y así renunciamos a ocuparnos de temas tan sugestivos como los orígenes y la pluralidad de rasgos de esta figura divina o el complejo eortológico vinculado a Dionysos, etc., a los que sólo aludiremos cuando resulte preciso para la mejor exposición o comprensión de sus misterios. Especialmente nos es ajeno el problema de la valoración de la influencia del dionisismo sobre el alma griega. Nos ocupa Dionysos como fenómeno histórico en el mundo místico griego y romano, no como el "símbolo permanente e insondable" que ha creado la fantasía histórica poética de un W. F. Otto.

tillar o una pata de hendida pezuña, tallo recién cortado, caza bienaventurada. Cuantas recién paridas tienen aún el pecho rebosante, toman en sus brazos cabras monteses o lobeznos salvajes y los amamantan. Y las que sienten deseo de beber, con el tirso golpean la roca y salta agua de rocío, o tiran la vara al suelo y por allí envía el dios una fuente de vino, o arañan la tierra con sus dedos y tienen arroyos de leche. Y de los tirsos de hiedra escurren dulces chorros de miel.

La descripción de Eurípides², de la que en las líneas que preceden hemos intentado dar un resumen esquemático y coherente, es entre todas las que de las orgías dionisiacas poseemos, la que mejor refleja su desarrollo y sus rasgos extáticos. Pero, como todas nuestras restantes fuentes, es fundamentalmente una recreación poética³. En el siglo V, Dionysos ya no figuraba en las listas de seres divinos a los que la superstición popular atribuía el poder de trastornar la mente o el alma⁴, y cuando el arte quería representar a sus ménades primitivas y desenfrenadas no olvidaba nunca añadirles un séquito de silenos y sátiros que localizaba las orgías en el lejano mundo del mito. Revelador es también que las leyendas que relatan la aparición del orgasmo en el mundo griego no vean en la manía, en el delirio, en la omofagia, actos de sumisión amorosa y libre al dios arrebatador, sino actos espantosos contra la naturaleza y contra la voluntad humanas, impuestos como castigo por Dionysos ofendido y vengador⁵. La invariabilidad del esquema a que estas leyendas

(2) Bacantes, *passim*, pero el resumen que hemos dado lo es fundamentalmente de los versos 65ss, 105ss, 135ss, 185ss, 699ss, 735ss, 920ss, 1017ss.

(3) La objeción que Dodds (*Los griegos y lo irracional*, Madrid 1960, Apéndice I El menadismo p. 249 ss.), hace a esta tesis de Sandys, hoy generalmente admitida, no se basa en fuentes nuevas, sino en una nueva valoración de las ya conocidas: Dodds demuestra que tanto las descripciones literarias como las representaciones artísticas de las ménades revelan una perfecta observación de modelos vivos y que por consiguiente no puede aceptarse que el menadismo hubiera desaparecido, ni que las ménades fueran tipos míticos. Pero esta dificultad es aparente: existen pruebas históricas de la presencia en la Grecia clásica de otros cultos orgiásticos como el de Kobito (cf. Schwenn s. v. en PW) o el de Sabazio (cf. Schaefer s. v. en PW) y tanto los poetas como los artistas pudieron encontrar en los participantes en esos cultos los modelos vivos que precisaban para dar realismo a su descripción de las ménades míticas.

(4) Cf. Eurípides, *Hipólito* 141 ss.; Hipócrates, *Morbo sacro* I. 6. 360. 13. ss.

(5) La historia de las hijas del rey Minyas de Orcómenos, Beocia, narra cómo éstas rehusaron seguir a Dionysos, prefiriendo mantenerse fieles a sus esposos y a sus hogares. Pero el dios dejó oír en la estancia en que tejían mágicos sonos, hizo que las lanzaderas se cubrieran de hiedra y que de la lana salieran serpientes. Y enloquecidas, hambrientas de carne humana, desgarraron al hijo de una de ellas y salieron a la carrera en seguimiento de Dionysos (Eliano V. H. 3,42; Ovidio, *Metam.* 4,1,9,32ss.; cf. Plutarco, *Qu.gr.* 38,299E). En la misma Tebas, patria mítica de Dionysos y centro de su culto, se conservaba la tradición,

se ajustan hace inverosímil que reflejen casos reales de resistencia histórica, y probable en cambio que expresen la resistencia moral, la íntima incomprensión y repugnancia que aquel lejano episodio delirante debía de provocar en una época que había olvidado ya la fuerza irresistible de Dionysos.

Sin embargo, estas razones no son suficientes para poner en duda la primitiva realidad histórica del delirante menadismo, pues aunque la exaltación originaria se había apagado mucho antes, no lo hizo sin dejar en el culto dionisiaco posterior, hasta la época romana, un rastro fragmentario, pero inconfundible y transparente que confirma incluso en mínimo detalle lo que de las orgías sabemos por esas descripciones poéticas: su tiempo invernal y nocturno⁶, la participación exclusivamente mujeril⁷, la piel de cabrito o corzo que revestían las bacantes⁸, la taumomorfa epifanía de Dionysos⁹, las danzas¹⁰ y el arrebatado delirante¹¹, la práctica ritual y sangrienta de la omofagia¹², las milagrosas fuentes que acudían a la sed de las ménades¹³, y, en fin, la coincidente ocurrencia

que conocemos perfectamente gracias a las Bacantes de Eurípides, de la oposición de las hermanas de Semele y del hijo de una de ellas, Penteo el rey. Dionysos enloquece a las tres hermanas y a todas las mujeres de Tebas que en plena orgía despedazan a Penteo. Las hijas de Eleutero, por otra parte, se rieron de Dionysos a quien en sueños vieron vestido con una égida negra. El dios irritado turbó sus espíritus y el oráculo ordenó la instauración del culto de Dionysos Melanaigis (Suidas s. v.). Las mujeres de Argos, arrebatado su espíritu por Dionysos a quien los argivos se negaban a honrar, en las montañas devoraban la carne de los hijos a los que todavía amamantaban (Apolodoro 2,2,2; 3,5,2). Podríamos aducir otras variantes, como las de Licurgo o la de Orfeo, pero son menos claras.

(6) Cf. en el calendario sagrado de Delfos el nombre del mes dadaforios, de dais, ático días, antorcha, que correspondía a noviembre-diciembre. El peor mes del invierno (cf. Hesiodo, *Los Trabajos*, v. 504) en el calendario jónico es el Ienaion, de Ienai, ménades, y el que le sigue se llama en las Cícladas (en Keos y en Mykonos) bakchion. En Atenas, donde el Ienaion falta, conocemos en cambio la fiesta dionisiaca Ieneas, que, empero, fuera de su nombre no presenta rastros de orgiasmo.

(7) Ceremonias dionisiacas reservadas a las mujeres en Elis (Plutarco, *Quaest. graec.* 36 p. 299A; de Iside p. 364F; *Mul. virt.* p. 251E; Pausanias 5,16,2ss, especialmente 6,7; también 6,26,1); en Bryseai, Laconia (Pausanias 3,20,3); en Magnesia del Meandro y en Tebas (Wilamowitz, *Glaube der Hellenen* 2:373); en las antesterias atenienses (Nilsson *GGR* 1:111 nt. 7.551). En Arcadia parece haber habido orgías dionisiacas con participación de hombres: Pausanias 8,6,5 y 8,19,2.

(8) En Eleutherai, el epíteto cultual de Dionysos era Melanaigis. *Supra* nt. 5.

(9) Plutarco, *Quaest. graec.* 36p.299A; de Iside p.364F, cita el himno cultual con que las mujeres de Elis invocaban a Dionysos, toro sagrado.

(10) Cf. los dos coros de las mujeres en la fiesta de Elis, Pausanias 5,16,6.

(11) En Esparta, las bacantes recibían el significativo nombre de *dysmainai*: Hesiquio, s. v. Una tragedia de Pratinas lleva ese título: Nauck *TGF* p. 726.

(12) Huellas en Arcadia (Pausanias 8,19,2), Tenedos (Eliano N.A. 12,34; Nilsson *Gr. Feste* 308; Deubner, *Att. Feste* 173) y Mileto, donde se ha encontrado una inscripción, sobre la que más adelante hemos de volver, regulando el omofagion. (Cf. el texto en Nilsson *GGR* 1:145 nt. 1).

(13) En Naxos, isla dionisiaca, y en Andros, en el templo del dios, había fuentes de las que brotaba vino; en Andros este don de Dionysos se renovaba cada dos años, con el mismo ritmo trietérico de las orgías (Nilsson *GGR* 1:556).

de todos estos elementos formales en una misma ocasión cultural renovada trietéricamente hasta la época tardía¹⁴

Pero esto fue todo lo que del menadismo primitivo conservó la época clásica: en el mito, en la poesía y en el arte, un recuerdo estremecido y lleno de vida; y en el rito, restos fragmentarios, que si nos ofrecen un testimonio transparente de la existencia real de su común pasado orgiástico, por otra parte con su rareza, con su dispersión y con su nula relación mutua prueban también que en los tiempos históricos el orgiasmo dionisiaco, prendido en inconexos cultos locales, había perdido su unidad originaria; e incluido —bien por la externa voluntad ordenadora de la ciudad, bien por la íntima fuerza unitiva de una común referencia dionisiaca pero no orgiástica —en otros contextos culturales, se había despojado de su delirante carácter primitivo. Y así es pregunta vana la de si existió una relación originaria entre las orgías dionisiacas primitivas y los misterios: aún si aceptáramos que su intensa carga emocional las predestinaba a un desarrollo místico, todo lo que podría afirmarse sería su esencial afinidad, pero no su conexión histórica. Pues de las orgías primitivas no tenemos sino descripciones poéticas muy posteriores y a este concreto respecto nada explícitas; y en la época clásica no hubo tales orgías. Ciertamente que hemos de salvar la posibilidad de que tanto el orgiasmo como las tendencias místicas se hubieran refugiado en las ceremonias báquicas privadas que Aristófanes menciona entre otros cultos femeniles de carácter emocional¹⁵. Pero la esperanza de luz que esta restricción abre es bien fugaz y engañosa, pues de esos cultos privados de la época clásica sabemos todavía menos que de las orgías.

Lo único que parece históricamente probado con cierta seguridad es que los restos orgiásticos en la época clásica, aun-

(14) En Heraia se celebraban orgías, pero en el interior de un edificio (Pausanias 8,26,2). Donde tenemos el ejemplo más claro de continuidad cultural es en las oreibasias, las sagradas carreras en las nevadas cumbres del Parnaso, de las que nos hablan Pausanias y Plutarco (10,4,2,3 y 32,7 y *Mul. virt.* 249E, respectivamente; cf. también Sofocles, *Antígona* v. 1125ss). Participaban en ellas, celebrando a Dionysos a la luz de las antorchas, con danzas y nocturnos clamores, mujeres de Atenas, que se desplazaban especialmente para tal fin, y de Delfos. Tenían lugar cada dos años, en invierno.

(15) Aristófanes, *Lisistrata* v. 1ss, 388ss.

que alguna vez incluían cultos secretos¹⁶, prácticamente carecían todos de implicaciones místicas¹⁷. Y a la inversa, en la única ocasión en que en ese tiempo tenemos posibles pruebas de la presencia autónoma de Dionysos en un contexto cultural presumiblemente místico, aunque mutilado, falta toda referencia orgiástica: nos referimos a las leneas atenienses, fiesta dionisíaca que incluía una procesión ordenada por el arconte basileus y los epimeletas eleusinos¹⁸, y en cuyos agones el dadoúchos de Eleusis, en la mano una antorcha, pronunciaba las palabras: «¡Llamad al dios!». Y los reunidos respondían gritando: «¡Hijo de Semele! ¡Iacco! ¡Dador de riquezas!»¹⁹.

La noticia toda y especialmente las tres palabras de ese breve grito cultural, son en extremo valiosas, por probar con suficiente claridad que el único Dionysos quizá místico que conoció la época clásica estaba de una parte culturalmente ligado a su mítica madre Semele, y de otra unido a Eleusis por los tres vínculos de sus ministros culturales —los epimeletas y el dadoúchos—, su advocación —Iacco es de Eleusis, a la vez grito y dios— y su prestigio —dador de riquezas, como Deméter y Coré—. Esta misma doble asociación de Dionysos, filial y eleusina, parece haber constituido, ya en pleno helenismo, el eje cultural de otras ceremonias de apariencia mística, como las de Mykonos²⁰ e incluso de otros

(16) En Bryseai, Laconia (cf. nt. 7). En el día de las jarras, segundo de las antesterias atenienses, la basilinna (que se unía a Dionysos en una nupcia sacra: Hesiquio, s.v. *Dionysou gamos*; Aristóteles, *De rep.* Athen. 3,5) auxiliada por las catorce *gerarai* o venerables (Hesiquio s.v.), celebraba en el templo de Dionysos en limnais ritos secretos (Pseudo Demóstenes 59,73), probablemente de bendición del vino nuevo. Antes de participar en esos ritos secretos, las *gerarai* habían de jurar que eran puras y que celebraban las *Theoinia* (Hesiquio, s. v.) y las *Iobakeheia* según la costumbre de los padres y en el tiempo oportuno (Pseudo Demóstenes 59,78; cf. Deubner *Att. Feste* 148). Esquilo, fragm. 382 Nauck, celebra a *Theoinos* como dios de las orgias.

(17) El que estuvieran reservados a las mujeres y aún el que éstas formaran *thiasoi* o grupos culturales (cf. Eurípides, *Bacantes* 680; por ejemplo, en las *oreibasia* delficas), no quiere decir que tuvieran la estructura sociológica cerrada, propia y característica de los misterios. Pues, como puede verse en Aristófanes (especialmente en *Lisistrata*, *Tesmoforias*, *Ecclesiazusae*) entre la vida religiosa de las mujeres y la de los hombres se abría un profundo abismo. Y, por otra parte, como luego veremos, las asociaciones culturales no implicaban necesariamente la práctica de cultos místicos: cf. F. Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, 1909, p. 196ss.

(18) Aristóteles, *De rep.* Ath. 57.

(19) Escoliasta de Aristófanes, *Ranas* v. 479.

(20) Cf. Nilsson *GGR* 1:435 y 551, Mykonos, isla de las Cícladas, próxima a Delos. En el día décimo del mes *lenaeon*, las mujeres comenzaban una celebración mística con ofrecimiento de sacrificios, en la primera jornada, por la intención de los sembradíos, a Deméter —una cerda preñada—, a Coré —un jabalí— y a Zeus *Buleus* —un lechón; en la segunda a Semele; y por fin en el tercer día, el sacrificio anual a Dionysos *Leneus*, y otro de animales negros por la prosperidad de los frutos a Zeus *Ctonios* y a *Ge Ctonia*.

misterios propiamente tales, como los de Lerna²¹ que conocemos algo mejor; y aunque sospechosos de origen tardío, su coincidencia con la ceremonia de las leneas atenienses podría quizá autorizarnos a ver en ellos, más que un fruto nuevo del desatado sincretismo de los tiempos finales, una reviviscencia de prácticas místicas anteriores²².

Lo sorprendente en estos cultos insuficientemente conocidos es la presencia de Semele. La hija de Cadmos y Harmonía, Semele de lindos ojos, la amada de Zeus, era, ya en la época arcaica, una figura exclusivamente mítica²³. En toda Grecia no se le rendía culto alguno, ni recibía ningún sacrificio²⁴. Más aún, tampoco en el mito aparece íntimamente unida a Dionysos. Su maternidad no la ejerce más que en la concepción: engañada por la celosa crueldad de Hera, irritada por el desprecio y la incredulidad de sus propias hermanas, pide a Zeus que se presente ante ella bajo su verdadera figura, en el vuelo del trueno, y cuando el divino amante la complace, el resplandor del rayo celeste la abrasa y muere. Zeus recoge la criatura de su cuerpo y cosiéndosela al muslo la guarda todavía tres meses en su varonil matriz y él mismo la da a luz. Así Dionysos es dimator, digonos, dissotocos²⁵. Esta incompleta maternidad es el único lazo de

(21) Pausanias 2,36,7ss, 37,5; Plutarco, *De Iside* 35,364. En Lerna, no lejos de Argos, había un bosque sagrado, y en él una imagen de Deméter Prosymna y otra de Dionysos. De los misterios que allí se celebraban, Pausanias dice que estaban dedicados a Deméter Lerneá, Plutarco que a Dionysos. Cerca de allí se encontraba un recinto de piedra en el lugar por el que Deméter bajó al mundo subterráneo a buscar a Coré; cerca también la laguna Alcionia por la que Dionysos había descendido al infierno a buscar a Semele. Cf. Nilsson *Gr. Feste* 288s.

(22) Por lo que hace a Mykonos, la fuente —los fasti de Mykonos, cf. *Leges graecorum sacrarum c. titulis collectae*, ed. I. de Protto, 1 (*Fasti sacri*, 1896):4— es muy tardía, del 200 a. C., pero se trata de una reorganización de un antiguo ritual, por lo que parece lícito aceptar la posibilidad de su existencia anterior; y la afirmación de Pausanias del origen tardío de los misterios de Lerna directamente se refiere a sus legomena. En ninguno de los dos casos puede, pues, rechazarse definitivamente la posibilidad de que nos hallemos ante un fenómeno de continuidad cultural.

(23) Desde P. Kretschmer, *Semele und Dionysos*: "Aus der Anomia, archaelogische Beiträge C. Robert dargebracht", Berlin 1890, 17-29, los especialistas, casi sin excepción, ven en la figura de Semele una antigua diosa frigia de la tierra. Cf. Nilsson *GgR* 1:535; Wilamowitz, *Glaube der Hellenen* 2:61; O. Kern, *Religion der Griechen* 1:229. Como ha demostrado W. F. Otto, *Dionysos, Mythos und Kultus*, Frankfurt M., 1939, 62ss, especialmente 66, esta tesis no deja de presentar sus puntos débiles. Pero en todo caso, lo importante para nosotros es que para la conciencia griega, arcaica y clásica, Semele no era ya originalmente una diosa de la tierra (el único fragmento en que se afirma su carácter divino y etónico, sobre ser tardío, es claramente especulativo: Apolodoro en Lido, *De mens.* 4,51; cf. *Diod.* 3,62), y sobre todo no tenía vigencia alguna en la vida religiosa.

(24) No conocemos más sacrificio a Semele que el que se le ofrecía en las ceremonias místicas de Mykonos (cf. supra nt. 20). Sobre los supuestos rastros de cultos a Semele véase Nilsson 1:556 nt. 1.

(25) Alexis, fragm. 284 Kock 2; cf. *Diodoro* 4,4; Eurípides *Hip.* 560; Nonnos *Dionisiaca* 1,4.

unión entre Semele y su hijo. Fulminada por el rayo, Semele, mortal que concibió a un inmortal, pasa a ser diosa también²⁶, afín a los del Olimpo, y allí vive cerca de Zeus, junto a Atenea y junto a su hijo coronado de hiedra²⁷, libre para siempre de toda nueva peripecia mítica. Del modo como se verificó la promoción de Semele a su nuevo rango y morada divina, el mito clásico²⁸ no nos dice nada, pero una tradición argiva pretendía saber que fue tras una estancia en el hades común a los mortales, y conducida por su hijo Dionysos²⁹.

Según nuestras fuentes, el hieras logos de los misterios de Lerna giraba en torno a ese rescate del ínfero y ascensión al Olimpo³⁰. La noticia resulta verosímil si pensamos que la limitación temática del mito de Semele sólo ofrecía, junto a éste, otro episodio de posible elección: el del patético destino de sus amores con Zeus. Y esa primera parte de la historia se inscribía con demasiada claridad en la imprecisa tierra de nadie, cara a los poetas pero poco propicia a los desarrollos religiosos, que se extendía entre el mito y la novela, pues en realidad no era más que una variante del tópico literario de los celos con que Hera afligió a casi todas las amantes de Zeus³¹. Hasta aquí no hay por tanto motivo de extrañeza. Esta sólo se despierta al considerar que, dado que el episodio que la historia sacra narraba en sí mismo se presentaba como irrepetible y único, nada impedía que su conmemoración cultural se ajustara al trieterismo dionisiaco, en lugar

(26) Hesiodo Teogonía v. 943.

(27) Pindaro Olimp. 2.44ss; Píticas 11.2; cf. 3.90.

(28) En la forma en que, con ligeras variantes, lo recogen luego por ejemplo Apolod. Bibliot. 3.4.3; Diodoro 3.64; escol. Iliada 14,325.

(29) Pausanias 2.31; 2,37,5.

(30) Pausanias 2.37,5. Tzetzes esc. Lykofron v. 212. Cf. Clem. Alej. Protr. p. 30P.

(31) Cf. la lista de K. Ziegler, Frauen, Liebschaften und Kinder des Zeus en W. H. Roscher, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, 1924-1937, s. v. Zeus, 6:581-592. En el caso de Almena, v. g., Hera obstaculiza el nacimiento de Heracles (Homero, Iliada 19.95-133); a Io, a quien para librarla de esos celos funestos Zeus había transformado en vaca (Ovidio, Metam. 1.588ss; escol. Eur. Fen. 1116; escoliasta Iliada 2.103. La transformación de Calisto en osa obedece a esos mismos motivos), Hera la hace correr sin descanso, enloquecida, perseguida por un tábano, de país en país (Esquilo, Prom. 788ss). Leto, madre de preclaros hijos, Apolo y Artemis, al sentir los dolores del parto, buscó entre las tierras una que recibiera a Apolo, pero por temor de Hera la celosa ninguna quiso, sino sólo Delos. Durante nueve días y nueve noches Leto sufrió los dolores del parto, pues Hera retuvo a Ilitia (Himno homérico a Apolo 49ss. 89ss). Para comprender la frecuencia de este episodio conviene recordar que el epíteto más frecuente de Hera es Teleia (cf. s. v. Teleia en W. H. Roscher, Lexikon. Nilsson GgR 1:401s): Hera es esencialmente la esposa de Zeus, y en consecuencia la protectora del matrimonio, sobre todo y ejemplarmente la del suyo propio.

de ceñirse, como sabemos lo hizo, a la recurrencia anual³²; crece al comprobar la muy escasa difusión de la leyenda del rescate del hades³³; se convierte en duda a la vista de la manifiesta falta de conexión entre ese episodio y los restantes del ciclo mítico de Dionysos; y se hace vehemente al descubrir la interna contradicción que existe entre la parte canónica, universalmente conocida, del mito de Semele y esta prolongación local. Porque Semele era sobre todo la madre muerta por el rayo³⁴; y los griegos sabían muy bien que los fulminados debían quedar sobre el suelo donde la centella los alcanzó³⁵, o ser enterrados allí mismo³⁶, o en todo caso lejos de los muertos en forma natural³⁷, pues su cadáver, que no se descomponía³⁸, tenía una fuerza especial³⁹, ya que el rayo era expresión⁴⁰ e instrumento de la promoción al rango divino⁴¹ o heroico⁴² o, en todo caso, sobrehumano⁴³. No hay, por tanto, motivo suficiente para rechazar por alegóricos los testimonios tardíos de que con su rayo Zeus trasladó a Semele al Olimpo⁴⁴. Evidentemente, pudieron tener ese carácter y es bien fácil, dada la época tardía de su

(32) Pausanias 2.37,6 dice que los misterios se celebraban una noche cada año.

(33) En realidad no la conocemos más que en la Argólida. El aition que cuenta el escoliasta de Aristófanes, Ran. 330, sólo prueba que conocía el mito, no que lo localizara en Samos. Los ritos que conocía Plutarco de la herois le hacían pensar que esta fiesta eneatérica delfica conmemoraba la salida de Semele del mundo inferior. Pero él mismo da a sus palabras el valor de una mera suposición. Plut. Quaest. graec., 12, p. 293C. Cf. Nilsson Gr. Feste p. 286s.

(34) Météra keraunia: Sofocles, Antig. 1139; Eurípides, Bacantes 6; según Suidas s. v. una tragedia de Spintharos llevaba el título de Semele keraunomene; Nonnos, Dionisiaca 8.375. En Tebas, sobre el lugar en que el rayo la había fulminado, se alzaba "la tumba de la madre herida por el rayo", circundada por un solar sagrado; Eurípides, l. c. Pausanias 9.12,3s. menciona también esas "ruinas vedadas para los humanos".

(35) Plut. Quaest. conv. 4.2.3, p. 665C.

(36) Artemidoro, Oneirocr. 2.9, p. 95 Herscher, citado en Nilsson 1:64 nt. 2.

(37) Eurípides Hik. 934ss.

(38) Plutarco l. c.

(39) Eurípides l. c.

(40) Plutarco Licurgo 31: a Licurgo en Lacedemonia "le está consagrado un templo, y como a un dios se le hacen cada año sacrificios; dícese que traídos a la patria sus despojos cayó un rayo en el sepulcro".

(41) El rayo con que Zeus fulminó a Asclepios, no para matarlo, sino para separarlo de los hombres a quienes con su arte médico amenazaba con dotar de inmortalidad. Píndaro Pittic. 3,8ss; Apolodoro Bibliot. 3.10,3s; escoliasta Eurípides, Alc. 1.

(42) Heracles desaparece de junto al tronco encendido por el rayo de Zeus: Diodoro 4.38,4,5. Cf. la inscripción ("Eph. arch." 1924 p. 146 n.º 389, citada en Nilsson GgR 1:64 nt. 11), que Nilsson entiende en el sentido de que Epicrates fue fulminado por el rayo y por eso heroificado. Sobre el caso de Eutimo (Pausanias 6.6,4-10), véase Rohde Psique p. 98 y nt. 49 p. 311.

(43) Quien herido por el rayo no moría, perdía sus derechos ciudadanos porque pasaba a ser considerado divino. Y en la Grecia moderna, los hombres y animales alcanzados por el rayo y que no mueren, no trabajan ya más. A. H. Krappé, La genèse des mythes 174s.

(44) Cf. Aristides, ed. Dindorf 1:47. Cf. también Nonnos, 8.400ss.

redacción, que en efecto lo tuvieran. Pero, como acabamos de ver, no es menos manifiesto que en este caso la alegoría coincidía con todo un fondo de antiguas creencias populares y se limitaba a dar expresión concreta a las insinuaciones menos precisas de otras fuentes literarias muy anteriores⁴⁵. Con lo que, para que Semele pudiera ser rescatada del hades, originalmente faltaba la primera condición precisa, a saber, que antes hubiera descendido a él⁴⁶. Así, lejos de ofrecernos una justificación satisfactoria de la sorprendente presencia de Semele en estos misterios, el mito conmemorado en Lerna parece estar en sí mismo hartamente necesitado de más clara explicación.

Y sin embargo, ni la innecesaria presencia de Semele en todos los cultos místicos que estamos considerando, ni aún la concreta incoherencia de su inserción mítica en los de Lerna, constituyen en realidad un enigma; antes al contrario, son un dato valioso y revelador, un testimonio transparente de cómo la potencialidad mística de Dionysos se actualizó primero⁴⁷ por vía no ya de aproximación, sino de asimilación a Eleusis. Pues la innecesaria cultural y la incoherencia mítica desaparecen tan pronto como dejamos de buscar en la maternidad (-filialidad) y en el descenso al hades un desarrollo orgánico e independiente, expresivo de intuiciones originariamente dionisiacas y los consideramos como una ampliación determinada por la asimilación a Eleusis que externamente se manifestaba en yuxtaposición (o fusión) de los círculos divinos, bivalencia de las advocaciones, contigüidad de los cultos y extensión de la competencia de los ministros⁴⁸. Sabemos además que Dionysos revistió prestigios y suscitó esperanzas eleusinas⁴⁹, lo que prueba que el acercamiento no se produjo sólo en la esfera mítico-cultural, sino igualmente en otras más íntimas de la religiosidad. Si a esto

(45) Por ejemplo Hesiodo y Píndaro (supra nt. 26s.).

(46) Pausanias 2,31,2, al hablar precisamente del rescate del Hades, dice: "Lo que yo creo es que Semele no llegó a morir, puesto que fue mujer de Zeus".

(47) Recuérdese que la única ceremonia mística dionisiaca de cuya existencia anterior al helenismo tenemos alguna prueba es precisamente la de las leneas atenienses.

(48) Supra p. 21 y nt. 18s.

(49) *Ibidem*. En los agones de las leneas se le llamaba dador de riquezas y en Mykonos el sacrificio que se le ofrecía acompañaba a los que se hacían a Deméter, Coré, Zeus Buleus, Zeus Ctonios y Ge Ctonia por la prosperidad de los frutos.

añadimos que la asociación Dionysos-Eleusis prácticamente siempre que la encontramos presenta conexiones místicas⁵⁰ y que los de Lerna constituyen no ya el más conspicuo, sino en realidad el único ejemplo seguro de misterios dionisiacos en el suelo griego hasta el final de la antigüedad⁵¹, la conclusión obvia es la de que los solos prestigios místicos de que Dionysos disfrutó en la Grecia propia fueron los que recibió de Eleusis⁵².

En cambio, fuera de Grecia, sobre todo en las islas del Egeo⁵³, en Asia Menor⁵⁴, en Egipto⁵⁵, pero también en Ita-

(50) Cf. además de los misterios de que venimos tratando, escoliasta de Aristófanes *Ranas* v. 324,343,388. En Sicione las mujeres celebraban una ceremonia secreta en honor de Deméter, Coré y Dionysos. Pausanias 2,11,3. Aún conscientes del claro riesgo de contaminación orfíca que presentan los documentos provenientes de la Magna Grecia, no podemos dejar de aducir aquí la frecuente asociación de Dionysos a Deméter y Coré (terracotas de Taranto, Locroi y otras ciudades griegas, desde la era arcaica hasta la primera mitad del siglo III a. C.: G. Gianelli, *Culti e miti della Magna Grecia* 1924 p. 26ss, 222ss. Lenormant, *Saglio-Pottier*, *Dict. s. v. Bacchus*) ni los misterios napolitanos de Dionysos Hebon, IG 14,716-717; ni los de Puteoli, Dionysos asociado a Ceres, CIL 10,1783; ni la temprana introducción en Roma (496 a. C.) ni, en fin, el frecuente valor místico de la tríada ctonica Ceres, Liber y Libera (sobre la identificación Liber-Dionysos, puesta en duda por Wilamowitz, *Glaube der Hellenen* 2:334 nt. 2, cf. F. Alheim, *Terra Mater*, Giessen 1931 p. 17-27,36ss). Todo ello constituye un precedente preciso para la comprensión del dionisismo posterior en Roma. Cf. infra nt. 56 y para la inscripción de Cumae, nt. 155.

(51) Rastros de la existencia de sociedades místicas dionisiacas en una inscripción de Megara (IG 7:107) que menciona un baccheton; otra de Cenchræi (IG 4:207) habla de una boukolia. Pero son indicios demasiado débiles para que podamos estar seguros de que se trata de misterios. Mucho más importante y clara es la inscripción de los iobacchoi atenienses (LS 46.=IG 22:1368=SIG3:1109. E. Maass, *Orpheus* 1895 p. 14ss) sobre cuyo contenido hemos de volver repetidamente en lo que sigue (cf. infra nt. 65, 69, 70, 73, 75, 76, 77, 78, etc.).

(52) No podemos dejar de citar por su valor simbólico el llamado vaso Tyskiewicz de Capua (cf. reproducción en Farnell, *Cults of the Greek States* 3: lám. 20 p. 251) del s. IV a. C., que representa a Dionysos sentado sobre un omfalos y a Coré, portadora de una antorcha, iniciándolo en los misterios. Estudiar la presencia de Dionysos en Eleusis ya nos llevaría demasiado lejos.

(53) a) Una inscripción de Lindos cita entre otros títulos el de un sacerdote de los misterios de Dionysos Bacchos (Nilsson 2:342 nt. 12). b) En Peperethos había una sociedad mística dionisiaca (IG 12:643) y c) en Ithasos otra con un hierofante (IG 12:8387). d) en Methymna las mujeres celebraban una vigilia dionisiaca (IG 12:2,499. Nilsson *Gr. Feste* p. 282s.). e) En Thera había bacchistai (IG 12,3 supl. 1296) y f) en Cos una sacerdotisa que compraba su dignidad y tenía la exclusiva de las iniciaciones dionisiacas (LS 133 = SIG3 1012,24ss. Nilsson *GGr* 2:95 nt. 1). g) Una inscripción de Rodas ("Oesterr. Jahresh." 7 (1904) p. 92ss.) da valiosos detalles sobre unos misterios en los que los participantes despertaban a Dionysos haciendo sonar el órgano hidráulico. El dios tenía dos kathedoi que Nilsson pone en relación con la leyenda del rescate de Semele. Desgraciadamente la inscripción está incompleta. Cf. Nilsson *Gr. Feste* p. 307 y *GGr* 2:347 nt. 3. h) en Rodhos se celebraba una baccheia trietérica. IG 12:1,155.

(54) Luciano, *De salt.* 79 habla en general de la afición de los jonios y de los habitantes del Ponto a las danzas báquicas. Sobre la popularidad y extensión de los cultos dionisiacos en Asia Menor, cf. G. Quandt, *De Baccho at. Alexandri actate in Asia Minore culto*, tesis, Halle 1913; también Poland, o. c. en nt. 17, p. 38ss, 198ss. a) En Efeso, Quandt p. 161; cortejo báquico a la entrada de Antonio, Plutarco, Antonio 24; danzas dionisiacas de las mujeres efesias. Dionisio en *Geogr. graec. min.* 2:102ss; mystai de Dionysos Phleus unidos a los de Demeter en unos misterios en que se habían fundido con el culto a los emperadores Nilsson *GGr* 2:340. b) En Pérgamo, bacchoi que consagraron un altar a Eumenes II (Inscriff. von Pergamon 248 = OGI 331,39); probablemente relacionados con los misterios trietéricos de Dionysos Kathegemon, cuyo culto se encuentra en Pérgamo, Filadelfia, Thyatira y Aemonia. Los participantes en el culto formaban thiasoi (cf. Quandt 179, 182, 211). c) Esmirna, mystai de Dionysos Breiseus, Quandt 147s; ibidem 161, misterios de Dionysos fundidos con el culto imperial. Cf. también Poland 199 nt. d) En Teos una asociación de los mystai de Dionysos, Quandt, p. 153 y 155. e) En Cycicos, un grammateus de

lia⁵⁶, en el Africa romana⁵⁷, y en menor medida en Siria, Persia⁵⁸, en las provincias occidentales incluso⁵⁹, desde los comienzos del helenismo hasta bien entrada la época romana, los cultos dionisiacos proliferan y —aunque rara vez con seguridad— en muchos casos parecen revestir rasgos místéricos. Esta difusión del dionisismo se suele explicar, de una parte, por las conquistas de Alejandro y por la consolidación de la influencia griega —concretamente macedónica— en el

los bacchoi, Quandt 130. f) En Ilión, consagración de una stoa a Dionysos Baccheus, "Ath. Mitt." 46 (1921). p. 23 nt. 40. g) En Erythrai, vigilia de Dionysos Phleus, Quandt 150. h) en Magnesia del Meandro, tres thiasoi femeninos (Inscr. von Magnesia a. M. 215; Wilamowitz, Glaube der Hellenen 2:373); otra inscripción en que el archimystes enumera los donativos recibidos para que los mystai hagan a los donantes la ofrenda habitual en el mes lenaion (Quandt p. 163). i) En Mileto, una inscripción ya citada (cf. supra nt. 12) regula el onofagion en unos misterios con catagogia de Dionysos (Nilsson GGR 1: 145 nt. 1). j) En Cyme, una estela de los thiasoi a Dionysos (Nilsson 2:95). k) En Seleucia, una dedicatoria a Dionysos archibacchos y a los mystai (Nilsson, ibidem). l) En Ancyra, una inscripción en honor de un agonoteta que había organizado el agón místico (Cumont, Or. Rel. p. 314 nt. 3). m) En Cnidos, a petición de los bacchoi, una disposición que prohíbe la estancia en el santuario de Dionysos Bacchos, para que el santuario se conserve puro (SIG³ 978). n) En Aconia (véase en esta misma nt. b), una inscripción habla del primer thiasos de los mystai (Quandt p. 211).

(55) Cf. Mac. 2.6.7. Ptolomeo III Evergetes afirmaba descender de Dionysos, en la inscripción de Adulis (OGI 54), y Ptolomeo IV Filopator, a quien "le habían traído a tal grado de corrupción con las mujerzuelas y el vino, que cuando más despierto estaba y más en su acuerdo, se le iba el tiempo en celebrar misterios y en andar por el palacio con una campanilla convocando a ellos" (Plutarco, Cleomenes 33), tomó en serio esa pretensión de ascendencia dionisiaca: si hemos de creer a Satyros (Fragm. hist. graec. 3,21 p. 164), puso las phylae dionisiacas a la cabeza de las de Alejandría y quiso hacer tatuar a los judíos que se resistían a adorar a Dionysos una hoja de hiedra como la que él mismo llevaba tatuada (Et. m. s. v. Gallos. Ir a buscar en Tracia la inspiración de este tatuaje equivale a olvidar que la costumbre de marcarse con el sello del dios estaba viva también en Egipto: cf. Herodoto 2.113). Ptolomeo IV promulgó un decreto ordenando a cuantos impartieran iniciaciones dionisiacas que acudieran a Alejandría para matricularse, atestiguar por escrito de quién habían recibido los objetos sagrados hasta la tercera generación y entregar el hieros logos sellado y firmado: cf. Schubart, Einführung in die Papyrskunde, Berlin 1918 p. 352. R. Reitzenstein, Hellenistische Mysterienreligionen, Darmstadt 1956 p. 103.

(56) Sobre el escándalo de las Bacanales del 186 a. C., cf. infra. a) La inscripción de Pompeia Agripinilla, hallada en Tusculum, está escrita en griego, y como además sabemos que Pompeia Agripinilla pertenecía a una rica familia de Lesbos y su esposo, que fue procónsul de Africa en 127 (ó 165 d. C.), a la nobleza ciudadana de las provincias orientales, lo lógico es suponer que la asociación dionisiaca que ella fundó, se inspiraría en los modelos minorasiáticos, de lo que da una prueba subsidiaria el que muchas de las personas que mencionaba la inscripción pertenecían a la casa de un Pompeyo Teophanes de Mitylene (A. Vogliano y F. Cumont, La grande iscrizione bacchica del Metropolitan Museum, "Amer. J. Arch." 27 (1933) p. 215ss; Nilsson, En marge de la grande inscription bacchique du Metropolitan Museum, "Stud. Mater" 10 (1934) p. 1ss. b) Respecto a las pinturas de la Villa Iteni, (A. Maiuri, La villa dei misteri 1931), en opinión de M. Bieber (Der Mysteriensaal der Villa Iteni. "Arch. Jahrb." 43 (1928) p. 298ss) y de Toynbee ("Journal of hel. Stud." (1929) 67ss) representan una iniciación prematrimonial que incluía el descubrimiento de un falo velado (G. E. Rizzo, Dionysos Mystes, "Mem. dell'Accademia di Napoli" 3 (1914) p. 40-102, cf. p. 80ss. También Cumont, Or. Rel. lám. 8,3 y 4). c) Sobre Liber y Libera, cf. supra nt. 50 y Wissowa, Myth. Lex. s. v. Liber, así como Schur en PW bajo la misma voz. Ritos fálicos, S. Agustín, De civ. 7,21.

(57) Efigies de Baco en monedas púnicas (Müller, Numism. de l'Afrique ancienne 2: 3ss; Wissowa, Myth. Lex. s. v. Liber, col. 2026; Toutain, Les cultes païens dans l'empire romain, I (1907): 360ss, 362. Misterios de Liber en Madaura (S. Agustín, Epist. 17,4). Culto de Hércules y Baco en Leptis Magna (Romaulli, Leptis Magna, "Africa Italiana" 1 (Roma 1925) p. 29ss, 89, 108).

(58) En Siria: Dionysos en monedas de Sidon, Apameia, Nysa-Skythopolis, en un sepulcro de Palmyra y en una gruta sepulcral de Frikya; en el templo de Hierápolis. En Persia, un himno sagrado que celebra a Dionysos como dios solar y una estatuilla de Bacchos hallada en Jurasan. Fuentes y bibliografía, Cumont, Or. Rel. p. 314, nt. 5 y 8.

(59) Inscripción de Colonia a Deae Semelae et sororibus eius deabus (CIL 13,8244).

mundo oriental, y de otra por el renacimiento de un dionisismo minorasiático vernáculo, tesis ésta⁶⁰ que por su demasiada generalidad tiene escaso valor aclaratorio y deja margen a dudosas implicaciones: pues al situar en Macedonia y en Frigia los hogares iniciales del dionisismo helenístico, su brepticamente inserta en éste el mismo contenido orgiástico que con no más sólido argumento se suele dar por propio del primitivo dionisismo macedónico y frigio⁶¹.

Lo poco que de estos misterios ha llegado hasta nosotros a través del tamiz de azares y siglos, en principio parece corroborar ese dudoso orgiasmo. Su tiempo es la noche entera⁶², y su ritmo bianual⁶³, como el de las antiguas orgías. Los grupos culturales se llaman *thiasoi*⁶⁴, igual que en el mito y en la poesía los de las ménades; y quienes los forman se dan nombres de arcaica resonancia y mística raigambre: *bacchoi*, *bacchai*, *bassarai*, *boukoloí*⁶⁵. Incluso hay misterios reservados a las mujeres⁶⁶, y si en los otros los hombres participan

(60) Sólo en esta forma atenuada puede defenderse hoy la tesis de F. Cumont, que en este dionisismo místico helenístico veía una fusión del macedónico-tracio con cultos orientales orgiásticos incluso no dionisiacos, lo que ya resulta inaceptable después de la rigurosa demostración por Nilsson de la ausencia de rasgos orientales propios en los misterios de Dionysos. Cf. Cumont, *Or. Rel.* p. 192ss, con abundantes y valiosas notas en p. 313ss; también Alvarez de Miranda, *Las religiones místicas*, p. 95s. Primum, *La religión del helenismo CRT 2*: 188 y en *RWW s. v. Dionysos col. 162*. Nilsson *GGR 2*: 343ss.

(61) De la importancia del dionisismo tracio-macedónico y frigio sí que poseemos pruebas suficientes, como la frecuencia en Tracia y Macedonia de nombres teóforos de persona con los componentes Dionysos y Semele y la aparición en inscripciones frigias del nombre de Semele (E. Sittig, *De graecorum nominibus theophris*, tesis, Halle 1911 p. 87; Kretschmer o. c. supra nt. 23). Pero de que su culto fuera orgiástico y de que se persistiera en el orgiasmo, sólo las descripciones y alusiones de los autores griegos (cf. A. Happ, *Die Beziehungen des Dionysoskults zu Thrakien und Kleinasien*, Stuttgart 1882; por lo que se refiere a Tracia, cf. además C. A. Lobeck, *Aglaophamus* 1829 p. 289s.; para Frigia también M. P. Nilsson, *The Minoan Mycenaean Religion*, Lund 1927 p. 492s). Y no necesitamos subrayar que relegando el orgiasmo a tierras remotas esos autores conseguían lo mismo que trasladándolo a tiempos lejanos: sacarlo del mundo de lo histórico e inscribirlo en el de lo fabuloso. Cf. supra nt. 3 y 5 y p. 19s.

(62) Vigilias en Methymna (cf. supra nt. 53d) y Erythrai (nt. 54g).

(63) *Baccheia* trietérica en Rodhos (cf. supra nt. 53h) y misterios trietéricos de Dionysos *Kathegemon* (nt. 54b).

(64) En Pérgamo, Magnesia, Mileto y Acmonia (cf. supra nt. 54b, h, i, n).

(65) *Bacchoi* y *bacchai* en Pérgamo, Cycicos, Cnidos (cf. supra nt. 54 b, c, m); en la inscripción de Agripinilla (nt. 56a); en Thera había *bacchistai* (supra nt. 53e) y en Atenas *iobacchoi* (nt. 51); *bassarai* en Efeso (nt. 54a); *boukoloí* en Efeso y en Pérgamo (nt. 54a, b), en la inscripción de Agripinilla (nt. 56a) y en una de Apolonia, Tracia (CIG 2052). Según Luciano, esos *boukoloí* eran danzantes (l. c. nt. 54). Los *mystai* se encuentran con frecuencia: en Efeso, Esmirna, Teos, Magnesia, Seleucia, etc (supra nt. 54 a, c, d, h, k).

(66) Indicios de cultos reservados a las mujeres en la vigilia de Methymna (cf. supra nt. 53d), en las danzas de las mujeres efesias (nt. 54a) y en los *thiasoi* femeninos de Magnesia (nt. 54h). La participación de los hombres en las bacanales romanas se debía según Livio 39, 13ss, a una innovación introducida poco antes por una mujer de Campania. Y en todo caso, es manifiesto que en la inmensa mayoría de los cultos de que estamos tratando las mujeres desempeñaban un papel de primordial importancia.

y hasta predominan⁶⁷, en esas épocas tardías no parece haber realmente motivo mayor de extrañeza: lo hacían ya en cultos como los de Demeter Tesmoforia, tan mucho más necesariamente femeniles.

La aparición de grados iniciáticos⁶⁸ y sacerdotales⁶⁹, al introducir rangos innecesarios en el mundo esencialmente igualatorio del éxtasis orgiástico, plantea un problema diverso y más grave. Ciertamente que cuando la jerarquía es puramente mística y los títulos expresan sólo preeminencia entre iguales⁷⁰, puede muy bien no responder sino a una evolución interna de las orgías primitivas, que lo mismo que la adopción, y aún la asimilación de títulos sacerdotales extradionisiacos⁷¹ quizá se explique suficientemente como una concesión (y no desinteresada) hecha a la avidez de honores que consumía a aquellas sociedades de aluvión, la helenística primero y luego la del imperio: no debemos olvidar que casi todas las fuentes que nos hablan de estos misterios son epigráficas, inscripciones aptas para conferir a la distinción de que dejan constancia una publicidad y firmeza en el recuerdo sobremanera atractivas para quien deseara ilustrar su ejecutoria⁷².

(67) Nilsson acepta la posibilidad de que la general admisión de los hombres en los nuevos misterios dionisiacos se debiera a la influencia del culto minorasiático de Sabazios (GGR 2: 343). Pero como veremos (cf. infra nt. 144) cabe también que viniera exigida por la propia naturaleza de la orgía helenística.

(68) Cf., por ejemplo, los bacchoi apo katasoseos citados en la inscripción de Agripinilla (supra nt. 56a). Cumont (Or. Rel. p. 318, nt. 39) cree que el nombre se daría a quienes hubieran sido admitidos a una ceremonia iniciática de segundo grado, en cuyo curso se cubrirían con una vestidura llamada katasosma de la que se hace mención en una inscripción báquica de Filadelfia (cf. Quandt p. 180).

(69) En la inscripción de los iobacchoi atenienses (cf. supra nt. 51) aparecen un hierews, una hierews y un anthiereus; en Efeso se cita un sacerdote de Dionysos Phleus, en Magnesia una hieria (nt. 54 a, h). La inscripción de Agripinilla menciona siete sacerdotes (en esta nota no reseñamos más títulos sacerdotales que los que aparecen sin especificación alguna; cf. también infra nt. 71).

(70) Archibassaroi, archibassarai de las inscripciones de Agripinilla (cf. supra nt. 56a) y de la de Apolonia (nt. 65); archibacchos en la de los iobacchoi (nt. 51); archiboukoloí en los misterios de Dionysos Kathegemon de Pérgamo, y en Filadelfia (54b), en Abdera y en Perinthos (Nilsson GGR 2: 344 nt. 7 y 8), en la inscripción de Agripinilla, en inscripciones latinas (archibucolus: CIL 6, 504, 510, 1675); archimystes en Magnesia (nt. 54h), en Apolonia y en Perinthos; en una inscripción latina de un collegium Bacchi vernaculorum de Nicópolis (archimystae CIL 3, 6150, 7437); archineaniscoi en la de Agripinilla y en otra inscripción latina (archineaniscus: Dessau 5022).

(71) El título alienígena que con más frecuencia se encuentra en los misterios dionisiacos es el de hierofante: en Efeso (de Dionysos Phleus), Filadelfia y Magnesia (nt. 54a, b, h), en la inscripción de Agripinilla (nt. 56a) y en inscripciones latinas (CIL 6, 507); es probable que el de orgiophantes que figura en una inscripción de Puteoli se creara a su semejanza (Nilsson 2: 345. Cf. supra nt. 50). Aparece también el de epimeleta de Dionysos Phleus en Efeso y, en la inscripción de Agripinilla y en inscripciones latinas, el de daduchus (Dessau 3369).

(72) A. Körte en la recensión de IG II, parte Tituli magistratuum atticorum, sacerdotum et virginum et puerorum sanctorum, recensión publicada en Gnomon II (1935) 637, hace notar, refiriéndose al Atica, cómo predominan en las inscripciones, sobre todo

Pero hay junto a ésta otra jerarquía, no mística ni honorífica, sino expresamente oficiante. La componen servidores de culto cuya presencia no se explica por la evolución orgánica o por el renacimiento de la antigua orgía —ni aún admitiendo influencias alienígenas—, sino sólo por la necesidad y la práctica de las diversas funciones que los títulos que ostentan les encomiendan. Lo singular y lo desconcertante es que esas funciones denotan todas una voluntad de orden hasta minuciosa, de inconcebible inserción en un orgiasmo como el que a través de la poesía conocemos. Pues para que tales oficios culturales pudieran cumplirse era preciso que los espesos montes se resignaran a los límites cerrados de la gruta o de la casa o del templo⁷⁷; que la epifanía tauomorfa no hiciera superflua la manejable permanencia material de la sacralidad en los objetos culturales⁷⁴; que la carrera arrebatada sufriera la norma estricta de la danza coral⁷⁵; que las bárbaras canciones sagradas y los clamores de evohé se hicieran verbo en la predicación aretológica y en la adulación profana, y música en la composición y en el ensayo de himnos⁷⁶; que la vía mística pasara no a través del entusiasmo extático, sino de la interpretación dramática⁷⁷; que la omofagia aceptara la disciplina reposada y

de época imperial, los títulos sacerdotales y místicos de todas clases. El creciente valor que las familias bien situadas atribuían a las dignidades culturales se muestra en las genealogías que publican en las inscripciones, en donde dan detalles minuciosos de las funciones culturales desempeñadas por sus antepasados. La observación es válida, con mayor motivo, también para las áreas que estamos estudiando.

(73) Cf. en la inscripción de Agripinilla los antrophyllakes, guardines de la gruta. Los iobacchoi atenienses celebraban el banquete en una stibas (supra nt. 51. Cf. también Poland s. v. en P. W.) En Abdera se cita un magaron (supra nt. 70). En Magnesia los mystai poseían un hieros oikos y en Aconia una diaite (nt. 54 h, n). En Cnidos los bacchoi tenían un templo de Dionysos Bacchos (nt. 54m), Dionysos Kathegemon uno oficial en Pérgamo (nt. 54b).

(74) El edicto de Ptolomeo IV Filopator obligaba a quienes impartían iniciaciones dionisiacas a declarar de quien habían recibido los objetos sagrados hasta la tercera generación (supra nt. 55) y en la inscripción de Agripinilla aparece un hieronemon (supra nt. 56a). Cf. además infra nt. 79: theoforoi, cistaforoi, liknaforoi.

(75) Danzas corales de las mujeres de Efeso (supra nt. 54a). El seilenocosmos de la inscripción de Agripinilla era el director de las danzas de los seilenoi (nt. 56a). Una función idéntica, desempeñaban el choregos de Pérgamo, donde en otra inscripción aparecen los choreusantes boukoloi (nt. 54b). Cf. también un eucosmos, guardián del buen orden, de los iobacchoi atenienses (nt. 73).

(76) Un sacerdote llamado Nicómaco introdujo la theologia en el culto de los iobacchoi atenienses (cf. supra nt. 51); al entrar Antonio en Efeso, el cortejo de mujeres disfrazadas de bacantes y de hombres disfrazados de sátiros y panes le aclamaba llamándole Dionysos Charidotes y Meilichios (nt. 54a). En Pérgamo, en los misterios de Dionysos Kathegemon aparece un hymnodidascalos, y en Esmirna Dionysos Breisus tenía un colegio de hymnodoi (nt. 54b, c).

(77) La "santa, escénica, viajera, gran reunión de artistas de la tierra que adoran a Dionysos" (CIG 3 : 22) aparece con frecuencia vinculada no sólo al dios, sino concretamente a sus misterios, como en Esmirna, donde los mystai de Dionysos Breisus parecen haber sido una asociación de artistas de teatro (cf. supra nt. 54c). En Ancyra,

cortés del banquete y en él la sed de las bacantes, en lugar de milagrosamente satisfecha, se viera reglamentada bajo amenaza de multa⁷⁸; y, en fin, que el báquico cortejo delirante en la montaña se transformara en espectacular procesión en la ciudad⁷⁹.

Es tan frecuente el considerar al dionisismo orgiástico como una constante espiritual, que al establecer la génesis de sus diversos momentos lo habitual es pensar primero en pervivencia inalterada, o si no en renacimiento orgánico, y cuando las variaciones son manifiestamente atípicas, en superposición de influencias alienígenas. Ahora bien, en la religiosidad dionisiaca tardía que nos ocupa, consciente y expresamente misteriosa y orgiástica, a primera vista parece claro que no pervive inalterado aquel dionisismo griego clásico en el que los restos orgiásticos se presentaban sólo localmente, sin coherencia entre sí ni relación alguna con posibles gérmenes misteriosos⁸⁰. Y en cuanto a ver en estos nuevos misterios de Dionysos el resultado de un proceso en dos tiempos —primero renacimiento orgiástico de procedencia macedónica o frigia a comienzos del helenismo, seguido de una política religiosa reguladora impuesta por la ciudad— no pasa de ser una hipótesis cómoda —si lo que se pretende es explicar, negándoles originalidad y restándoles importancia los elementos de orden que acabamos de ver— pero gratuita, puesto que documentalmente todo lo que podemos probar es el supuesto producto terminado, orgiasmo y orden fundidos ya, total, íntimamente incorporados: pruebas por separado no las tenemos, ni del pretendido renaci-

el agón y los misterios eran una misma cosa (nt. 54l). En la inscripción de los iobacchoi se reparten los papeles que los *mystai* han de representar (nt. 51). Probablemente esas representaciones serían danzas pantomímicas. Cf. Filostrato, *Vita Apoll.* 4.21.

(78) En Pérgamo aparece un *hestiarjes*, presidente del banquete, *antitirion* (cf. supra nt. 54b); en Apolonia un *hestiarjos* y un *crateriarjos* (nt. 65). Cf. también el *prostates* de los iobacchoi atenieneses (nt. 51), en cuya inscripción una buena parte de las disposiciones se dedica a prevenir los incidentes que pudieran producirse en el banquete si los participantes se excedían en la bebida. Otra parte de esa misma inscripción está destinada a fijar las raciones con que deben contribuir los comensales; uno de los funcionarios culturales lleva el título de *tamias*, *hacedor de las partes*.

(79) Las ceremonias báquicas con que coincidió la llegada de Antonio a Efeso consistían en un cortejo en la ciudad, sembrada de hiedra, *tirsos*, *salterios* y *flautas* (cf. supra nt. 54a); los que en Madaura participaban en los misterios de Liber corrían, dice S. Agustín, *per plateas vestrae urbis* (Epist. 17,4). Parece lógico admitir que era en una procesión donde desempeñaban sus funciones los *theoforoi*, *cistaforoi*, *liknaforoi*, *falloforos* y *pyrforoi* de la inscripción de Agripinilla (nt. 56a), el *liknaforos* y el *cistaforos* de Apolonia (nt. 65) y el *galaktoforos* de Tesalónica (L. Robert, *Inscription de Thessalonique*, *Melanges Bidez* 1934, 2 p. 795).

(80) Supra p. 20ss.

miento helenístico del orgiasmo ni de la actuación reguladora de la ciudad ⁸¹.

Entiéndanse rectamente las líneas que preceden: no ponemos en duda ni la pretensión orgiástica del dionisismo helenístico ni la importancia de la ciudad en su conformación. En los nombres que se daban los *mystai* —*bacchoi*, *bacchai*, *basarai*— la pretensión orgiástica resulta transparente: lo dudoso es si la experiencia religiosa de la antigua orgía podía recrearse por una vía puramente denominativa. Y por otra parte, el templo, los objetos culturales, la danza, la aretología, el himno, la representación dramática, el banquete, la procesión, se inscriben clara y reiteradamente, abundantemente en el mundo cultural de la religión ciudadana: lo que dudamos es precisamente que además de inscribirse en el mundo cultural de la religión ciudadana, se expliquen por el de la orgía, o sea, que el templo, la casa y la gruta encierren el monte, los objetos culturales reemplacen a la epifanía tauomorfa, la danza sujete a la carrera, la aretología y el himno articulen el evohé y rimen las bárbaras canciones, la representación dramática equivalga al éxtasis, el banquete discipline la omofagia y la procesión ciudadana sustituya al cortejo delirante. Dicho de otro modo, lo que ponemos en duda es que el dionisismo helenístico proceda de una renovada experiencia orgiástica, y que la acción de la ciudad se reduzca a la domesticación cultural de ese orgiasmo.

Evidentemente, resulta imposible atribuir a la ciudad helenística una voluntad de orden eficaz similar a la que la antigua polis griega supo imponer en la asimilación de corrientes religiosas y concretamente de las dionisiacas, pues esa intención integradora no era más que la necesaria proyección religiosa de una coherencia política y social que ahora falta. En el s. iv, el individualismo derriba las barreras en que le había contenido la democracia y comienza a anteponer su propio egoísmo a los intereses de aquella comunidad sagrada de dioses y hombres que era la antigua polis ⁸². La familia su-

(81) *Infra* p. 29s.

(82) Sobre los progresos del individualismo J. Kaerst, *Geschichte des Hellenismus*, Leipzig 21917 1: 53ss; G. Glotz, *La ciudad griega*, Barcelona 1929, p. 371ss. Aspectos

fre una crisis profunda —es el «reinado de las cortesanas»⁸³, la natalidad desciende y la población decrece⁸⁴, se relaja el patriotismo, proliferan las asociaciones privadas y los partidos; aumenta el poder del dinero, se empobrece el tesoro público y la riqueza se convierte en la medida de todos los valores; y con todo ello comienza a hacerse irreductible el antagonismo entre dos clases sociales⁸⁵ existentes con anterioridad, pero nunca tan inmediatamente, nunca tan peligrosamente enfrentadas: la de aquellos que todo lo tienen, —poder y arrogancia y menosprecio, oro y soberbia morada, bellas armas y ricas joyas, telas de precio y perfumes raros, vinos finos y platos exquisitos, y su busto encargado al escultor de moda⁸⁶— y la de quienes permanecen en la ciudad sin pertenecer a ninguna de las categorías de la ciudad, sin poder llamarse comerciantes ni artesanos (no pueden competir con el trabajo de los esclavos), caballeros ni hoplitas, sino tan sólo pobres e indigentes⁸⁷, porque no tienen nada, a no ser lo único que a veces la vida deja a aquellos a quienes despoja y humilla, la conciencia amarga, exaltada y morbosamente susceptible de su propia dignidad y de su libertad personal.

En un principio el acervo común de tradiciones y recuerdos contrarresta aún hasta cierto punto las tendencias disolventes, y la persistencia de las viejas instituciones ciudadanas facilita el mantenimiento, con frecuencia nada más que hipócrita, de una aparente coherencia⁸⁸. En la ciudad helénica, en cambio, faltan las más de las veces las tradiciones comunes, y están ausentes, olvidadas o desvirtuadas, las es-

religiosos en M. P. Nilsson, *Reflexe von dem Durchbruch des Individualismus in der griechischen Religion um die Wende des 5. und 4. Jahrh. v. Chr.* en "Melanges Cumont" 1936 p. 365ss. También en GGR 1: 760ss.

(83) O. Navarre s. v. Meretrices en Saglio-Pottier *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* 3: 1824; cit. en Glotz l. c.

(84) Polibio 36,17: "Se observa en nuestros días en toda Grecia tal descenso de la natalidad y tal despoblación que todas las ciudades están desiertas y los campos abandonados, sin que haya guerras constantes ni epidemias" (cf. también 20,6). Ciertamente en tiempo de Polibio la crisis había llegado a su punto álgido. Pero ya en el s. iv el censo de Demetrio Falerón arrojó un total de sólo 21.000 ciudadanos atenienses (Ctesicles *Fragm. hist. graec.* 4: 375 fragm. 1), la mitad de los que Atenas tenía en su época de prosperidad (Isócrates 2,13) e incluso menos de los 30.000 de las guerras médicas (Herodoto 5,97 y 8,65). Sobre la población del Peloponeso, Fustel de Coulanges, *Nouvelles recherches sur quelques problèmes d'histoire* p. 52ss.

(85) Un resumen claro e informativo en Glotz o. c. 389ss.

(86) Jenofonte, *Rentas del Atica* 4,8; Platón, *República* 2,373a.

(87) Platón, *República* 8,552a.

(88) Glotz o. c. p. 412ss.

estructuras que posibilitaron la integración activa del individuo en la unidad de la polis. Nunca antes fue tan inminente la amenaza de disolución, tan grave el riesgo de que no hubiera una polis, sino dos ciudades yuxtapuestas y enemigas.

Ahora bien, la ciudad helenística era, o se esforzaba por ser, algo más que mera vecindad de parcialidades: en el océano oriental de la población rural se esforzaba por ser isla de grecidad⁸⁹; frente a la autocracia niveladora, reducto privilegiado de libertades⁹⁰; en un mundo de guerra, asilo de paz⁹¹. Para fundar su grecidad no le bastaba con la historia, ni para salvarla con la ley; para conservar sus libertades y su paz, por precarias doblemente valiosas, no le era suficiente la diplomacia, ni podía confiar en sus fuerzas. La condición previa imprescindible y el primer esfuerzo necesario por tanto, era la creación y el mantenimiento de una mínima conciencia de unidad. La historia de la religión ciudadana en el tiempo helenístico y la de su retroceso ante las formaciones religiosas

(89) Esfuerzo que, junto a una dimensión racial (prohibición de los matrimonios mixtos, castigo con pena de muerte para los cambios de nombre o para las falsas declaraciones acerca del nacimiento en el reino de los Ptolomeos (M. Rostovtzeff, *The social and economic history of the hellenistic world*, p. 1588 nt. 21) y probablemente en el de los Seléucidas (Nilsson *GGR* 2: 25), tiene otra política y social (mantenimiento de la separación entre la clase griega dominadora y la clase indígena sometida, ligada al trabajo: cf. la idia en Egipto) y, en fin, una tercera, que es la que nos interesa, más directamente cultural, manifiesta, por ejemplo, en la casi total ausencia de vocablos indígenas en la coiné (Nilsson *GGR* 2:21) y sobre todo en la celosa conservación de la educación tradicional en los gimnasios que los griegos fundaban en todos los lugares a que llegaban (E. Ziebarth, *Aus dem griechischen Schulwesen* 21914 p. 147ss; Rostovtzeff o. c. 1059ss. nt.; Nilsson 2: 22s, 58ss), focos de grecidad y centro de reunión de quienes se habían educado en la areté. En las tres vertientes el empeño había de fracasar: había griegos pobres que en mala tenian su grecidad; faltaban mujeres griegas que emigraban menos que los hombres y los matrimonios mixtos se impusieron. Las reservas humanas de Grecia se agotaban y la falta de emigrantes forzaba a las ciudades y a los monarcas a reclutar sus *technitai*, soldados y funcionarios entre los indígenas. Y los gimnasios acabaron por convertirse en establecimientos educacionales para jóvenes de buena familia. Pero en la época helenística este fracaso no hace nada más que comenzar. Es algo más que una significativa casualidad que para designar este período se escogiera (desde J. G. Droysen, *Geschichte Alexanders des Grossen* 1833 y *Geschichte des Hellenismus* 1836), el término "helenismo", que en griego significó primero uso correcto de la lengua griega, luego posesión de la cultura y de las costumbres griegas y sólo al final de la antigüedad adquirió el sentido de *paideia* pagana por contraposición a la *paideia* cristiana.

(90) Durante el período helenístico, tanto las ciudades de Grecia como las ciudades griegas de Asia Menor conservaron cierta libertad e independencia políticas y desempeñaron un papel no desdeñable en las luchas y rivalidades entre los grandes monarcas, que se esforzaban por atraérselas, unas veces por la fuerza, otras por el halago. El dominio romano acabó para siempre con la libertad de las ciudades.

(91) A partir del siglo III las ciudades de Asia Menor se esfuerzan por conseguir el derecho religioso de asilo: como en los lugares sagrados que lo poseían no se podía verter sangre, las ciudades que lo alcanzaban quedaban teóricamente protegidas contra los desmanes de las guerras constantes, aunque, al mismo tiempo, tenían que soportar el convertirse en refugio de maleantes a quienes el derecho de asilo garantizaba la inmunidad. Tan numerosas llegaron a ser las ciudades que en época helenística consiguieron ese sagrado privilegio (cf. catálogo en E. Schlesinger, *Die griechische Asylie*, tesis Giessen 1933 p. 71ss) que en tiempo de Tiberio las autoridades romanas tuvieron que intervenir para limitarlo y poner coto a los abusos (Tácito *Anales* 3,60ss).

grecoorientales y ante el culto a los déspotas es la historia de ese esfuerzo de la polis por alcanzar una mínima unidad que le permitiera sobrevivirse, y la de su final, irremediable fracaso⁹².

La empresa de conservar la religión de la ciudad y devolverle su valor de aglutinante político y social recayó naturalmente sobre las clases superiores. Era inevitable, no sólo por ser ellas las más interesadas en alcanzar esa mínima unidad precisa para el triple objetivo de grecidad, libertad y paz, sino también porque eran las únicas en situación de soportar la carga económica del mantenimiento del culto⁹³, y a la vez las únicas intelectualmente preparadas para, con el apoyo de las artes plásticas⁹⁴, de la poesía⁹⁵ y de la erudición literaria, arqueológica y hasta epigráfica⁹⁶, recrear —o simplemente

(92) Durante todo el helenismo, la religión oficial de la ciudad fue en grado máximo una *theologia civilis*, la *theologia politiké* de que habla Polibio 6,56,6-12: "Si fuese posible formar una República de hombres sabios, entonces quizá no sería necesario recurrir a este procedimiento; pero dado que toda plebe es ligera y está llena de pasiones desenfrenadas, de ímpetus irracionales y de ánimo violento...", etc. Aristóteles, *Metafísica* 12,8,1074b: "Una tradición... nos dice que los astros son los dioses y que la divinidad abraza toda la naturaleza; todo lo demás no es más que una relación fabulosa, imaginada para persuadir al vulgo y para el servicio de las leyes y de los intereses comunes". Cf. Estrabón, 1,19; Varrón en S. Agustín, *De civitate* 6,5,3: "Terminus genus est... quod in urbibus civis, maxime sacerdotes, nosse atque administrare debent...", etc.; también *De civ.* 4,27.1. Ciertamente que en definitiva durante la época clásica no había sido mucho más; pero, pese a ello, entre los dos momentos de la religión de la polis hay una diferencia profunda que radica en que, como Dodds ha escrito con frase luminosa, en el helenismo "el individuo comenzó a usar conscientemente de la tradición en lugar de ser usado por ella" (Los griegos y lo irracional p. 220). La enseñanza de la religión (indirecta en el estudio de la literatura, directa en la participación en los cultos públicos) tenía una importancia cardinal en la educación en la areté ciudadana que se intentaba lograr en los gimnasios (cf. Nilsson 2: 60). Y exhumando y falsificando viejos mitos, reconstruyendo o creando cultos y fiestas, apelando a la voluntad de los dioses expresada en indemostrables epifanías y en oráculos dudosos, la ciudad usó para sus fines —grecidad, libertad y paz y, como base necesaria, unidad patriótica— la antigua tradición religiosa, que ya no tenía más razón de ser que su utilidad política.

(93) Con donaciones y fundaciones (B. Laum, *Stiftungen in der griechischen und römischen Antike*, 1914) o a través de la compra de sacerdocios (W. Otto, *Kauf und Verkauf von Priestertümern bei den Griechen*, "Hermes" 44 (1909) p. 594ss), costumbres que no eran nuevas, pero que en la época helenística adquirieron auge extraordinario.

(94) Aunque la contribución más característica y más notable de las artes plásticas a la religiosidad helenística sea la fijación de las imágenes de los dioses foráneos como Isis y Serapis, no por ello debe desdenarse la importancia ni la significación de la modificación que en parte reflejaron y en parte introdujeron en los tipos divinos tradicionales: cf. infra nt. 105 y 119.

(95) Calímaco es el mejor ejemplo; en sus "Causas" trató en forma poética toda clase de cultos y usos, y en sus himnos revivió mitos probablemente olvidados, como el de la tumba de Zeus en Creta, y creó —o al menos modificó— otros, como el del nacimiento de Zeus en Arcadia. Característica también es la obra de Lycófrón. Teócrito, aunque en menor medida, recoge también algunas antiguas tradiciones populares. Antiguos mitos se reformaron —como el citado del nacimiento de Zeus en Arcadia o el de la unión de Zeus y Leto, que los milesios trasladaron a Didyma— y otros nuevos se compusieron —el del nacimiento de Apolo en Araxa, Licia, o los de las fundaciones de Selge (Pisidia) y Tarsos— para dar satisfacción o pábulo a patriotismos locales. Cf. Nilsson *Ggr* 2: 52.

(96) La reacción de los círculos tradicionalistas ante la amenaza que para la tradición supuso la crisis del siglo IV, tuvo un aspecto violento —los procesos de asebia— y otro

te crear— la tradición interrumpida o inexistente y asegurarle cierta precaria continuidad ordenándola en calendarios⁹⁷, grabándola sobre piedra⁹⁸ o compilándola en manuales escolares⁹⁹. Las masas populares y heterogéneas de pobres gentes desarraigadas —en gran parte inmigrados e hijos de inmigrados¹⁰⁰—, al romper los vínculos que les unían a la polis y a la estirpe, habían roto también el cordón umbilical por el que antes se nutriera su vida religiosa. Ya no se tenían más que a sí mismos, pero ahora se tenían libres, disponibles para nuevos compromisos humanos y divinos en los que la coincidencia de inclinaciones o de intereses había de desempeñar la misma función cohesiva que en otro tiempo recayó sobre la comunidad de historia o sobre la de sangre. La religión oficial no se les ofrecía como una piadosa herencia ancestral, sino sólo como una posibilidad más entre las varias que de cobijo, o de consuelo, o de esperanza, les abría su nueva, desamparada libertad. Una posibilidad, por otra parte,

erudito —el estudio de los viejos usos y leyendas. Este trabajo, que Nilsson (*Die Griechen*, en A. Bertholet y E. Lehmann, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Tübingen 1925, 2: 413) compara acertadamente con el interés actual por el folklore, lo comenzaron los *atthidographi* atenienses ya en el siglo IV. Su más ilustre cultivador fue Filocoro, especialista en historia sacra, que recopiló una colección de inscripciones (*Suidas* s. v.). Las ciudades acordaron honores oficiales para algunos de estos estudiosos: así a Demoteles en Delos; en Priarios, Creta, a Meneeles de Teos; en el Quersoneso táurico a Syriscos. Pausanias usó muchas de estas fuentes. Cf. A. Tresp, *Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller*, *Religions-Geschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 15: 1, 1914.

(97) Los fasti, calendarios ortológicos y sacrificiales, formaban parte del *nomos* de la ciudad y se expusieron en público con las demás leyes desde un principio (cf. v.g. Plutarco Solón 25). Pero los antiguos eran simples enumeraciones ordenadas de fiestas y sacrificios (así los eleusinos; L. Ziehen, *Leges sacrae Graeciae et insularum* 1906, 6), y en cambio los de época helenística, sobre ser mucho más numerosos, contienen instrucciones detalladas, disposiciones y preceptos cultuales hasta minuciosos (cf. por ejemplo los de Mykonos (*supra* nt. 20 y 22).

(98) Junto a las que recogen estos calendarios hay inscripciones en piedra en las que se dan normas para determinados sacrificios (característica es la del sacrificio de un toro a Zeus Sosipolis en Magnesia que reglamenta cómo debe realizarse la compra del animal, cómo la subsiguiente procesión, cómo había que alimentarlo y, en fin, cómo había que sacrificarlo; *Inscr. von Magnesia a. M.* 98; Nilsson, *Gr. Feste* 238s), inscripciones que publican prohibiciones rituales dictadas por acuerdo popular (por ejemplo, una de Eresos, Lesbos, prohibiendo abrevar el ganado en el bosque sagrado; otra que prohíbe arrancar ramas del bosque sagrado de Apolo Erithasios en el Atica; o en Arkesine, prohibiendo a los forasteros que entren en el templo de Hera; cf. L. Ziehen o. c. 117, 34, 96) y, en fin, inscripciones que recogían el resultado de la labor de los *atthidographi*, como la crónica del templo de Lindos compuesta por Timaquidas (Nilsson 2: 50 nt. 6).

(99) Un manual de este género es la Biblioteca de Apolodoro.

(100) Se ha dicho (Nilsson *CGR* 2: 20) que la mayoría serían metecos, o sea, gentes que habitaban ya en ciudades distintas de la de su nacimiento y no tenían plenitud de derechos civiles ni religiosos, lo que parece verosímil, porque en las ciudades griegas eran predominantemente ellos quienes se encargaban de aquellas actividades productivas de las que es de suponer que existiría demanda en las tierras nuevas; y por otra parte, habituados a carecer de algunos derechos, se harían con más facilidad a su situación de súbditos de las monarquías orientales. De ser exacta esta suposición, ganarian aún más sólido fundamento las nuestras que siguen.

gravemente mutilada, porque los héroes y los seres divinos menores, a quienes en el pasado se había vinculado la auténtica piedad popular, ligados al lugar, en su mayor parte no pudieron seguir a los griegos a las tierras nuevas que, irónicamente, éstos habían querido conquistar para hacer sentir la venganza de los dioses a la descendencia de los soldados de Jerjes, violadores de sus templos¹⁰¹.

Privados del apoyo de una areté ciudadana viva que había incluido, impuesto y defendido la fe en ellos y la práctica de su culto, y faltos además de la colaboración activa de los dioses locales que les habían suplido en la piedad individual y liberado del esfuerzo auxiliador, los dioses mayores no podían ya esperar que su rango se les reconociera automáticamente, ni que se les respetara su lejanía y su impasibilidad. Su brillante ejecutoria mitológica que se pretendía siguiera siendo fundamento y expresión de patriotismo, podía suscitar una curiosidad erudita, ser motivo de inspiración poética, artística e incluso cultural, o tema para la interpretación alegórica; pero en el plano de la piedad individual no era sino tentación de crítica y escándalo irónicos¹⁰² o bien, y ésta fue la postura más frecuente, de absoluta indiferencia¹⁰³.

No la distante impasibilidad, sino la epifanía, no las hazañas míticas, sino el milagro, podían ya justificar la divinidad. Los dioses de la ciudad se aprestan al imposible esfuerzo de revalidar su poder por esta nueva vía de presencia y eficacia¹⁰⁴. La majestad serena y la marmórea lejanía de sus

(101) Cicerón, *De rep.* 3,15; cf. Diodoro 17.4.9.

(102) La crítica del comportamiento inmoral de los dioses y de su gobierno del mundo no era nueva (cf. v.g. en R. Pettazzoni, *La religion dans la Grèce antique*, París 1953 p. 211s), pero cobró mayor énfasis y más libertad (por ejemplo, Teócrito 8, v. 59ss; también Terencio, *Eun.* v. 590s y Plauto, *Amphitruo* v. 50ss; 105ss; 284, ambos según modelos griegos), mayor seriedad y trascendencia (Menandro, fr. 174,335, 386 y Kolax v. 25ss) y sobre todo difusión mucho más amplia, como prueban las irrespetuosas caricaturas de dioses con disfraces bufonescos que aparecen en las pinturas de los vasos (cf. PW s. v. *Phlyakes*).

(103) Cf. Nilsson 2: 180 nt. 1,2, que llama la atención sobre la ausencia de alusiones religiosas en la correspondencia de Zenón y, en general, en todos los papiros ptolemáicos. Rostovzeff, *Hell. World* p. 1076.

(104) Abundan las historias sobre epifanías de los dioses olímpicos. Una obra de Istros se titulaba *Epifanías de Apolo*, y otra de Filarcos, *De las epifanías de Zeus*. En la crónica del templo de Lindos (cf. supra nt. 97 y Nilsson CgR 2: 215) Atenea se revela en sueños durante el sitio de Datis para prometer lluvia, y otra vez durante el de Demetrio para aconsejar a los sitiados que recaben la ayuda de Ptolomeo. Pausanias 1,13,8 habla del ataque de Pirro contra Argos y de su muerte allí, y añade: "Los de Argos dicen que la que le mató no fue una mujer, sino Demeter, que tomó esta apariencia". El mismo nos da noticia (8,10,8-9) de la epifanía de Poseidón en la batalla

imágenes se desvanecen y ceden a humana benevolencia y patetismo que a menudo rozan la teatralidad¹⁰⁵. La arquitectura sacra se aplica al embellecimiento de la ciudad por la vía fácil, y a veces chauvinista, de un colosalismo espectacular¹⁰⁶; y dentro del recinto sagrado, junto al templo morada del dios, levanta para los fieles dependencias hospitalarias, pórticos para su albergue, salas para sus banquetes, teatros para su solaz¹⁰⁷. El culto mismo deja de ser mero cumplimiento necesario, recibido por ley, de la parte de los dioses, y se convierte en ocasión de propaganda: más que a satisfacer a los dioses aspira a atraer, a deslumbrar a los hombres. Para la nueva sociedad eminentemente urbana, desvinculada totalmente de las faenas del campo, la recurrencia anual de las grandes fiestas griegas había perdido su profundo sentido y su justificación; y para la dispersa atención y la inconsistente memoria del hombre de la ciudad, un año era un camino peligrosamente largo para hacerlo sin posada¹⁰⁸. Así las fiestas se multiplican¹⁰⁹ y al fin el culto se hace

de Mantinea y de la ayuda directa que prestó a los de la ciudad. Atenea fue vista en sueños en Ilión, cubierta de sudor y con el pelo rasgado, y a quienes la vieron les explicó que venía de ayudar a los de Cícicos contra Mitridates; así lo refiere Plutarco, que en el mismo pasaje (Luculo 10), narra una aparición en sueños de Coré-Persefone y una historia edificante, no epifánica, pero sí milagrosa y también característica, la de la vaca que madó desde el continente a Cícicos para ser sacrificada a Coré-Persefone.

(105) Eirene de Cefisedoto, Hermes de Praxiteles, Afrodita Anadyomena de Apeles, Afrodita de Cnidos, Apolo Sauróctono, Asclepios de Munyquia, Demeter de Cnidos, Zeus de Otricoli. Cf. A. della Setta, *Religione e arte figurata* 1912; E. Pottier, *La vieillesse des dieux grecs*, *Melanges Bidez* 1934, p. 729ss.

(106) Baste con recordar la acrópolis de Pérgamo, con el templo de Atenea que albergaba la famosa biblioteca, y sobre todo el gran altar de Zeus; en Priene se construyó una ciudad nueva con un templo de Zeus (primero de Asclepios), otro de Atenea y otro de Demeter. En Magnesia, templo de Artemis Leukophryene, en Teos, templo de Dionysos. También en las islas se construyó mucho, en Lindos (un templo de Atenea), en Rodas (donde ha desaparecido), en Cos (el asclepíon), en Amorgos, Peparethos, etc... En Efeso después del incendio del artemision se levantó otro más grande y, por rivalizar con Efeso, Mileto quiso construir otro templo aún mayor, un *didymaion*, pero el planeamiento resultó desproporcionado y el templo no se terminó nunca. Nilsson 2: 81s.

(107) Pórticos (cf. U. Jantzen en W. H. Schuchhardt, *Bildende Kunst*, Frankfurt 1960, 1: s. v. *Profanbauten*: Stoa; K. Priimm, *La religión del helenismo*, CRT 2: 170s. El banquete sacrificial era un elemento permanente del culto griego (P. Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer* 31920 p. 105ss); en los más de los casos, la carne de la víctima debía comerse sin salir del recinto sagrado (precepto *ouk ekfora* cf. Ada Thomsen, *Der Trug des Prometheus*, *Archiv für Religionswissenschaft* 12 (1909) p. 467s), bien al aire libre, bien en edificios destinados a ese fin y construidos junto al templo: salvo el *katagogion* de Platea (*Tucidides* 3,68), todos esos edificios, de los que se conoce gran número, pertenecen a una época avanzada (A. Frickenhaus, *Griechische Bankethäuser*, *Arch. Jahrb.* 32 (1917) p. 114ss).

(108) Demócrito, fragm. 230 Diels.

(109) Tan sólo en Delos, por ejemplo, Antígono Gonnatas fundó las antigoneia, las soteria y las paneia; Demetrio II las demetria; Filipo V las filipeia; los Ptolomeos las ptolomaia, theueuergeria y las filadelfia; los Seleúcidas, las stratonikeia; los Atálidas, las filetaireia y las attaleia; el rey de Sidón, las flocleia; y diversos particulares las gorgieia, donakeia, eutycheia, nikoleia, patrikeia, stesileia, sopatreia, filonideia; y aún hay que citar otras dos fiestas de fundación insegura, la nesiaeleia y las chersonesia (*Inscriptions de Délos* 366, p. 169s); se reanudaron además las delia pentetéricas (Nilsson *Ggr* 2: 82). Delos, indudablemente, constituye un caso excepcional, y desde luego resulta inverosímil que todas esas

cotidiano¹¹⁰. Usos arcaicos reaparecen¹¹¹ para garantizar su venerable antigüedad, pues como de sólito ocurre cuando hace crisis la tradición, también en aquella época se sentía por los remotos orígenes la veneración y el respeto que se negaban al pasado inmediato y rutinario; pero los milagros que se pregonan en la aretología¹¹² y en el himno¹¹³ —que se dice inspirado por el dios mismo— son de hoy. Y sobre todo: se prefieren los escenarios nocturnos y agrestes¹¹⁴ y las formas culturales intensamente expresivas, capaces por su espectacularidad de despertar y mantener el interés cansado e inconstante de las masas ciudadanas: la procesión, el juego dramático, la danza¹¹⁵.

fiestas pudieran revestir la importancia que tuvieron otras también nuevas, como por ejemplo la eisiteria de Magnesia, fiesta anual que conmemoraba la entronización de Artemis Leukophryene en la celda de su templo: las mujeres acudían a él y las vírgenes entonaban himnos, los niños tenían vacación y los esclavos día libre; se decretaba ekecheiria y se tenía mercado en el que comparecía el heraldo para exhortar a todos a que ofrecieran sacrificios, cada uno según sus posibilidades (Inscript. v. Magnesia a. M. 100).

(110). Cf. por ejemplo Pausanias 5, 13, 10; 7, 23, 11; 9, 34, 2; la importancia que en la aparición de estas prácticas públicas cotidianas debió tener el ejemplo de los cultos orientales parece desde luego indiscutible.

(111). Reuérdese el sacrificio del toro a Zeus Sosipolis en Magnesia (supra nt. 98) o a Zeus Polieus en Cos (Protz FS 5; Nilsson Gr. Feste p. 17). Revelador de la frecuencia de los usos arcaizantes en este tiempo resulta el hecho de que en su reconstrucción de los fundamentos originales de la religión griega Nilsson tenga que recurrir abundantemente a ritos documentados precisamente en época helenística. GgR 1: 60ss y nt.: Die Grundlagen der griechischen Religion.

(112). Las aretologías y teologías eran prédicas o himnos en prosa que pregonaban los milagrosos hechos del dios: a este género pertenecían las obras de Istros y Filarcos sobre las epifanías de Apolo y de Zeus, citadas en la nt. 104. Su necesidad y su frecuencia aumentaron a medida que las figuras divinas clásicas se fueron difuminando (Jung-Kerényi, Einführung in das Wesen der Mythologie p. 248). Al cabo llegaron a convertirse en un elemento permanente del culto, como lo prueba la aparición de los theologoi entre los funcionarios culturales, v. g. en el culto de Demeter Tesmoforos en Esmirna (CIG 3200). Esos theologoi fueron especialmente abundantes en Asia Menor, donde actuaban incluso en el culto de los emperadores (Nilsson GgR 2: 362; cf. también S. Eitrem, Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike, Zürich 1947 p. 29).

(113). Durante el helenismo, los himnos comienzan a grabarse en piedra en los santuarios (R. Wiensch s. v. Hymnus en PW) y se les asigna un lugar fijo en el culto (inscripción de Erythrai que prescribe que durante el sacrificio a Apolo se cante tres veces el pean: Nilsson GgR 2: 57); esta tendencia se afirma en la época imperial (Apolonio de Tiana quería que a los dioses no se les venerara con sacrificios, sino con oraciones y con himnos: Nilsson GgR 2: 402) durante la cual se compusieron himnos nuevos (Wiensch l. c.: Die griechischen Hymnen der Kaiserzeit) y se organizaron los colegios de hynnodoi, coros permanentes que conocemos en los cultos más diversos: en el de Artemis en Efesos, en el oráculo de Apolo Clarios, en el culto de Asclepios, en el de Demeter (Nilsson GgR 2: 361), en el de Zeus y en el de Hécate (CIG 2715 a) etc...

(114). De la popularidad de las vigilias dan testimonio las comedias —Epitrepontes, Aulularia, Cistellaria e. g.— que escogen como nudo argumental —en las citadas, la violación de una doncella— un episodio ocurrido en una de esas vigilias religiosas. En cuanto a la preferencia que aquella sociedad urbana, hacinada en las casas de alquiler de la gran ciudad, sentía por los escenarios naturales, además de un reflejo del arte —descubrimiento del paisaje— y en la literatura —Teócrito, Mosco, Bión—, dejó otros en la religión: difusión del culto a los árboles y a las piedras (Nilsson 1: 192 nt. 1, 193 nt. 3) que Teócrito es el primero en mencionar por escrito; abundancia de fuentes y grutas como lugares de culto (ibidem p. 65).

(115). La procesión constituía el mayor espectáculo de las fiestas griegas, en las que nunca faltaba (cf. M. P. Nilsson, Die Prozessionstypen im griechischen Kult, Arch. Jahrb. 31 (1916) p. 309ss); el extremo de esplendor a que las llevó el helenismo se evidencia ejemplarmente en la magnífica pompé de Ptolomeo Filadelfos (Aten. V p. 196Ass.). Sobre la popularidad de las representaciones dramático-pantomímicas de contenido religioso, que incluían

No podemos aspirar a trazar aquí un cuadro completo de la religión de la ciudad en la época helenística. Pero el apresurado esbozo que precede bastará para nuestro objeto si consigue hacer ver con suficiente claridad cuán precaria era la raigambre histórica y social de aquella piedad pública nacida del forzado ayuntamiento de una tradición ya sin vida con una vida aún sin tradición. Que esta religiosidad colectiva tan insegura llegara a creerse autosuficiente y a ignorar con superior tolerancia, o incluso a combatir con hostilidad eficaz las tendencias vivas en la religiosidad individual, no sólo resulta indemostrable e inverosímil, sino que es además históricamente inexacto: de hecho, como acabamos de ver, los dioses y el culto oficiales por lograr la adhesión individual sacrificaron su peculiaridad histórica.

Si el supuesto renacimiento orgiástico a que más arriba aludíamos se hubiera producido realmente, ¿cabe imaginar que esta desfalleciente religión oficial tuviera el vigor preciso para enfrentarse con él? Si realmente, y pese a todo lo dicho, aún fuera capaz de reunir algo de energía, la vecindad rival de otros cultos emocionales e incluso orgiásticos claramente extragriegos, o en el mejor de los casos periféricos y recientes, parecería ofrecerle mejores posibilidades de aplicarla; pero sabemos que la soportó inactiva, silenciosa y pacientemente, hasta el punto de parecer que más que a tolerarlos, aspiraba a ser tolerada junto a ellos¹¹⁶. ¿Iba a reservar un trato distinto y discriminatorio, menos comprensivo y hasta eficazmente hostil, para Dionysos, que al fin era un dios griego recibido tempranamente entre los del Olimpo¹¹⁷, y para sus orgías que por lo menos pasaban por ser orgías helénicas¹¹⁸? Y por otra parte, ¿qué ganaba con someter a Dionysos a una norma olímpica cuya vigencia estaba

también danzas, cf. Filostrato, *Vita Apoll.* 4, 21; Kerényi, *Die antike Religion* p. 100ss; S. Eitrem, *Orakel und Mysterien* p. 29.

(116) Así por ejemplo, desde mucho antes, los cultos de Kotyto y de Sabazioz (cf. *supra* nt. 3); y en época helenística, éstos y los de los dioses orientales, allí donde entró en contacto con ellos (cf. Nilsson 2: 113ss, 290s).

(117) Cf. Walter, *Catalog of the Greek and Etruscan Vases* 4. p. 99; E. Gerhard, *Etruskische und kampanische Vasenbilder*, Berlin 1843 lám. IV-V.

(118) Para Herodoto las orgías dionisiacas eran un rasgo característico de los helenos (4, 108), hasta tal punto que cuando un bárbaro las adoptaba él veía en ello una muestra especial de grecofilia (4, 79ss).

precisamente haciendo crisis, incluso para los dioses oficiales? ¿Qué con sujetar la orgía a una medida y a una disciplina que rápidamente iba perdiendo su obligatoriedad hasta en el culto ciudadano? El esfuerzo de la religión oficial se centra en dotar a sus dioses de los prestigios patéticos y benevolentes de la epifanía y del milagro, y en infundir a su culto expresiva intensidad y espectacularidad, todo lo cual representa en definitiva una aproximación a formas religiosas compatibles con el dionisismo orgiástico. El Zeus Filios de Megalópolis calza coturnos y en lugar del cetro y el rayo empuña el tirso y la copa; de sus altísimos emblemas no conserva más que el águila, posada sobre el tirso¹¹⁹. ¿Por qué y para qué, entonces, serenar a Dionysos, limitar sus epifanías, vigilar sus milagros, ordenar sus orgías? Ni el dios ni los hombres podían ya pecar por exceso.

Evidentemente, nuestras dudas se disiparían si tuviéramos una mínima prueba histórica de la existencia real del renacimiento orgiástico. Pero, aunque con frecuencia se olvide, éste no es un hecho histórico probado, sino una mera hipótesis para explicar —e interpretar— el auge del dionisismo en tiempos helenísticos y romanos, y su frecuente y consciente referencia orgiástica y misteriosa. Hipótesis, como hemos visto, inverosímil, pues si al mundo helenístico lo hubiera sacudido el dionisismo orgiástico, su estremecimiento habría debido ser mucho mayor, y sus resonancias más profundas, más vivas y más claras, porque faltaba la fuerza capaz de detener el orgiasmo y reducirlo al solo nombre y recuerdo incompleto que resulta ser en las fuentes que poseemos. Hipótesis, además, innecesaria porque para explicar el éxito y la fisonomía peculiar del dionisismo helenístico y romano, casi hasta en mínimo detalle, basta con admitir que el Dionysos de los tiempos clásicos y todo su complejo mítico cultural, no misterioso ni orgiástico, se vieron arrastrados como parte

(119) Pausanias 8, 31, 4. Cf. M. P. Nilsson, *Die Götter des Symposions*, *Symbolae philologicae O. A. Danielsson dedicate*, Uppsala 1932, p. 218ss. Zeus Filios aparece espontáneamente a comienzos del siglo IV como dios de la amistad, versión patética y benevolente de un aspecto de su función olímpica de guardián del orden moral. Durante todo el helenismo conservó su importancia (en el catálogo de Erythrai el precio de venta de su sacerdocio es especialmente alto. Cf. *Bulletin de correspondance hellénique* 57 (1933) p. 467 1.2) que se prolongó hasta la época romana (en tiempos de Adriano su sacerdote tenía un asiento reservado en el teatro de Dionysos en Atenas. Cf. Nilsson *GgR* 2: 313).

integrante de la religión tradicional griega por las mismas fuerzas de cambio que actuaron sobre ésta. Con una diferencia que basta para justificar la ventaja, el éxito impar de Dionysos: para los más de los dioses y cultos la adaptación a las formas nuevas era violencia hecha al pasado, renuncia incluso; en Dionysos, en cambio, la inserción de esas formas pudo realizarse sin esfuerzo aparente, pues las valencias de que con ellas se pretendía dotarlo eran en cierto modo afines a aquellas otras primitivas que se le habían arrebatado mucho antes, pero que ni el mito, ni la literatura ni el arte habían llegado nunca a olvidar por entero.

En definitiva, es la ciudad helenística la que necesita a Dionysos, igual que necesita todo el complejo religioso tradicional: como polo y emblema de grecidad¹²⁰, como argumento de libertad y de paz¹²¹. Y porque lo necesita se esfuerza por devolverle parte de lo que la polis clásica le arrebató. Es la ciudad la que inventa y falsifica oráculos para justificar la implantación de orgías, importa de Tebas, solar patrio del dionisismo mítico, especialistas que las inauguren¹²² y se cubre de hiedra para recibirlos¹²³; es la ciudad la que exime de impuestos y autoriza para el porte de la corona dorada, la diadema e indumentaria de libre elección en las ceremonias públicas a los sacerdotes de los misterios de Dionysos¹²⁴. Son las clases superiores, los monarcas¹²⁵ allí donde residen y, donde

(120) Cf. supra nt. 55 la hoja de hiedra tatuada de Ptolomeo IV Filopator; también Plinio N. H.: *Alexandrum... (hedera) coronato exercitu victorem ex India redisse*. Imágenes de Dionysos en monedas de diversas ciudades supra nt. 57, 58 e infra nt. 125. A la luz de lo dicho en la nota 89 sobre los sucesivos significados del término helenismo, resulta sugerente el que en una comedia de Teófilo, fr. 1 Kock, un esclavo, al enumerar los beneficios mayores que debía a su señor, escogiera precisamente el arte de leer, las costumbres griegas y la iniciación en los misterios.

(121) En el año 221 a. C. una supuesta epifanía de Artemis Leucofríene dio motivo a los habitantes de Magnesia para consultar al oráculo y recibir de él la orden de que la ciudad tuviera derecho de asilo (cf. supra nt. 91 y 92). Para cumplirla desarrollaron una intensa actividad diplomática, apoyando su pretensión en documentos falsificados, entre los que destaca un oráculo de Delfos prescribiendo la introducción de orgías dionisiacas en la ciudad. (Cf. *Inschriften von Magnesia a. M.* 16-87, 215; Wilamowitz, *Glaube der Hellenen* 2: 373). Los *technitai* dionisiacos disfrutaban de inviolabilidad personal cuando se desplazaban de una ciudad a otra (Nilsson *GGR* 2: 85).

(122) El oráculo de Delfos citado en la nt. anterior precisó que las orgías debían importarse de la ciudad natal de Dionysos y en consecuencia se hizo ir a Magnesia a tres ménades de Tebas que organizaron tres *thiasoi*.

(123) Así Efeso supra nt. 54, 79.

(124) En Priene, el sacerdote de los misterios de Dionysos Phleus. SIG3 1003.

(125) La afirmación de que los monarcas fueron los más activos y celosos de todos los propagandistas de Dionysos (L. Gernet y A. Boulanger, *El genio griego en la religión*, Barcelona 1937 p. 389) a todas luces resulta excesiva, pero no está enteramente desprovista de fundamento si se piensa no sólo en Ptolomeo III Euergetes, que se gloraba de descender de Dionysos, y en Ptolomeo IV Filopator, que además se lo creía y se pasaba el tiempo cele-

no, los primeros de la ciudad y los mejor nacidos¹²⁶ los que con sus donaciones o comprando sus sacerdocios sostienen económicamente a las sociedades mistericas dionisiacas¹²⁷, y las presiden¹²⁸ y abren sus danzas¹²⁹, dirigen sus carreras¹³⁰, entonan sus himnos¹³¹. Actúan, en suma, no como repesores de un brote orgiástico indemostrable, sino como depositarios responsables de una tradición cultural. Y esto es cierto incluso —y hasta especialmente— cuando se instituyen en garantes de la inviolabilidad de su recinto sagrado, decretada por acuerdo popular¹³², cuando confían a la piedra los preceptos rituales del agon y de la procesión, del sacrificio y del omofagion¹³³, cuando se esfuerzan por establecer la autenticidad y la antigüedad del mito y del culto¹³⁴. No olvidemos que ese esfuerzo codificador aquella época lo realizó en todos los cultos, no sólo —ni con intención distinta— en el de

brando misterios, sino sobre todo en los atálidas ("A Atalo rey de Pérgamo (el oráculo de Delfos) le llamó hijo de un toro y el mismo oráculo le llamó también tauricorne", Pausanias 10, 15, 3; cf. Suidas s. v. Attalos taurokeros), a cuya casa estaba íntimamente ligado el culto de Dionysos Kathegemon en Pérgamo (ellos designaban sus sacerdotes: Quandt 179, 182, 211) que se esforzaron por propagar por todo su reino (Nilsson GGR 2: 163 nt. 5) con el éxito que prueba la frecuencia de las cistoforia, monedas acuñadas en varias de sus ciudades en los siglos II-I a. C., con una cista de la que sale una serpiente coronada de hiedra.

(126) Las iniciaciones recibidas en la infancia (cuya frecuencia está testimoniada por ejemplo en los sarcófagos de niños con representaciones báquicas; cf. Cumont, *Or. Rel.* p. 320 nt. 52 con bibliografía, y el importante papel cultural e incluso sacerdotal que los niños desempeñan en muchos de estos misterios (muchachos disfrazados de sátiros en el cortejo de Efeso, supra. nt. 54a; amphithalxis de la inscripción de Agripinilla, supra nt. 56a; pinturas de la villa Irem, nt. 56b; hieroi paides de los iobacchoi atenienses, nt. 51; la sacerdotisa de los misterios de Dionysos Tylophoros en Cos, que compraba su dignidad, nt. 53f, no debía ser menor de diez años: y es significativo que fuera preciso establecer esta limitación y publicarla) sólo se comprenden plenamente viendo en esos niños hijos de familias pudientes capaces de ambicionar esa precoz introducción en el cursus de los honores culturales y sufragar los gastos que implicaba.

(127) Donaciones a los technitai dionisiacos cf. B. Laum, *Stiftungen in der griechischen und römischen Antike* 2 (1914): 33, 2; compra de sacerdocios mistericos dionisiacos en Cos (véase la nt. anterior y la 53f) y en Priene, supra nt. 124.

(128) Agripinilla pertenecía a una familia rica de Lesbos, y su marido a la nobleza provincial adinerada que a partir de Adriano comienza a sentarse en el Senado (supra nt. 56a). A los iobacchoi atenienses los presidía Herodes Atico, el retórico millonario y filántropo (supra nt. 51).

(129) Luciano (supra nt. 54), al hablar de las danzas báquicas.

(130) S. Ag. Ep. 17,4: *Decuriones et primates civitatis per plateas vestrae urbis bacchantes et forentes* (en Madaura; supra nt. 57).

(131) Los hymnodoi de Dionysos Breiseus en Esnima (supra nt. 54c y 76) pertenecían a las clases superiores: CIG 3160; Nilsson GGR 2: 341, 361.

(132) La disposición dada en Cnidos a petición de los bacchoi prohibiendo la estancia en el santuario de Dionysos, para que se conserve puro (supra nt. 54m).

(133) Acuerdo popular en Lindos (L. Ziehen, *Leges sacrae Graeciae et insularum*, 1906, 146) sobre el agon, la procesión y el sacrificio a Dionysos; inscripción de Mileto (supra nt. 12, 54i) regulando el omotagion.

(134) Esta parece haber sido la intención de Ptolomeo IV Filopator al promulgar el decreto a que nos referíamos en la nt. 53, como lo indica el que al disponer que los que iniciaban en Dionysos declararan de quién habían recibido los objetos sagrados, les ordenara remontarse hasta la tercera generación. Los eruditos se ocuparon también de los misterios de Dionysos: así Arignotés (que es un pseudónimo de época incierta; Suidas s. v., cf. Tresp, *Fragm. gr. Kultsch.* 171s).

Dionysos. Aún sonaban los ecos del fracaso de una tradición de siglos y los fasti parecían ofrecer una garantía más perdurable que el *nomos*, la piedra una memoria más firme que la humana, la investigación erudita y el acuerdo popular un precedente más eficazmente obligatorio que la historia¹³⁵. Codificar no siempre es reprimir: a veces es salvar, a veces es crear. Así entonces. Se salva algo de la tradición viva del dionisismo no orgiástico. En vano sería buscar en las orgías primitivas precedentes del falismo¹³⁶ que aparece diversa —a veces, centralmente— en muchos misterios dionisiacos helenístico-romanos¹³⁷: el modelo lo ofrecieron las dionisias campesinas, tan lejanas del orgiasmo. De ellas, más que de la carrera, debe proceder igualmente la procesión, de ellas en último término la representación dramática¹³⁸. Algo se crea también: al gusto del tiempo, un culto cotidiano¹³⁹ o un Dionysos hospitalario, propicio a aceptar la dedicación de una *stoa*, de una casa, de una gruta¹⁴⁰. Pero lo más se recrea: es signifi-

(135) Compárese la prohibición de Cnidos (nt. 132), con las del Atica, Arkesine y Ereos (nt. 98); las normas de Lindos y las de Mileto (nt. 133) con las de Mykonos (nt. 97) y Magnesia (nt. 98); y el esfuerzo erudito de Arignotés (nt. 134) con los de Filocoro, Demoteles, etc. (nt. 96). Del cotejo de lo dicho en uno y otro sitio resultará evidente que la única razón que hay para atribuir a los documentos que se refieren a Dionysos una intención represiva y ordenadora distinta de la que sabemos tuvieron en otros cultos documentos idénticos es la suposición gratuita de la existencia de un orgiasmo dionisiaco helenístico. En cuanto a atribuir al decreto de Ptolomeo IV Filopator una finalidad policíaca es hacer injusticia grave y diríamos que demasiado generosa a tan devoto déspota (cf. supra nt. 53 las palabras de Plutarco). Sobre las bacanales romanas del 186 a. C., cf. infra.

(136) Aunque el falismo es característico del culto de Dionysos, en las orgías no hay rasgos sexuales ni fálicos. Lo que aduce Nilsson al respecto (Gr. Feste p. 261 nt. 2) no prueba nada, como él mismo ha reconocido explícitamente (GGR 1: 540 nt. 1). Las orgías se consideraban repulsivas, pero nadie les reprochaba desenfreno sexual, a no ser sus más encarnizados enemigos (cf. en Eurípides Bac. v. 221ss las acusaciones de Penteo); y éstos sin ser creídos (cf. ibidem la respuesta de Tiresias v. 313ss y la del mensajero v. 686ss). Para ésta y para las dos notas siguientes, cf. Herter PW s. v. Phallos y Phallophoria.

(137) La iniciación representada en las pinturas de la Villa Irem en Pompeya incluía el descubrimiento de un falo velado (supra nt. 56b). En la inscripción de Agripinilla figura una mujer en el cargo de falloforos (supra nt. 56a y 79). En los misterios de Liber: *In Italiae compitis quaedam dicit (Varro) sacra Liberi celebrata cum tanta licentia turpitudinis, ut in eius honorem pudenda virilia colerentur...* (S. Ag. De civ. 7, 21). Hemos de señalar también la presencia de figuras de referencia fálica (inscripción de Agripinilla, seilenocosmos; sátiros y silenos del cortejo efesio, supra nt. 54a; hippoi de los iobacchoi nt. 51), así como los sarcófagos dionisiacos con representaciones de extremada obscenidad (Müller-Wieseler, *Denkmäler d. alt. Kunst* 2: lám. 44 n.º 548, cit. en Cumont, *Or. Rel.* p. 321 nt. 65).

(138) Ya Heráclito (fr. 15 Diels) menciona las procesiones y canciones fálicas dionisiacas y Plutarco (de cup. div. 527D) y Aristófanes (Ach. v. 247ss) describen la faloforia de las alegres dionisias campesinas (cf. Deubner, *Attische Feste* p. 134ss; E. Buchor, *Ein chorisches Denkmal*, "Athen. Mitt." 53 (1928) p. 96 ss), que luego se hizo pomposa procesión ciudadana en las grandes dionisias atenienses (Nilsson 2: 559 nt. 5) y sobre todo en la pompa de Ptolomeo Filadelfos (Ateneo 5, p. 196A). Aristóteles, *De arte poética* 2, 3, 1449A, como es sabido, deriva la comedia de esos cortejos fálicos.

(139) Una inscripción de Teos de la época de Tiberio (Quandt p. 153) prescribe que todos los días, cuando se abra el templo de Dionysos, los efebos canten un himno y el sacerdote del emperador haga ofrendas, quemé incienso y encienda lámparas.

(140) En Ilión se consagra una *stoa* a Dionysos Baccheus (supra nt. 54f). Cf. también la *stibas* de los iobacchoi atenienses (nt. 51, 73). Que la gruta en Tusculum (nt. 56a, 73) y

cativo que los especialistas que inauguran la nueva orgía la ciudad no los busque en Tracia, ni en Macedonia, ni en Frigia, presuntos focos de un supuesto orgiasmo: los busca en Tebas, en el solar del mito. Del mito se extraen los nombres del viejo sabor¹⁴¹; de la tradición ya más que mítica novelesca, figuras desusadas, un padre, un ayo de Dionysos¹⁴²; de la descripción literaria y artística de orgías fabulosas, los silenos y sátiros, panes y ninfas, que antes jamás tomaron parte en las reales y que sólo ahora se unen a las bacantes en la danza ligera y en la sangrienta omofagia¹⁴³, pero no arrebatados por el dios, sino —y esto es lo importante— a imitación de aquellas ménades que en los tiempos antiguos estuvieron asociadas a Dionysos¹⁴⁴.

Entre la carrera arrebatada y la conmemorativa, entre la omofagia extática y la mimética, potencialmente hay la misma distancia que entre el plano de lo religioso y el de lo lúdico. En cual de los dos se inscribió realmente el dionisismo helenístico extragriego, sedicente mistérico y orgiástico, no nos atrevemos a decirlo: en parte, porque los dos constantemente se interpenetran, en parte porque el margen de indeterminación de la experiencia individual es excesivamente amplio, en parte porque nuestra documentación al respecto es prácticamente nula. Pero resulta instructivo comprobar cuál fue la figura divina que durante todo aquel tiempo compartió con Dionysos el fervor, o al menos el favor, asociacional: fue Afrodita¹⁴⁵, deidad apta entre todas para conciliar la ceremonia con el regocijo, tanto que todas las alegres fiestas con que se celebraba cualquier acontecimiento dichoso vinieron a ser llamadas afrodisia¹⁴⁶. Esto nos da un mo-

Abdera (nt. 70, 73) acogía a los participantes en los banquetes parece probable a la vista de la gruta artificial que Antonio hizo construir en Atenas para los suyos (Nilsson 2: 345).

(141) Supra nt. 65.

(142) Un appas Dionysou y un hipotrofos en Magnesia. *Inscripfen von Magnesia* 117.

(143) Supra nt. 137.

(144) Ya Platón menciona (Leyes 7.815CD) las danzas miméticas báquicas que remedan a ninfas, panes, silenos y sátiros. De las mujeres que en su tiempo ofrecían sacrificios trietéricos a Dionysos en muchas ciudades, Diodoro escribe (4,3) que danzaban "imitando a las ménades que en los tiempos antiguos estuvieron asociadas al dios" (cf. Farnell, *Cults* 5: 297 nt. 65). Sobre la omofagia concebida como imitación de la devoración de Dionysos, cf. *Escol. Clem. Alej.* 92P Stählin 1: 318; Focio s. v. nebrisein; Firm. Mat., *Err. prof. rel.* 6. 5.

(145) Cf. en Poland (op. cit. nt. 17, p. 177ss) una instructiva sinopsis de los dioses venerados por las asociaciones, resumida en Nilsson *GgR* 2: 111.

(146) Nilsson *Gr. Feste* p. 374.

tivo más para pensar que si el renacimiento de la orgía estuvo determinado y configurado por los factores que hemos supuesto, el Dionysos al que en ella se celebraba no pudo ser el dios delirante, el mainomenos Dionysos¹⁴⁷, sino el polygezēs¹⁴⁸, alegría de los mortales¹⁴⁹, dispuesto para la alegría y el regocijo¹⁵⁰, «aquel que sabe danzar en comitiva y reír con la flauta y quitar los cuidados...(el que) goza en las fiestas, ama la paz...(y) a la luz y por las noches amables pasar una vida feliz y apartar prudentemente el corazón y el pensamiento de los hombres excesivos»¹⁵¹. Ciertamente que cabría objetar que el alborozo, aún si era ritual, parece un vínculo demasiado tenue para que de él resultara tal copia de sociedades dionísicas, y una ocasión en exceso frívola para que éstas se arrogaran el título de misterios. Pero lo dicho de Afrodita y, más arriba, de la extracción social de los iniciados de Dionysos, procedentes en gran parte de las clases superiores, ávidas de placer, basta para revelar la escasa consistencia de la primera parte de esa objeción. Y en cuanto al uso impropio de términos tales como «misterios», «místico», «orgía», etc., no es de admirar, pues se produce en una época en la que esos términos se habían banalizado, habían perdido su sustantividad y habían quedado absorbidos por las crecientes necesidades del vocabulario, de rápido desgaste, que se esforzaba por expresar la superlación en lo cultural¹⁵².

Para mover a los bakchoi a sumarse a la alegría y al regocijo, a olvidar en las noches amables cuidados y preocupaciones, apenas sería preciso prometerles cosa distinta de la feliz comitiva y del reír de las flautas. Noticias de otras promesas, y concretamente de esperanzas escatológicas, no nos faltan

(147) *Iliada* 6, 132.

(148) Hesíodo, *Los trabajos* 614; *Teogonía* 941.

(149) *Iliada* 14, 325.

(150) Plutarco, *Demetrio* 2.

(151) Eurípides *Bac.* v. 379ss.

(152) Las tendencias místicas de las asociaciones dionisiacas se expresan con más frecuencia y mayor claridad en la era cristiana, en un tiempo, pues, en el que *mysteris*, misterio, eran palabras usadas para designar un himno cantado públicamente en el teatro (el llamado "sermón de los naassenos": Hipólito de Roma, *Ref. haeres.* 5,9. Cf. K. Latte, *Die Religion der Römer* n. 45h) o determinados cultos que por su propia naturaleza eran públicos y tenían que serlo: así los llamados "misterios del emperador" que muchas veces aparecen junto a los dionisiacos aquí estudiados y en ocasiones guardan con ellos relaciones más íntimas que las de mera vecindad (por ejemplo en Efeso, Pérgamo, Esmirna: cf. *supra* nt. 54a,b,c). Sobre la general inseguridad de los términos culturales, cf. Lobeck, *Aglaophamus* p. 127ss; Eitrem, *Orakel und Mysterien* p. 67.

por entero. Pero ninguna es tan segura que podamos establecer con suficiente certeza su conexión con los misterios dionisiacos, ni tan clara que no precise de una interpretación, siempre peligrosa. En las que por su número constituyen el más importante grupo de nuestras fuentes, los monumentos funerarios con representaciones dionisiacas, esa falta de seguridad y de claridad se hace especialmente patente. Es inseguro, en primer término, que el artista o el comprador eligieran el tema por razones religiosas, ya que, indudablemente, las preferencias artísticas o las posibilidades económicas o las existencias disponibles o incluso la moda en un determinado momento podían pesar por lo menos tanto como la piadosa predilección. Tampoco es seguro, o sólo en casos muy concretos, que el modelo de los cortejos de sátiros y ménades o de los banquetes representados lo ofrecieran precisamente los misterios dionisiacos, y no el dionisismo mítico o el culto público a Dionysos.

Y, por último, no está claro el sentido de las escenas representadas, si se suponían ser sólo un recuerdo de la vida en este mundo o bien una figuración anticipada del otro; si tenían el valor de una postrera profesión de fe practicada o expresaban la esperanza de que aquello representado era lo que el iniciado iba a encontrar, lo que allí, en el trasmundo, tenía que acaecerle, la participación en el cortejo báquico, la invitación al banquete. Más claras y más precisas que este primer grupo de fuentes¹⁵³, aunque no tan numerosas, son las inscripciones en que algunas sociedades místicas dionisiacas

(153) Vasos hallados en las tumbas, pintados con motivos dionisiacos: cf. H. Haas, *Bilderatlas zur Religionsgeschichte* 9-11, Leipzig 1926 n.º 174ss. Representaciones del banquete o de cortejos de sátiros y ménades en sarcófagos, estelas y sepulcros: cf. Cumont, *Afterlife in Roman Paganism* 1922, p. 35, 201ss, 206ss; del mismo *Or. Rel.* p. 199ss; 320 nt. 51, 52, 53; 54; 322 nt. 69, 70, 71; R. Eisler, *Orphisch-dionysische Mysteriengedanke in der christlichen Antike*, *Vorträge der Bibliothek Warburg* 2, Leipzig 1925 p. 123ss; A. Strong *Apotheosis and Afterlife* 1915, p. 197ss; K. Lehmann-Hartleben y E. C. Olsen, *Dionysiac Sarcophagi in Baltimore* 1942. La frecuencia de los motivos dionisiacos en los sarcófagos aumenta a partir del s. II de nuestra era, en lo que no habrá que ver con Prümm (*RWW* s. v. *Dionysos* col. 163), signos de una creciente predilección por los contenidos místicos y escatológicos del dionisismo, sino más bien una consecuencia natural y lógica del mayor uso que se hizo de los sarcófagos al preferirse nuevamente la inhumación a la cremación: cf. v. g. J. C. Wiesner en W. H. Schuchhardt *Bildende Kunst*, s. v. *Grabanlagen*. Sobre el sentido de las escenas mitológicas en el simbolismo funerario, Stählin en G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1932ss, 4,785. Señalamos que, pese a la abundancia relativa de motivos dionisiacos, su frecuencia absoluta, por ejemplo en los sarcófagos, en realidad es pequeña: las escenas tomadas a su ciclo mítico no pueden competir v. g. con las referentes a Endimión, Heracles, Faetón, Perséfone, Hipólito, Marsias o Meleagro. Cf. Nilsson *Ggr* 2: 522.

fijan por escrito los deberes a cumplir por sus miembros en el caso del fallecimiento de uno de ellos¹⁵⁴. Pero esas prescripciones, a veces minuciosas, no dan prueba más que de la solidaridad del grupo humano ante la muerte, sin que explícita ni implícitamente presupongan esperanzas escatológicas determinadas, comunes a los iniciados y exclusivas de ellos¹⁵⁵.

Sin embargo, alguna debieron albergar. Plutarco para disipar el temor de la espera de la muerte se reconforta con los símbolos místicos de las iniciaciones dionisiacas, que aseguran la inmortalidad a los que toman parte en ellas¹⁵⁶. Y, aunque no añada más, ni es demostrable que los misterios en cuestión fueran realmente dionisiacos¹⁵⁷, sus palabras, y las implicaciones de las otras fuentes referidas, que nada nos dicen seguro ni claro, una cosa sí que denotan con evidencia bastante: que también desde la religiosidad dionisiaca, concretamente desde los misterios, se sintió y se abordó la preocupación y el problema de la muerte. Y si se abordó, nos parece extraordinariamente inverosímil que no se resolviera, en una forma o en otra.

Quizá un texto tardío, de Apuleyo, y a su luz una inscripción mutilada hallada en Filippi, puedan ponernos en el camino de la solución que se le dio. El texto es la historia del triste culto que una joven viuda enamorada rendía a la imagen de su marido, representado bajo la figura de Baco. Sería inmediato pensar en una divinización del muerto, de

(154) Obligación de los iobacchoi atenienses de tomar parte en el entierro de un correigionario, supra nt. 51; inscripción de Magnesia en la que el archiystes enumera los donativos recibidos para que los mystai hagan a los donantes la ofrenda habitual en el mes leuonion, supra nt. 54h; otra dejando una pequeña cantidad para que todos los años en la fiesta de las ménades se llene una copa ante el sepulcro y se corone, Nilsson GgR 2: 350 nt. 2.

(155) Afirmación que nos parece aplicable a la famosa inscripción de Cumas: "Nadie tiene derecho a ser enterrado aquí más que los que han sido iniciados en los misterios de Bacchos" (reproducida en Cumont, Or. Rel., lám. 8. 1: cf. Cumont, op. c., p. 194 y 315, nt. 17; Nilsson 1:650; 2: 234) y a su paralelo de Tanagra (IG 7: 686; Cumont, Or. Rel. 315 nt. 17; Nilsson 2: 349), aunque la primera date de época (primera mitad del siglo V a. C.) muy anterior a la que ahora nos ocupa. Deducir de la existencia de cementerios segregados determinadas esperanzas escatológicas discriminadoras equivale a olvidar que la que primero aplicó ese tipo de fúnebre segregación tanto entre los griegos como entre los romanos fue la familia (cf. Cic., De legibus 2,26; 2,22: Mortuum extra gentem inferri fas negant. También De offic. 1,17). Y nadie ha sostenido hasta ahora que la familia fuera depositaria de creencias escatológicas diferenciadas. En estricta consecuencia, lo que de las inscripciones de Cumas y Tanagra se deduce es sólo la solidaridad del grupo humano.

(156) Cons. ad. ux. 10, 611 D s.

(157) Méautis, Plutarque et l'orphisme, Mélanges Glotz. 2 (1932): 581 afirma que eran órficos.

no ser porque unas líneas más abajo se refiere la aparición de éste y la mujer lo ve entonces con su apariencia afeada por la sangre seca de su muerte y con la color pálida y fría¹⁵⁸. Pero ni ella ni quien nos lo cuenta parecen advertirlo ni extrañarse. Y es que bajo las esperanzas individuales que un loco dolor podía alimentar, subsiste otra creencia más antigua, más tenaz, más natural, fundamento y a la vez límite, atadura de todas las que podían nacer luego: la concepción iterativa del trasmundo, en el que las almas, con la figura con que fueron a la muerte, siguen pálidamente las ocupaciones que tuvieron en vida. De este dato previo entendemos que debe partirse para la valoración de las escenas báquicas representadas en los relieves funerarios: son, a la vez, recuerdo de esta vida y anticipación de la otra, en definitiva la misma. De este dato hay que partir para comprender la orden de coronar la tumba del iniciado muerto el día en que los que viven aún celebran su orgía; de él, en fin, para leer la inscripción a que aludíamos¹⁵⁹.

(tu placidus dum nos cr) uciamur volnere victi
et reparatus item vivis in Elysiis...
'nunc seu te Bromio signatae mystides ad se

(158) Apuleyo, *Metam.* 8. Cf. Cumont. *Or. Rel.* p. 322 nt. 66 que no cita más que la primera parte del episodio.

(159) Cf. Bucheler, *Carmina epigraphica* 1233; Perdrizet, *Cultes de Pangée*, 96 ss.

BACANALES DEL 186 A. C.

Las bacanales romanas del 186 a. C. —carreras nocturnas con antorchas per secreta silvarum, clamores disonantes y alaridos, occisiones rituales e incluso omofagia— (Livio 39, 8-19; senatusconsultum de bacchanalibus CIL 12, 2, 581) son un fenómeno de extrema complejidad y que no tiene paralelo en la historia conocida del dionisismo. Más que del recuerdo de la anterior historia del dionisismo en Italia o de su hipotética relación con el dionisismo minorasiático y egipcio (R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*. Darmstadt 1956 p. 105 ss; Cumont, *Or. Rel.* p. 194 ss y p. 315 nt. 13) o con el orfismo (Cumont *Or. Rel.* p. 316 nt. 26; A. Grenier, *El genio romano*, Barcelona 1927 p. 203; Prümmer, *La religión del helenismo CRT 2: 189*) para comprenderlas y valorarlas rectamente hay que partir del clima de histeria religiosa en que vivió Roma durante la segunda guerra púnica y la subsiguiente posguerra. Las bacanales son un episodio, sin duda el más dramático, de la serie que comienza con la "primavera sagrada" del 217 a. C. (Livio 22,10; Plut. *Fab. Max.* 4), sigue el año 216 a. C. (Livio 22,57; Plut. *Fab. Max.* 18) con la condena de las dos vestales culpables y con la sepultura en vida de cuatro griegos y cuatro galos en el foro boario (sacro minime romano, dice Livio), continúa con el lectisternium del 215 a. C. (Livio 22,10), luego con las profecías de Marcio y los juegos de Apolo, según el rito griego, en el 212 a. C. (Livio 25,12), culmina en el 205 a. C. con la llegada de la Magna Mater minorasiática y en el 186 a. C. con las bacanales y se prolonga todavía en el 181 a. C. con el hallazgo de los libros de Numa (Livio 40,29; Plutarco Numa 22). La responsabilidad de esa histeria colectiva corresponde no sólo al pánico que Roma sentía ante el enemigo, sino también a la inestabilidad social que en la ciudad había creado la afluencia de refugiados que huían de la guerra, esas "gentes de poco provecho" de que habla Plutarco (Fabio Máximo 22) "de cuya pérdida poco daño y poco sentimiento había de resultar a la ciudad". Caso igualmente único y complejo es el de la represión que siguió, cuya sorprendente ferocidad

florigere in prato congregant in satyrum,
sive canistriferae poscunt sibi Naides aequum
qui ducibus taedis agmina festa trahas.

RAMÓN VALDÉS

sin duda contribuyó a dar a las bacanales mayor violencia y mayor pasión, porque toda represión engendra fanatismos, más todavía por la clandestinidad a que obliga al perseguido. La postura de las autoridades constituidas ante toda esa fermentación religiosa comenzó por ser de blanda oposición (Livio 25,1). Luego pasaron a aceptarla, a organizarla e incluso a estimularla: así en el caso de las vestales, en el de los sacrificios humanos, en el de las profecías de Marcio y en la importación de la Magna Mater. Y al fin la reprimieron ásperamente, brutalmente: caso de las bacanales y de las escrituras de Numa. Sería precipitado pensar que ese cambio de actitud estuviera dictado por razones religiosas: Livio (39,15) nos da a entender que las bacanales venían celebrándose desde tiempo antes y nosotros podemos deducir que desde mucho, si pensamos que la denunciante, Hispalla, una cortesana, había sido iniciada en las orgías siendo todavía niña; durante varios años, pues, las orgías se toleraron. Sería también excesivamente simplista pretender explicarlo diciendo que el Senado, recobrada la paz, se esforzaba por devolver el genio a su botella. Para comprender esa actitud nueva y diferente hay que recordar que los verdaderos sujetos de esa exasperación religiosa eran las masas de refugiados, tolerados mientras duró el peligro (Plut. Fab. Max. 17), pero a los que, desaparecido Aníbal, el Senado se esforzaba por alejar nuevamente de Roma, aunque inútilmente, pues de los campos de que a finales del s. III les arrojó la dilatación de la guerra, en el II les ahuyentaba la desaparición de la pequeña propiedad y la creación de los latifundios (cf. Grenier o. c. p. 195; F. Altheim, *La religion romaine antique*, Paris 1955 p. 210). Por otra parte, esos años de la segunda guerra púnica y su posguerra, fueron también los del comienzo de la crisis constitucional, los del hundimiento de la democracia (cf. L. Homo, *Nueva Historia de Roma*, Barcelona 1943 p. 117 ss). Triple coincidencia que resulta reveladora: afianzamiento del partido aristocrático, oligárquico y conservador —aparición de un proletariado urbano, desarraigado e inestable, de difícil control— y comienzo de las persecuciones. La persecución no era tanto contra la prava et externa religio como contra quienes la practicaban. Los nombres de las gentes ignoras e inocuas que presidían aquellas bacanales; su procedencia: un *graccus ignobilis*, una mujer de Campania, un falisco, plebeyos romanos, prueban que es en ese proletariado donde hay que buscar sus fieles. Las bacanales no fueron la causa, sino el pretexto de la persecución.