

**LAS RAZONES DEL
SIMPOSIARCA: UNA
APROXIMACIÓN A LOS
MISTERIOS DIONISIÁCOS**

Yidy Páez Casadiegos

RESUMEN

En este trabajo, el *simposiarca* pone a consideración del auditorio una aproximación a las sombras creadas por los efectos de luz, de las mímicas y representaciones de lo sagrado, comenzando por el propio nombre del dios invitado, y una narrativa del *mythos*, que habla de la genealogía, diáspora, epidemias y epifanías y el calendario festivo de Dionisos; segundo, una descripción, análisis de las fiestas y misterios dionisiacos y tercero, una etiología de las necesidades socio-políticas vinculadas al culto y de los posibles *enteógenos* responsables de las experiencias místico-milagrosas de las bacantes extáticas.

PALABRAS CLAVE

Bacantes, sinecismo ático, democracia, enteógeno.

ABSTRACT

In this work, the symposiarch first submits to the audience a likeness of the shadows created by light effects, by mimes and by representations of the sacred. He begins with the name itself of the invited god, and with a narrative of the myths referring to the genealogy, diaspora, epidemics and epiphanies and the Dionysius's festival calendar; secondly, he continues with a description and analysis of the Dionysian festivals and mysteries and thirdly, he ends with an etiology of the socio-political needs linked to the cult and to the possible entheogens responsible for mystic-religious experiences of the ecstatic bacchantes.

KEY WORDS

Bacchantes, Attic synoecism, democracy, entheogen.

eidos

ISSN: 1692-8857

Fecha de recepción: mayo 2008

Fecha de revisión: julio 2008

Fecha de aceptación: agosto 2008

LAS RAZONES DEL SIMOSIARCA: UNA APROXIMACIÓN A LOS MISTERIOS DIONISIÁCOS

Yidy Páez Casadiegos*

*“Nada puede estar atado, ni por la enfermedad ni por la ira,
de manera que Dionisos no pueda liberarlo”*
Elio Arístides, orador del S. II d.C.**

INTRODUCCIÓN

Dionisos es un dios inmigrante, sometido a la diáspora por la voluntad de los dioses olímpicos, casi mortal por las vicisitudes de su engendramiento, rechazado por su propia familia materna, sujeto a escarnio por la realeza que debía entronizarlo como deidad en su solar nativo, engañado de niño por la ira de los inmortales, asesinado por las extensiones mortíferas de ese poder, desmembrado y comido vivo en un banquete impío, y vuelto a la luz desde los ocultos misterios del Hades; enloquecido y enloquecedor, perseguido y perseguidor, este dios es, en su inquietante alteridad, la inaudita concreción de la vida en el dolor no esperado, del goce en las fronteras excitantes de las sombras del yo.

Su relación genética con la creación del género dramático-trágico ha tenido el efecto hermenéutico de dejar en la sombra las complejidades de su existencia discursiva en las narrativas del poder ateniense desde los inicios de la unificación conocida como sinecismo ático, y su culto misterioso se ha interpretado habilidosamente unas veces, ingenuamente otras, por encima o a pesar de las

* Universidad del Norte. ypaez@uninorte.edu.co

**Elio Arístides. “Discursos” En: *Obra completa*. Madrid: Gredos, 1999 (1987).

fuentes epigráficas y literarias, en el marco teológico, misterioso o misteriosófico, así sea con extrapolaciones estético-voluntaristas, pero a pesar de ello, desligados de las consideraciones etiológicas que le vinculan a la política de la democracia ateniense.

Por el mismo efecto deslumbrante del teatro y sus proyecciones imaginarias en el goce del colectivo –pasado y presente– una sombra ha caído sobre los propios misterios dionisiacos que se pretenderían conocer y rescatar, y la identificación con la máscara y su “otro” de ultratumba, casi no ha dejado ver las metonimias que se disfrazan detrás de las metáforas del *mythos* de un dios sufriente y gozoso, ambiguo y anti-tópico, en las cuales ciertas sustancias psicotrópicas podrían explicar el *aition* o el mitologema clásico de la etnobotánica, de la experiencia mística, de la enteogenia o la experiencia personal de lo sagrado.

Con el mismo nombre del dios comienzan las dificultades hermenéuticas (aparte de sus epítetos y advocaciones que superan a los de Hades). Para la interpretación etimológica es claro que se trata de un nombre compuesto, que comienza con la palabra *Dios* (Διός), sinónimo de Zeus (Ζεύς) a la cual se le agrega el afixo *nysos* (νύσος), cuya denotación no es tan clara. El sustantivo Diós-Zeús, no solo remite literalmente al Zeus olímpico, sino que tiene la connotación de vida (Zoé), en general, según el sentido que aparece en Heráclito: “Una sola cosa, la única verdaderamente sabia, quiere y no quiere que se le denomine Zeus”¹. Si se refería el filósofo a la Zoé, es la Vida que se manifiesta en la filogenia y la ontogenia como *bíos* (βίος)². En cuanto a *nysos*, puede ser parte de un genitivo, si lo interpretamos en el contexto del lineal B creto-micénico de Pilos: di-wo-nu-so-jo, como “hijo de Zeus”. Pero, aparte de esta filiación epigráfica, también se podría pensar en el toponímico Nisea, al parecer una colina de difícil ubicación, pero posiblemente en el algún lugar del Asia Menor (que

¹ Clemente de Alejandría, Fr. 32. En: Kirk-Raven (1979). *Los filósofos presocráticos. Historia Crítica con selección de textos*. Madrid: Gredos (1970), p. 288.

² K. Kerényi (1998). *Dionisos: raíz de la vida indestructible*. Barcelona: Herder, p. 15.

podría ser Fenicia). incluso, el mismo en cuyas laderas floridas la princesa Ariadna pudo haber descubierto el Narciso que la condujo al Hades. En este sentido, Dionisos denotaría el dios nacido en las elevaciones de Nisea³.

1. MYTHOS⁴

a. *Genealogías*

Contrario a lo establecido por Heródoto y avalado en diferentes épocas por filólogos e historiadores, Dionisos es un dios arcaico. Las fuentes epigráficas conducen a pensar su desembarco en el Ática hacia el siglo XV a.C. Allí habría llegado tras un periplo desconocido, tal vez desde el próximo Oriente, salido de un culto bárbaro a la diosa Cibeles, pernoctando en algunas islas del anillo cicládico, y estableciendo

³ Pero también está el toponímico Eleutero: e-re-u-te-re di-wi-je-we, “eleuthero, hijo de Zeus” (tablilla de Pilos). Para una revisión autorizada de topónimos y teónimos en el sistema Lineal B: Michael Ventris, John Chadwick. “Evidence for Greek Dialect in the Mycenaean Archives”. *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 73, 1953, pp. 84-103.

⁴ Para el *mythos* y los misterios en general sigo las fuentes primarias: Alcman, fr. 17, Homero (*Iliada*, VI, 128, 131, 132, 135; *Odisea*, 11, 325; 24, 74), Hesiodo (940-943, 975-976), Heráclito, Heródoto (2, 48, 49, 51, 64, 77; 3, 33; 4, 79, 3; 6, 84; 7, 111) Tucídides (2.15.4, 8.49, 98.1), Esquilo (*Eumenides*, 378 ss; fr. 71, 86), Eurípides (*Helena* 1358-65; *Bacantes*, 72-77, 81-82, 99-104, 135-140, 142-143, 147-150, 22-225, 233-238, 297, 298, 306-309, 352-354, 383, 421-423, 430-433; 471-472, 710-712, 755-756, 822-823, 919-921, 957-958, 1017-1023, 1064-1066; 1189-1192, fr. 477, 710), Sófocles (*Antígona* 1146-1152; *Ajax*, 243 ss.), Arquilocho (fr. 34, Diehl), Aristófanes, (*Lisistrata* 1315; *Avispas*, 118 ss; *Aves*, 524 ss; Virgilio (*Geórgicas*. 1.147-149, 2.380, 487-488), Pausanias (6,2,6,1-2; 3,13,7; 9, 30, 9; 10, 33, 11), Apolodoro, II,2,2; III, 5,2), Platón (*Apología*, 22; *Fedro* 244 a-c, 265; *Eutidemo* 277d; *Simposio* 215 a-c, e; *Fedón* 69c; *Carmides*, 156; *Leyes* 790E; *Ion*, 536C, 553E; *República*, 298c, 501^a; Critón, 54D), Aristóteles (*Política*, 1342^a), Demócstenes (*Sobre la corona*, 259), Plutarco (*Mul. Virt.* 13, 1-30, 249E), *Quaestiones Graecae*, XXX VIII, 299c), Filón (*Sobre la vida contemplativa*, 12), Eubalo (fr. 94), Hipócrates (*Epidemias*, 5.81. V.250 L) Galeno (6.60; 12.398, 959; 19.702), Teofrasto (*Historia plantarum*, 3.18.11; fr. 91w), Aecio, 8.45, Diodoro Siculo, III, 66, 22), Plinio (*Historia natural*, 11.147), Ovidio (*Metamorfosis*, III, 259 ss), Luciano, *Jup. Trag.* 30), Clemente, *Protreptico* II, 15, 2); Filocoro (*Sobre los misterios de Atenas, Sobre la adivinación*), *Himno homérico a Dionisos* (fragmentos), Nonnos, (*Dionysiaca*, VI, 165-173), IGI-3. *Inscriptions Graecae I: Inscriptions Atticae Euclidis anno anteriores*. Berlín, 1981 & 1994.

luego, en la poderosa isla de Creta, una primera forma de sus misterios ctónicos, hipostasiada en el culto minoico del toro y su enigmática deidad, humana y divina, como Minotauro⁵ Pero esta es la voz de la ciencia articulada por las necesidades y exigencias explicativas del *logos*. Como lo ha contado genealógicamente la historia de la filosofía, antes de hacerse palabra suficiente de la estructura del cosmos, el *logos* contenía un gesto fallido, un decir que no alcanzaba a la corriente del habla ni mucho menos podría resonar en las membranas razonantes de la audición. Ese *logos*, en los entresijos del tiempo y los plegamientos caleidoscópicos de múltiples e inabordables lugares, sugería su fallida realidad como silencio en el *mythos*.

De acuerdo con esa voz primigenia del *logos* como *mythos*, la genealogía de Dionisos es compleja, porque parte de diferentes topologías y distintos nacimientos, dependiendo, eso sí, de la figura femenina porque el padre es, sin lugar a dudas, Zeus.

En la primera tipología proviene de una diosa-madre, como Rea o Deméter, o una diosa-hija como Perséfone⁶. Es tal vez la filiación más arcaica relacionada con su entronización en misterios cretenses antecesores de los misterios de la diosa Rea. Aquí el *mythos* nos ofrece a un primer Dionisos.

Sin embargo, la genealogía que podríamos llamar canónica, por su estructura narrativa y sus múltiples construcciones y proyecciones imaginarias, le hace nacer de Semele⁷, esa mujer marcada por la identificación de ser una criatura mortal en tanto que hija del legendario rey Cadmo, fundador de Tebas.

⁵ Cf. Giorgio Colli (1998). *La sabiduría griega*. Madrid: Trotta, p. 391.

⁶ Cf. Karl Kerényi (1978). *Los dioses de los griegos*. Caracas: Monte Ávila Editores, p. 249.

⁷ “Zeus became impassioned for Semele and bedded her unbeknown to Hera. Hera tricked Semele into asking Zeus to do for her whatever she requested. She asked that he come to her as he was when he courted Hera. Unable to refuse, Zeus entered her bedchamber on a chariot with his lightning flashes and crashes of thunder and let loose a thunderbolt. Semele died of fright, but Zeus snatched up the six-month-old fetus that had aborted from the fire and sewed into his thigh. ... In due time, Zeus cut the stitches and gave birth to Dionysus” (Apollodorus, *Library* 3.4.3).

La vigilancia de Hera, la poderosa esposa de Zeus, había descubierto la olímpica relación y el embarazo de Semele, y usando sus medios de persuasión hieráticos, convence a Semele de la necesidad de ver a su divino amante plenamente como dios. Pero cuando Zeus accede a esa petición, la joven princesa queda fulminada por el rayo. Sin embargo, Zeus alcanza a extraer vivo a Dionisos, quien se encontraba en el séptimo mes de su desarrollo intrauterino. Consciente de que la ira de Hera recaería pronto sobre el prematuro niño-dios, hace una incisión en su muslo⁸ y allí introduce al vástago para que termine su proceso de gestación. Al nacer, por segunda vez (Dithyrambos), y temiendo todavía los celos de su esposa, le entrega el niño-divino a su hermano Hermes, para que se responsabilizara de su cuidado. El sabio y persuasivo mensajero, entregó el niño, a los reyes de Orcomeno, Ino y su esposo Atamante para que lo criaran, recomendando que le vistieran siempre como mujer. Pero este recurso no fue suficiente para escapar a la vigilancia de Hera, quien enloquece a la reina Ino, nodriza *ad hoc* del niño-divino, y a su esposo⁹. Dadas las tempranas circunstancias dramáticas del infante, Zeus decide llevar a su vástago¹⁰ a unas nodrizas que habitaban una lejana región asiática llamada Nisea, la misma donde parece que Zeus sedujo a Europa, madre de Minos y este padre putativo del Minotauro. En un gesto desesperado de protección paterna, Zeus convierte a Dionisos en cabrito¹¹, para alejarlo de la mirada peligrosa de su esposa Hera. En lo que parece ser una interpolación de este canon, el niño-dios es distraído con un espejo por los Titanes, para atrapararlo, descuartizarlo y devorarlo en un banquete teofágico, del cual solo dejan el corazón (o el falo) pero Zeus de inmediato les hiere

⁸ “Ven Ditirambo entra en este útero masculino”. Eurípides. *Bacantes*, 526.

⁹ Aquí tenemos ya el mitologema de la *μανία*, *manía*.

¹⁰ βακχος, Bacchos, en griego (aunque de origen posiblemente tracio, según E. Hernández y F. Restrepo (1987). *Llave del griego. Comentario semántico, etimología y sintaxis*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 169, p. 91.

¹¹ Este es el mitologema del cabrito o del macho cabrio (τράγος), que tantas implicaciones tiene en las fiestas, el culto y las representaciones dramáticas.

con el trueno y los incinera con sus rayos celestes. De esas cenizas, dice la teología órfica, nació la raza humana. El corazón-falo del niño-dios, dice también esa reforma del dionisismo, es introducido por Zeus a Semele en forma de *pharmakon* mágico. Y otra variación de la muerte del dios, dice que Apolo recogió los restos de Dionisos, y colocándolos en el trípode sagrado de su templo, reconstituyendo así el cuerpo del dios sacrificado, y dejándole a la custodia de su sacerdotisa. De esa manera lo cuenta Herodoto.

Luego el drama mítico lo presenta ya adulto, descubriendo la vid y la producción del vino. Pero lo alcanza la furia de Hera y le produce el estado maniaco de sus anteriores nodrizas y protectores. Así, Dionisos vive una diáspora que le lleva a muchos lugares del Oriente, y entre esos a Frigia donde se somete a la catarsis ritual de la diosa Cibele, aprendiendo de esa manera sus técnicas del éxtasis. Ya curado de la locura por su iniciación místico-chamánica en un culto bárbaro, llega a Tracia con un cortejo femenino (las ménades) donde gobierna el rey Licurgo, quien intenta capturarlo pero la joven deidad huye hacia el mar presa del temor. Nuevamente recibe ayuda expedita, esta vez de la Nereida Tetis, quien lo acoge en sus aguas, mientras Licurgo ha tomado prisioneras a sus ménades. Pero por las condiciones de su genealogía, sus seguidoras fueron liberadas 'milagrosamente'¹² y sobre el rey teomaco e impío, recayó la condición hierática de la locura. En el estado maniaco, el infeliz Licurgo confundió sus piernas con las ramificaciones de la vid, ya asociada apotropaicamente a Dionisos, y las cortó de un tajo con su espada, y otro tanto hizo con las extremidades de su hijo convertido en vid para su mirada delirante. Como consecuencia de tan impías acciones, sobre la población se extendió la esterilidad, producto de la trasgresión real. Un oráculo vaticinó la necesidad de descuartizar el cuerpo regio para redimir la falta cometida contra la deidad, y así murió Licurgo, el rey impío que se atrevió a rechazar a Dionisos. Después de esta experiencia milagrosa, Dionisos se acompaña de un sequito triunfal, formado por

¹² Mitologema de los milagros dionisiacos.

panteras que tiran de su carro¹³, adornando su frente con hojas de hiedra, y seguido por silenos, ménades, sátiros y algunas divinidades menores con un rol más modesto.

El dios fortalecido por sus peripecias guerreras y enriquecido sapiencialmente por sus experiencias extáticas, decide volver a Grecia, su solar natal. Algunas versiones iconográficas lo muestran llegando directamente al Ática en una embarcación. Otras dicen que llegó primero a Tebas, la patria de su madre Semele, donde reinaba Penteo, hijo de Agave, y esta a su vez hija de Cadmo el rey fundador de la ciudad, padre también de Ino (la primera nodriza de Dionisos). Allí llegó con sus ménades para instaurar los ritos místicos de su culto, produciendo sus epifanías en el *oikos* ciudadano, e introduciendo sus delirios fundacionales en las mentes de las mujeres tebanas, quienes comenzaron a abandonar su telar y su rueca para dirigirse a las alturas del monte Citerón presas de un frenesí nunca visto. El rey Penteo reacciona indignado ante esa rebelión y amenaza del orden cívico de la polis. Primero toma prisioneras a muchas de las ménades, y luego apresa al propio dios, quien finge ser un iniciado del nuevo culto. Pero la manía, por efecto milagroso, se apodera del soberano, y Dionisos le convence de ir a las montañas a espiar a las ménades, donde se encuentra su propia madre Agave, participando del rito foráneo. En su enajenación el rey se prepara para el cortejo según las indicaciones de Dionisos. Se viste de mujer, se coloca una corona de hiedras en la frente, toma una caña de hiedra coronada en un extremo con una piña de abeto (tirso) en su mano derecha y aprende el paso menádico de una pisada al frente con el pie derecho, extendiendo el tirso con la mano derecha. Al llegar al Citerón, el rey es descubierto por las ménades, la primera Agave su propia madre, quien en el delirio dionisiaco lo ve como un cachorro de león, se lanza sobre él, toma sus dos extremidades superiores y colocando

¹³ Cf. *La procesión de Dionisos*. Phaestum. ca. 370 - 360 BC. Paris: Louvre.

un pie en su pechos, las arranca de sus articulaciones, separa de un tajo con su tirso la cabeza del cuerpo, y termina separando con sus propios dientes las otras partes del cuerpo de su hijo a quien ve como un cachorro felino. Así castigó Dionisos la impiedad de su propia familia, y la mancha sobre Tebas por la soberbia de su rey, contra el hijo de Zeus, se materializó en una conmoción telúrica que destruyó el palacio del patriarca Cadmo.

b. *Calendario festivo*¹⁴

Ya en el periodo clásico se encontraban oficializadas tres grandes fiestas dedicadas a Dionisos. En estas celebraciones en parte culturales, en parte profanas, se representan aspectos de interés social y económico, asociados con los contenidos del *mythos* y los ciclos estacionales del calendario agrícola que estructuran la naturalización de una historia de la vid y del vino.

Las fiestas comenzaban en el periodo invernal, con las Leneas¹⁵ dedicadas a Dionisos Leneo (el dios de la tinaja de vino), y correspondía al día 12 del mes de Lenon (entre enero y febrero). Pero podría referirse también a las *Lenai*, otro nombre de las ménades o bacantes. Kerenyi en su clásico “Dionisos”¹⁶ especula que por la etimología, la fiesta era una reactualización del motivo del niño-dios prematuro cosido en el muslo de Zeus. En efecto, para esta época se producía la fermentación y primera clarificación del vino. Se hacían ofrendas de vino ante una estatua del dios representado

¹⁴ Para datos técnicos y socio-culturales del calendario agrícola, puede verse: Signe Isager (1995). *Ancient Greek: An Introduction* (en particular, la parte II: Gods and agriculture, “the calendar”, pp. 157-169). London: Routledge. Sobre las legislaciones y las fiestas, puede verse: James Sickinger (1999). *Public records and Archives in Classical Athens*. Chapel Hill, USA: University of North Carolina Pres, pp. 52 ff.

¹⁵ En estas fiestas obtuvo la victoria el poeta Agatón en el 416 a.C., razón por la cual invita al famoso simposio descrito por Platón.

¹⁶ Cf. *op. cit.*

en una columna cubierta de lino que terminaba en una máscara (anterior al teatro)¹⁷.

Sin embargo, la fiesta más importante –y la más antigua si nos atenemos al testimonio de Tucídides¹⁸– es la Antestheria, correspondiente a los días 11, 12 y 13 de febrero poco antes de que aparecieran las primeras floraciones primaverales. Aquí se trataba de reactualizar el *aition* –aparte de otros dispositivos político-sociales– de las epidemias y epifanías del dios advenedizo con el popular ícono de una barca sobre las olas¹⁹ que trae al divino visitante con las preseas del vino y su culto misterioso-maniaco.

En el primer día (Pithoigia) se realizaba la apertura de los *kantharos* o tinajas de vino (de la última cosecha de otoño), y se llevaban a los santuarios de Dionisos, ubicados cerca de áreas pantanosas o lacustres. Al segundo día (Choes, jarras para servir el vino), se realiza el primer *agon* de las bebidas, que se inaugura con una vistosa procesión, la cual conduce una carroza a imitación de una barca, que transporta al dios a la ciudad. Grupos de sátiros portando guirnaldas participaban del cortejo, al que se sumaba la basilina o reina quien, guiando un cortejo de 14 Gerarai²⁰ (Reverendas mujeres) se dirige al Boukelion²¹

¹⁷ Particularmente en Atenas, se le llama mes de Gamelion, o del matrimonio. Para una revisión crítica de la ‘máscara’ dionisiaca Cf. Tsu-chung Su. “The Mask of Dionysus: Epiphany and Confrontation at the Limits”. *NTU Studies in Language and Literature 1* Number 12 (June 2003), 1-22.

¹⁸ II, 15, 4.

¹⁹ Tal vez el ícono más conocido es la pintura ática de Exequias, ca. 540 a.C.

²⁰ Al parecer, estas mujeres celebraban dos fiestas poco conocidas: La Theonia y La Iobaccheia. Cf. Goff, *Citizen Bacchae: Women’s ritual practice in ancient Greece*. Ewing, USA: University of California Press, 2004, p. 39 y Demóstenes 59.78 (según nota ídem). Recordemos que el canto de Iakko aparece en el Himno Homérico a Deméter y pudo ser un elemento ternario estabilizador para la dialéctica de inclusión/exclusión de género en la vida política y religiosa de la democracia ateniense. Cf. Yidy Páez. “Demeter-Perséfone: etiología y epifanía en los Misterios de Eleusis” En: *A Parte Rei*. Revista de Filosofía. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/paez53.pdf>, p. 6., nota 18. Para E. Magaña, “Iakko” fue una divinidad de arraigo en Eleusis y que se confundió con Baco a mediados del siglo V a.C. (aquí se basa en Soph. Ant. 1152). Cf. Emilio Magaña Orue. *Las “églogas” de Nemesiano: comentario filológico*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2005, p. 544.

²¹ Cf. Aristóteles. *La constitución de los atenienses*, 3.5.

(“establo de bueyes”) – al lado del Pritaneo– donde se realizaba su hierogamia con Dionisos-Rey²². Pero la apertura de los cántaros connota también el ascenso de Dionisos desde el Hades, acompañado de las almas de los muertos, que regresan a saludar a sus parientes. Y con ellos, los *Keres*, espíritus maléficis del mundo subterráneo. Es un día de epidemias y epifanías en bosques y montañas, donde se realizan los misterios (epifanía, entusiasmos, sparagmos, omofagia²³) según varias fuentes²⁴ y muchos milagros, como los de las cazuelas vacías que amanecían repletas de vino, si le hemos de creer a Diodoro²⁵. En el tercer día (Chytroi), las celebraciones se terminaban al grito de “Fuera los *Keres*, se acaban las Antestherias”²⁶. Y, finalmente, las Grandes Dionisias (en el mes de marzo) en las cuales se presentaban

²² También se ha descrito, dentro de estas celebraciones, en un ambiente “erótico-fantasmal”, la *Aiora*, que consistía en columpiarse (colocando la nuca hacia atrás), en los patios, mientras las *pthoi* permanecían abiertas. Esta sería una re-actualización del *mythos* de Erigone, cuyo padre recibe el primero a Dionisos y el don del vino en la región de Ática. Pero al probar el vino sus vasallos creyeron haberse envenenado (por un efecto de diplopía), le mataron y le enterraron al pie de un pino; de ese árbol se colgó Erigone al enterarse de la ‘tragedia’. Cf. Kerenyi. *Dionisos ... op. cit.*, p. 117. (Aquí, el autor hace alusión a una “sensación sexual” en la hiperextensión del cuello, de acuerdo con las manifestaciones de somatización histérica ya conocidas iconográficamente por Charcot, y como teoría sistemática en Freud). Sobre este particular existe una graciosa estatuilla de terracota en el Museo Británico, de una joven bailarina griega con el movimiento de la nuca hacia atrás (ca. 350 a.C). Sobre Erigone puede verse: Rhode E. (1983). *Psique*. México: Alianza, p. 249.

²³ Algunos autores parecieran interpretar históricamente la *omofagia* descrita por Eurípides en las Bacantes. Cf. Denno Hughes (1991). *Human sacrifice in ancient Greece*. London: Routledge, p. 88: “We also hear of sparagmos and omophagia, the rending and uncooked consumption of animals by maenads...”

²⁴ Pausanias (VI, 2, 6, 1-2), Apolodoro (II, 2, 2; III, 5, 2) y Plutarco (*Quast*, gr, XXXVIII, 299c).

²⁵ Diodoro Siculo, III, 66, 22.

²⁶ También hay una fiesta en la cual se reunían los favores de Demeter y Dionisos, la Haloa, la cual “... was particularly appropriate for the time of year since the most fraught work on the vineyards and the cereal sowing World have just finished, for at the time when the haloa generally fell, late December-early January...”, Lin Foxhall (1995). *Women’s ritual and men’s work in ancient Greece*. En: Richard Hawley (Ed.). *Women in antiquity: New assessments*. London: Rutledge, p. 104.

ditirambos, comedias y tragedias, utilizando, en un comienzo, el espacio del Agora²⁷.

Para algunos estudiosos de la religión antigua, este culto dionisiaco es fundante de la mística²⁸

2. MYSTHERIA

a. *Oribasia*

Los misterios, por estructura, son representación ritual de lo sagrado. Lo sagrado, a su vez, es la dimensión laberíntica que se recorta como espacio sobre la realidad profana, y se vive temporalmente, como repetición de una experiencia de los orígenes. Por su etimón, connota los vacíos de la palabra cuando desea sugerir la naturaleza de lo oculto, lo misterioso que se recorta inevitablemente como fantasía sobre la experiencia familiar de lo cotidiano. Ese es el sentido hermenéutico básico de la raíz griega *my*, que connota “cerrar” los órganos de los sentidos, para poder “ver”, “oir”, “decir”, lo misterioso²⁹.

Como los misterios de Eleusis, los dionisiacos, comienzan por fuera del *mythos* como fiesta pública, cívica. Aunque carecen, de acuerdo con las fuentes, de la tipología hierática organizada del culto de las dos diosas eleusinas, el calendario festivo ático y su vinculación con la historia natural de la vid y la hiedra, siguiendo un ciclo estacional, le dan la estructura propia de los cultos misteriosos.

Esta primera parte pública consiste en una procesión de las mujeres dionisiacas llamadas ménades o bacantes, que hacen la

²⁷ “The first competitions of dithyrambic choruses were held probably in the Agora at the Dionysia festival of spring 508”. Mark H. Munn (2000). *School of History: Athens in the Age of Socrates*. University of California Press, p. 21.

²⁸ Como Rohde, *op. cit.*, p. 144.

²⁹ Cf. Yidy Páez. “El Minotauro en su laberinto”. En: Eidos. *Revista de Filosofía. Universidad del Norte*, No. 5, 2006, Barranquilla, pp. 97-99. (Versión electrónica en: *Aposta*, No. 3, diciembre, 2003) y “Demeter-Perséfone”, *op. cit.*, p. 8, nota 24. <http://serbal.pntic.mec.es>

ascensión a un lugar montañoso (Citeron, Parnaso, según el lugar) vestidas de manera ritual: ropa de lino, peluca (o cabellera extendida), un peplo hasta los pies, diadema asiática, piel de corzo, y portando un *thyrsos* (según la descripción que hace Eurípides en sus *Bacantes*³⁰

b. *Enthusiasmós*³¹

Una vez en la montaña en tiempo invernal, después de recolectar flores y plantas silvestres, e ingerir una bebida propiciatoria, las ménades corren cual gacelas, danzan frenéticamente agitando sus cabelleras y moviendo la cabeza de adelante hacia atrás, sintiendo la presencia del dios. Al agitar su tirso, la naturaleza se muestra obediente a la devoción de las bacantes por su guía divino, y los milagros se suceden a su menor movimiento. Si tocan el suelo con su tirso, de la tierra emana miel; si introducen los dedos en la tierra, sale en abundancia una corriente de leche; de sus sienes coronadas con hiedra se deslizan serpientes que lamen dulcemente sus mejillas. Sus pechos henchidos de éxtasis alimentan cachorros de animales salvajes, pero a la vez sus dientes prodigiosos devoran milagrosamente la carne de las fieras. En ese trance pueden curar, limpiar las impurezas del corazón³². El dios-adentro las hace inexpugnables, fuertes y frenéticas con una pasión que les produce el olvido del *oikos* y de su estatus ciudadano³³.

³⁰ Eurípides. *Bacantes*: Madrid: Gredos, 1979, p. 383.

³¹ εν-θεος, ενθουσιασμός, transporte divino (según Hernández y Restrepo, *op. cit.* 1251, p. 235); hieromania-enthusiasmos-éxtasis: “el dios se introduce en el hombre”; entheoi, “vida infinita en el yo finito” Rhode. *Op. cit.*, p. 150.

³² Pausanias: 10, 33, 11.

³³ Cf. Eurípides. *Bacantes*, 222-225, 233-238, 352-354, 957-958; estado orgiástico-alucinaciones, manía dionisiaca. Diferenciar el estado coribántico, que denota enfermedad o impureza, del estado dionisiaco que es de posesión divina. Cf. JP Vernant. *Mito y pensamiento en la tragedia griega*. Barcelona: Paidós, 2000, p. 320. Dodds nos recordó que en el Fedro se encuentra ya un taxón sobre la manía de origen divino, bajo cuatro formas canónicas: manía profética, cuyo dios patrono es Apolo; manía teléstica, ritual, cuyo patrono es Dioniso; manía poética, inspirada por las Musas; manía erótica, inspirada por Afrodita y Eros. Cf. E.R. Dodds (1983). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza.

c. *Epopteia*³⁴

La visión o la aparición de la figura divina es el propósito fundamental de los cultos místéricos. Esa es una tradición ancestral que se origina en el chamanismo. En los misterios mayores del culto eleusino la experiencia final del *mysthes*, el novicio, después de haber vivido y padecido los dolores de Demeter y los terrores de Perséfone en el Hades, consiste en “ver” a las diosas desde lo alto en todo su esplendor. En los misterios dionisiacos no solo se trata de “ver” al dios, sino de vivir una experiencia de “saber” intransferible, acerca de la vida total como Zoé³⁵. (Zeús, Theós, Diós), un conocimiento sólo posible en la experiencia extática, que no es el mundo de la vida de la filosofía, sino la vida de una Sofía que no está al alcance de las necesidades interpretativas de un sacerdocio o una teología.

d. *Manteía*³⁶

De la misma raíz de *manía*, estado orgiástico de la enteogenia o posesión dionisiaca, la mántica se infiere del propio estado de contemplación epopteica y de éxtasis. La *mainade*, sacerdotisa de Dionisos, y por extensión, su coro de seguidoras, al salir su alma virtualmente del cuerpo, puede así tener acceso a la esfera de lo sagrado y encontrar allí un saber de lo oculto. Se trata, entonces, de adivinación extática o mántica del entusiasmo³⁷, como la practicada por la *pythia*, sacerdotisa de Apolo en su oráculo. No olvidemos que según el *mythos*, Dionisos fue llevado a Delfos descuartizado, pero allí fue reconstituido por Apolo en el trípode sobre el cual la

³⁴ De ὀπωπή, “mirada”, aquí relacionado con una contemplación de lo ‘divino’.

³⁵ Cf. Kerenyi. *Dionisos*, *op. cit.*, pp. 14-16. Aquí no puedo dejar de recordar a mi maestro de filosofía antigua Raúl Aristizabal, en la Universidad de Caldas, haciendo la hermenéutica del fragmento de Heráclito: “Una sola cosa, la única verdaderamente sabia, quiere y no quiere que se le denomine Zeus”. (fr. 32 Clemente, Stromata V.115.1, correspondiente al fr. 231 de la traducción de Kirk-Raven, *op. cit.*).

³⁶ μαντεία, predicción, adivinación oracular. Aquí se trata de manteía extática, por acceso a la esfera de lo sagrado o por enteogénesis (posesión por lo divino).

³⁷ Pero, como aclara Rohde “no es un arte (*techné*?) ni puede aprenderse”, Cf. *op. cit.*, p. 160.

pythia adquiere el estado propicio para profetizar. Pero por su propia condición *maniaca*, la manteía dionisiaca produce una ruptura o escisión cognoscitiva: al estar fuera de sí se accede a lo más alto, y de esa manera, queda un resto misterioso de carácter contemplativo, una especie de *plus* cognitivo. En palabras de Colli: "...el éxtasis no es el objetivo final de la orgía dionisiaca, sino sólo el instrumento de una liberación cognoscitiva: una vez rota su individualidad, el poseído por Dionisos "ve" aquello que los no iniciados son incapaces de percibir"³⁸. En la manía grupal la voz de Dionisos la recibe el iniciado convertido ya en adivino, y sale de él como palabra profética, incomprensible para su emisor y más aun para los no iniciados. En Delfos, en cambio, la voz de Apolo transmitida por la *pythia*, requiere ser interpretada, no sólo convirtiéndola en palabra, sino, mediante una estrategia comparativa con otras palabras pronunciadas por el dios, estructurándola, construyéndola o de-construyéndola en forma de discurso. Obviamente, eso requería un funcionario eclesiástico encargado de las interpretaciones.

3. ETIOLOGÍAS³⁹

a. *El sinecismo ático*⁴⁰

Como en los cultos eleusinos, los misterios dionisiacos ya estaban regularizados civilmente durante la tiranía de Pisístrato hasta donde

³⁸ Giorgio Colli (1.998). La sabiduría griega. Madrid: Trotta, (1995), p. 19.

³⁹ De *αἰτία*, causa. Para la etiología ver su etimología en: Y. Páez. Demeter-Persefone, *op. cit.*, p. 8: "La palabra aitia, de donde viene etiología, denota en el lenguaje médico-biológico, la causa de una enfermedad. Pero su origen se pierde en los meandros de la época arcaica griega, en la mitología y la tradición jurídica. Solía indicar el origen de una trasgresión, la causa de un delito. Hacia el siglo V a.C. es incorporada al discurso de la nascente medicina hipocrática, como categoría diagnóstica, denotando la causa del proceso mórbido.

⁴⁰ Cf. *Ídem*, p. 9: "...el contexto socio-político de la unificación del Ática, conocido como sinecismo, entre los siglos VII y VI, aparece como fondo plausible para colocar en perspectiva y leer las enunciaciones, modificaciones y creación de un discurso mitográfico coetáneo con su respectivo ritual". Puede verse también: Miriam Valdez (2001). El proceso

indican las fuentes epigráficas^{40a}. Sin embargo, la iconografía es más generosa, a partir de la producción artística del S. V. a.C⁴¹.

Estos datos me permiten sugerir nuevamente⁴², que, tanto la construcción discursiva del *mythos*, como la organización de su estructura cultural, se relacionan etiológicamente con el proceso político-económico del sinecismo ático que se desarrolla entre los siglos VII y VI, pero, además, en lo referente a los misterios dionisiacos las condiciones internas de poder en la democracia en el siglo V adquieren un valor interpretativo especial⁴³. A mi parecer, las fiestas y misterios dionisiacos manifiestan de manera aun más patente que las eleusinas las complejas relaciones estructurales e intertextuales entre la unificación del Ática y la preponderancia de Atenas –conocida como sinecismo– y el opulento sincretismo de los misterios dionisiacos. En este enfoque es ilustrativa la situación antitética de Tebas y Atenas.

Ya no podemos dudar en la antigüedad de la figura de Dionisos como lo hicieron en su momento Heródoto y muchos eruditos en la primera mitad del siglo XX, pues para ello tendríamos que ignorar

de sinecismo del Atica: cultos, mitos y rituales en la ‘polis’ de Atenas. *Gerion*, No. 19, pp. 127-197. En este contexto debo recomendar también la excelente tesis doctoral de la misma autora: (2006) *La reorganización religiosa en la Atenas del S. VI a.C.* Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

^{40a} Cf. James Sickinger (1999). *Public records and archives in Classical Athens*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, y William Halliday (2001). *The growth of the city state: Lectures on Greek and Roman History*. Ontario, Canadá: Batoche Books, p. 154.

⁴¹ Cf. Eric Csapo (1997). “Riding the Phallus for Dionysus: Iconology, ritual, and gender-role De/Construction”. *Phoenix*, Vol. 51, No. ¾, pp. 253-295.

⁴² Como ya hice en la aproximación a los misterios de Demeter y Perséfone, *op. cit.*, p. 9.

⁴³ Al respecto, dice Jaeger, refiriéndose a la rápida difusión del culto de Dionisos originado por las nuevas moviidades políticas de la polis: “...en el siglo VI, y a menudo por razones políticas, alcanzó el favor de los tiranos, que eran los representantes de la capa social que acababa de llegar al poder. Podemos ver este cambio, en el desplazamiento del viejo héroe cívico Adrasto de Sicione por el culto dionisiaco bajo el dominio del tirano Clístenes, y en el poderoso auge de las fiestas dionisiacas en Corinto bajo Periandro y en Atenas bajo los Pisisrátridas, ceremonias a las que deben su origen el dítirambo, la tragedia y la comedia áticas”. Jaeger, W. (1992). *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: F.C.E., p. 62-63.

una abundante evidencia documental. Su nombre aparece ya en forma silábica en las tablillas de Pilos, particularmente en la 102 Xa. De modo que, en el contexto de la unificación interna del Ática y su expansión político militar externa⁴⁴, su nombre y las prácticas culturales heredadas de la cultura cretomicénica, pueden hacer parte de las formas de propaganda política y hegemonía cultural, sobre todo de Atenas. A continuación me voy a referir de manera sucinta a estas relaciones entre *mythos* y *politeia*.

El *mythos* deja ver primero el rechazo a Dionisos y su culto. No sólo es un dios extranjero sino que se percibe como una deidad con prácticas extrañas y desestabilizadoras para las poleis. Ha traído la cultura del vino y con ella un mensaje y una experiencia peligrosa para el *oikos* que retiene a la mujer alejada de la actividad política. La llegada del joven dios a la ciudad de Tebas crea una conmoción generalizada, que hace a las mujeres olvidar el telar, la rueca, sus hijos y deberes familiares para lanzarse enloquecidas a la cúspide del Citeron. El propio rey, Penteo, que enfrenta y apresaa al dios, quien simula ser un profeta del nuevo dios, termina también maniaco, vestido de mujer, destrozado por su propia madre convertida en bacante, y su palacio destruido. Así lo escribió Eurípides en las *Bacantes*.

El carácter ambiguo y contradictorio de Dionisos se revela en los conflictos generados por sus epidemias y epifanías. En el ejemplo citado, trae la vid a una ciudad pre-vitícola. Con el cereal demétrico, la vid dionisiaca –y su producto, el vino– constituyen una conquista sobre el mundo bárbaro de las plantas silvestres. Es un elemento civilizatorio. El orden pre-vitícola reacciona frente a la amenaza de un orden nuevo. Pero el conflicto deja a la mujer fuera de la práctica cultural y hace que el hombre pierda el sentido de sus responsabilidades políticas. De otra parte, otros segmentos de la población, igualmente segregados, adquieren una autonomía

⁴⁴ Cf. William S. Ferguson (2001). *Greek imperialism*. Ontario, Canada: Batoche Books, p. 23.

preocupante para las élites, cuando caen bajo las seducciones de este dios irreverente y desordenado.

Por ello, la existencia poética, escénica y discursiva de la ciudad de Tebas es paradigmática. La tragedia muestra a la mujer tebana sufriendo los *pathe*, los dolores de la agonía fratricida heredada como una mácula por las élites: Edipo se enfrenta a Kreonte, Polinices a Eteokles. Es una anti-polis, desde la perspectiva ateniense: la *autoctonia*, que fundamenta los vínculos identitarios de la polis aparece *manchada* por el comportamiento delirante de los hombres, mientras que en Atenas es signo de la *isonomia*, de la igualdad democrática⁴⁵.

Atenas aparece en un espacio escénico-textual en el que la mujer puede acceder legalmente al espacio sagrado y, en medio de las fiestas preparatorias, toma el lugar de los hombres en sus espacios políticamente significativos. Y toda la tensión acumulada en los márgenes sociales de la democracia adquiere una vía de representación hierática en manifestaciones públicas, que sirven de catarsis a las nunca resueltas diferencias económico-sociales entre las élites dominantes en la democracia y los *demoi*, ese resto problemático potencialmente desestabilizador de la isonomía político-fisiológica ateniense⁴⁶.

Las características personales de Dionisos⁴⁷ como figura ambigua, contradictoria y paradójica, con un *mythos* único por su polisemia y sus efectos imaginarios, que no se encuentran en ningún otro dios del panteón griego –ni siquiera en Hermes, esa deidad tan

⁴⁵ Cf. Barbara Goff (1.995). The women of Thebes. *The Classical Journal*, Vol., 90, No. 4, p. 353.

⁴⁶ Al respecto, Thomas Cahill nos recuerda los siguientes versos de Hesiodo: “How often have whole cities had to pay for choosing one who can but evil do. On them far-seeing Zeus sends heavenly woes? twinned plague and famine? Till the people die. Their army or their walls he may cast down or, wreaking vengeance, sink their ships at sea”. Cit. por T. Cahill (2003). *Sailing the wine-dark sea: why the Greeks matter*. Westminster, USA: Doubleday Publishing, p. 143.

⁴⁷ Cf. Eric Sapo (1997). “Riding the Phallus for Dionysus: Iconology, ritual and gender-role De/Construction”. *Phoenix*, Vol. 51, No. 3-4, p. 253; también: Susan Cole (2004). *Landscapes, gender, and ritual space: the ancient Greek experience*. University of California Press, p. 128.

rica en funciones y realizaciones– son reelaborados por la política ateniense, y reintroducidas oficialmente en el *demos* como la fiesta y el culto ateniense más importante, para efectos cívicos, culturales y religiosos⁴⁸. La creación más genial de esa estrategia de propaganda y control político sería, al final, la tragedia⁴⁹. Muy cerca de la *orquestra* se encontraba el altar del dios, y en un trono especial, en primera fila, su sacerdote. Ya lo había dicho Bachofen: “...la religión dionisiaca es una confesión de la democracia” porque Dionisos era para él “el fundador de la libertad y la igualdad sobre la tierra”⁵⁰.

Ya de-construido el *mythos* y re-elaborado el guión de los sufrimientos, milagros, epidemias, epifanías y excesos del dios asiático, queda hipostasiado por la política como un héroe cultural. La manía dionisiaca ha sido neutralizada retóricamente, arrastrándola por las metonimias del discurso político y las metáforas del epos trágico-poético, puestas democráticamente a su servicio. No olvidemos que los misterios de Eleusis eran inaugurados por el *basileus* y la *bassilina* del Eleusinion de Atenas; que la administración de sus templos estaba a cargo, hereditariamente, de la familia aristocrática de los Eumolpidas, y que los Kerikes, otra familia de las élites, administraba las procesiones y el comercio con éstas asociado. Pero también era frecuente la compra de sacerdocios, con lo cual no sólo se obtenían

⁴⁸ “...la religión dionisiaca es una confesión de la democracia”. Johann Jakob Bachofen (1988). *Mitología arcaica y Derecho materno*. Barcelona: Anthropos, p., 211. Más adelante agrega: “... La victoria final la consigue el poder fálico de la naturaleza y sus símbolos. La magia del lujurioso gozo paradisíaco satisface todas las exigencias de la vida y toda esperanza en el más allá” (p. 224). La creación e inserción de la nueva religión en el ámbito nacional tenía un efecto debilitante sobre el poder religioso local de los terratenientes. Cf. George Grote (2000). *History of Greece: From the time of Solon to 403 B.C.* London: Routledge, p. 73.

⁴⁹ Cf. B.H. Stricker (1.955). The origin of the Greek Theatre. The Journal of Egyptian Archeology, Vol. 41, p. 36. Un año después de iniciadas las representaciones dramáticas, Harmodio y Aristogeton hicieron levantar sus estatuas en el Ágora. “The need for a symbol of Athenian self-determination, as soon as the Spartans withdrew, may explain the swift heroization of Harmodius and Aristogeiton. Their statues were erected in the Agora, according to Pliny, in 509, the first men to be so publicly honored, according to Aristotle”. Mark Munn, *op. cit.*, p. 21.

⁵⁰ *Op. cit.*, p. 212.

los beneficios pecuniarios propios de la liturgia y demás competencias sacerdotales para diferentes momentos de la vida pública y privada, sino que al obtenerse la condición de sacerdote se era exonerado del pago de impuestos y de otras erogaciones obligatorias en la pólis. La evidencia epigráfica ha rescatado del olvido una “Ley acerca de la venta del sacerdocio de Dionisos Phleos”, hacia el S. II a.C: “Certain poleis, especially in west Asia Minor, were selling the right to be the priest of a particular deity to the highest bidder. This arrangement, unconventional for us, guaranteed certain privileges for the individual such as honour for exercising, most of the time, a life-long priesthood and bonuses such as exemptions from taxation or other forms of contribution to the polis finances. This regulation includes the definition of the sacral duties of the priest to be, his share of the offerings and immunities”⁵¹.

Una clave psicológica para racionalizar mejor las relaciones bidireccionales y los binarismos interpretativos de la práctica política con las tecnologías de lo sagrado en la Grecia clásica, es ubicando la *téchnē* orgiástica del dionisismo en el taxón de un ritual *liminal*; es decir, en el límite de un espacio laberíntico. De esa manera, tiene la capacidad de “replicar” o “articular”⁵² la estructura social y liberarla adentro a través de una tecnología del éxtasis en el espacio sin tiempo de lo sagrado, y reintroducirla en el espacio político a través de la fiesta: sacralización del orden-*sofrosyne* de la religión política e inversión-*manía* de ese orden en la religión dionisiaca⁵³.

Ese espejismo del *mythos* no solo cumplió su propósito utilitario de anestesiar –o extasiar– a los intelectuales de su época, sino que ha tenido un efecto diacrónico, sutilmente, en las sensibilidades de todas las épocas, cuyas embriagueses y entusiasmos profanos no les

⁵¹ LSAM 37 (E Sokolowski (Ed.) *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, 1955, Paris). Citado por Ilias Arnaoutoglou. *Ancient Greek Laws: A source book*. Florence, USA: Routledge, 1998, p. xxi. Sobre el mismo particular: Bárbara Goff (2004). *Citizen Bacchae: Women's ritual practice in ancient Greece*. Ewing, USA: University of California Press, p. 178.

⁵² Eric Csapo, *op. cit.*, p. 255.

⁵³ J.P. Vernant (1985). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel, (1973), p. 318.

ha permitido ver los vínculos etiológicos entre *mythos* y *politeia*, entre política y corporaciones religiosas⁵⁴, entre los ‘cuentos de hadas’ y las constantes, siempre repetitivas necesidades psicológicas de completud o proyección del animal humano.

De acuerdo con lo anterior, se podría sugerir que la gran popularidad de las fiestas dionisiacas se debía no solo a un manejo adecuado de la propaganda política, si no también a factores psicosociales que han mantenido vigentes las necesidades religiosas, aun las de mayor secularización. La ciencia y la democracia griegas constituyeron uno de esos momentos.

Se puede hablar en este contexto de poder de una dialéctica de exclusión/inclusión, la cual fue resuelta con una solución ternaria: el hijo se transforma en la realidad hipostática del padre (celestes-público-político) dentro de los bosques y montañas convertidos en espacios privados, sagrados, laberínticos, ctónicos-subterráneos. “El discurso patriarcal de la democracia ateniense traspone transitoriamente las relaciones de poder”⁵⁵, reubicando –también de manera transitoria– las deidades del espacio público en el privado y viceversa. Aquí, en esta lógica, Dionisos es un elemento ternario, el más móvil y ubicuo, por su liminalidad⁵⁶, su ambigua naturaleza y su contradictoria civilidad: es la hipóstasis de Zeus, cuando se requiere la autoridad y la seducción

⁵⁴ Cf., también: Lionel Corbett (1996). *Religious function of the psyche*. London: Routledge, p. 100. (Aquí el autor establece una comparación entre el Cristo y el Dionisos, para sugerir una “verdad” –jarquetípica?– de carácter simbólico). Otra sería la comparación siguiendo un orden diacrónico, en el sentido de los ‘préstamos’, ‘robos’, ‘influencias’, ‘difusiones’, según la cual se reconocerían en el mito cristiano, si no plagios, por lo menos ‘préstamos’ al mito dionisiaco, sobre todo por la vía literario-escatológica de la ‘reforma’ órfica. Por simple interés pedagógico, cito la que me parece la interpretación más cándida y confesional sobre las influencias comentadas: “Thor, Osiris, Dionysus, were personifications, not of natural forces, but of attributes of the *true God* –dimly apprehended. Initiates of the Mysteries ... were probable taught some sort of *monotheistic doctrine*, and many crumbs must have fallen from their laden table”. Hugh Lloyd-Jones (2001). “Ancient Greek religion”. *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 145, No. 4, p. 585.

⁵⁵ Y. Páez. “Deméter-Perséfone...”, *op. cit.*, p. 11.

⁵⁶ Cf. teoría de los 3 estadios de Arnold van Gennep (1960). *The Rites of Passage*, Chicago: The University of Chicago Press.

del padre, pero también se transforma en Hades, cada año, porque la vida pública necesita la esperanza transmundana de un espacio mágico, habitado por los muertos, de donde brota la vida salvaje con la fuerza y fascinación del *mythos*, el misterio. Hay aquí una dialéctica de la presencia/ausencia, epifanía (aparición) / aphaismós (desaparición), la misma que se refleja en el plano político de la *gene* campesina vs. *gene* nobiliaria (fratrías) de la época histórica⁵⁷, y en el binarismo “comunidad espiritual” vs. “comunidad social”⁵⁸; en otras palabras, según J.P. Vernant, la iniciación dionisiaca se convertía en la divulgación-democratización de lo que era ventaja exclusiva de una aristocracia religiosa.

b. *Enteogenia*

En el ensayo “Deméter-Perséfone: etiología y epifanía en los Misterios de Eleusis”, me ocupé in extenso sobre la hipótesis etnobotánica de la enteogenia⁵⁹ y su importancia para esclarecer el misterio del cyceon (la misteriosa bebida que se ingería ritualmente en el telesterion previa la experiencia de la epifanía de las diosas). A continuación trataré de someter el contenido discursivo y la evidencia actual sobre los misterios dionisiacos a la hipótesis etnobotánica de la enteogenia.

El *aition* básico del *mythos* dionisiaco es la introducción del cultivo de la vid y la producción de vino en Grecia, cuyo periplo puede haberse iniciado en Asia Menor, pasando luego a Creta, las

⁵⁷ Cf. J.P. Vernant, *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Y. Páez., op. cit., p. 13. (En ese texto expuse la evidencia científica que señala al cornezuelo de centeno como el hongo –*Claviceps purpúrea*– donde se encuentra el principio activo que produce el efecto psicotrópico de hacer sentir o ver la divinidad en el estado de éxtasis). Enteógeno: literalmente, *en* (dentro) *theos* (dios) *genos* (origen); entonces, dios adentro o lo divino manifestándose en el interior. De acuerdo con el sentido técnico dado por Gordon Wasson, Ruck y Hoffmann (1980). *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*. México: F.C.E. Hoffmann, quien acuña el término al descubrir el anillo del LSD-25, les da ese nombre a todas las sustancias con el efecto enteogénico; es decir, en un contexto ritual.

islas Egeas, Tracia, hasta llegar a la Grecia continental. Tomado, por esa razón como mitologema, nos orienta a las siguientes consideraciones:

El binarismo y la dialéctica de exclusión/inclusión que se observa en la narrativa, opera también aquí sobre el propio *aition*. El vino es producto de la domesticación de la vid. Su papel civilizatorio está en disipar las penas, traer el olvido de los males cotidianos y suscitar el sueño, como lo dice Eurípides en *Las Bacantes*⁶⁰. Es el anodino supremo, inspirador divino de sabiduría y valor⁶¹. Pero en su calidad de *pharmakon*, es decir, sustancia que podría curar o envenenar, necesita de la adición de agua, en cantidades que dependen del contexto de su ingestión⁶².

Para tratar de comprender la estricta exigencia de diluir el vino (por lo menos, en los simposios), la etimología puede ser un primer referente. La palabra para vino en griego es οἶνος, *oinos*. Pero esa denotación se debe a sus propiedades intoxicantes, porque *oinos* connota intoxicante, en general. Por eso Heródoto⁶³ nos dice que la cerveza es un *oinos* fabricado de la cebada, y Aristofanes⁶⁴ habla de la “leche” de Afrodita como *oinos*, y Teofrasto⁶⁵ llama *oinos* a la savia lechosa de las plantas⁶⁶.

⁶⁰ “(Dionisos) Inventó la bebida fluyente del racimo y se la aportó a los humanos. Ésta calma el pesar de los mortales, apenas se sacian del zumo de la vid, y les ofrece el sueño y el olvido de los males cotidianos. ¡No hay otra medicina para las penas!” Eurípides. *Bacantes*. Madrid: Gredos, 1979, 279-284.

⁶¹ Cf. Carl P. Ruck (1996): *Lo silvestre y lo cultivado: el vino en las ‘Bacantes’ de Eurípides*. En: Gordon Wasson, S. Kramrisch y C. Ruck. *La búsqueda de Perséfone. Los enteógenos y los orígenes de la religión*. México: F.C.E. (1986), p. 227.

⁶² La adición de agua para facilitar la fermentación natural, ya era conocida en rituales cretenses, cuyo *pharmakon* era el hidromiel. En este punto nos asalta la primera duda: un proceso de fermentación natural no llega más allá de un 14% de alcohol, y si algunas fuentes (Eubalo, fr. 94) nos dicen que 4 copitas de este vino diluido producían una gran excitación psíquica, es claro que hay aquí una laguna cognoscitiva que requiere una explicación naturalista plausible.

⁶³ *Historias II*, 77.

⁶⁴ Fr., 596.

⁶⁵ Teofrasto. *Historia de las plantas*, Madrid: Gredos, 1988.

⁶⁶ También puede ser sinónimo de trimma (τρίμμα) como aditivos fortificantes (especies, hierbas), según nos dice Filocoro, un atidógrafo del S, IV a.C. Visto Dionisos

Esa polisemia del *etimon* nos conduce a un umbral hermenéutico plausible: las reacciones delirantes de las ménades, su frenesí corporal en la danza, su ferocidad como cazadoras, desgarradoras (*sparagmos*) y consumidoras de carne cruda (*omofagia*) de cachorros, sus *epopteias* y *epidemias*, y los opulentos *milagros* observados bajo el éxtasis (esos que tanto hicieron soñar a Nietzsche y lo indispusieron con la ciencia filológica), solo tiene dos explicaciones racionales: la primera es la ingesta de un *oinos* como enteógeno, dado que esta práctica se encuentra en comunidades primitivas en todo el planeta y quedó claramente documentada, desde los años 50 del s. XX, para la bebida ritual del *cyceon* (en este caso otro *oinos*). Si es así, el trabajo del simposiarca es más técnico y estratégico que la simple asignación formal hecha por el anfitrión de un simposio, así sea tan privilegiado y aristocrático como el de Agatón. La otra explicación es de carácter psicológico: podría tratarse de danzas *histéricas* que se tornaban *contagiosas* y *epidémicas*, como ya ha registrado la historiografía en las danzas medievales, producidas –según el dictamen de la iglesia– por posesión diabólica (aunque algunas de éstas danzas también se debían a *ergotismo*, una intoxicación producida por el cornezuelo de centeno, el mismo enteógeno de Eleusis), y como todavía observamos en algunos grupos místicos y sectas religiosas contemporáneas⁶⁷.

¿Cuál podría ser entonces la composición de este *oinos* o su enteógeno principal? Los templos de Dionisos se encontraban en

como “el dios de la naturaleza líquida”, el entusiasmo, se podría conseguir también, ‘bebiéndolo’ infuso en leche, miel, agua, sangre (de un animal sacrificial) o vino. Cf. William Tyrrel (1991). *Atenian myths and institutions: Words in action*. Cary, USA: Oxford University Press, p. 60.

⁶⁷ Cf. Gilles Kepel (director) (2006). *Las políticas de Dios*. Bogotá: Norma; además, algunos antropólogos, como M. Eliade (1978). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Madrid: Ediciones Cristiandad, (1976), p. 381, afirman que no es el vino el que provoca el éxtasis, pero en este caso, porque se le niega importancia histórica-etiológica a los enteógenos. Tampoco se debe ingorar que puede existir otro nivel de metáfora para el simposio y el rol del simposiarca, relacionado con una nave que flota en el mar (nave del Estado o del Amor, por ejemplo. Cf. W. J. Slater (1976). “Symposium at Sea”, *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 80, pp. 161-170.

los pantanos (Atenas) o zonas lacustres. Recordemos esa vívida escena de *Las Ranas*, en la que Aristófanes nos muestra a Dionisos remando por el pantano para dirigirse hacia el Hades, o en *Las Aves*, donde aparece Sócrates en una escena de necromancia. Estos son los lugares propicios para ingresar al mundo de los muertos y para consumir plantas silvestres, posiblemente hongos enteógenos, que abren las puertas de la liminalidad. No debemos olvidar la forma de estos hongos y su similitud con los falos transportados como símbolos sagrados en las faloforias. Sabemos que los indígenas mazatecas tienen un culto a un tipo de hongo que llaman Teo-nanactl⁶⁸, el alimento de los dioses, llamado también “carne de dios” (o en plural “los hijitos de dios”)⁶⁹.

Pero el pantano de Dionisos se encuentra en el espacio público, no así los bosques y las cumbres montañosas, que es el espacio sagrado del éxtasis y la enteogenia. Allí las ménades no sólo hacían la cacería de los felinos cachorros, sino que también “cazaban” ritualmente muchas plantas y floraciones silvestres de invierno que no coincidían con el calendario de la vid y la producción del vino.

Esos son lugares propicios para los hongos psicotrópicos, sobre todo después de que la tierra recibiera el estruendo del trueno y los relámpagos vitales de Zeus, una vez terminaba la tormenta. Recordemos que el pictograma creto-micénico para hongo es una cabeza de toro, y el toro es una de las manifestaciones teriomórficas de Zeus y de Dionisos; además, uno de los epítetos de Dionisos es “Bromio”, el bramador, que viene del griego *mykema* que significa “bramido” pero también un brote de *mykema*, hongo.

De otra parte, Dionisos venía del Oriente, donde se practicaban las mismas danzas rituales de las ménades y también se ingería algún

⁶⁸ R. Gordon Wasson (1993). *El hongo maravilloso. Teonana'catl –Micolatría en Mesoamérica*. México: F.C.E., (1.980), pp. 66 y 73.

⁶⁹ Sabemos, además, que en la tradición védica se veneraba e ingería una planta llamada soma que ha sido identificada como el hongo matamoscas o *Amanita muscaria*, el cual tiene el mismo ‘anillo del éxtasis’ (LSD-25) y que comparten farmacológicamente todos los enteógenos conocidos.

tipo de *oinos* y se aspiraba el humo de semillas “embriagantes”⁷⁰ El efecto *maniaco* de la danza ya ha sido aclarado en el laboratorio, por sus efectos neuroendocrinos, que pueden producir, de acuerdo con el *mythos* y el contexto adecuado, estados de extasis⁷¹.

La dialéctica de exclusión/inclusión, y su binarismo implícito, opone a la vid la hiedra. “Consanguínea” de la vid, como la llamó fraternalmente W. Otto, es su pariente “pobre”, porque es silvestre, no ha sido sometida a domesticación civilizatoria como la vid. Es tóxica y mágica por sus efectos extraños sobre la mente, tal como lo dicen Plinio y Dioscorides. Su ciclo vital se corresponde más con los *misterios* que el de la vid, porque su fruto escarlata se produce en la estación invernal, en bosques y montañas. De frutos parecidos, según Virgilio, se alimentaba antes la humanidad. Y esta enredadera hace parte de la guirnalda de Dionisos y sus bacantes (o la Smilas, enredadera parásita que produce bayas o bellotas escarlatas).

Por esa razón se ha pensado que el *θύρσος*, *thyrsos*, el cetro de Dionisos y sus ménades, era una caña hueca, que servía como herbolario o depósito de enteógenos, obtenida de la higuera o de los sarmientos de la hiedra. De ahí tal vez las propiedades *milagrosas* que se derivaban de su posesión: varita mágica que hace brotar miel o leche de la tierra, o funesto proyectil que hace derramar la sangre de sus víctimas⁷².

⁷⁰ Heródoto en: Historias IV, 74, describe baños de vapor en chozas bien cerradas entre los escitas (algo que hacen varias comunidades indígenas de nuestras latitudes, y los chamanes, en quienes está bien documentado el uso de hongos, semillas, tallos, floraciones fuertemente enteogénicas). Una de estas “semillas” podría ser el cañamo índico y alguna forma de haschish.

⁷¹ Al respecto nos dice Rohde: “... las alucinaciones que asaltan a estos individuos cobran en cada caso concreto distinta forma según el carácter y el contenido de las imágenes con que se hallan familiarizados”. *Op. cit.*, p. 153.

⁷² Aparte de los *pharmakoi* que se podían guardar en el *thyrsos*, como la adormidera del opio, otros, de posible uso, si seguimos a Plinio, serían: resinas de abetos después de haberlas fermentado, hidromiel y vino resinado. Curiosamente, todavía hoy, la mayor parte del vino griego, tanto el continental como el insular, es resinoso.

CONCLUSIÓN

El *mythos* de Dionisos no tiene comparación en la religiosidad griega antigua, aunque sí varios precedentes en las tradiciones orientales y chamánicas del planeta. Lo mismo puede decirse de sus misterios.

Pero, a pesar de las polémicas que aún suscitan su figura, la etiología y el contenido de sus prácticas culturales, hay un consenso entre historiadores, filólogos, arqueólogos y antropólogos, acerca del contexto singular en el que se construyeron los hitos discursivos de su genealogía, sus epidemias y epifanías. Me refiero a las circunstancias del sinecismo ático, a la ciencia y al esfuerzo cívico de la democracia ateniense, a su vocación imperialista de someter los *demos* periféricos, asimilándonos mediante estrategias culturales como las fiestas panhelénicas, y sincretismos ideológico-religiosos como los cultos místéricos. Una conciencia profunda de identidad cívica se desplegó en un *ethos* original de múltiples creaciones artísticas, pero eso no pudo salvarlos de la auto-destrucción: el dios advenedizo llegó diciéndoles que tenía una verdad que decirles relacionada directamente con la vida en general (*zoé*) pero se debía acudir a la montaña y asomarse al vértigo del vacío, para contemplar así la verdad de la muerte sin palabras, pero ellos le convirtieron en máscara de sus propios deseos expansionistas y anexionistas, lo redujeron al *thyrsos*, a los vestidos de lino y pieles de corzo, coronado con hojas de hiedra, por lo que tal vez Platón, en el *Fedón* dijo de manera sentenciosa: “Muchos son los que portan el *thyrsos*, pero pocos los poseídos por el espíritu de Dionisos”⁷³; la verdad del *deseo*, en fin, como siempre, convertida en representación religiosa o política, y fatalmente reconocida como tal en la historia del *otro* mientras la propia sigue el espejismo de su destino como si fuera en realidad diferente. Allí sigue Dionisos recordándonos festivamente la realidad del otro, y la certeza lúgubre de no reconocerlo, a pesar de que el espejo en que fijamos nuestra identidad, es ese rostro, teatralmente postergado, del *otro*. ¡Evohe!

⁷³ Platón. *Fedón*, 69 c-d.

REFERENCIAS

- Aniti, E. (2005). *Tratado de antropología de lo sagrado*. Madrid: Trotta.
- Apolodoro. *Biblioteca mitológica, Trad. y notas de M. Rodríguez de Sepúlveda*. Madrid: Gredos, 1985.
- Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, N° 3, diciembre, 2003.
- A Parte Rei. Revista de Filosofía*. Vol. 53, septiembre, 2007.
- Arnaoutoglou, I. (1998) *Ancient Greek Laws: A source book*. Florence, USA: Routledge.
- Aristófanes. (1970). *Las once comedias*. México: Porrúa.
- Aristóteles. (2005). *La política (traducción directa del original griego y notas de Manuel Briceño Jáuregui)*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Aristóteles. (2005). *La constitución de los atenienses. Obras Completas*, Vol. V. Madrid: Gredos.
- Bachofen, J. (1988). *Mitología arcaica y Derecho materno*. Barcelona: Anthropos.
- Cahill, T. (2003). *Sailing the wine-dark sea: why the Greeks matter*. Westminster, USA: Doubleday Publishing.
- de Alejandría, C. (1994). *Protréptico*. Madrid: Gredos.
- Cole, S. (2004). *Landscapes, gender, and ritual space: the ancient Greek experience*. University of California Press.
- Colli, G. (1998). *La sabiduría griega*. Madrid: Trotta.
- Chadwick, J. (1982). *El mundo micénico*. Madrid: Alianza.
- Corbett, L. (1996). *Religious function of the psyche*. London: Routledge.
- Demóstenes. (1985/1993). *Discursos políticos, Obra completa*. 3 Vols. Madrid: Gredos.
- de Samosata, L. (1988/1997). *Obra completa*. Madrid: Gredos.
- Dodds, E.R. (1983). *Los griegos y lo irracional*. Madrid, Alianza.
- Eidos. Revista de Filosofía. Universidad del Norte, Barranquilla*, N° 5, 2006.
- Eliade, M. (1977). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Madrid: Cristiandad.

- Esquilo (1996). *Tragedias completas*, trad. José Alsina C. Madrid: Cátedra.
- Eurípides. (1979). *Bacantes*. Madrid: Gredos.
- Galeno. (2003). *Sobre las facultades naturales: las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo*. Madrid: Gredos.
- Goff, B. (2004). *Citizen Bacchae: Women's ritual practice in ancient Greece*. Ewing, USA: University of California Press.
- Gordon, R. (1993). *El hongo maravilloso. Teonana'catl –Micolatría en Mesoamérica*. México: F.C.E.
- Gordon, R, Ruck, P. (1996) y otros. *La búsqueda de Perséfone*. México: F.C.E.
- Gordon R. Ruck y Hoffmann. (1980). *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*. México: F.C.E.
- Grote, G. (2000). *History of Greece: From the time of Solon to 403 B.C*. London: Routledge.
- Halliday, W. (2001). *The growth of the city state: Lectures on Greek and Roman History*. Ontario, Canadá: Batoche Books.
- Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 80, 1976.
- Hawley, R (Editor) (1995). *Women in antiquity: New assessments*. London: Routledge.
- Hernández, E. y Restrepo, F. (1987). *Llave del griego. Comentario semántico, etimología y sintaxis*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Heródoto. (1974). *Los nueve libros de la historia*. México: Porrúa.
- Hesiodo. (1983). *Obras y fragmentos*. Madrid: Gredos.
- Homero. (1968). *La Iliada*. Madrid: Gredos.
- Homero. (1986). *La Odisea*. Madrid: Gredos.
- Homero. (2003). *Himnos Homéricos. La "Batracomiomaquia"*, Madrid: Gredos.
- Hughes, D. (1991). *Human sacrifice in ancient Greece*. London: Routledge.
- Isager, S. (1995). *Ancient Greek: An Introduction*. London: Routledge.
- Jaeger, W. (1992). *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: F.C.E.

- Kerenyi, K. (1998). *Dionisos. Razón de la vida indestructible*. Barcelona: Herder.
- (1978). *Los dioses de los griegos*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- (1999). *La religión antigua*. Barcelona: Herder.
- Kira, G.S y Raven, J.E. (1979). *Los filósofos presocráticos. Historia Crítica con selección de textos*. Madrid: Gredos.
- Magaña, O. E. (2005). *Las “églogas” de Nemesiano: comentario filológico*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Munn, M. H. (2000). *School of History: Athens in the Age of Socrates*. University of California Press.
- Nietzsche. (1984). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza.
- NTU *Studies in Language and Literature* 1, Number 12, June, 2003.
- Ovidio N. P. (2008). *Metamorfosis. Libros I-V*, Madrid: Gredos.
- Phoenix*, Vol. 51, N° 3-4, 1997.
- Pausanias. (1994). *Descripción de Grecia, Obra completa*. Madrid: Editorial Gredos.
- Platón. (1985). *Diálogos. 7 Vols*. Madrid: Gredos.
- Plinio, S. C. (1995). *Historia natural, Obra completa*. Madrid: Gredos.
- Plutarco. (1987). *Vidas paralelas*. México: Porrúa.
- Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 145, N° 4, 2001.
- Virgilio. (2003). *Obras completas, (texto bilingüe)*. Madrid: Cátedra.
- Rhode, E. (1983). *Psique*. México: Alianza.
- Sickinger, J. (1999). *Public records and Archives in Classical Athens*. Chapel Hill, USA: University of North Carolina Press.
- Science, New Series*, Vol. 85, N° 2201, March 5, 1937.
- Science, New Series*, Vol. 163, N° 3864, 1969.
- Sículo, D. (2001/2006). *Biblioteca histórica, Obra completa. 3 Vols*. Madrid: Gredos.
- Teofrasto. (1988). *Historia de las plantas*. Madrid: Editorial Gredos.
- Teofrasto. (1985). *Obras morales y de costumbres*. Madrid: Gredos.

- The Classical Journal*, Vol., 90, N° 4, 1995.
- The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 73, 1953.
- The Journal of Egyptian Archeology*, Vol. 41, 1955.
- Tratados* (1983). *Hipocráticos*, Carlos García Gual y otros (traducción-comentario), 3 Vols. Madrid: Gredos.
- Tucidides. (1989). *Historia de la guerra del Peloponeso*. Madrid: Alianza.
- Vernant, J.P. (1993). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel.
- . (2000). *Mito y pensamiento en la tragedia griega*. Barcelona: Paidós.
- Tyrrel, W. (1991). *Athenian myths and institutions: Words in action*. Cary, USA, Oxford: University Press.
- Valdez, M. (2006). *La reorganización religiosa en la Atenas del S. VI a.C.* Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- van Gennep, A. (1960). *The Rites of Passage*. Chicago: The University of Chicago Press.



GABRIEL ACUÑA RODRÍGUEZ
Serie "La tienda del diablo"
Técnica: Diseño digital (2008)