

Forma de citar este artículo en APA:

Jaramillo, L. (enero-diciembre, 2019). Dioniso y la religión griega: entre Vernant y Detienne. *Funlam Journal of Students' Research*, (4), pp. 87-97

Recibido: 6 de abril de 2019

Aceptado: 10 de junio de 2019

Publicado: 18 de noviembre de 2019

Dioniso y la religión griega: entre Vernant y Detienne

Dionysus and Greek Religion: Between Vernant and Detienne

Lohengrin Jaramillo*

* Estudiante del programa de Filosofía de la Facultad de Educación y Humanidades, Universidad Católica Luis Amigó. Docente de Antroposofía y miembro impulsor de la pedagogía Waldorf en la Fundación Centro Humanístico Micael, Medellín-Colombia.
Contacto: bibliomicael@gmail.com

Resumen

El presente artículo aborda una de las problemáticas más inquietantes en el mundo de la religión griega, esta es la cuestión del culto a Dioniso, figura de la religión griega interpretada desde diversos puntos de vista, sus interpretaciones parecen vacilar y cambiar de acuerdo al contexto histórico-cultural desde donde se le intenta reconocer. Los matices y enfoques que se le dan a este dios de la antigüedad griega toman diversos rostros, tan dignos de ese esquivo dios-máscara de la alteridad y el arrebato. Este texto explora dos focos interpretativos pertenecientes a la escuela francesa. Comienza exponiendo los lineamientos que hace J.P Vernant entorno al carácter de la religión griega para así lograr entender qué papel juega el culto del dionisismo dentro del contexto de la antigua Atenas del siglo V a.c. A su vez Vernant quiere explicar qué tipo de alteridad asume Dioniso entre las demás divinidades limitiformes portadoras de la máscara en los cultos antiguos. Luego contrastando los estudios de Vernant, Marcel Detienne por su parte elabora su línea interpretativa, y aun conservando algunos rasgos similares en la interpretación de Dioniso elaborada por Vernant, rastrea los pasos del dios por las sendas de la Hélade antigua estableciendo un paralelo de sus mitos con la instauración o fundación paulatina de su culto dentro de las diferentes regiones de la Antigua Grecia. Así logra colorear un dios liberador y al tiempo dueño de la negra manía, como una especie de fuerza salvaje que llega a civilizarse en los simposios atenienses, que tanto como civilización también provoca epidemia y locura.

Palabras clave: Dionisismo; Alteridad; Epidemia; Mania.

Abstract:

This article addresses one of the most disturbing problems in the world of Greek religion, this is the question of the cult of Dionysus, a figure of Greek religion interpreted from different points of view, their interpretations seem to falter and change according to the historical context-cultural from where you try to recognize. The nuances and approaches that are given to this god of Greek antiquity take different faces, so worthy of that elusive mask-god of alterity and outburst. This text explores two interpretative foci belonging to the French school. It begins by exposing the guidelines made by J.P Vernant about the character of the Greek religion in order to understand what role the cult of Dionism plays in the context of ancient Athens of the 5th century BC. In turn, Vernant wants to explain what kind of otherness Dionysus assumes among the other limited deities carrying the mask in ancient cults. Then contrasting Vernant's studies, Marcel Detienne for his part elaborates his interpretative line, and while retaining some similar features in the interpretation of Dionysus elaborated by Vernant, he traces the steps of the god along the paths of the ancient Hellade establishing a parallel of his myths with the establishment or gradual foundation of its cult within the different regions of Ancient Greece. Thus, he manages to color a liberating god and at the same time the owner of the black mania, as a kind of wild force that becomes civilized in the Athenian symposia, which as much as civilization also causes epidemic and madness.

Keywords: Dionisismo; Otherness; Epidemic; Mania.

Introducción

Dioniso es sin duda una de las figuras más inquietantes y enigmáticas de la religión en la antigüedad griega. Si se traza un breve panorama de los distintos marcos hermenéuticos con los que se ha estudiado a este dios del salto espontáneo, se verá que estas interpretaciones muestran diversas expresiones de algo que no se deja apresar ni definir en su totalidad: desde la alegoría del médico-presocrático Metrodoro de Lámpsaco¹, para quien Dioniso es el símbolo del Bazo, pasando por el poema medieval del siglo XIV (*Ovide moralisé*)² donde Dioniso muta o bien en Cristo o bien en el Diablo; o el hechizante narcótico liberado en la ópera wagneriana que, según el joven Nietzsche³, quien renueva y reelabora el concepto romántico de *lo dionisiaco* (Mariño, 2014) evoca la tragedia griega y devela al tiempo los horrores de la existencia mediante el espíritu de la música en la entrañas de los instintos estéticos de los griegos; y ya en el siglo XX Dioniso renace vigoroso y se redime de la dualidad *Bios-thánatos* de Karl Kerényi y su vida infinita (Mariño, 2014). A estos intentos de interpretación se suman los de la escuela francesa en cabeza de autores como Jean-Pierre Vernant y Marcel Detienne, quienes elaboraron lecturas antropológicas-históricas sobre el mundo griego antiguo en sus diversos aspectos socioculturales. En medio de todas estas perspectivas, el presente texto busca abordar especialmente dos ejes de central importancia en torno a la alteridad de Dioniso y lo que comprende su culto para contrastarlos y reflexionar acerca de la naturaleza del dios en una y otra corriente de interpretación, a saber: sus diversas epifanías y su cambiante naturaleza como figura de alteridad (Vernant, 1991; 1985), y como una figura de pulsión epidémica inquietante que hace saltar y brotar (Detienne, 1986).

Dioniso y dionisismo en el mundo de las potencias divinas

Para Jean-Pierre Vernant, la religión griega es un elemento inseparable de la vida social y cultural. Tanto las prácticas religiosas, los festejos cívicos, la intimidad doméstica como la vida militar tienen una evocación religiosa. Este elemento característico no se presenta como algo homogéneo o unívoco, por el contrario, se manifiesta en una diversidad de prácticas y formas sociales que inscriben al ciudadano o al habitante del *demos* dentro de un papel determinado en las *polis* griegas. Los dioses griegos son potencias, no personas, por lo tanto, intervienen directamente en el mundo de los hombres: "hay, pues, divinidad en el mundo, como hay mundanidad en las divinidades" (Vernant, 1991, p. 8). Los dioses se originaron junto con el mundo y los hombres; se diferencian de estos por su categoría de inmortales y comprenden una plenitud de valores que se delimitan o se asocian; tal como afirma Diego Mariño Sánchez en su libro *Injertando a Dioniso*, en referencia a las palabras de Vernant sobre las divinidades griegas:

¹ La relación hermenéutica que los naturalistas y fisiólogos presocráticos hacen entorno a los mitos, en el caso de Dioniso, Metrodoro de Lámpsaco es quien asocia el mito de Licurgo y Dioniso en su modelo "Biológico- Médico" correspondiente al bazo. Véase Diego Mariño Sánchez *Injertando a Dioniso* (2014 pp.293-297)

² Poema de la baja edad media de autor anónimo, este toma como modelo alegórico de la moral cristiana una lectura de los mitos de Dioniso consignados en las metamorfosis de Ovidio (poeta latino), las interpretaciones alegóricas desde este foco poético medieval guardan un sentido interno bilateral, por ejemplo, panteo podría simbolizar tanto un santo, como la imagen del verdugo de Cristo, de igual modo, Dioniso podría o bien ser un Dios salvador, o bien sus bacantes tebanas, simbolizar la depravación y el mal ante panteo en su representación de santo y mártir. Ahora bien, esta ambigüedad en los significados juega de fondo con las representaciones desplazadas de la virtud y el vicio, representaciones encarnadas a su vez en figuras como la de Jesús y el diablo. para más amplitud en este tema véase. Mariño (2014 pp.354-359)

³ Teniendo en cuenta el controversial nacimiento histórico de la primera Obra de Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, podemos inferir que el sustrato metafísico estético y filosófico de la misma, supone una visión transformadora de la cultura mal acogida y mal comprendida desde el contexto filológico de aque lla época, dicha visión que desde el lenguaje se vehiculiza en el concepto de *lo dionisiaco* quiere plantear una pregunta inmanente a la existencia misma, por lo tanto un trasfondo que nos lleva a una cuestión antropológica y filosófica, aquí los datos hermenéuticos que arroja la figura de Dioniso toman forma de adjetivo en el término "*lo dionisiaco*" inaugura un horizonte de interpretación sin precedente en la historiografía y mitografía de Dioniso, concepto iniciado en la vanguardia de los románticos y por vez primera nombrado en la obra literaria de Julius L. Klein, aunque Nietzsche no fue el primero en nombrar este término, Nietzsche abre la puerta a una dimensión más amplia del mismo y es un representante clave en este giro hermenéutico. Véase Nietzsche *El nacimiento de la tragedia* (1980 pp.7-17) y Mariño (2014 pp. 41-48)

Las relaciones entre potencias dentro del sistema politeísta están regidas por una serie de reglas (complementariedad, oposición asociación...) La esencia del dios es el producto de la configuración de un "modo de acción" su espacio de "poder y saber" por todo el conjunto de relaciones que mantiene con otras potencias (Mariño, 2014 p. 253).

Los dioses son entonces la plétora de fuerzas múltiples que, a diferencia de los hombres, no conocen el trabajo, la enfermedad o la muerte, esto explica su condición de inmortales (Vernant, 1991). Pero en el mundo de la religión griega no hay una sola corriente de culto con prácticas rituales específicas para estos dioses. Por el contrario, la griega es una religión polifacética que comprende varios cultos como la religión olímpica, el dionisismo, misticismo órfico y los misterios de Eleusis (Vernant, 1991). Entre estos, el dionisismo es un fenómeno religioso que prorrumpo, desconcertante y excéntrico, en la escena de Atenas y su religiosidad cívica del siglo V a.C. Como señala Vernant (1991), en ocasiones es asociado erróneamente con los misterios de Eleusis,⁴ corriente cultica con marcadas diferencias, ya que el dionisismo en cierto modo también encierra un carácter iniciático y secreto (*instrucción de los bakchoi*), aunque no se repliega de forma radical de la ciudad y sus festejos religiosos, como en el caso de los misterios. Aunque los misterios se disocian del culto cívico de la ciudad, comprenden una especie de elemento opuesto complementario para la vida de la misma; por su parte, el dionisismo ocupa un lugar especial y fronterizo dentro de estas vertientes religiosas de la Grecia clásica. Como indica Vernant (1991)

los cultos dionisiacos son parte de la religión cívica, y las fiestas en honor a Dionisos, con su lugar en el calendario sacro, se celebran con la misma legitimidad que cualesquiera otras. Pero, como dios de la *manía*, de la locura divina, por su forma de tomar posesión de sus fieles, librados a sí mismos a través del trance colectivo ritualmente practicado en sus *thiasas*, por su irrupción repentina en ese mundo bajo la forma de revelación epifánica, Dionisos introduce en el corazón mismo de la religión de la que él constituye una pieza, una experiencia de lo sobrenatural extraña y, también en ciertos aspectos, opuesta al espíritu del culto oficial (p. 64).

El dionisismo sería, a este respecto, un elemento que asimila la *polis* en sus dinámicas cívicas, aunque en su fuerza de carácter extático hace tambalear la regularidad habitual de la experiencia religiosa con respecto al espíritu de los cultos oficiales de la ciudad. Estas celebraciones que operan como fiestas discontinuas, las fiestas invernales *Oschoforias*, las rurales y las urbanas, Leneas y Antesterias, respectivamente, enuncian en su peculiaridad una oposición a los misterios de Eleusis, que, como tales, representan un círculo replegado de las fiestas dionisiacas asimiladas al calendario de la polis (Vernant, 1991).

Dioniso danza junto a los otros dioses en estas celebraciones, pero no deja de guardar sus misterios y su naturaleza extraña, se muestra con la ambigüedad que lo caracteriza, incluso en el ambiente civilizatorio de la Atenas del siglo V a.C. Por tal razón, algunas de estas fiestas también guardan una naturaleza oculta, como en el caso de la esposa del Rey-Arconte y su boda secreta celebrada anualmente durante las Antesterias.⁵ En contraste con la apertura de los jarros de vino al comienzo de las mismas fiestas para la población en general, con aquella se inician los lúdicos concursos, se orquestan las competencias, juegos y demás actividades de esta celebración. La ambigüedad que se señala entre lo oculto y lo público es un rasgo particular propio de las fiestas consagradas al dios.

⁴ Los misterios de Eleusis, basados en las leyendas griegas, comprenden una corriente religiosa alterna que no contradice, pero sí complementa la religión cívica en Atenas, véase Vernant en *Mito y Religión en la Grecia Antigua* (1991, p. 64).

⁵ Las Antesterias eran unas de las celebraciones que se realizaban en la polis en honor a Dioniso. Eran comúnmente llamadas las Fiestas de las flores. Para ampliar la información sobre ellas véase el texto *La religión griega* de Rolan Martin y Henri Metzger (1977, pp. 158-160).

La banda de las blancas ménades, asociadas con el *thiasos* dionisiaco, es un símbolo conveniente dentro del imaginario griego para identificar y comprender uno de tantos modos de la acción del dios. Las *bakchoi*, las mujeres liberadas cíclicamente de sus actividades domésticas toman el tirso y se unen al *thiasos* dionisiaco; la dulce sonrisa benevolente del dios da amparo entre los riscos y los montes, toda la naturaleza es una y los animales salvajes se alimentan de ellas, volviéndose hijos y a la vez ofrenda alimentaria en la omofagia. Alteridad inquietante donde la dócil ménade se vuelve expresión pura de lo salvaje y cruza de manera inquietante la vida y la muerte.

En el entusiasmo efervescente y extraño de su epifanía, Dioniso también sumerge espontáneamente a sus seguidores en un cambio de rol donde el plano del hombre y la mujer se confunden entre sí. Él es el dios travestido que transfigura, invierte y confunde volviendo lo mismo en lo otro. Dentro del dionisismo, la apariencia menádica de los fieles es el espejo donde el dios se proyecta y los convierte en sus propias máscaras.

En principio, como dios máscara, remembra en sus representaciones teatrales, en sus leyendas míticas y celebraciones religiosas, una fuerza extraña que invade provocando el salto, la danza y la locura. Dioniso empuja al arrobamiento, él siempre deviene en otro provocando el extravió, es un dios familiar/extraño, del interior y extranjero, extraviado, que hace saltar en su arrebató, alejamiento de sí mismo; a su vez, su alteridad sacude el mundo conocido, estremece las formas; aquello que antes se tenía por estable y seguro, ahora es incierto y cuestionable, su misterio nos sume en una amplitud polifacética, un elemento que desborda e inquieta y que por ende, no se limita a un solo foco de acción o explicación.

El dionisismo en su fuerza extática posee a la banda de sus iniciados, se mimetiza con las festividades y hace saltar y estallar la ciudad en un júbilo carnavalesco. El *thiasos* dionisiaco y el dionisismo en general se presentan, por un lado, con sus prácticas secretas, más cercanas en su naturaleza iniciática a la intimidad de los misterios de Eleusis, pero por otro lado tampoco es una corriente cultica hermética que quiera actuar en exclusividad replegándose de la vida social, pues también se presenta en forma de celebraciones públicas que se asimilan de forma discontinua al calendario (Vernant, 1991, p. 68).

Más allá del asunto cultico evocado como prácticas cívicas establecidas y ordenadas de manera dispersa en un calendario público-religioso, se introduce un tema de índole experiencial donde Dioniso, como dios enigmático y potente, toma formas, diversas máscaras. Es una manifestación divina en la tierra y, más específicamente, entre los hombres que, por medio de la posesión de sus fieles, deviene y actúa como una potencia ubicua, atemporal, que puede estar en todas y en ninguna parte, e inclusive, puede por medio de sus abruptos misterios arrojar al hombre a la era dorada donde formaba parte del mundo divino en igualdad con los demás seres de la naturaleza. Para Vernant (1991), este arrobamiento no significa una técnica de ascesis para dissociarse del mundo, o un viaje místico, más acorde con los peculiares magos apolíneos atenienses;⁶ el dionisismo encierra un carácter mundano y sacro al tiempo, sus alteridades y epifanías consisten en traer esa ausencia de la edad dorada en un éxtasis que estremece, inaprensible y liberador. Dioniso posee el mundo de los hombres, los transfigura y trastoca las formas definidas y familiares.

⁶ Vernant establece una analogía de los magos atenienses con la forma del misticismo cristiano con su noción escatológica de evasión a un más allá, donde el aislamiento y la renuncia en soledad permite desarrollar técnicas de desplazamiento místico a manera de evasión voluntaria y consciente. Los magos atenienses compartían cualidades similares, técnicas apolíneas de ascesis afines a los misterios pitagóricos, situación que justifica que cada sistema religioso en la Grecia clásica tenga un modo particular de misticismo. Véase Vernant y Vidal-Naquet en *Mito y Tragedia en la Grecia Antigua II* (2002, pp. 231-232).

Las máscaras de Dioniso y los dioses de la alteridad

Dioniso es el que mejor encarna la máscara en el mundo de los dioses griegos. Se lo ve frontalmente presidiendo desde lo alto del *theologeion*⁷ en el teatro, también se lo encuentra en las cráteras y ánforas como una máscara y en el culto rural como árbol.⁸ Como manifestación general en el reino vegetal, toma una apariencia rústica en muchas ocasiones, es estaca o pilar de piedras con una máscara de barba y cabellera (Jean Marie como se citó en Martin & Metzger, 1977); a lo largo y ancho de los *demos* y ciudades de la Hélade antigua lo vemos manifiesto de muchas maneras; la frontalidad y la máscara son unas de sus características principales.

Pero en el culto griego Dioniso no es el único portador de la máscara ni tampoco está solo en la región de la alteridad, pues hay otras potencias que oscilan entre dos mundos y se ubican en la frontera para encarnar de alguna forma la figura de lo Otro. Siguiendo a Vernant (1991), este sería el caso de la asimilación de la Artemis espartana⁹ que para Grecia era la inversión del papel que desempeñaba la Artemis Orthia en el mundo escita, una apropiación del culto en función de unas costumbres que dan en este caso a una diosa el papel de iniciadora en la vida militar para el hombre o en la vida adulta y marital para la mujer. Artemis, Dioniso y Gorgo serían tres modalidades de la alteridad, tres potencias que representarían la actitud que el griego toma frente a lo Otro; estas modalidades nos relacionan con dos dimensiones específicas del ámbito antiguo, a saber, un plano horizontal progresivo, enmarcado en las prácticas habituales del hombre griego en su cotidianidad; las prácticas religiosas en torno al culto de Artemis nos permite comprender las condiciones sociales que el ciudadano debe tener para ser parte de una *polis*, el mundo de la transición, de las fronteras entre la pubertad y la vida adulta, la iniciación en la caza, etc.

Artemisa es ama de las fieras, nodriza de las mujeres en gravidez y custodia de los niños, a quienes cría hasta su integración en la ciudad y su vida adulta. Significaría la alteridad que se relaciona con un carácter de horizontalidad en el universo de la *polis*, todo aquello que se vive en las costumbres y prácticas sociales de la *polis* como la vida militar, la vida pública, la intervención en el ágora y el matrimonio, o lo que, en un estado de transición, todavía no es parte de la vida cívica.

Por otra parte, Dioniso y Gorgo asumen una alteridad diferente a este respecto, tienen un carácter vertical; estas potencias son dueñas del arrebató, la posesión abrupta hacia lo extraño, ya sea el descenso al abismo, la alteridad extrema y sobrehumana, el caos informe y la muerte con la máscara de Gorgo, o bien la alienación extática dionisiaca que arropa al hombre elevándolo a un plano ambiguo (ausente/presente) dentro del correr del mundo. Especialmente para Vernant (1985), la potencia de Dioniso es una alteridad que sustrae pero a la vez iguala haciendo remontar al grupo de sus poseídos a una era dorada donde las categorías de lo divino y lo humano se funden; una vez que los hombres se amalgaman en su alteridad, la embriaguez dionisiaca trae consigo ese reconocer al otro como un igual, también el festín, el *komos*, los disfraces carnalescos y el bacanal, celebraciones que no discriminan el esclavo del rey, en las que las jerarquías sociales se borran, todo esto se entremezcla y se sume en una armonía primigenia, arrobamiento que solo puede conferir una potencia como la de Dioniso.

⁷ La máscara frontal de Dioniso se encontraba a lo alto del teatro de Atenas (*theologeion*) donde se representaban las tragedias, como dios-máscara tutelar del teatro precedía los dramas desde lo alto, excepto en las *Bacantes* de Eurípides y *Las ranas* de Aristófanes, donde el dios es representado por actores de máscara sonriente, rasgo característico que diferenciaba a Dioniso en escena respecto a los demás personajes en las obras trágicas. Véase el texto *El envés de un agotamiento político* de Julián Gallego (2009, p. 259)

⁸ El culto a Dioniso como una deidad en el mundo vegetal se veía representado tanto en vasos y cráteras de la Atenas del Siglo V a. C., como en los maniqués o estacas que en zonas rurales o el campo eran comunes en el mismo periodo. Véase a Roland Martin y Henri Metzger en *La religión griega* (1977, pp. 148-150).

⁹ Acerca de la advocación de Artemis en el mundo espartano en la antigua Grecia como asimilación posterior de una deidad bárbara del mundo escita, puede consultarse el texto *La muerte en los ojos* de Vernant (1985, pp. 35-37).

Dioniso, el de diversos epítetos, el itinerante, se lo encuentra en Delfos, Frigia, Tracia, Sicione, Orcómenos y Atenas. También se le ve visitando el *oikos*, las casas o consagrando el teatro, está en todas y en ninguna parte, Dioniso se manifiesta con el signo de la extravagancia y lo que estremece, prestidigitador de las formas y las apariencias (Vernant, 1985), la deidad más dinámica y cambiante del mundo griego, siempre esquivo y enigmático, jovial e intoxicado, su fuerza, a veces abrumadora, vengadora y salvaje. En sus ritos revela a sus fieles la plenitud extática en su narcótica liberación y, extrañamente, se transfigura en potencia que dispensa la quietud y el reposo, como aquella máscara traída por el mar de un más allá en un sosiego familiar pero enrarecido (Detienne, 1986). Esta potencia itinerante al final de la jornada jamás logra borrar su huella destructora y salvaje, el recuerdo violento y vengador que a su natal Tebas despertó con su paso epidémico.

El dios de la epidemia y el Dioniso itinerante

Dentro de la escuela francesa, Marcel Detienne (1986) elabora una lectura de Dioniso con algunos rasgos distintos a los conferidos por Jean-Pierre Vernant. Detienne reflexiona también en torno a la figura de lo otro y del extraño extranjero, aunque atribuyéndole otros aspectos sociológicos en el caso de la íntima naturaleza dionisiaca y su modo de acción, diferenciando así su análisis del realizado Vernant. Indica Detienne (1986):

El estatuto de extranjero marca profundamente la personalidad de Dioniso, tanto en el modo de relación que favorece, como en su vocación para revelarse enmascarado. Cuando los dioses entran en procesión a lo largo de un friso, la máscara es para Dioniso la insignia de su divinidad: enarbola la facilidad tan espontáneamente, como Hermes lleva el caduceo. El vaso hace surgir los grandes ojos abiertos, fijos sobre el espectador, que contempla el desfile de los olímpicos a través de la máscara que le confiere su identidad figurativa, Dioniso afirma su naturaleza epifánica de dios que no cesa de oscilar entre la ausencia y la presencia (p. 30).

Detienne también caracteriza el modo de acción de Dioniso como el más errabundo e itinerante de los dioses. Inscrito en el calendario de las *Teoxenias*, su efigie en muchas ocasiones es llevada a modo de visitante y fundador de cultos, visitando y abandonando los santuarios discontinuamente. Esta característica es abordada por Detienne como la de aquellos dioses que epidemizan, y Dioniso, intermitente, oscilando entre la presencia y la ausencia, es el menos sistemático en el calendario de estas epidemias a diferencia de sus aliados migratorios como Apolo y Artemis, dioscuros que también son visitantes entre una ciudad y otra y que en sus propias cualidades también epidemizan otros santuarios, pero en un conjunto institucional, dentro del calendario regular de las celebraciones, como indica Detienne (1986):

Su efigie cae del cielo, su navío surge sobre la línea del horizonte del mar; a la cabeza de un comando de mujeres sitia las puertas de la ciudad, o aún, solitario, emerge de las aguas abismales de Lerne en Argólida. Hay en Dioniso una pulsión "epidémica" que lo coloca aparte de los otros dioses de epifanías regulares, programadas y siempre dispuestas en el orden cultural de las fiestas oficiales, y cada una en su tiempo; llegada sin sorpresas: para los fieles tanto como para los dioses (pp. 21-22).

Por otra parte, como dios de la epidemia, emerge el Dioniso extranjero,¹⁰ "siempre un extraño a reconocer, una forma a identificar" (Detienne, 1986 p.31). Así forme parte propia del mundo griego, es un extraño en su natal Tebas, como lo muestra Eurípides en *Bacantes* Con paso furioso, invade como un extranjero, un visitante inadvertido y no reconocido y destruye con ánimo vengador al que no lo admita, ya que quiere

¹⁰ Desde el descubrimiento de las Tablas Lineal B, se comenzó a interpretar a Dioniso como extraño extranjero a pesar de ser natal de la ciudad de Tebas y, en general, del mundo heleno. Dioniso se muestra en apariencia como un extraño en el interior de su ciudad donde quiere ser reconocido como deidad. Véase Vernant y Vidal-Naquet (2002, p. 228).

hacerse conocer y reconocer, golpea violento con su acción ambivalente. Su epifanía epidémica guarda un carácter doble, también comprende su acción resentida para aquellos que en su ceguera no aceptan dócilmente su culto. Apolodoro lo relata en el mito del rey Proitos,¹¹ cuando Dioniso con su *manía* sume a las hijas de este y a las mujeres del país en la locura negra, regando su acción epidémica y manchando su reino; sólo el médico-mago Melampus tuvo la potestad de lavar la ciudad a cambio de la tercera parte del reino.

Este delirio, bajo el manto de la epidemia, es una característica recurrente en los mitos y las epifanías de Dioniso, que en las grandes bibliotecas de los mitógrafos y eruditos de la antigüedad son relatadas muchas veces como historias de pugna, abierto rechazo a su culto o persecución al dios, historias “más atroces que afortunadas”, como recalca Detienne (1986) y que en sus manifestaciones violentas, generalmente, entran a ejercer y devolver desmesuradamente la violencia con que es rechazada la potestad divina de Dioniso.

Hay tres principales tipos de historias en las epifanías de Dioniso en las cuales nos introduce Detienne (1986): iniciando con las llegadas interpuestas de embajadas que introducen su culto, como el caso de la efigie que llega a Patras en medio de una comitiva insólita con un rey más o menos privado de su razón y con un cofre que guarda una figura aterradora del dios (Pausanias, Descripción de Grecia, Libro VII, 5-6); historias como esta, junto a otros relatos breves, muestran en escaso número las manifestaciones y llegadas de Dioniso, relatos en los cuales la epifanía y acción del dios se muestran por medio de su aparecer. A continuación, el dios deviene en la vid y sus huéspedes, enseña a los hombres el vino, su modo de empleo y temperancia. El Dioniso abandonado tras de sí, deja en Atenas la promesa del elixir divino, símbolo viviente de su abrumadora naturaleza que debe domesticarse, una locura que se atempera mediante un narcótico dócil y jovial; el consumo salutar y liberador del vino significa un descubrimiento que civiliza y une en festo a los hombres, un vino dispensador de cultura que se suaviza con ciertas medidas de agua para mitigar su originario fulgor salvaje; los modos refinados del empleo del vino en los simposios atenienses guardan un periplo civilizatorio que en su relato fundador, Dioniso, visitante de la noche, efectúa cuando en sus viajes se ha topado con Icarios, *demos* de Atenas, deja entrever en los pliegues de su vestido, semi-oculto, la primera planta de vid a Icarios,¹² aunque paradójicamente este paga con su vida por el desconocimiento en la manera de emplearlo, ya que Dioniso se ha ido una vez que este descubre el elixir violento que en estado puro sume en locura a quienes lo consumen provocándoles la muerte. Estos relatos que conciernen al segundo tipo de mitos de la epifanía dionisiaca, clasificados por Detienne como tal, son un aspecto importante para diferenciar el modo de acción de esta potencia según dicho autor.

Por último, está la tercera serie de historias contenidas en sus advenimientos feroces: el relato donde llega a la morada de Licurgo, la aparición de las Ménades y el gran advenimiento en Tebas; historias que de forma decisiva revelan sus manifestaciones mediante la demencia negra al mismo tiempo que su emancipación liberadora. Dioniso, errabundo y enarbolado, vaga con su demencia divina y con sus pasos enloquecidos al final de la noche (Detienne, 1986).

Su cualidad íntima manifestada como divinidad imponente y ambigua es la de aquel dios que hace brotar o saltar, pero en su llegada devela ese rasgo que lo descubre como deidad que conoce muy bien las afinidades de la presencia y la ausencia, según la forma que tome y el lugar a donde llegue a instaurar su culto. Esta ambivalencia se va mostrando, ya sea con rasgos comunes o contrastes. Casos como el de

¹¹ Según la versión que el mismo Detienne (1986) cita de Apolodoro de su Biblioteca II, 2, 2, atribuida a Hesíodo.

¹² Para una ampliación de la leyenda de Icarios y sus posibles relaciones con los festejos religiosos dionisiacos de índole cívico, véase el texto *La religión griega* de Ronald Martin y Henry Metzger (1977, pp. 161-162).

Dioniso gentil y civilizatorio que imparte el vino en los banquetes de Atenas o el del hallazgo inaudito de su máscara de olivo por los pescadores de Metimnia, salido de un más allá desde las profundidades del mar, deviene extrañamente foráneo como un *xenos* a descubrir mediante los designios del oráculo (Detienne, 1986, p. 24).

Para entender mejor su extraño vagabundeo, volvamos brevemente al testimonio mítico de su nacimiento y su vida; ya de niño, en su mito más popular, entra al mundo violentamente: su padre Zeus con todo su poder y por juramento divino se le presenta a Sémele, su madre, quien lo lleva todavía en su vientre. Sémele es abrazada por un rayo puesto que ha sido engañada por Hera; el pequeño semi-dios es rescatado de las cenizas de su madre por Hermes para ser cosido en el muslo de Zeus durante los meses restantes de gestación. Dioniso, con tan solo seis meses de vida, prematuro, atraviesa por dos puertas de nacimiento.

Confiado a la crianza de las ninfas de Nysa, Dioniso está a salvo por breve tiempo hasta que la ira de su madrastra recae sobre él. Es poseído por el furor vengativo de Hera y vaga enloquecido por tierras extranjeras, recorre Asia, Siria, Egipto y la India y en todas estas tierras sale victorioso en la conquista. En su impetuosa demencia, asesina todo rey que lo rechaza, enseña las artes del cultivo de la vid a todo el que lo acoge. Proteo, rey de los egipcios, lo recibe y Dioniso lo instruye en la viticultura, pero no se queda por mucho tiempo, continúa el periplo enloquecido hasta que finalmente se resguarda en el altar frigio de su abuela Rea, es purificado de sus asesinatos y a su vez iniciado por aquella. Al fin es liberado de su negra *manía*. Indica Detienne (1986):

Dioniso vuelto amo de su razón, aprende sus propias ceremonias, sus *telatai*; recibe de manos de Rea su vestidura *stole*, su traje de bacante, antes de partir en dirección a Tracia. La purificación lo hace salir de un estado de impureza cobrado en la *mania*; lo califica, ritualmente parece, para ser introducido en su propio ceremonial. Pues tal es, en ese contexto el sentido de *Stole*: no la vestimenta que cubre la desnudez, sino el equipamiento que recubre los fieles de Dioniso, la vestidura requerida en sus ceremonias, la que el obliga a ponerse a los hombres y mujeres de Tebas. El tirso, la hiedra, el largo vestido, la nebrida por encima: ornamento báquico que Dioniso, cazador disfrazado de vestidor, dispone con un cuidado extremo sobre el cuerpo de Penteo en las *Bacantes* (p. 50).

De esta forma se entiende a Dioniso purificado bajo su vestimenta-máscara, en un doble aspecto. Disperso a lo largo y ancho del mundo griego, su alteridad toma formas a descubrir, su doble nacimiento, su demencia violenta y errabunda, su subsiguiente liberación, todos ellos aspectos que constantemente nos sugieren lo propio de su naturaleza y lo característico de sus epifanías. Las Miniades de Orcómenos, cegadas por una alteridad oscura, rechazadas en su demencia negra por su revés opuesto; las ménades lidias, que dócilmente se integran en su culto dentro del relato mítico encarnan un ejemplo de su efecto ambivalente y ambiguo en sus diversas epifanías. Considera Detienne (1986) :

Dioniso se convierte así en lo que es, según el proceso de madurez al mismo tiempo que en función de un reconocimiento por el mundo olímpico. Pero es un dioniso que reúne en el paradigma de su historia divina los elementos esenciales de la experiencia religiosa que introduce en el mundo de los hombres bajo el signo de la extrañeza: la locura-impureza y la purificación, con la máscara-disfraz y la visión de la facialidad brutal en su prolongación (p. 52).

Las efigies cúlticas de Dioniso también toman formas dobles, en Sicione donde su efigie al nivel inferior de la Acrópolis muestra a Dioniso altivo, diurno, en marfil y oro en medio de sus bacantes de mármol blanco arrebatadas por su trance divino, contrastado a su vez por su celebración anual nocturna, el desfile de las dos estatuas. Desde el *kosmeticon*, casa de ornamentos, desfila Dioniso en su doble frontalidad nocturna,

haciendo las veces de Bacante portador de delirio, pero acompañado de su desdoblamiento *Isios*, un Dioniso liberador venido de Tebas, traído por un fiel desde su país natal. Investido de un doble poder reflejado así en las prácticas culturales, Dioniso debate su ambigüedad entre las potencias de Hera y Rea.

Conclusión

Se ve cómo dentro del mundo de la Grecia antigua existieron diversidad de corrientes religiosas, las cuales exigen en el campo de la historiografía una especie de alejamiento/acercamiento hermenéutico (Mariño, 2014) para lograrlas diferenciar y discernir en su contexto. La escuela francesa con su antropología histórica permite dicha lectura. Siguiendo a Vernant, es lógico pensar que la acentuación del sentimiento trágico en la actualidad facilitaría cierto acercamiento a dicha época para entrever a los griegos en su legendario y re-inventado pasado. Dioniso y el dionisismo se elevan como estandartes en un horizonte donde surgen diversas interpretaciones a lo largo de la historia, pero lo importante por resaltar es que hay una especie de espíritu conductor de lo **dionisiaco** que en sus amalgamas míticas, prácticas sociales, matices y símbolos toma formas insospechadas, rostros diversos, extrañas anatomías, una alteridad cambiante, si se quiere, que desde su contexto originario podría transgredir otros paisajes, conduciendo a planos meta-históricos donde su presencia-ausencia sigue jugando con la especialidad erudita. Tal vez aún hoy esa frontalidad extraña e inaudita se siga escapando entre los resquicios de nuestro imaginario, pero lo que sí se puede afirmar es que ese amo de fantasmagorías, ese extraño extranjero, cosmopolita del mundo y residente de ninguna parte todavía sigue vigente, pulsante, liberador, excesivo y furioso en contextos de nuestra sociedad actual, y mucho más dentro de las investigaciones y re-interpretaciones del mundo antiguo.

Conflicto de intereses

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación comercial de cualquier índole.

Referencias

Vernant, J-P. (1985). *La Muerte en los ojos*. Barcelona: Gedisa.

Vernant, J-P. (1991). *Mito y religión en la Grecia antigua*. LA LIBRARIE DU XX SIECLE. Editions.

Vernant, J-P., y Vidal-Naquet, P. (2002). *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. Volumen II. París: La Decouverte y Syros Editions.

Martin, R., y Metzger, H. (1977). *La religión griega*. Madrid: Ediciones Jorge Juan S. A.

Mariño, D. (2014). *Injertando a Dioniso*. España: Siglo XXI.

Detienne, M. (1986). *Dioniso a cielo Abierto*. Barcelona: Gedisa.

Eurípides. (1979). *Eurípides. Tragedias III*. C. García Gual (Ed.). Madrid: Editorial Gredos, S. A.

Apolodoro. (1985). *Biblioteca*. M. Rodríguez de Sepúlveda (trad. y notas). Madrid: Editorial Gredos, S. A.

Gallego, J. (2009). El envés de un agotamiento político. Epifanías de Dioniso en el teatro ateniense de fines del siglo V. En M. Campagno, J. Gallego y G. Carlos (Comps.), *Política y Religión en el Mediterráneo Antiguo, el envés de un agotamiento político*, (pp. 257-272). Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.