GT 41: Excluidos y olvidados en las Historias oficiales del Mundo Antiguo. Miradas integradoras hacia una nueva construcción de la Historia de la Humanidad

Dioniso, el simbolismo olvidado. Walter Otto: un helenista disidente ante la pérdida de significación de lo trascendental.

Christian Perla

Licenciatura en Ciencias Históricas, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Udelar.

mrchristianperla@yahoo.com

María Muñoz

Licenciatura en Ciencias Históricas, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Udelar.

María Muñoz

maryam99nur@yahoo.com

El dios Dioniso ha sido estudiado por la historiografía especialmente a partir del «Nacimiento de la Tragedia» y el interés por «lo dionisíaco» despertado por Nieztche. Su nombre ha permanecido, junto con el mito y algunos de sus símbolos y representaciones, llegando a nosotros como el más misterioso de los dioses griegos, el «nacido dos veces», que sin embargo no ocupa un lugar entre los dioses olímpicos.

¿Pero qué sabemos realmente sobre el contenido simbólico del dios Dioniso? ¿Existe algún «consenso» general entre los diferentes historiógrafos acerca del trasfondo simbólico de este? Se han expuesto diferentes hipótesis que intentan explicar la

significancia de cada símbolo, la migración del mito desde Tracia, las tesis «psicologistas» y «vegetativistas», las corrientes antropológicas y filológicas, etc. Por otro lado, existen interpretaciones que han divergido de las antedichas, especialmente debido a que han estudiado al mito y culto dionisíacos desde una perspectiva de lo sagrado y lo trascendente.

Particularmente, Walter Otto aborda la globalidad de lo que atañe a este dios en su obra magna *Dioniso. Mito y Culto* (1933). Su ahondamiento ha conllevado que inevitablemente permanezcan huellas de sus afirmaciones en los aspectos más relevantes de lo que atañe a Dioniso hasta la actualidad. Sin embargo, la esencia de sus postulados permanece olvidada por la historiografía moderna en sus diversas corrientes y enfoques metodológicos.

La postura metodológica de este autor descarta por su reduccionismo las tesis utilitaristas del culto, indagando en una interconexión esencial entre el culto como acto eminentemente creativo del hombre, y el mito como testigo de tal encuentro con lo que trasciende su mano. En una búsqueda de acercamiento a dicha experiencia primordial, ante el desafío de expandir las ideas propias para llegar al fenómeno que se estudia antes que cercenarlo con principios ya consensuados, externos al objeto de estudio, se plantea la posibilidad de una historia que, sin descartar a priori el contenido ontológico de las creencias religiosas, no necesariamente deba conducir a la anulación de la religión.

Particularmente, en la historiografía de Dioniso debe destacarse que Mircea Eliade, en su obra *Historia de las Creencias y de las Ideas Religiosas*, publicada por primera vez en 1976, dedica un capítulo por entero a este dios: *Dioniso o la felicidad recuperada.* En dicho capítulo el autor refiere varias veces a Walter Otto e incluso destaca la agudeza de sus estudios. Los planteos de Eliade acerca de Dioniso guardan importante dependencia y concordancia con los de Otto, pero su extensión se limita a dicho capítulo y menciones más bien puntuales en otras de sus obras.

Eliade ha sido protagonista en el desarrollo de la *Historia de las Religiones* como disciplina historiográfica autónoma, aunque no autosuficiente, con un fuerte eje en el estudio del simbolismo. Al respecto, afirma que el hombre posee una 'capacidad creadora de símbolos', por lo que todos sus actos se hallan cargados de simbolismo y, en el marco de la Historia de las Religiones: «Cada acto religioso, por el simple hecho de ser *religioso*, posee un significado que, en última instancia, es «*simbólico*», puesto que se refiere a seres o valores sobrenaturales» (Eliade & Kitagawa 1967, 126). Destacaremos las siguientes aseveraciones metodológicas: «Uno debería esforzarse por aprender el

significado simbólico de los hechos religiosos en sus apariencias heterogéneas, aunque estructuralmente entrelazadas; esos hechos pueden ser ritos o conductas rituales, así como mitos, leyendas o seres sobrenaturales. Tal procedimiento no implica la reducción de todo significado a un común denominador. Nunca se insistirá demasiado en que la búsqueda de estructuras simbólicas no es una tarea de reducción, sino de integración. No comparamos o contrastamos dos expresiones de un símbolo para reducirlas a una sola, ya existente, sino a fin de descubrir el proceso mediante el cual una estructura puede asumir enriquecidos significados» (Eliade & Kitagawa 1967, 128).

Desde la visión del hombre como *homo simbolicus* planteada por Mircea Eliade y a través del estudio del Simbolismo como el núcleo duro de la Historia de las Religiones, nos proponemos ir al rescate de los postulados y la visión disidente de Walter Otto, escudriñando de su mano al más enigmático de los dioses de la Antigua Grecia.

La patria del culto dionisíaco

Parte de la originalidad de Otto consiste en afirmar que, con respecto al origen del culto dionisíaco, ha existido una confusión entre la migración de los cultos y la epifanía. Considera que, contrariamente a la hipótesis del origen Tracio o minorasiático que desde Rohde se ha establecido como consenso en las diversas corrientes historiográficas, Dioniso es un dios panhelénico. Refiere a Tucídices, para quien las Antesterias eran comunes al tronco jónico, debido a esto, puede deducirse que su culto sea más antiguo que la separación y migración de los jonios. Refiere asimismo, a Heródoto, acerca del culto a Dioniso en Esmirna que podría atribuirse a época eólica; otras fuentes provenientes de Pausanias, Plutarco y Píndaro, permiten destacar la importancia del culto dionisíaco en Delfos respecto al de Apolo, e incluso hipotetizar que sea previo a éste. Finalmente, Otto destaca la presencia «natural» de Dioniso en la épica homérica. Homero representa el testimonio más antiguo que nos ha llegado de este dios y, pese a la poca relevancia que le brinda, toca prácticamente todas las características importantes del mismo que iremos desarrollando. No debe olvidarse también que una inscripción micénica parece referir a Dioniso, *Di-wo-nu-so-jo*, reafirmando posteriormente la tesis de Otto (Eliade 1999, 455).

En cuanto a su culto, pueden inferirse indicios significativos que respalden positivamente el origen panhelénico de este dios. En Atenas se celebra la entrada de Dioniso en un barco con ruedas, proveniente del mar; además, existen múltiples referencias que indican el origen acuático del dios y su estrecha relación con este elemento. Viendo la llegada en el barco como una epifanía de Dioniso, puede llegar a

comprenderse que la «extranjeridad» sea más bien algo inherente a su esencia y no un reflejo de la migración de su culto. Al avanzar en el desarrollo de los distintos aspectos simbólicos vinculados a este dios, esta aseveración se irá fortaleciendo, en coherencia con la globalidad de dicho simbolismo.

Hijo de Zeus y Sémele

El mito de su nacimiento da cabal cuenta de la originalidad de este dios, el nacido dos veces. Concebido por Zeus en el vientre de Sémele, es hijo de dios y mujer mortal. Pero su madre, embarazada, muere consumida por la llama de Zeus y una planta de hiedra salva al niño del fuego envolviéndolo con su frescor. Luego Zeus lo guarda en su muslo para que culmine allí su gestación, dando lugar a un segundo nacimiento que lo coloca en su lugar único, que no es el de los héroes semi-dioses, ni el del resto de los dioses Olímpicos. Tanto Homero como Hesíodo presentan a Sémele como mujer mortal. Esta será luego incluida entre los dioses olímpicos, pudiendo vincularse a ello su otro nombre, Tione. Por su parte Ino, tía y nodriza del dios, es asimismo ascendida a diosa y pasará a llamarse Leucótea, en vinculación con el mar. Para Otto el mito del nacimiento de Dioniso contiene «la expresión más alta de su esencia», comparable, por ejemplo con el nacimiento de Atenas de la cabeza de su padre. Dioniso, dios misterioso de la ambigüedad y la contradicción, desciende de dos naturalezas, padre divino y madre humana.

Los mitos de su epifanía

Como en ningún otro dios, los mitos de su aparición ante los hombres son turbadores, inuscitados y violentos, generando rechazo y revuelo. En su nacimiento se gana la enemistad de varias deidades y surge una gran confusión a su alrededor. Sufrimientos, miseria y muerte violenta suceden a todo aquel que se acerque a Dioniso; Ino, su tía y nodriza se arroja al mar en un estado de locura. Entre los hombres, Plutarco relata un episodio en que las hijas de Minias se niegan a acudir a su llamada, pero Dioniso logra atraérselas, ganándose la confrontación del rey Penteo. Estos diversos acontecimientos han sido asociados mediante interpretaciones historicistas con el rechazo que habría causado el arribo del dios, proveniente del extranjero. Para Otto, estos mitos son testimonio de lo «permanente», del propio carácter de lo dionisíaco. Cuanto más demanda un seguimiento incondicional, más rechazo suscita Dioniso, el cual debe vencer estos ánimos en los hombres para lograr su adhesión. El mito refleja el sino de este dios y sus divinas acompañantes, como en la Ilíada, con la persecusión de Licurgo a las nodrizas de Dioniso, acabando con ellas y obligándolo a refugiarse en el

mar. Esta imagen de sufriente y moribundo debe solaparse con la luminosa figura de un joven vencedor, capaz de abatir gigantes u ordas de hombres armados. Por otra parte, sus transformaciones en diversos animales lo caracterizan de multiforme, pluralidad que refleja su ambigüedad y contradicción.

Respecto a las interpretaciones historicistas, Eliade destaca la fuerza de un simbolismo que no debe desatenderse, más allá del hecho de una posible migración del culto dionisíaco. En particular, en el episodio de la persecución de Licurgo, con el gesto de Dioniso de arrojarse al mar, afirma que «podemos descifrar el recuerdo de un antiguo conjunto iniciático. Pero en la época en que Homero lo recoge, el significado y el alcance del mito ya han cambiado por completo» (1999, 454).

El dios que viene

En este sentido se recalca la violencia de su epifanía. Diversas fuentes lo muestran como *el que llega, el dios de la epifanía.* En los mitos, aparece o desaparece súbitamente; en las Agrionias, fiestas de Queronea, las mujeres lo buscan y vuelven con la noticia de que había desaparecido, refugiado con las musas. En diferentes cultos, se lo invoca para su llegada desde el submundo (lago de Lerna), o desde el mundo de los dioses, o a que abra los ojos por primera vez como niño divino. Su mirada es atrapante, su presencia es subyugadora, su sonrisa es desconcertante, y es este simbolismo el que puede entreverse en que, a diferencia del resto de los dioses del Olimpo, su llegada no es invisible, sino en efigie, directa ante los sentidos.

En Atenas, su unión con la basilina es la evidencia más clara que lo muestra como *el que llega*. Es diferente a cualquier otra unión divina ocurrida en un culto a un dios. A esto refiere claramente Aristóteles y, pese a no saberse ciertamente qué sucedía en última instancia, el carácter único de este culto es destacable por la relevancia de sus implicancias, el lugar de notable importancia que ocupaba la llegada de Dioniso en la vida religiosa de la ciudad. Al respecto Eliade afirma: «Es probable que esta unión simbolizara el matrimonio del dios con la ciudad en conjunto, con las faustas consecuencias que cabe imaginar. Pero es también una manifestación típica de Dioniso, divinidad de las epifanías brutales, que exige un público reconocimiento de su supremacía» (1999, 460).

El símbolo de la máscara

Otto encuentra en la máscara la expresión más contundente del simbolismo de Dioniso como dios de la epifanía. A través de conceptos propios de la historia

comparada de las religiones, analiza el carácter terrenal o natural de los dioses que en épocas antiguas o ancestrales hayan sido representados con máscaras. En adición, éstos se han caracterizado por una presencia inmediata y avasalladora. En su reflexión acerca de la esencia de este tipo de representación, destaca como primario el carácter sobrenatural asignado a la máscara en sí misma, siendo secundaria la utilización de ésta sobre un rostro humano. De hecho, hay diversas evidencias de un culto a Dioniso en el cual la mascara por sí misma representa al dios, y ésta no es portada por persona alguna. Hay vasos que representan escenas de este tipo de culto, y se han podido conservar algunas de estas antiguas máscaras, cuyo peso y tamaño sugieren fuertemente que no podrían ser utilizadas para cubrir un rostro humano. Significativamente puede observarse en cierta iconografía, cómo todos los dioses se encuentran de perfil mientras Dioniso se halla frontalmente y con grandes ojos. En diversas representaciones el dios adopta este tipo de rostro rígido, contundente, de ojos exagerados que miran de frente. Es que su representación se confunde con la de una máscara, no porque el propio Dioniso la porte, sino porque la máscara en sí representa la presencia más inmediata siendo símbolo de la esencia del propio dios, *el que mira*. «Los misterios últimos del ser y el no ser, observan al hombre con sus ojos monstruosos» (Otto 1997, 71); así sintetiza el autor la esencia contradictoria de Dioniso a través de este símbolo, inmediata presencia y, a la vez, infinita lejanía.

Algarabía y silencio

El irrumpir sonoro de la llegada de Dioniso forma parte de sus mitos y cultos atestiguados en las múltiples fuentes que de ello nos dejan testimonio. Los gritos y los instrumentos musicales, forman parte de la algarabía báquica. Asimismo, es importante notar que tras esto acontece un silencio igualmente estremecedor, ante lo cual Otto analiza que tanto el bullicio como el pétreo silencio son ambos símbolo de lo que no puede ser alcanzado por el entendimiento. Este silencio aterrorizante se evidencia a través de imágenes y relatos de las acompañantes de Dioniso. Éstas, representadas en éxtasis y fulgor, con los cabellos revueltos, asimismo presentan una mirada fría y extraviada, evidencia de la locura. Se ha relatado de diferentes formas su callar extático, su postura inmóvil, en una presencia llena de silencio ausente.

El mundo encantado

Dioniso rompe con el mundo ordenado, en el mundo dionisíaco se manifiesta un poder primigenio de creación y destrucción, un torrente de vida, saludado con gritos de júbilo, pero demencial y avasallador que surge, además, de maternales profundidades.

A Dioniso se vinculan tumultos y bailes. Sus féminas seguidoras amamantan a las fieras. Los relatos están llenos de milagros, muchos directamente vinculados al vino, su maduración, su aparición repentina en linajas vacías en los cultos al dios y, destacablemente, la emanación desde la tierra junto con leche y miel. El vino es un elemento clave de sus cultos, cuyo simbolismo se analiza más adelante, pero es significativo que mane junto a la leche y la miel, pues un espíritu de infinitud se asocia de esta forma con la fuerza de lo primigenio.

La irrupción del dios también se vincula con la revelación de lo invisible, la apertura de lo cerrado; la adivinación es un aspecto vinculado a la «sabiduría dionisíaca», «el aspecto primigenio que asume el conocimiento de la verdad» (Colli 1998, 20). Yendo más lejos aun, Eliade afirma: «Pero la euforia y la embriaguez anticipan en cierto modo una vida en el más allá que en nada se parece al triste mundo homérico de las sombras» (1999, 458-459).

La locura sombría

Este es un aspecto que, notoriamente, Otto pretende destacar. Quizás, esto se debe al excesivo peso que se la ha dado a la algarabía en las interpretaciones de Dioniso, «dios del vino», «dios de la fertilidad», etc. Sin embargo, en Dioniso, la magnificencia se torna en una oscuridad profunda, la locura inocente se vuelve sombría. Son numerosísimas las alusiones a este aspecto dionisíaco que pueden hallarse tanto a nivel mitológico como del culto, niveles no siempre claramente separables para el historiador. Siendo Dioniso el «lleno de gracias», el «dispensador de bienes», en su universo irrumpe el sufrimiento y la muerte, tanto en él como en las mujeres que lo crían y acompañan. Su tumba se venera en Delfos, pudiendo hallarse tumbas de ménades en Argos. La terrible persecución por Licurgo que sufre el dios en la Ilíada, será asimismo parte de ciertos cultos, según relata por ejemplo Plutarco. En Arcadia, Pausanias relata ritos en que se azotan mujeres. Obsérvese asimismo que, mientras las Antesterias son fiestas de la primavera, las Agrionias representan un festival de la muerte.

Tanto en el mito como presumiblemente en el culto, terribles actos son perpetuados por sus seguidoras, caracterizadas por la entrega y la locura tanto como por el arrebato feroz y cruel; todo esto pertenece a la esencia de Dioniso. Es así que las ménades son maternales pero también descuartizan crías; Ino, su tía y nodriza, asesina a su propio bebé. A Dioniso también se lo muestra como un cazador, un «experto cinegeta». Asimismo hay episodios en que come carne cruda, pasando a ser depredador, y este acto

sería también perpetrado por las ménades. Con éstas puede compararse la pantera, el más fiel acompañante del dios, por su belleza y peligrosidad.

El espíritu contradictorio se muestra en los contrastes de las diversas denominaciones y descripciones del dios. Sus características terribles son sólo comparables a monstruos del reino de los muertos: Cerbero, Equidna, el perro Orto, Erinias; y Dioniso mismo es huésped o habitante del mundo de los muertos. Es así que Heráclito expresa «para el que brinca furioso, Hades y Dioniso son una misma cosa» (Otto 1997, 88). Eliade le da gran importancia simbólica a este aspecto dionisíaco.

El dios demente

Como se ha visto, las contradicciones y opuestos abundan en los diversos aspectos del simbolismo dionisíaco. Esto sugiere la implicancia de una unidad de los contrarios. La vida y muerte se presentan en Dioniso, no en cuanto la muerte es el final de la vida, sino dado que está presente en sus mismos orígenes y en cada una de sus creaciones. «Su espíritu mantiene ligados a los opuestos. Pues es el espíritu de la excitación y la furia, y todo lo vivo que desea arder y desbordarse escapa a la separación de su opuesto y ya lo ha absorbido en su deliquio» (Otto 1997, 105). En Dioniso se aúnan todas las fuerzas terrenales: «la dicha procreadora, nutricia, embriagadora, la inagotabilidad preñada de vida, y el dolor más desgarrador, la mortal palidez, la muda noche de lo que ha sido» (Otto 1997, 105). De esta forma, puede asociarse que lo que en otros pueblos se ha manifestado a través de rituales de nacimientos o de iniciación, en los griegos «toma forma de dios». Esta demencia terrenal de Dioniso, que se asocia primariamente con lo femenino a través de su mito y culto, tendría como contraparte la claridad espiritual de Apolo, como se analizará más adelante.

La vid

La música, danza y adivinación, son prodigios de la demencia dionisíaca. La vid, en este sentido, emana de la tierra como metáfora del propio dios. El vino también es nacido dos veces, y se lo asocia con una naturaleza ígnea, como la que dio origen Dioniso. El misterio, las emociones contradictorias, la anulación de lazos y órdenes del mundo cotidiano, se asocian con esta bebida que, por un lado consuela, libera y bendice, mientras por otro da lugar a una terrible locura, capaz de los actos más atroces. Siendo la vid y el vino elementos protagónicos de una amplia gama de cultos y relatos mitológicos de este dios, obsérvese cómo el análisis antedicho posiciona al vino como metáfora del dios, y no a Dioniso como «dios del vino». Esto último tiende a caer en

reduccionismos, a limitar el contenido y significación de Dioniso y la experiencia religiosa que conlleva su culto.

La manifestación de Dioniso en la naturaleza vegetativa

Junto a la vid, debe mencionarse a la hiedra como plantas predilectas del dios. Se halla presente en numerosos elementos del culto, en el mito particularmente la hiedra salva su vida del fuego de Zeus, que mata a su madre. Mientras la vid necesita luz y calor, la hiedra requiere oscuridad y frío, se hallaría presente por los bosques en los cultos dionisíacos invernales. Si bien se menciona a Dioniso muchas veces en vinculación con los árboles, los frutos, las flores, escudriñando en los ejemplos concretos de plantas vinculadas a este dios (principalmente el pino, la higuera, y el mirto, además de la «dupla» ya mencionada), Otto remarca que no deben tomarse descuidadamente estas alusiones con un carácter generalizante a todo lo vegetal, sino más bien a características simbólicas más específicas de aquéllas plantas.

Dioniso y el elemento húmedo

La vinculación del dios con el elemento acuático se halla presente en múltiples formas. Los argivos lo llaman para que salga del lago Lerna, sacrificando dentro de éste a un cordero; al huir de Licurgo se esconde en el mar; en su epifanía en las ciudades jonias, proviene del mar, etc. El agua se vincula con la fuerza primigenia, asimismo lo húmedo también se conecta con la fuerza nutricia. En este sentido Dioniso se asocia con la dispensación de semillas y la fecundidad. Particularmente el falo formaba parte del culto dionisíaco, denominado a veces «amigo del dios». Esto no implica que «él mismo está separado de su propia representación», interpretando a Dioniso como «dios del deseo, del apetito y de la tensión sexual» (Colli 1998, 21), ya que Dioniso no es un dios ictifálico, como Hermes. El falo, en este caso, se vincula con el dios por la fuerza generatriz y vigorosa, por su vinculación con el elemento húmedo que en Dioniso se manifiesta también por muchos otros aspectos.

El toro, animal asociado a la fertilidad y fuerza generatriz, es cercano a Dioniso, que incluso aparece a veces bajo esta forma animal. En Argos, según Plutarco, se solicitaba mediante trompetas el resurgir de Dioniso-toro de las profundidades acuáticas. Este animal no se halla desligado del elemento agua, y se vincula con Dioniso también por su fiereza y peligrosidad. El macho cabrío, asociado a la lascivia pero también a lo sombrío y misterioso, esta vinculado a Dioniso por algunos epítetos, transformaciones y actos sacrificiales al invocar al dios. En suma, en relación con el elemento húmedo existe un

conjunto de animales símbolos de Dioniso, ligados a él por su virilidad, fecundidad, misterio y peligrosidad.

Dioniso y las mujeres

En continuidad con lo antedicho, puede hallarse el origen de las mujeres dionisíacas en el elemento del agua. Como espíritus de la femineidad se vinculan con la belleza, maternidad, música, profecía y muerte. Debe tenerse en cuenta la femineidad primigenia del mundo; la concepción se produce en lo húmedo, de lo húmedo surge el nacimiento. En la religión griega, el mar, pese a tener un soberano masculino, contiene en las profundidades y la superficie, deidades femeninas y ninfas que cobran destacada importancia. En los lagos y húmedas riberas siempre dominan plenamente los espíritus femeninos. Las ninfas, «muchachas de lo húmedo», cuidan y alimentan al niño Dioniso y lo acompañan de adulto. Las sirvientes de Dioniso, madres y nodrizas, se convierten en depredadoras y desgarran lo que aman. Existe una forma común a las variantes del mito: generalmente tres hermanas son las que se vinculan con el dios, son nodrizas que de una u otra manera (la figura materna tiende a desaparecer por la de nodriza) toman en su cargo a un niño, sufriente de un trágico destino. Por otro lado a Hera, diosa del matrimonio, repugnada por las andanzas del dios y su cortejo femenino, se le atribuye la locura de Dioniso, y en este sentido puede comprenderse la enemistad de las ménades con esta diosa.

En el culto, se conoce acerca de numerosas corporaciones de mujeres adoradoras de Dioniso que, siguiendo el modelo del mito, danzan frenéticamente, le llaman el día de su aparición para que resurja del agua o de la lejanía, despiertan al niño Dioniso en su cuna, o son poseídas, arrebatadas por su advenimiento. Reciben los más diversos nombres, pudiendo agrupárselas como «ménades». Dioniso, dios masculino, se halla rodeado siempre por un cortejo femenino. Él mismo tiene diversos aspectos femeninos que se reflejan en distintas expresiones como «el femenino», «el femenil extranjero», «el machohembra». Si bien es un luchador, un triunfador, cuando vence lo hace bajo otra forma como la de un león, o mediante la magia de su vino, por ejemplo. Otras veces, ante la confrontación con una figura masculina más «dura», como Licurgo, sucumbe.

Su forma de amar es también característica, se lo vincula con Eros y Afrodita; significativamente, no se manifiesta en una lujuria irrefrenable, sino en un amor extático que lo une con su amada de forma perdurable. De esta manera, se destaca por sobre otras uniones del dios una que predomina y supera en intensidad al resto: Ariadna, la elegida.

En Hesíodo, por amor a Dioniso Zeus le concede a Ariadna la vida eterna. Es la única mujer amante de Dioniso que goza de esta gracia divina. Nacida mortal, como su amado y Sémele, se convierte en inmortal y, al igual que éstos, padece grandes dolores y sufrimientos. En las diversas manifestaciones de su mito, el factor común es el dolor seguido de la felicidad o viceversa. Artífice principal de tal sufrimiento, Teseo, hijo de Poseidón, la rapta. Ella misma se vincula con el mar al habitar en las islas. Los cultos vinculados con Ariadna son múltiples y diversos, significativamente se repite el patrón dionisíaco de lo contradictorio entre ritos vinculados a la dicha y otros avocados al sufrimiento.

Al amor de Dioniso corresponden sus amantes ménades. Estas no se vinculan tampoco con el erotismo desenfrenado, y no responden a la lascivia de sátiros y silenos, de la cual en ocasiones procuran defenderse. En las *Bacantes* de Eurípides se clama defendiendo su honradez, frente a las calumnias de que son víctimas. La mirada extática, elevada hacia el éter, de estas mujeres se hallaría absorta en la imagen del dios; más que un deseo amoroso, hay una maternal entrega, siendo siempre niños varones los que las mujeres dionisíacas sostienen en brazos. Tampoco se trata de decoro, su enemistad con Hera es clara en este sentido, hay una excitación salvaje que las acerca al espíritu femenino, no humano, de la naturaleza, de las ninfas.

El destino de Dioniso

Como ya se ha desarrollado de diferentes formas, Dioniso es el que desaparece y retorna, muere y renace; es el Dios bifronte de la presencia y la ausencia. En él yacen insondables misterios de la vida y la muerte imbricadas, la locura implicada en el acto creador. «Desde la cima más luminosa, un dios se desploma hacia el abismo del más horrendo final» (Otto 1997, 146), mientras que por él y para el, la tierra obtiene sus frutos más gozosos, entre ellos, la vid que nace por segunda vez en un líquido mágico que ensancha, consuela. Mientras, también, Ariadna (recordemos su destino agraciado y sufriente) reposa en los brazos de este eterno amante. «Es fácil intuir cómo emanan de un dios semejante misteriosas doctrinas e iniciaciones», afirma Otto (1997, 147), pero decide no embarcarse en estos derroteros. Por su parte, Eliade se adentra un poco más en este sentido y afirma: «no hay por qué limitar la morfología de la esperanza escatológica a las expresiones que nos son conocidas ya a través del orfismo o los Misterios de época helenística. El ocultamiento y la epifanía de Dioniso, sus descensos a los infiernos (comparables a una muerte seguida de una resurrección) y sobre todo el

culto de Dioniso niño, con los ritos que celebran su «despertar» (…) indican el anhelo, y también la esperanza, de una renovación espiritual» (1999, 467).

Dioniso y Apolo

Si bien Homero parece bien familiarizado con Dioniso y su culto, éstos se muestran ajenos a la «religión homérica». Esto último ha sido destacado de una u otra forma por los más diversos autores. Existe una pregunta clave que ha representado, quizás, uno de los ejes sobre los que se han configurado las corrientes historiográficas en torno a Dioniso, y esta es, ¿Qué lugar ocupa este dios en la religión griega? ¿Cómo se sitúa, cómo «encaja», cómo actúa, cómo participa de la vida religiosa de los griegos?

La esencia de Dioniso, como se ha analizado, lo diferencia de los restantes dioses olímpicos. La misma, para Otto, entraña una duplicidad que une lo eterno con lo insignificante, lo humano con lo animal y lo vegetal. Mientras los otros dioses habitan en la lejana claridad de la cima olímpica, se distancian de las fuerzas primigenias de los elementos. Por ello no puede buscarse a Dioniso «entre» ellos. En la visión de Otto, se trata de un «verdadero dios», *por implicarse en una totalidad cuyo espíritu retorna siempre en formas renovadas*.

A través de diversas fuentes como Plutarco y Píndaro, se destaca que la presencia en Delfos de Dioniso no era menos importante que la de Apolo, y que incluso puede ser previa. En particular, a través del personaje mitológico de Jacinto, el autor halla un vínculo esencial muy estrecho entre ambos dioses. Jacinto, amado por Apolo quien le da muerte por error, comparte con éste importantes lugares sagrados y sus cultos se ven conectados. Al igual que Dioniso, Jacinto enfrenta una tragedia de joven para luego renacer; asimismo puede compararse la cercanía de una mujer especial, Peribea, y no solo esto, sino toda una cohorte de féminas, las jacíntides. También son similares la presencia de nodrizas en las vidas de estos personajes, y a Jacinto se vinculan ciertos cultos que significativamente alternan gravedad y diversión. La proximidad simbólica de Jacinto y Dioniso, liga a éste con Apolo de una forma más que significativa, lo cual se termina de sustentar por los vínculos que múltiples fuentes expresan entre los cultos Apolíneos y Dionisíacos, por los cuales en los ritos o lugares sagrados de uno de ellos también se contemplaba al otro de una u otra forma. Esto llevaría a concluir una proximidad de ambos dioses, no casual ni producto secundario de migraciones, sino presente en su misma esencia. En este sentido, la duplicidad Dionisíaca terrenal se acogería a una duplicidad más alta: la vida que gira interminable, y el espíritu sereno, contemplativo. Alineado con lo que se ha venido desarrollando, Eliade abre importantes

reflexiones mientras sintetiza un simbolismo de Dioniso claramente vinculado al que décadas atrás habría vislumbrado Otto:

«Más que cualquiera de los restantes dioses griegos, Dioniso nos asombra por la novedad de sus epifanías, por la variedad de sus transformaciones. Siempre está en movimiento. Penetra por todas partes, en todos los países, en todos los pueblos, en todos los ambientes religiosos, dispuesto a asociarse con diversas divinidades a veces antagónicas (por ejemplo, Deméter y Apolo). Es ciertamente el único dios griego que, al manifestarse bajo diferentes aspectos, asombra y atrae tanto a los campesinos como a las minorías intelectuales, a los políticos y a los contemplativos, a los orgiásticos y a los ascetas. La embriaguez, el erotismo, la fecundidad universal, pero al mismo tiempo las experiencias inolvidables provocadas por la llegada periódica de los muertos o por la manía, por la inmersión en la inconsciencia animal o por el éxtasis del enthousiasmos: todos estos terrores y revelaciones brotan de una sola y misma fuente: la presencia del dios. Su modo de ser expresa la unidad paradójica de la vida y de la muerte. Todo esto hace que Dioniso se presente como un tipo radicalmente distinto de los olímpicos. ¿Es un dios más cercano a los hombres que las demás divinidades?» (1999, 471).

Conclusiones

Al profundizar en el vasto estudio que Walter Otto vuelca en su libro *Dioniso. Mito y Culto*, observamos la abundante presencia de un aparato erudito que se sustenta en las más diversas fuentes que implican al dios en cuestión, jerarquizándolas y contrastándolas, pero significativamente, integrándolas. Otto logra de forma única según nuestra búsqueda a lo largo de la historiografía de Dioniso, un abordaje global que, yendo más allá de lo esperable por el título de su obra, aborda brillantemente el simbolismo del dios.

Hallamos amplia compatibilidad del estudio de Otto con la corriente de la Historia de las Religiones de Mircea Eliade, y muy especialmente, con el Simbolismo como núcleo duro de este estudio. Si Eliade subraya que el estudio del simbolismo no se basa en una mera simplificación de lo que es múltiple o diverso, sino en una integración que permita abordar en mayor profundidad su significación, entonces Otto logra este cometido con creces, abordando con impresionante capacidad integradora la enorme complejidad de los diversos símbolos que se vinculan con Dioniso, pudiendo dar cuenta con consistencia, de todo un «mundo» tras el rostro demente de este dios extático y terrible.

Abriremos algunas interrogantes y reflexiones tras lo que aquí se ha desarrollado. Es diferente realizar un estudio social del culto dionisíaco, que un estudio simbólico de su mito y culto, pero esto no quita que ambas cosas puedan y deban procurar estar coherentemente relacionadas y que se retroalimenten. Se han planteado diversas hipótesis de Dioniso como dios revolucionario del orden hegemónico, de la liberación de las mujeres, de la liberación sexual, etc. Vemos cómo, desde un estudio simbólico el tema es complejo; mientras Eliade plantea por un lado la importancia del rechazo que causaba la experiencia religiosa dionisíaca por ir contra el orden y el mundo de valores establecidos, por otro reconoce su amplia participación en la ciudad ateniense, con el ritual hierogámico de la basilina. Otto, al acercarse el final de su obra, elige abordar lo que, bajo su visión es una imponente complementariedad entre Apolo y Dioniso, resaltando que más que una oposición o rivalidad: «¿Acaso no es más razonable creer que Apolo y Dioniso se habrían atraído y buscado, que Apolo habría *deseado* ese estrecho vínculo con el misterioso hermano porque sus reinos están unidos por un lazo eterno a pesar de su craso contraste? ¡Con ello la religión griega habría alcanzado su cima más excelsa como consagración del Ser objetivo!» (1997, 151). Entonces, ¿cuál es el verdadero lugar de Dioniso en la religión griega? ¿Oposición, complemento, esperanza escatológica? Quizás un aporte del estudio de lo simbólico hacia cualquier otra perspectiva de este culto, sea que el aire revolucionario que implica Dioniso, que atenta contra el orden de lo cotidiano, el universo de valores establecido socialmente, puede ser un aspecto inherente de una experiencia religiosa que trasciende clases o estatus sociales. Podría acaso ser un aspecto intrínseco a lo humano, a su experiencia de lo trascendente que lo desborda, ante las fuerzas primigenias de creación y destrucción, como subraya Otto.

Hasta qué punto esto pueda vincularse con aspectos sociales complejos, como la revolución, esto no es lo que pretende abarcar nuestro estudio, ni el de Otto, pero lo que sí se puede aportar es la necesidad de comprender el fenómeno religioso como tal, en el mayor ahondamiento posible de su naturaleza simbólica, considerando que «cualquier dios primigenio es el rostro de un mundo», para el que «nadie puede ayudarnos más que el propio dios» (Otto 1997, 101).

Bibliografía

Colli, Giorgio (Ed.). *La Sabiduría Griega.* Madrid: Trotta, 1998.

Eliade, Mircea. *Historia de las Creencias y las Ideas Religiosas*. Barcelona: Paidos, 1999.

Eliade, Mircea; Kitagawa, Joseph M. (Eds.). *Metodología de la Historia de las Religiones.* Buenos Aires: Paidós, 1967.

Hesíodo. *Obras y Fragmentos*. Madrid: Gredos, 1990.

Homero. *Ilíada*. Madrid: Gredos, 2010.

Homero. *Odisea*. Madrid: Gredos, 2010.

Mariño Sánchez, Diego. *Historiografía de Dioniso*. Tesis doctoral. Universidad Santiago de Compostela, 2006.

Nilsson, Martin P. *Historia de la Religión Griega*. Buenos Aires: EUDEBA, 1961.

Otto, Walter. *Dioniso. Mito y Culto.* Madrid: Siruela, 1997.