

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
FACULTAD DE FILOLOGÍA  
Departamento de Filología Griega y Lingüística Indoeuropea



**TESIS DOCTORAL**

**Epigrafía dionisaca en época clásica**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**María Victoria Vaello Rodríguez**

Directores

**Alberto Bernabé Pajares**  
**Ana Isabel Jiménez San Cristóbal**

**Madrid, 2017**

# **Universidad Complutense de Madrid**

Facultad de Filología

Departamento de Filología Griega y Lingüística Indoeuropea



## **TESIS DOCTORAL**

### **Epigrafía dionisiaca en época clásica**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**María Victoria Vaello Rodríguez**

Directores

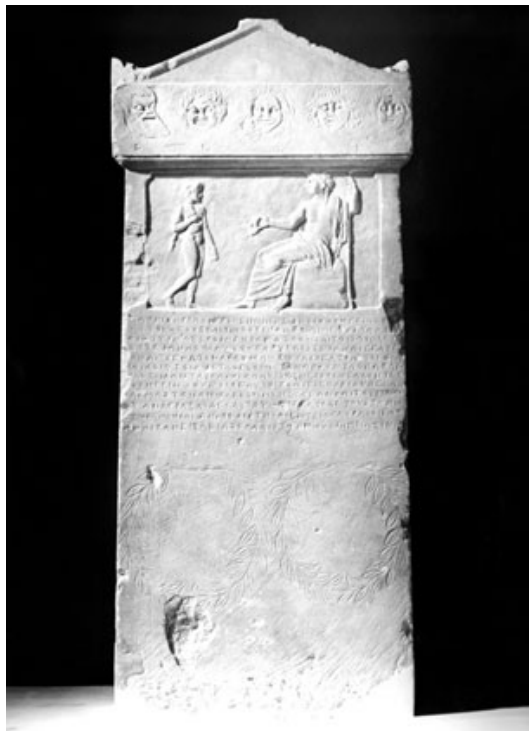
Alberto Bernabé Pajares

Ana Isabel Jiménez San Cristóbal

**Madrid 2016**

# **Universidad Complutense de Madrid**

Departamento de Filología Griega y Lingüística Indoeuropea



## **Epigrafía dionisiaca en época clásica**

**María Victoria Vaello Rodríguez**

**Tesis doctoral dirigida por**

Alberto Bernabé Pajares

Ana Isabel Jiménez San Cristóbal



## AGRADECIMIENTOS

Esta tesis doctoral nunca habría existido de no ser por la ayuda y contribución de muchas personas, que merecen mi reconocimiento.

Ante todo, les estoy muy agradecida a mis directores de tesis, el Dr. Alberto Bernabé y la Dra. Ana Isabel Jiménez San Cristóbal, por la manera en la que me han guiado y acompañado en este camino. Siempre han demostrado una gran profesionalidad y dedicación, además de cercanía, generosidad y buen humor. Han ejercido de maestros, consejeros, psicólogos, compañeros y amigos, y me he sentido apoyada por ellos en todo momento.

Estoy muy agradecida por la concesión de una beca de Formación de Personal Investigador del Ministerio de Economía y Competitividad (BES-2011-046526), asociada al proyecto del profesor Alberto Bernabé “Cosmogonía y escatología en la Antigua Grecia. Influjos y paralelos con el Próximo Oriente” (FFI2010-17047), de la que disfruté de agosto de 2011 a julio de 2015. Dicha ayuda me ha permitido dedicarme a la elaboración de esta tesis y a colaborar en este y en otros sucesivos proyectos de investigación. Asimismo, esta beca ha financiado mis cuatro estancias breves de investigación, en la Universidad de Cambridge, en el Centre National de la Recherche Scientifique, en la Universidad de Harvard y en la Universidad de Roma Tre. Le agradezco asimismo a Alberto Bernabé que decidiera destinar parte del presupuesto de su proyecto de investigación a la compra del ordenador MacBook Pro con el que se ha elaborado íntegramente esta tesis.

He tenido la suerte de contar con unos estupendos compañeros de proyecto que, junto a otros miembros del departamento de Filología Griega y Lingüística Indoeuropea, me acogieron como a una amiga desde el primer día y me han ayudado en cuestiones varias. Agradezco también a quienes leyeron una versión preliminar de una parte de la tesis y contribuyeron a mejorarla. Gracias especialmente a Raquel Martín, Marco Antonio Santamaría, Fátima Díez, Miguel Herrero, Mercedes López, Sara Macías, Silvia Porres, Francesc Casadesús, Sergio López, Macarena Calderón y Soraya Planchas.

Agradezco a los supervisores de mis estancias de investigación, el Dr. Renaud Gagné, el Dr. Luc Brisson, el Dr. Albert Henrichs y la Dra. Adele Teresa Cozzoli, que me abrieran las puertas de sus centros de investigación, así como su interés por mi trabajo.

Le estoy especialmente agradecida al profesor Henrichs por su estímulo y orientación en algunas cuestiones de la tesis, por leer y darme su parecer sobre una parte de ella, así como por su inclinación a ayudarme también en lo personal durante mi estancia en Boston.

Otras instituciones y personas me han allanado el camino. Gracias a los bibliotecarios de la biblioteca de Filología Clásica de la Complutense; al Colegio de España por ser un hogar durante mi estancia en París; a Charles Delattre por darme acceso a la biblioteca de la École Normale Supérieure; al Real Colegio Complutense y al Greek Institute por facilitarme la posibilidad de divulgar mi trabajo; a Zoa Alonso por todo lo que hizo por mí durante mi estancia en Harvard; a Juan y Helena Rodríguez Somolinos por su apoyo logístico y moral y a Francisco Rodríguez Agradados por su interés en mi trabajo.

La versión preliminar de esta tesis ha mejorado notablemente gracias a las sugerencias de Juan Rodríguez Somolinos. Asimismo, le agradezco a Victoria Kate Ellaway y a Arianna Magnolo su ayuda con la traducción del resumen al inglés y al italiano respectivamente y a Rachele Pierini su traducción al italiano de las conclusiones.

La amistad y apoyo de mis compañeros de doctorado ha sido una fuente de alegría y motivación a lo largo de estos años. Con ellos he compartido mesa, libros, congresos, infinidad de tupperes, cafés, cañas, penas y muchas risas. A todos ellos, gracias.

Por último, agradezco al resto de amigos y familia su comprensión y aliento, en especial a mis padres, mi principal apoyo en el tramo final del camino, el más difícil. Sin ellos nunca habría llegado hasta aquí, por lo que les dedico esta tesis.



---

# ÍNDICE

---

<b>I. INTRODUCCIÓN GENERAL</b> .....	<b>1</b>
1. 1. Presentación .....	1
1. 2. Dioniso .....	5
1. 3. La elaboración del corpus epigráfico: criterios y problemas metodológicos .....	15
1. 4. Las leyes sagradas.....	19
1. 5. Abreviaturas empleadas.....	23
<b>II. ÁTICA</b> .....	<b>25</b>
2. 1. Introducción .....	25
2. 2. Las Antesterias.....	32
2. 2. 1. La fiesta y su nombre.....	32
2. 2. 2. Sacrificios y disposiciones rituales .....	34
2. 2. 2. 1. Los sacrificios de los calendarios de Tórico y Erquias.....	34
2. 2. 2. 2. Los términos λειπογνώμων y προπτόρθιος en los calendarios de Tórico y Erquias.....	36
2. 2. 2. 3. La expresión “πυρρόν ἢ μέλανα” en el calendario de Tórico .....	46
2. 2. 2. 4. Sacrificios en Eleusis y en otro demo ático no identificado .....	48
2. 2. 3. Otros rituales .....	49
2. 2. 4. Síntesis .....	51
2. 3. Las Leneas .....	51
2. 3. 1. La fiesta y su nombre.....	51
2. 3. 2. Sacrificios .....	55
2. 3. 3. Las Leneas, Sémele y los misterios de Eleusis.....	60
2. 3. 4. Los concursos dramáticos.....	71
2. 3. 5. Síntesis .....	72
2. 4. Las Grandes Dionisias .....	72
2. 4. 1. La fiesta.....	72
2. 4. 2. Sacrificios .....	74
2. 4. 3. Otros ritos: faloforia, coronación y asamblea.....	75
2. 4. 4. Síntesis .....	78
2. 5. Las Dionisias Rurales .....	79
2. 5. 1. La fiesta.....	79
2. 5. 2. El demo de Icaria .....	79
2. 5. 3. El demo de El Pireo .....	84
2. 5. 4. El demo de Eleusis.....	87
2. 5. 5. Dionisias Rurales en otros demos.....	89
2. 5. 6. Síntesis .....	92
2. 6. Testimonios epigráficos inciertos o no relacionados con fiestas dionisiacas .....	92
2. 6. 1. Los sacrificios de Erquias .....	92
2. 6. 2. Los sacrificios de Tórico en Muniquión .....	103
2. 6. 3. El testimonio de Exone .....	113
2. 6. 4. El sacrificio de contexto incierto de Atenas .....	115
2. 6. 5. Testimonios no relacionados con sacrificios .....	117
2. 7. Conclusiones.....	118
2. 7. 1. Cuestiones generales.....	118
2. 7. 2. El culto de Dioniso en los demos: Dionisias Rurales, Antesterias y otros.....	120

2. 7. 3. Consecuencias del descubrimiento de los calendarios de cultos del Ática	123
2. 7. 4. Sacrificios cruentos	125
<b>III. GRECIA CONTINENTAL: DELFOS; BEOCIA; ARGÓLIDE Y CORINTO; LAONIA, MESENIA Y ARCADIA; GRECIA CENTRAL Y GRECIA DEL NORTE.</b>	<b>128</b>
3. 1. Introducción	128
3. 2. Delfos (Fócide)	130
3. 2. 1. El cipo de los Labiadas	130
3. 2. 2. El peán de Filodamo	139
3. 3. Beocia	143
3. 4. La Argólide y Corinto	145
3. 4. 1. Egina	145
3. 4. 2. Trecén y Epidauro	148
3. 5. Laonia, Mesenia y Arcadia	150
3. 6. Grecia central	150
3. 7. Grecia del norte y Escitia	157
3. 8. Conclusiones	158
<b>IV. ISLAS DEL EGEO</b>	<b>161</b>
4. 1. Introducción	161
4. 2. Eubea	162
4. 3. Islas Cícladas: Paros, Amorgos, Naxos, Ceos, Andros y Delos	167
4. 4. Cos	173
4. 5. Tasos	178
4. 6. Lesbos	185
4. 7. Rodas	190
4. 8. Conclusiones	191
<b>V. CONCLUSIONI GENERALI</b>	<b>194</b>
5. 1. Questioni generali	194
5. 2. Il culto di Dioniso	195
5. 2. 1. Le feste dionisiache	195
5. 2. 2. Tipi di sacrifici e disposizioni rituali	198
5. 2. 3. Distribuzione dei sessi tra officianti e fedeli nel culto di Dioniso	199
5. 2. 4. L'economia intorno ai culti	201
5. 2. 5. Le dediche a Dioniso	202
5. 2. 6. Costruzioni in onore di Dioniso	203
5. 3. Ambiti di azione di Dioniso	205
5. 3. 1. Dioniso e le classi marginali	205
5. 3. 2. Attributi dionisiaci	206
5. 3. 3. Nomi e epiteti di Dioniso	208
5. 3. 4. Interazioni di Dioniso con altre divinità	209
5. 3. 4. 1. Demetra, Persefone / Core e altre divinità; Mnia e Aucesia	209
5. 3. 4. 2. Semele	210
5. 3. 4. 3. Apollo	211
5. 3. 4. 4. Eracle	211
5. 3. 5. Mitologia	212
5. 3. 6. La liberazione dionisiaca	212
5. 3. 7. Colofone	213
<b>APÉNDICE I. CORPUS DE INSCRIPCIONES</b>	<b>215</b>

<b>APÉNDICE II. TEXTOS LITERARIOS .....</b>	<b>256</b>
<b>APÉNDICE III. INDEX RERUM.....</b>	<b>270</b>
<b>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>272</b>
<b>RESUMEN .....</b>	<b>298</b>
<b>ABSTRACT (English).....</b>	<b>303</b>
<b>ABSTRACT (Italiano).....</b>	<b>308</b>





## I. INTRODUCCIÓN GENERAL

### 1. 1. Presentación

En esta tesis doctoral se examina una serie de testimonios epigráficos griegos de la época clásica que ofrecen información relativa a Dioniso. El objetivo no es proporcionar nuevas ediciones, sino revisar y ampliar lo que conocemos sobre el culto religioso del dios. Esta tesis se concibe, por lo tanto, como un trabajo de investigación filológica basado en la interpretación de fuentes epigráficas, sin olvidar la información ofrecida por otros tipos de testimonios, principalmente literarios, arqueológicos e iconográficos.

La epigrafía es una fuente de información directa, en ocasiones crucial, sobre el culto de Dioniso. No obstante, el propósito de la epigrafía está lejos de ser el de informarnos sobre estas cuestiones. Se omite gran cantidad de datos que la audiencia a quien va dirigida sobreentiende y el lenguaje se amolda al tipo de inscripción y a fórmulas protocolarias. Muchas inscripciones son fragmentarias debido al mal estado de conservación del soporte. Así, la escasa accesibilidad de las fuentes epigráficas contribuye a que, en general, en los estudios sobre Dioniso no sean suficientemente tenidas en cuenta o que incluso queden excluidas. A esta situación se suma la ausencia de un estudio general sobre Dioniso en la epigrafía.

Hasta la fecha se han publicado algunos trabajos centrados en parcelas concretas de la epigrafía dionisiaca. Por orden de aparición, podemos citar una publicación de Henrichs en la que presta atención a los cultos de Dioniso en los calendarios de Erquias y Tórico, del Ática del s. IV a. C.;<sup>1</sup> sendos trabajos de Le Guen-Pollet y Aneziri que estudian las actividades de los *technitai* de Dioniso en época helenística atestiguadas por la epigrafía;<sup>2</sup> la obra de Jaccottet, que se centra en los testimonios epigráficos de las asociaciones dionisiacas de época helenística;<sup>3</sup> sendos trabajos de edición y comentario, de Bernabé y Jiménez San Cristóbal y de Graf y Johnson, se han ocupado ampliamente

---

<sup>1</sup> Henrichs 1994, 260-265.

<sup>2</sup> Le Guen-Pollet 2001 y Aneziri 2003.

<sup>3</sup> Jaccottet 2003, vol. 1 (comentario) y vol. 2 (documentos).

de las laminillas órficas de oro;<sup>4</sup> un artículo de Jiménez San Cristóbal sobre las inscripciones conmemorativas y dedicatorias para Dioniso en Tracia;<sup>5</sup> una publicación de Guettel Cole que ofrece una selección de epigrafía dionisiaca de varias épocas y lugares<sup>6</sup> y finalmente el estudio de Ana Isabel Jiménez San Cristóbal sobre las inscripciones dionisiacas de la época arcaica.<sup>7</sup> Con esta tesis aspiro a continuar la investigación sistemática en epigrafía dionisiaca iniciada por Jaccottet y Jiménez San Cristóbal, cuyos trabajos sirven de modelo e inspiración.

Como adelantaba, esta tesis se centra en las inscripciones dionisiacas de la época clásica, entendida como los siglos V y IV a. C., que hasta ahora no habían sido objeto de un estudio sistemático. Quedan, por tanto, fuera del corpus, la epigrafía de época arcaica, que ya ha sido estudiada por Jiménez San Cristóbal, y la de las épocas helenística y romana. El volumen de inscripciones griegas conservadas, dionisiacas o no, crece exponencialmente a partir del s. III a. C., por lo que estudiarlas aquí sería inabarcable. Otra ventaja de la restricción de las fuentes a un período no demasiado amplio de tiempo es que el esquema de información que se pretende obtener tendrá menos riesgos de resultar artificial o anacrónico. De este modo, además, los resultados de la tesis pasarán a formar parte del segundo volumen de una obra colectiva dirigida por Alberto Bernabé que reunirá los materiales para el estudio de Dioniso en época clásica, de la que ya se ha publicado el primer volumen, dedicado a la época arcaica (*Dioniso. Los orígenes. Textos e imágenes de Dioniso y lo dionisiaco en la Grecia Antigua*, 2013).

Inicialmente se planteó incluir en el corpus epigráfico todo tipo de proveniencias dentro del mundo griego. No obstante, en cierto momento se estimó más conveniente limitar el origen geográfico a tres regiones, que se corresponden con los tres capítulos sobre inscripciones de los que consta esta tesis: Ática, con 42 epígrafes (cap. II), Grecia continental, con 18 (cap. III) e islas del Egeo, con 22 (cap. IV). Esta desproporción entre las inscripciones del Ática y las de otros lugares se debe en gran parte a la restricción a la época clásica, pues no es hasta las épocas helenística e imperial cuando se expanden definitivamente los cultos dionisiacos del Ática por el resto de Grecia, dejando numerosos testimonios epigráficos. El sentido de esta selección geográfica es que permite partir del

---

<sup>4</sup> Bernabé – Jiménez San Cristóbal 2008 y Graf – Johnston 2015.

<sup>5</sup> Jiménez San Cristóbal 2010, 31-39.

<sup>6</sup> Guettel Cole 2011, 263-279.

<sup>7</sup> Jiménez San Cristóbal 2013, 217-247.

estudio del Ática como punto neurálgico del culto dionisiaco en época clásica, para después compararlo con el de las regiones más próximas geográficamente. Las inscripciones relacionadas con Dioniso de otras partes del mundo griego en época clásica, como Asia Menor, Creta, el noroeste del Ponto Euxino, Tracia, Magna Grecia, la Península Ibérica y otros, no quedarán desatendidas, sino que se integrarán con los resultados de esta tesis en la publicación conjunta con Ana Isabel Jiménez San Cristóbal que se integrará en el segundo volumen de la mencionada obra colectiva.

La expresión “epigrafía dionisiaca”, que aparece en el título de esta tesis, es de uso generalizado, pero para ser precisos, se debe señalar que no existe propiamente tal cosa. Existen epígrafes que contienen información valiosa desde el punto de vista de la religión porque informan sobre cuestiones relacionadas, directa o indirectamente, con el culto de Dioniso. Por ello, las inscripciones dionisiacas no son en absoluto homogéneas ni en su forma y ni en su contenido. Los tipos de inscripciones más habituales en la época clásica consisten en calendarios de cultos y otras regulaciones culturales, documentos sobre contabilidad y finanzas, decretos honoríficos y dedicatorias. En ellas se tratan cuestiones religiosas y culturales, administrativas, económicas, legales, conmemorativas y de otros tipos, que a menudo se entremezclan. Con frecuencia, además, el culto de Dioniso no es la única cuestión que trata una inscripción, sino que este aparece en un contexto más amplio, que se ha de tener en cuenta para poder interpretar correctamente el contenido que aquí nos interesa. No se han encontrado laminillas órficas en el Ática, mientras que la única de la que se tiene noticia de las islas del Egeo, de Lesbos, permanece inédita.<sup>8</sup> De la Grecia continental, en cambio, se conservan cuatro laminillas que se ajustan a los criterios de nuestro corpus, es decir, ser de época clásica y hacer referencia a Dioniso. Los aspectos del dios que se reflejan en las laminillas órficas son complementarios a los del resto de inscripciones recogidas en el corpus, pues son las únicas que contienen referencias escatológicas, ausentes en la documentación pública.

Gran parte de las inscripciones del corpus comparten dos rasgos: su pertenencia al siglo IV a. C. y que reflejan el culto público de Dioniso. Por culto público se entiende el organizado por las autoridades civiles y religiosas, en la polis o el demo, que afecta a una parte significativa de la sociedad y que se desarrolla en una fecha fijada de antemano en un lugar público, como un santuario, un altar, un teatro o sencillamente en las calles y

---

<sup>8</sup> Véase nota 634.

caminos. Determinados tipos de epígrafes, como las dedicatorias o ciertas regulaciones de asociaciones o familias, son privados en el sentido de que no los firma la autoridad pública sino ciudadanos particulares; no obstante, estos se enmarcan al fin y al cabo en el culto cívico, como veremos. Al culto público de Dioniso se oponen, por un lado, el menadismo, entendido como el culto extático y la manía, y por otro, los cultos místéricos, ceremonias de iniciación secretas al culto de Dioniso. En nuestro corpus no hay pruebas claras de menadismo, si bien se especula con dicha posibilidad en sendas inscripciones de Erquias y Metimna (véase §2.6.1 y §4.6). Tal como ocurre con las referencias escatológicas, las alusiones a cultos místéricos dionisiacos se reducen prácticamente a las cuatro únicas laminillas órficas del corpus. No obstante, algunos epígrafes públicos vinculan indirectamente a Dioniso con los misterios de Eleusis, en los que es venerado como Yaco (véase §2.3.3).

El segundo capítulo está dedicado a la región del Ática, cuna de las fiestas dionisiacas. En esta tarea no partí de cero, pues ya me había familiarizado con tres leyes sagradas del Ática mediante la elaboración de mi Trabajo de Fin de Máster en Filología Clásica en 2011, que fue propuesto y dirigido por Alberto Bernabé y Ana Isabel Jiménez San Cristóbal. No obstante, el volumen de inscripciones, 42, junto con la extensa bibliografía sobre la religión local y fiestas en honor de Dioniso, requirieron un espacio y tiempo mayores de los inicialmente previstos para esta región. Otro hecho que ha condicionado la elaboración de este capítulo ha sido el lugar de origen de los epígrafes dentro del Ática. La mayor parte no proviene de Atenas, sino de otros lugares como Eleusis y El Pireo, pero también de demos rurales menos conocidos como Erquias, Peania o Exone, con sus particularidades y cultos locales. La interpretación de ciertas cuestiones que aparecen en los calendarios de Erquias y Tórico precisaban, a mi modo de ver, un análisis en profundidad.

En el tercer capítulo exploro los 18 epígrafes que aparecen en la Grecia continental excepto el Ática. Según la distribución geográfica que aparece en la *Guide de l'épigraphiste*, los lugares de los que proceden las inscripciones son Delfos, Beocia, la Argólide y Corinto, Laconia, Mesenia y Arcadia, Grecia central y Grecia del norte. La información más interesante desde el punto de vista religioso se encuentra en las inscripciones de Delfos y Tesalia.

En el cuarto capítulo se estudian los testimonios epigráficos de las islas del Egeo, con un total de 22 inscripciones. De estas, ocho pertenecen a Tasos, debido a la existencia de un importante culto de Dioniso en este lugar. El resto proceden de Eubea, Paros, Amorgos, Naxos, Ceos, Andros, Delos, Cos, Lesbos y Rodas. La única divergencia respecto a la clasificación de la *Guide de l'épigraphiste* es que se ha incluido Delos, que tiene su propio apartado en dicha publicación, al igual que Creta, excepción que, sin embargo, se ha mantenido.

En las conclusiones se recopilan los principales resultados obtenidos a partir de las inscripciones, en función de si guardan relación con el culto (§5.2), o con los ámbitos de actuación de Dioniso (§5.3). De este modo, ofrezco tanto una síntesis como una comparación entre las características de la epigrafía de las tres regiones. Ello ha permitido comprobar la influencia, evolución e intercambio que ha tenido lugar, además de conocer mejor las particularidades de cada lugar.

Esta tesis cuenta con tres apéndices. El primero de ellos contiene el corpus de textos epigráficos, dividido en inscripciones del Ática, Grecia continental e islas del Egeo. El segundo apéndice está dedicado a una selección de los textos literarios citados que he considerado más importantes, ordenados alfabéticamente por el nombre del autor. Los textos tanto epigráficos como literarios están acompañados de mis propias traducciones al español. El tercer apéndice, en cambio, consiste en un índice general de temas, palabras y expresiones.

## 1. 2. Dioniso

En este apartado el lector podrá encontrar una introducción a algunas cuestiones centrales en torno a la figura de Dioniso, que tendrán en mayor o menor medida su reflejo en las inscripciones. No es este el lugar para profundizar en ninguna de estas cuestiones, dado que este trabajo no pretende ser un estudio general sobre el dios. Asimismo, presento algunas pinceladas sobre las principales interpretaciones modernas de las que ha sido objeto Dioniso y un breve recorrido por la bibliografía sobre Dioniso y, en especial, sobre la heortología dionisiaca.

Dioniso es una de las divinidades más poliédricas y controvertidas del panteón griego y es especial por muchas razones. Es mucho más que el dios del vino y sus efectos,

el teatro y la vegetación. Es el dios de la μανία, la locura ritual colectiva no necesariamente ligada al alcohol y frecuentemente asociada a las mujeres. Se le suele imaginar y representar rodeado del tíaso, su alegre comitiva de seguidores, a menudo en actitud extática, formada por ménades, ninfas, animales, sátiros o silenos. Estos últimos muestran avidez por el vino y sexualidad desmedida, mientras que las ninfas, que a veces participan en los juegos eróticos, en otras ocasiones aparecen danzando. Con frecuencia se representa a Dioniso acompañado de una única figura femenina, casi siempre anónima, a la que se suele atribuir la identidad de Ariadna. No obstante, también puede tratarse de una ménade, una ninfa o simplemente de una figura femenina genérica que simboliza el mundo de las mujeres. Él y sus seguidores portan el tirso, una especie de báculo compuesto por una rama de madera y una esfera en su extremo hecha de elementos vegetales, lo que le vale el epíteto θυρσοφόρος, ‘portador del tirso’.<sup>9</sup> Se le asocia a la vegetación, no solo a la vid y la hiedra, sino también a los árboles y flores, por lo que se le venera como ἄνθιος, ‘Floreciente’<sup>10</sup>, pero también al elemento húmedo y el agua.<sup>11</sup> Debido a esta conexión con la vegetación, y por su identificación con el vino, con frecuencia se le asocia con Deméter, diosa de la agricultura y símbolo del trigo.<sup>12</sup> Al igual que Deméter, ocupa un lugar poco importante en el esquema de dioses que presenta Homero, sin embargo, ambos son muy populares en el Ática.

Según la genealogía más extendida, sus padres son Zeus y Semele, la princesa tebana que estando encinta muere abrasada por el rayo de Zeus. Este último rescata entonces a Dioniso del vientre de su madre y se lo cose a su propio muslo, donde acaba de gestarse.<sup>13</sup> Tras su nacimiento, Zeus se lo entrega a las ninfas de Nisa para esconderlo de la ira de la celosa Hera, según una de las varias versiones que existen.<sup>14</sup> Cuando Dioniso crece, va a buscar a su madre hasta el Hades y la conduce al Olimpo, donde es divinizada. Según otra tradición, Dioniso es hijo de Zeus y Perséfone y siendo un niño es desmembrado y devorado por los Titanes, y después resucitado, relato que se convierte

---

<sup>9</sup> Io fr. eleg. 26 Campbell.

<sup>10</sup> En el Ática, según Paus. 1.31.4; véase también §2.6.2 y §2.6.3 a propósito de este epíteto en [T 21].

<sup>11</sup> Sobre Dioniso y el elemento húmedo, véase Otto 1997 (1933), 118-126.

<sup>12</sup> Sobre la relación de Dioniso con el mundo vegetal, véase *e. g.* Otto 1997 (1933), 113-118; para los cultos de Dioniso como dios de la naturaleza, véase Merkelbach 1988, 7-12; acerca de la presencia de Dioniso y las ninfas, entre otros personajes de su círculo, en la figuración arcaica, Díez Platas 2013, 363-375; para la relación de Dioniso con Deméter, Merkelbach 1988, 31-32, y en este mismo autor, como dios del campo, 60-72; para más detalles sobre la relación de Dioniso con el mundo vegetal y la agricultura véase también en esta tesis §2.6.2 y §3.6.

<sup>13</sup> E. *Ba.* 1-3 y 88-102.

<sup>14</sup> *Il.* 6.132-133 e *H.hom. Bacch.* 26. 3.

en el mito central del orfismo.<sup>15</sup> Otro mito de su infancia cuenta que él y sus nodrizas son perseguidas por Licurgo, azuzado por Hera. El dios, huyendo del agresor, se zambulle en el mar, donde es acogido por Tetis.<sup>16</sup> Su esposa es Ariadna, la princesa cretense hija del mítico rey Minos, con quien se casa en Creta, en Día o en Naxos, dependiendo de las versiones.<sup>17</sup>

Dioniso es por excelencia el dios de la dualidad o de las oposiciones binarias, en la terminología de Daraki.<sup>18</sup> La primera de estas dualidades es la de la esfera mortal y la divina, entre las que se encuentra, como muestran varios elementos presentes en el mito y el culto. Su padre es Zeus, pero su madre Semele y su esposa Ariadna son mortales. Según el mito órfico, además, en su infancia es asesinado por los Titanes, pero posteriormente resucita. Es capaz de disolver los límites entre el mundo de los vivos y el de los muertos, por ejemplo, mediante su descenso al Hades para rescatar a su madre, pero también en las Antesterias, la fiesta en la que permite el retorno de los espíritus por un día. A veces parece estar entre lo masculino y lo femenino: su apariencia se describe con frecuencia como afeminada;<sup>19</sup> a menudo tiene sacerdotisas en lugar de sacerdotes, como le correspondería según costumbre griega, dado que se trata de un dios varón, y por supuesto, en sus cultos participan tanto hombres como mujeres, con quienes tiene un profundo vínculo. Otras de sus dualidades son la madurez y la juventud y la luz y la oscuridad.<sup>20</sup> El dios concede felicidad y placer, normalmente por medio del vino, por lo que se le llama *χάρμα βροτοῖσιν*, ‘dicha de los mortales’.<sup>21</sup> No obstante, también puede infligir locura o incluso una horrible muerte a sus enemigos o a quienes no aceptan su culto, como las Miníades<sup>22</sup> o Penteo,<sup>23</sup> lo que le vale algunos epítetos como *Ἀνθρωπορραΐστης*, ‘destructor de hombres’.<sup>24</sup>

---

<sup>15</sup> Sch. Lyc. *Alex.* 208 (98.6 Scheer) = Call. fr. 643 Pf. y Euph. fr. 13 De Cuenca; Hyg. *Fab.* 167 (139 Marshall); Clem. Al. *Prot.* 2.18.2 (quien omite la resurrección); Procl. in Pl. *Ti.* 2.145.18 y Procl. *H.* 7.11, entre otros. Véase la introducción al segundo capítulo.

<sup>16</sup> *Il.* 6.130-140 y Eumel. 27 West (sch. *Il.* 6.131).

<sup>17</sup> *Od.* 11.321-325; Hes. *Th.* 947-949 y Pherecyd. *FGrH* 3 F 148. Sobre la problemática de las versiones del mito de Ariadna en la épica arcaica, véase Bernabé 2013, 34-46.

<sup>18</sup> Daraki 2005 (1985), 21-34.

<sup>19</sup> Véase Bremmer 1992, 189-198.

<sup>20</sup> Sobre la dualidad madurez / juventud véase §3.6, a propósito del término *Andricepedotirso* que aparece en [T 56]; sobre la dualidad luz / oscuridad véase §2.2.2.3.

<sup>21</sup> *Il.* 14.325.

<sup>22</sup> Corina en Ant. Lib. 10 y Ael. *VH* 3.42. Sobre el mito de las Miníades como etiología de las Agrionias, véase Bernabé 2010, 361-383.

<sup>23</sup> E. *Ba.* 734-747.

<sup>24</sup> Ael. *NA* 12.34 y Stratt., sch. E. *Or.* 279.

Diversos animales como el toro, el macho cabrío, el asno y la serpiente se convierten en atributos dionisiacos tan característicos como la vid o el tirso.<sup>25</sup> Dioniso es capaz de transformarse en animal él mismo y transformar a otros, como en el relato de los piratas tirrenos que pretendían raptarlo y acabaron convertidos en delfines, mientras que él se metamorfoseó en un temible león, tras librarse sin esfuerzo de sus ataduras.<sup>26</sup>

Los dos principales nombres por los que se lo conoce, además de Dioniso, son Baco (Βάκχος) y Yaco (Ύακχος); este último está asociado a los misterios eleusinos y lo rodea el debate sobre si se trata de un epíteto del dios o de un personaje diferente.<sup>27</sup> De entre sus numerosos epítetos,<sup>28</sup> algunos de los que mejor lo definen son μαινόμενος, ‘enloquecido’ o ‘enloquecedor’, en referencia a la euforia que puede derivar en locura; πολυστάφυλος, ‘de muchos racimos’ y κισσοκόμης ‘con cabellera de hiedra’, por las dos plantas que le son sagradas; Ἐρίφιος por el cabrito (ἔριφος) y ταυρωπός, ‘de mirada taurina’, por los animales con los que se identifica, Βρόμιος en alusión al estrépito que se produce en sus celebraciones y χορευτάς, ‘danzante, coreuta’ por la danza y el canto que lo acompañan; también es Λύσιος ‘liberador’ y otros similares, porque es el dios de la liberación, que puede ser de varios tipos. Es capaz de liberarse a él mismo y a otros de ataduras y prisiones;<sup>29</sup> también puede tratarse de una liberación simbólica, como la debida a los efectos del vino,<sup>30</sup> o incluso, en el ámbito órfico, de una liberación del alma, tras la muerte, tras obtener de Dioniso la expiación por la culpa por el crimen de los Titanes.<sup>31</sup>

Dioniso forma ya parte del panteón micénico, como muestran tanto los textos de las tablillas como algunas pruebas arqueológicas.<sup>32</sup> Su nombre, *di-wo-nu-so, -jo*, está documentado en Pilo y en la Canea.<sup>33</sup> Algunos de sus rasgos característicos en épocas posteriores están ya presentes en época micénica, como el patrocinio del vino y la

---

<sup>25</sup> Sobre la simbología dionisica de los animales, véase *e. g.* Seaford 2006, 23-25; Porres Caballero 2013b, 176-179, en los testimonios de la lírica arcaica y Díez Platas 2013, 313-320, en la figuración arcaica. Sobre este tema, véase más adelante §2.2.2.1 y §5.3.2.

<sup>26</sup> Este mito se narra en *H.hom. Bacch. 7* y aparece escenificado, al parecer, en la copa de Exequias (*LIMC* III, 489, 788s. VI a. C.). Véase Herrero de Jáuregui 2013, 103-108.

<sup>27</sup> Esta cuestión se trata en §2.3.3.

<sup>28</sup> Puede consultarse una relación de epítetos del dios en el índice temático de la obra de Bernabé – Jiménez San Cristóbal – Santamaría Álvarez (coords.) 2013, 887-890, bajo el lema “Dioniso”.

<sup>29</sup> *H.hom. Bacch. 7*; *E. Ba.* 447-448 y Paus. 9.16.6.

<sup>30</sup> *Plu. Quaest. conv.* 613C.

<sup>31</sup> Sobre este tipo de liberación, véase §3.6 y §5.3.2.

<sup>32</sup> Para un análisis de la documentación micénica que habla de Dioniso y un resumen de las consecuencias que tuvo su descubrimiento, véase Bernabé 2013b.

<sup>33</sup> PY Ea 102+107 (Pilo, hacia 1200 a. C.); PY Xa 1419 (Pilo, s. XIV a. C.) y KH Gq 5 (la Canea, hacia 1250 a. C.).

participación activa de mujeres en su culto.<sup>34</sup> El descubrimiento de su presencia en el mundo micénico trastocó para siempre la concepción que se había tenido hasta entonces del dios, al que se consideraba llegado tardíamente al panteón griego, procedente de Tracia.

Los propios griegos consideraban a menudo a Dioniso un dios extranjero. Este y otros argumentos aparentemente de peso que habían contribuido a atribuirle un origen foráneo fueron reinterpretados por Otto. Según el estudioso, Dioniso es un “dios que viene” o un dios epifánico.<sup>35</sup> Periódicamente desaparece y vuelve a aparecer cuando pasado un tiempo se lo invoca. Esta desaparición y reaparición puede adoptar la forma de muerte y resurrección, literal o simbólica, en cuyo caso hablaríamos de “dying god” o dios que muere, un rasgo muy importante de Dioniso.<sup>36</sup>

Se celebran numerosas fiestas en honor de Dioniso a lo largo y ancho de Grecia, si bien las que están mejor documentadas y estudiadas son las cuatro más antiguas del Ática, es decir, las Antesterias, las Leneas, las Grandes Dionisias y las Dionisias Rurales. La considerable documentación sobre estas fiestas se debe en parte a que su historia está ligada al surgimiento y desarrollo del teatro griego. Las Antesterias giran en torno al vino y al culto a los muertos, y cuentan con los elementos más arcaicos de las cuatro. Las Leneas, las Grandes Dionisias y las Dionisias Rurales, en cambio, subrayan otros aspectos del dios e incluyen en su programa certámenes teatrales, de los que el dios es protector. Para más detalles sobre las cuatro fiestas dionisiacas del Ática me remito a §2.2.1, §2.3.1, §2.4.1 y §2.5.1. Otras dos fiestas dionisiacas menos conocidas y atestiguadas a partir de época helenística son las Osoforias, en las que se venera a Dioniso con una procesión de portadores de ramas de vid hasta el templo de Atenea Escira en Falero,<sup>37</sup> y las Agrionias beocias, que consisten en celebraciones nocturnas llevadas a cabo por tíasos femeninos.<sup>38</sup> Dioniso tiene vínculos con el Hades, que tienen su reflejo en algunos de sus cultos públicos, sobre todo en las Antesterias, pero también en las Leneas y en las Agrionias.

---

<sup>34</sup> En una tablilla el nombre del dios aparece junto al de las mujeres de la Tierra del Vino, PY Xa 1419 (Pilo, s. XIV a. C.).

<sup>35</sup> Otto 1997 (1933), 59-67.

<sup>36</sup> El término “dying god” fue acuñado por Frazer, cf. Corrente 2013, 517-547.

<sup>37</sup> Testimonios de las Osoforias (ὠσχοφόρια / ὄσχοφόρια / ὠσκοφόρια): *SEG* 21:527, l. 49 (Atenas, 363-362 a. C.); *Plu. Thes.* 22-23; *Paus.* 1.20.3; *Hsch. s. v. ὠσχοφόριον* y *Procl. Chr.* 87-92. Sobre esta fiesta véase *e. g.* Ferguson 1938, 18-20 y 40-41; Valdés 2002, 187-201 sobre su reorganización tras la conquista de Salamina por parte de Atenas y Parker 2005, 211-217.

<sup>38</sup> Sobre las Agrionias véase Burkert 1983, 168-179; Casadio 1994, 84-99 y Bernabé 2010, 361-383.

Se produce un incremento de las funciones cívicas de Dioniso desde un origen agrario, particularmente en la Atenas de los tiranos, a finales del s. VI a. C., cuando cristalizan las Grandes Dionisias. En esta época abundan las imágenes dionisiacas en los vasos áticos.<sup>39</sup> En el Ática rural, al mismo tiempo, no pierde popularidad como dios agrario.

Dioniso es, junto a Perséfone, el dios central del movimiento religioso conocido como orfismo, que se basa en la creencia de que es posible alcanzar un lugar privilegiado y feliz en el Más Allá, siempre que se cumpla una serie de pasos.<sup>40</sup> Es necesario, entre otros requisitos, lograr la redención por parte de Dioniso por el crimen cometido por los Titanes, de cuya culpa participa toda la raza humana, debido a su origen titánico. En Olbia, una colonia de Mileto en el Mar Negro, unas tablillas de hueso atestiguan la existencia ya en el s. V a. C. de un culto dionisiaco relacionado con creencias órficas.<sup>41</sup> Las laminillas órficas de oro, a partir del s. IV a. C., documentan la creencia en una vida en el Más Allá para los iniciados en los ritos órficos.

La complejidad de Dioniso ha suscitado una larga serie de obras ya clásicas sobre el dios, que han tratado de explicarlo desde diferentes puntos de vista y metodologías.<sup>42</sup> Estas obras han supuesto una contribución no solo a la historia de las religiones, sino también a la de disciplinas como la antropología, la psicología y la sociología. En términos generales, se puede decir que todos en mayor o menor medida han subrayado las contradicciones del dios, ya incluso antes de que las hiciera célebres Nietzsche en su obra *El nacimiento de la tragedia* (1872).

A partir de Nietzsche surgen dos grandes corrientes. La primera considera que Dioniso es de origen extranjero y por tanto extraño al mundo griego y está representada principalmente por autores como Rohde (*Psique*, 1898), Farnell (*The Cults of the Greek States*, vol. 5, 1909) y Nilsson (*Geschichte der Griechischen Religion*, vol. 1, 1941 y vol. 2, 1950).

---

<sup>39</sup> Sobre este tema, véase Díez Platas 2013, 275-399, especialmente 283-299.

<sup>40</sup> Para más detalles sobre el orfismo y las laminillas órficas me remito a §3.1, §3.6, §3.7 y §3.8, con bibliografía.

<sup>41</sup> *IGDOb.* 94a-c. Véase Graf en Graf – Johnston 2015, 307-309.

<sup>42</sup> Para un análisis sobre las valoraciones modernas de Dioniso desde el s. XVIII hasta la actualidad, véase el trabajo de García-Gasco 2013, cuyas líneas generales seguimos.

La segunda, más amplia, atribuye al fenómeno dionisiaco la capacidad de expresar aspectos antropológicos y cuenta con varias tendencias. Autores revolucionarios como Harrison (*Rationalism and Religious Reaction*, 1919), Otto (*Dionysos. Mythos und Kultus*, Tübingen 1933) y Kerényi (*Dionysos: Archetypal Image of Indestructible Life*, 1976) comparten, con distintas metodologías, la tendencia a considerar la experiencia dionisiaca como el acceso al sentido profundo de la vida. Por otro lado, Jeanmaire (*Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, 1951) y Dodds (*The Greeks and the Irrational*, 1951) representan otra tendencia que explica los ritos y mitos dionisiacos como un fenómeno histórico comprensible desde la perspectiva de las ciencias sociales. En un tercer grupo se sitúan autores como Burkert (*Homo Necans* 1972) y Daraki (*Dionysos et la déesse Terre*, 1985), quienes se centran en el estudio de los aspectos más violentos o sexuales de los mitos y ritos de Dioniso, desde la perspectiva de la antropología histórica. La llamada Escuela de París, que parte de la concepción estructural del mito, está representada por autores como Vernant (*Mythe et pensée chez les grecs*, 1965 y *Mythe et société en Grèce ancienne*, 1974) y Detienne (*Dionysos mis à mort*, 1977).

Otras visiones contemporáneas son las de Henrichs y Casadio, que no pueden clasificarse en ninguna de las citadas corrientes, pero tienen en común que ambos apelan a la consideración unitaria del fenómeno dionisiaco. Henrichs se ha ocupado, entre otros temas, de la realidad histórica del menadismo ritual (“Greek Maenadism from Olympias to Messalina”, 1978). Asimismo, ha puesto de relieve la abismal diferencia que existe entre la concepción conjunta del dios de los antiguos y la de la crítica moderna, centrada en el análisis de sus facetas particulares; cree asimismo que solo los poetas son capaces de conocer a Dioniso (“*He Has a God in Him: Human and Divine in the Modern Perception of Dionysus*”, 1993). Casadio, por su parte, identifica las dualidades de Dioniso con las del vino, que se resumen en la capacidad de traer alegría y desgracias. Esta relación de Dioniso con el vino, presente en el mito, en la literatura y en el arte, está presente desde el principio (*Il vino dell’anima. Storia del culto di Dioniso a Corinto, Sicione, Trezene*, 1999).

Existe una bibliografía específica sobre la heortología dionisiaca. A mi juicio, las dos principales obras sobre las fiestas del Ática son *The Dramatic Festivals of Athens*, de Pickard-Cambridge (1968<sup>2</sup>), y *Dionysos a Teatro*, de Spineto (2005). A estas se pueden añadir otras como la especializada en las Antesterias, *Choes and Anthesteria*, de Hamilton (1992) y el artículo “Fiestas dionisiacas”, de Jiménez San Cristóbal (2011).

Uno de los precursores del estudio de las fiestas religiosas fue Mommsen, con su obra *Heortologie Antiquarische Untersuchungen über die städtischen Feste der Athener* (1864), que sin embargo no dedica demasiado espacio a las fiestas dionisiacas. Es Nilsson quien en su tesis doctoral estudia por primera vez de manera sistemática las Leneas, las Antesterias, las Grandes Dionisias y las Dionisias Rurales (*Studia de Dionysiis atticis*, 1900); poco después llega *Le culte de Dionysos en Attique*, de Foucart (1904). La obra *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen*, de Nilsson (1906), recoge por primera vez fiestas dionisiacas fuera del Ática, como las Esmintias de Lindos, las Nictofalaxias y las Dionisias de Delos, el despertar de Dioniso Licnites en el Parnaso, la Heroida y las Teodasias. Este autor tiene muy en cuenta los testimonios epigráficos, dado que a menudo son casi las únicas fuentes de información sobre fiestas dionisiacas fuera del Ática. Se trata de una contribución muy meritoria y todavía hoy citada, pero que con el paso del tiempo ha quedado algo anticuada debido al descubrimiento de nuevos testimonios epigráficos. En el quinto volumen de la citada obra de Farnell (1909) se recogen de forma exhaustiva los testimonios sobre cultos dionisiacos de diversos lugares, por lo que se identifican algunas fiestas, sin entrar en análisis en profundidad. La siguiente contribución a la heortología dionisiaca aparece en la obra *Attische Feste*, de Deubner (1932), que dedica un capítulo a las fiestas de Dioniso más importantes, las Antesterias, las Leneas, las Grandes Dionisias, las Dionisias Rurales, las Oscoforias y también otras peor conocidas.

Gracias a la publicación de todas las obras mencionadas hasta ahora se dispone ya de un corpus de testimonios que conforma la base de la investigación del culto cívico de Dioniso en la monografía de Pickard-Cambridge (1968<sup>2</sup>). El autor se centra en primer lugar en las cuatro fiestas dionisiacas principales y a continuación en su relación con el teatro. Hace una distinción entre las “fiestas menores” (*the lesser festivals*), es decir, las Antesterias, las Leneas y las Dionisias Rurales, y por otro lado, las Grandes Dionisias. En la segunda parte dedica varios apartados a cuestiones relacionadas con el teatro, como los actores, los disfraces y los artistas de Dioniso. Una de las ventajas de esta obra es que por cada una de las cuatro fiestas se incluye un dossier con los principales testimonios literarios y epigráficos, que son analizados a fondo. No obstante, apenas se ofrece una interpretación histórica del material, ni tampoco son frecuentes las referencias a la mitología del dios. Con todo, se trata de una obra de gran valor que, pese al tiempo transcurrido, sigue siendo un referente para el estudio de las fiestas dionisiacas.

En su obra *Festivals of the Athenians* (1977), Parke propone una revisión de las fiestas áticas estudiadas por Deubner, pero con una clasificación novedosa que va en función del orden de aparición en el calendario ático. Esto cuenta con algunas ventajas y el inconveniente de que para conocer las fiestas de Dioniso es necesario recorrer varios capítulos. Otro problema, a mi juicio, es que la interpretación de Parke sobre las fiestas dionisiacas está basada principalmente en los testimonios de Atenas. En la época de esta publicación (1977) todavía se conocen mal los testimonios del Ática rural, por lo que la valoración que hace de ellos es limitada. La obra de Simon, *Festivals of Attica. An Archaeological Commentary* (1983), contribuye al estudio de las fiestas dionisiacas con un breve apartado sobre los datos arqueológicos relativos a las Antesterias, las Leneas, las Grandes Dionisias, las Dionisias Rurales y las Osoforias.

Spineto (2005) ofrece un estudio de la esfera sacral que subyace en las fiestas dionisiacas del Ática y en particular en las celebraciones teatrales desde una interpretación histórico-religiosa. El resultado es una obra minuciosa y sistemática en la que se manejan gran cantidad de fuentes, si bien las inscripciones pertinentes para el estudio de estas fiestas no suelen tener un gran peso en su trabajo. Otra aportación reciente es la de Jiménez San Cristóbal (2011), quien recoge la información disponible sobre las cuatro fiestas dionisiacas del Ática. Ofrece una revisión y actualización sobre el tema, en la que se pueden encontrar todas las referencias necesarias para ampliar cualquier cuestión.

Además de la bibliografía específica sobre fiestas dionisiacas, todos los estudios sobre Dioniso dedican en mayor o menor medida atención a sus fiestas, particularmente los de Otto (1933), Seaford (*Dionysos*, 2006), Jeanmaire (1951), Kerényi (1976) y también Merkelbach (1988), para los cultos de época imperial, y Casadio (1994), para los cultos de la Argólide.

Otros estudios generales sobre religión griega ofrecen análisis parciales sobre Dioniso y las fiestas dionisiacas, como *Greek Religion* de Burkert (1985), su *Homo Necans* (1972), también obras sobre religión ateniense como *Athenian Religion* (1996) y *Polytheism and Society at Athens* (2007), ambas de Parker, o *Athenian Myths and Festivals* (2011), de Sourvinou-Inwood.

No se puede finalizar este recorrido por la bibliografía sobre Dioniso sin citar tres obras colectivas aparecidas en los últimos años. En 2011 se publica *A Different God?*

*Dionysos and Ancient Polytheism*, editada por Schlesier. En dicho libro se recogen las diferentes intervenciones que tuvieron lugar en el congreso internacional homónimo celebrado en Berlín en 2009. Participan veintinueve autores, entre los que se incluyen expertos en religión griega y Dioniso de la talla de Burkert, Versnel, Henrichs, Carpenter, Jaccottet, Spineto y otros. Cada contribución trata de responder a la pregunta “¿es Dioniso diferente a los otros dioses?”, desde diferentes ángulos, titulados “Dioniso recién nacido como modelo”; “diferencias y rasgos comunes”; “ámbitos dionisiacos en perspectiva”; “medios específicos de transmisión”; “teatro y la polis de Atenas”; “paradigmas helenísticos y romanos” y “reflexiones modernas”. Algunos de estos artículos han sido especialmente tenidos en cuenta en esta tesis, como el de Georgoudi, sobre los sacrificios dionisiacos; el de Horster, sobre los aspectos económicos de los cultos dionisiacos y el de Guettel Cole, sobre la epigrafía dionisiaca.

La segunda es la ya mencionada obra *Dioniso. Los orígenes. Textos e imágenes de Dioniso y lo dionisiaco en la Grecia Antigua*, publicada en 2013 bajo la coordinación de Bernabé, Jiménez San Cristóbal y Santamaría Álvarez. Como ya adelanta el título, el libro tiene por objeto reunir y analizar diacrónicamente los materiales para el estudio de Dioniso y lo dionisiaco en el mundo griego. Se centra en las fases más antiguas, la micénica y la arcaica, y deja las siguientes épocas históricas para futuros volúmenes. Está dividido en dos grandes partes. La primera de ellas, “Dioniso en el mundo micénico y la época arcaica”, analiza el retrato del dios en las fuentes literarias, clasificadas por géneros, y en las fuentes iconográficas, distinguiendo entre las representaciones del dios y las de sus fiestas. Los primeros que se estudian son los documentos micénicos y la épica arcaica (Bernabé); los *Himnos homéricos* (Herrero de Jáuregui), la lírica arcaica (Porres Caballero); los primeros mitógrafos (Martín Hernández); la epigrafía arcaica (Jiménez San Cristóbal); los filósofos presocráticos (Casadesús); la figuración arcaica (Díez Platas) y los cultos y fiestas de Dioniso en la iconografía arcaica (Cabrera); para finalizar con una síntesis final de Bernabé. La segunda parte, “Cuestiones dionisiacas”, se desliga de la sucesión cronológica de las fuentes y está orientada a los paralelos de Dioniso con divinidades del próximo oriente y Dioniso y los *dying gods* (Corrente); en último lugar, se hace un recorrido por las interpretaciones modernas de Dioniso (García-Gasco). La tercera parte contiene el corpus de textos e imágenes de Dioniso de época arcaica. La mayoría de estos artículos se citan en diferentes partes de esta tesis.

También en 2013 se publica *Redefining Dionysos*, editado por Bernabé, Herrero

de Jáuregui, Jiménez San Cristóbal y Martín Hernández. La obra es el resultado de otro congreso internacional, celebrado en Madrid en 2010, y cuenta con contribuciones de treinta estudiosos, entre los que se cuentan, además de sus editores, autores como Bremmer, Calame, Faraone, Tortorelli, Porres Caballero, Macías, Suárez de la Torre, Díez Platas y Henrichs, entre otros. La obra se plantea más que como un intento de definir al dios, como una oportunidad de romper nuevos límites. El libro se abre con una revisión de Bremmer del *Dioniso* de Otto y a continuación se suceden los artículos siguiendo un orden cronológico, desde el mundo micénico hasta la Antigüedad tardía, sin olvidar la iconografía dionisiaca. El libro se cierra con una evaluación final de Henrichs sobre la unidad y multiplicidad de Dioniso.

### 1. 3. La elaboración del corpus epigráfico: criterios y problemas metodológicos

Hasta la fecha no se ha publicado un corpus general completo de inscripciones dionisiacas. Por otro lado, los estudios sobre Dioniso en la epigrafía que existen actualmente son parciales y no se ajustan a los objetivos de esta tesis. Por esta razón, el primer paso para llevar a cabo este trabajo ha sido la elaboración de un corpus epigráfico, que se puede consultar en apéndice, con un total de 82 inscripciones, con sus correspondientes traducciones al español.

Para emprender esta tarea he partido de una recopilación epigráfica inédita creada y cedida por Ana Isabel Jiménez San Cristóbal, que he ido adaptando a las necesidades del presente trabajo, mediante la selección de aquellos epígrafes de época clásica de las regiones objeto de estudio. Poco a poco y hasta los últimos meses he añadido nuevas inscripciones, y he podido mejorar su contextualización gracias a la revisión de los índices de los dos principales corpus generales de epigrafía griega, es decir, *Inscriptiones Graecae* (vols. *IG II<sup>2</sup>*, *IG I<sup>3</sup>*, *IG IV*, *IG VII* e *IG XII*) y *Supplementum Epigraphicum Graecum*. Fueron asimismo útiles las recopilaciones de leyes sagradas de Sokolowski (1962 y 1969), algunos estudios epigráficos locales, como el de Rougemont (1977, vol. 1) para Delfos y particularmente el de Clinton (2005-2008) para Eleusis, así como el de Rhodes y Osborne (2003), que contiene una selección de inscripciones del s. IV a. C. La bibliografía sobre religión griega y en concreto la especializada en Dioniso o en cultos locales también ha contribuido a ampliar y mejorar el corpus, particularmente los estudios de Deubner (1932), Pickard-Cambridge (1968<sup>2</sup>), y Spineto (2005) sobre las fiestas

dionisiacas del Ática, el de Whitehead (1986) sobre la vida en los demos del Ática y el de Schachter (1981) sobre los cultos de Beocia. Una obra fundamental para entender el calendario ateniense y ampliar el corpus epigráfico ha sido la de Mikalson (1975).

En el corpus aparecen, en primer lugar, las inscripciones del Ática, que siguen el orden alfabético de la edición por la que se citan; en segundo lugar figuran las del resto de Grecia continental, atendiendo a la subdivisión geográfica descrita en el punto §1.1, mientras que en tercer lugar constan las inscripciones del Egeo, que aparecen prácticamente en el mismo orden en el que se estudian en el correspondiente capítulo, siguiendo el orden cronológico en los casos en los que hay más de un epígrafe de una isla.

He de aclarar que en ningún caso he examinado personalmente los originales, ni tampoco ofrezco mis propias ediciones, dado que esta tesis no persigue una labor de edición. Como no existe una única edición estándar para cada epígrafe, he tenido que escoger en cada caso las que he estimado más fiables y actualizadas. Con el propósito de agilizar las referencias a dichos epígrafes, cada inscripción recibe en el corpus un número único precedido de [T] por el cual se cita a lo largo de la tesis. La edición que he seguido se corresponde, por lo general, con la que se recoge tras el número entre corchetes en el corpus; las referencias a otras publicaciones que considero útiles o difundidas se encuentran en nota a pie de página al final de cada texto epigráfico en su lugar correspondiente en el capítulo. En algunos casos he decidido incluir más de una edición tras el número entre corchetes, especialmente en las inscripciones del Ática, debido a que a veces la mejor o más reciente edición no es la más difundida, o no es accesible por internet, de modo que resulta más práctico para el lector disponer de varias referencias en el propio corpus. He incluido algunos aparatos críticos parciales solo en las inscripciones en las que las diferencias en las lecturas de algunas palabras afectaban a alguna cuestión importante, como en [T 21]; en estos casos he señalado en el corpus todas las ediciones citadas. En muy pocos casos he preferido elaborar mi propia edición a partir de otras y añadir un aparato crítico, como en [T 9] y [T 80]. El texto griego aparece línea por línea tal como en la inscripción original, mientras que la traducción es lineal, para agilizar su lectura. No siempre ofrezco el texto griego íntegro de la inscripción, sino que he procurado seleccionar únicamente los pasajes en los que aparece la información que nos interesa, junto con el contexto que he considerado necesario para poder interpretarla. A lo largo de la tesis no cito los textos griegos, sino tan solo las traducciones al español, dado que el griego se puede consultar en el corpus. He omitido los pormenores técnicos

del estado de la piedra y del grabado de los trazos. En los pocos casos en los que el lugar exacto en el que se inscribe un trazo en la piedra afecta ineludiblemente a la información relevante para esta tesis, se dan las indicaciones pertinentes en el comentario, en el capítulo, véase en [T 21] y [T 40].

La búsqueda de inscripciones en los mencionados corpus se ha centrado principalmente en las alusiones al propio Dioniso y a sus fiestas conocidas, prestando asimismo atención a Sémele, sin excluir las referencias a los agones teatrales, que atestiguan indirectamente la celebración de Dionisias. La detección de algunas inscripciones pertinentes para el corpus no ha sido automática y se debe en gran parte a la revisión bibliográfica. En ocasiones los cultos dionisiacos a los que se hace referencia no son evidentes a simple vista. Por ejemplo, en una parte de [T 23] se alude indirectamente a un rito de los Coes y en una inscripción se identifica un culto dionisiaco únicamente mediante la mención del tirso [T 80]. A veces, las referencias clave aparecen en forma de fiestas cuya consagración a Dioniso se deduce básicamente por el nombre que reciben, como las Dadaforias [T 43] y las Coreas [T 77].

En el corpus se han incluido varias inscripciones que estrictamente no deberían aparecer, por lo que llevan numeración especial, por ejemplo, el calendario de Miconos de época helenística [T 23a], que resulta imprescindible para interpretar un testimonio del Ática [T 23] y el calendario de Maratón, en el que no aparece Dioniso [T 40a], pero que resulta útil para compararlo con el calendario de Tórico [T 40].

De acuerdo con el criterio del soporte duro que ha de cumplir un texto para considerarse epigráfico, no se han incluido en el corpus las referencias a inscripciones hoy día perdidas que han sobrevivido en las fuentes literarias. En esta tesis, este tipo de textos se consideran literarios y se citan, si es preciso, como cualquier otra fuente auxiliar de información para interpretar las inscripciones, como por ejemplo, la ley de Evégoro, citada por Demóstenes. De la misma manera, el soporte en piedra en el que se inscribe el Peán de Filodamo, un himno dedicado a Dioniso, convierte este texto en epigráfico, por lo que es recogido en el corpus bajo el número [T 44]. Por esta misma razón, se incluyen algunas laminillas órficas de oro, siempre que hagan referencia, directa o indirecta, a Dioniso.

Los principales problemas metodológicos a los que he tenido que hacer frente en la elaboración del corpus han aparecido tanto durante la selección de epígrafes como

durante su interpretación. Las dificultades del primer tipo se originan en la falta de sistematicidad con la que se han recogido, editado y citado las inscripciones griegas desde el s. XIX hasta la actualidad. Por ello, he destinado buena parte de mis esfuerzos a localizar las ediciones más recientes y fiables de cada inscripción, sin descuidar las primeras ediciones y los comentarios de las ediciones físicas, que en no pocas ocasiones, pese a estar anticuadas en algunos aspectos, siguen siendo valiosas. Para esta tarea han sido de gran ayuda dos herramientas en línea diseñadas para facilitar la investigación en epigrafía griega. Se trata de *CLAROS*, del *Diccionario Griego – Español*, un buscador de concordancias de inscripciones griegas con enlaces a las publicaciones (<http://www.dge.filol.csic.es/claros/claros.htm>) y de *Searchable Greek Inscriptions*, del Packard Humanities Institute, una base de datos donde se encuentran digitalizadas las ediciones de una importante parte de la epigrafía griega previamente publicada en papel (<http://epigraphy.packhum.org>). Este último instrumento también ha contribuido a encontrar nuevas inscripciones, gracias a la posibilidad de hacer búsquedas por palabras. La *Guide de l'épigraphiste* ha sido otra herramienta de referencia para localizar publicaciones epigráficas; además, he reproducido la división geográfica que se propone en ella.

Las dificultades para interpretar el contenido de algunas inscripciones se han debido principalmente a: a) el estado fragmentario en el que se encuentra gran parte de ellas, a veces con diversas propuestas de reconstrucción, como en [T 7] y [T 61]; b) el empleo de terminología oscura, como en [T 9], [T 40]; c) la laxitud de la sintaxis empleada, p. ej. en [T 22] y [T 40]; d) nuestro desconocimiento de información sobreentendida, p. ej. en [T 23] y [T 36] o a una mezcla de varias de estas circunstancias. Todo ello ha complicado la identificación de las fiestas, cultos y ofrendas a los que se alude, directa o indirectamente. En estos casos ha sido vital la consulta bibliográfica y la comparación con otros epígrafes similares, para comprender en primer lugar cuál es la razón de ser del epígrafe y cómo está estructurado.

La propuesta de traducción al español de las inscripciones ha sido en muchos casos un proceso paralelo al de la interpretación general de su contenido o de cierto léxico. Por poner algunos ejemplos, a la hora de traducir el término *λειπογνώμων*, que aparece en el calendario de Tórico [T 40], acabé asumiendo la necesidad de revisar las interpretaciones que se le habían dado hasta ese momento antes de proponer la mía propia. De forma parecida, solo tras investigar el origen de los nombres *τὰ Διονύσια τὰ ἐπι*

Ληναίωι [T 22] y Ἐπιλήνιαα Διονύσια [T 23] me decidí a traducirlos literalmente como ‘Dionisias en el Leneo’ y ‘Dionisias Epileneas’, en lugar de simplemente como ‘Leneas’. En el caso de la inscripción de Eubea [T 61], la dificultad para interpretar el término ἐπάρχεσθαι en un contexto fragmentario conlleva que no estemos seguros de si se le ofrecen a Dioniso primicias o danzas (§4.2).

Otro problema metodológico recurrente, sobre todo en el segundo y tercer capítulos, ha sido el de las inscripciones no datadas, una cuestión crucial en un trabajo que se basa en unas fuentes restringidas a una época concreta. Mediante la revisión de publicaciones antiguas he podido datar o al menos descartar bastantes de ellas. Si no ha sido posible datarlas ni siquiera orientativamente, se han incluido tan solo si la información que contienen es relevante o si se trata del único testimonio de un lugar.

Es muy probable que me hayan pasado inadvertidos algunos epígrafes que podrían haberse incluido en el corpus, aunque espero al menos no haber descuidado los más importantes o representativos de cada zona. El resultado no es una compilación epigráfica definitiva y cerrada, sino un corpus sobre el que he trabajado. Como en cualquier trabajo de investigación basado en las fuentes antiguas, he de advertir que las visiones aquí propuestas podrían cambiar radicalmente con la publicación de documentos aún inéditos o por descubrir.

#### 1. 4. Las leyes sagradas

Una importante parte de las inscripciones del corpus en el que se basa esta tesis entra en la amplia categoría de las llamadas *leges sacrae* o leyes sagradas.<sup>43</sup> Mediante este nombre hacemos referencia a las normas conservadas en inscripciones que regulan algún aspecto relacionado con la práctica religiosa, por lo que conforman un grupo amplio y heterogéneo en cuanto a forma y contenido.

Un tipo característico de ley sagrada es el calendario de cultos, cuyo cometido es recoger y difundir las fiestas públicas que se celebrarán a lo largo del año y los sacrificios debidos en cada una de ellas. Otras leyes sagradas tienen que ver con las normas de

---

<sup>43</sup> Sobre las características generales de las leyes sagradas griegas, véase Guarducci 1978, vol. 4, 3-45; Cortés Copete 1999, 141-162 sobre la epigrafía religiosa y 146-152 sobre las leyes sagradas; Parker 2004, 57-70; Lupu 2005, 3-112 y Vaello, en prensa.

funcionamiento de santuarios, la administración financiera de asuntos religiosos o la designación de sacerdotes. A veces, en cambio, consisten en prescripciones de aspectos más estrictamente rituales, como las características que deben tener las víctimas del sacrificio, el posterior reparto de la carne y la vestimenta adecuada de quien lo realiza. Toda ley suele comenzar con fórmulas que la dotan de solemnidad y con frecuencia presenta una lengua arcaizante, como corresponde a un ámbito tan conservador como es el culto religioso. Son habituales los tecnicismos, el estilo lacónico y la sintaxis laxa, especialmente en los calendarios de cultos.

El primer corpus de leyes sagradas griegas, titulado *Leges graecorum sacrae e titulis collectae*, se debe a Prott y Ziehen (1896-1906). Este trabajo sentó las bases del conocimiento de este tipo de inscripciones y, pese a haber quedado hoy en día anticuado e incompleto, sigue siendo una obra de referencia de gran valor.

Durante la segunda mitad del s. XX, Sokolowski continuó la compilación y estudio de las leyes sagradas. Su primera obra se centró en aumentar la obra de Prott y Ziehen con las leyes sagradas de Asia Menor, que publicó bajo el título *Lois sacrées de l'Asie Mineure (LSAM, 1955)*. Después publicó *Lois sacrées des cités grecques: Supplément (LSCG(S), 1962)*, que incluía documentos que no estaban en la obra de Prott y Ziehen, excluyendo los de Cos. Finalmente publicó *Lois sacrées des cités grecques (LSCG, 1969)*, como revisión de la obra de Prott y Ziehen, e incluyendo los documentos de Cos. Su obra, especialmente la última, ha acarreado críticas, motivadas principalmente por sus arriesgadas reconstrucciones. No obstante, se trata de una herramienta muy útil porque proporciona una visión muy amplia de las inscripciones de contenido religioso y por sus ingeniosas propuestas, que muestran su vasto conocimiento de la religión griega.

En una enumeración de recopilaciones de leyes sagradas no puede faltar el corpus de Rougemont sobre las inscripciones de Delfos, *Corpus des inscriptions de Delphes, (CID, 1977)*, cuyo primer volumen está íntegramente dedicado a las leyes sagradas (*Lois sacrées et règlements religieux*). Se puede citar asimismo el cuarto volumen de la monumental obra de Guarducci, *Epigrafia Greca (1978)*, que está centrado en este tipo de inscripciones (*Epigrafi sacre, pagane e cristiane*). Más recientemente, Lupu ha contribuido al estudio de las leyes sagradas con la publicación de *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents (2005)*. El autor recopila y reedita documentos de la Grecia

continental, colonias e islas, a excepción de Cos, que aparecieron tras la publicación de *LSCG* de Sokolowski.

Las leyes sagradas suelen provenir del Estado y se sancionan, al igual que otras leyes, en la asamblea. Incluso las relativas a asuntos de santuarios, como las que regulan los derechos de los sacerdotes sobre las ofrendas de los fieles, se basan probablemente en decisiones de la asamblea. En los demos del Ática la máxima autoridad es la figura del demarco, quien tiene funciones religiosas y es, en última instancia, el responsable de la publicación del calendario local. Las disposiciones religiosas de las asociaciones privadas como las fraternidades son independientes de la asamblea, aunque no están al margen de las costumbres y la ley general. En ocasiones se consulta un oráculo para asegurarse de que los dioses aprueban la nueva ley, ya sea esta sagrada o civil.

Se pueden clasificar las *leges sacrae* en dos categorías: las de tipo práctico y las de tipo ritual. Las del primer tipo serían las que tratan cuestiones organizativas de los santuarios, como la administración de sus bienes o el mantenimiento y reparación de templos y estatuas de culto. Con frecuencia dentro del santuario se prohíbe, por razones de conservación, cortar árboles, encender fuego, pernoctar, verter basura, apacentar animales, dañar los animales sagrados del dios y contaminar las fuentes de agua con ofrendas.<sup>44</sup> En ocasiones, se especifican las multas para los que infrinjan las prohibiciones. Como ejemplos, podemos citar un decreto ateniense que prescribe la purificación del santuario de Afrodita Pandemos antes de la procesión, que consiste en sacrificar una paloma, enlucir los altares, untar las puertas con pez y lavar las estatuas,<sup>45</sup> y una norma de Amorgos que prohíbe la entrada al templo de Hera a los extranjeros.<sup>46</sup> Se pueden incluir en este primer grupo las leyes inscritas en hitos (*horoi*), cuya función es delimitar los terrenos del santuario,<sup>47</sup> y las leyes que regulan la compraventa de sacerdocios, habituales en época helenística.<sup>48</sup>

El segundo tipo de *leges sacrae* concierne estrictamente al culto. Su objetivo es asegurarse del correcto desarrollo de los rituales con el objetivo de satisfacer a la

---

<sup>44</sup> Por ejemplo, una ley de Cnido impulsada por “los bacos”, quizá una asociación o los sacerdotes, prohíbe a toda persona, hombre o mujer, pernoctar en el santuario de Dioniso Baco, para mantener la puridad, *IKnidos* 160, s. IV a. C.

<sup>45</sup> *IG* II<sup>2</sup> 659 (principios del s. III a. C.).

<sup>46</sup> *IG* XII 7, 2 (s. IV a. C.).

<sup>47</sup> Ejemplo de hito inscrito en el que se prohíbe construir en los límites del santuario: *IOropos* 284 (Oropo, s. IV a. C.).

<sup>48</sup> Véase por ejemplo McCabe *Miletos* 4 (Mileto, hacia 400 a. C.).

divinidad y que, por lo tanto, el rito resulte efectivo para el fiel. Algunas prohíben acudir al santuario con determinados atuendos o regulan cómo se han de realizar exactamente los sacrificios y rituales, excluyendo la improvisación y el azar. Con mucha frecuencia prescriben determinadas ofrendas según la predilección de cada dios. Tómese como ejemplo una inscripción de Tasos de principios del s. V a. C. que restringe las ofrendas que se les pueden hacer a las Ninfas y a Apolo Ninfegeta; estos no deben recibir ovejas ni cochinitos, ni tampoco se les puede dedicar un peán, mientras que a las Cárites no se les ha de sacrificar ni cabras ni cochinitos.<sup>49</sup> Tampoco los sacerdotes están libres de cumplir normas, pues también se regulan sus funciones. En este grupo podríamos incluir los calendarios de cultos, cuyo propósito es sistematizar las fechas de las celebraciones de festivales religiosos y en general los días de culto considerados más propicios para el culto de dioses o héroes, así como las ofrendas debidas a cada uno. Se da la circunstancia de que algunos de los ejemplares de este tipo mejor conservados proceden del Ática, por lo que se ha preferido ampliar la información en la introducción del capítulo correspondiente a dicha región, en el que se analizan algunas partes de ellos, como el de Erquias [T 36] y Tórico [T 40] (§2.1).

Parker ha puesto en duda la validez de la distinción entre ley *sagrada* y cualquier otra ley, que Prott, Ziehen y Sokolowski, primeros compiladores de *leges sacrae*, nunca establecieron.<sup>50</sup> Sobre el propio término “ley sagrada”, usado de forma laxa en algunas inscripciones, señala el estudioso que ninguna ciudad usó el término para hacer una clasificación como la nuestra. El autor recalca que la mayoría de leyes, traten o no sobre asuntos religiosos, derivan en última instancia de la asamblea o, en el caso de las asociaciones privadas, forman parte de disposiciones más amplias. Solo existen, según su visión, dos tipos de leyes sagradas que no son decididas por la asamblea: las de “costumbre”, que explican y aconsejan acerca del ritual que marcan las convenciones, y las de “puridad”.

A partir de esta premisa, Parker revisa la clasificación de leyes sagradas. Existen dos tipos ideales: a) las que derivan de la asamblea como cualquier otra, por ejemplo, “prohibido cortar los árboles del santuario”; suelen prever multas para los infractores y b) las de exégesis, que están más próximas al registro de una convención o costumbre que

---

<sup>49</sup> *IG XII 8*, 358. La inscripción se divide en dos partes: la primera está incisa en un relieve que representa a Apolo y las Ninfas, mientras que la segunda aparece en un relieve de las Cárites y Hermes.

<sup>50</sup> Parker 2004, 57-70.

a una ley, aunque operan con el consentimiento de la asamblea; no imponen multas, pero quienes las incumplan quedarán a merced de los dioses. Frente a esta clasificación ideal, la realidad es que muchas leyes sagradas mezclan elementos de ambos tipos, como los calendarios de cultos, que proceden de la asamblea pero contienen explicaciones culturales, o las que regulan la titularidad de los sacerdocios.

### 1. 5. Abreviaturas empleadas

Las abreviaturas empleadas en esta tesis para autores antiguos se acomodan a las del *Diccionario Griego – Español* (A.A.V.V., *Diccionario Griego – Español*, vol. 3, Madrid 1991), a excepción de Plutarco, cuyas obras se citan por el título del tratado de acuerdo con el listado de abreviaturas de Zeigler (Zeigler, K., *Plutarco*, Brescia, 1965, 391-392).

Las abreviaturas de las revistas científicas que se citan en las referencias bibliográficas se corresponden con las abreviaturas establecidas en Arcaz Pozo, J. L. – Caerols Pérez, J. J. – Fonseca, A. L., *Clavis Periodicum. Índice de publicaciones periódicas del mundo antiguo*, Madrid 1995. Las abreviaturas de las publicaciones epigráficas siguen las de Bérard, F. *et al. Guide de l'épigraphiste. Bibliographie choisie des épigraphies antiques et médiévales*, Paris 2010, o, en su defecto, las utilizadas en la concordancia de inscripciones griegas CLAROS, del *Diccionario Griego – Español*, con algunas excepciones que pueden consultarse en la siguiente lista, junto con otras abreviaturas utilizadas:

*BNP* = A.A.VV., *Brill's New Pauly. Encyclopaedia of the Ancient World. Classical Tradition*, Leiden - Boston 2002-2010.

*DGE* = A.A.V.V., *Diccionario Griego – Español*, Madrid 1980-2009.

Hansen, *CEG* = Hansen, P. A., *Carmina Epigraphica Graeca*, vol. 1, *Saeculorum VIII-V a. Chr. n.* (nos. 1-465); vol. 2, *Saeculi IV a. Chr. n., Texte und Kommentare 12, 15*, (nos. 466-903), Berlin 1983-1989.

*LIMC* = A.A. VV. *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich - München, 1981-1999.

Lupu, *NGSL* = Lupu, E., *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents (NGSL)*, Leiden 2005.

*LSJ* = Liddell, H. G. – Scott, R. – Jones, H. S. – McKenzie, R., *A Greek – English Lexicon*, Oxford 1968.

*OF* = Bernabé, A., *Poetae Epici Graeci Testimonia et fragmenta, Pars. II, Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*, Monachii et Lipsiae, fasc. I, 2004, fasc. II, 2005; Berolini - Novi Eboraci, fasc. III 2007.

*Paton – Hicks* = Paton, W. R. – Hicks, E. L., *The Inscriptions of Cos*, Oxford 1891.

*RE* = Pauly, A., *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1893-.

*SGDI* = Collitz, H. – Bechtel, F. *et alii*, *Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften*, I-IV, Gotinga 1884-1915.

Schwenk, *Athens* = Schwenk, C. J., *Athens in the Age of Alexander: The Dated Laws & Decrees of “the Lykourgan era” 338-322 B.C.*, Chicago 1985.

Sokolowski, *LSAM* = Sokolowski, F., *Lois sacrées de l’Asie Mineure*, Paris 1955.

Sokolowski, *LSCG(S)* = Sokolowski, F., *Lois sacrées des Cités grecques*, Supplément, Paris 1962.

Sokolowski, *LSCG* = Sokolowski, F., *Lois sacrées des Cités grecques*, Paris 1969.

*ThesCra* = AA.VV., *Thesaurus cultus et rituum antiquorum*, Los Angeles 2004 - 2012.

## II. ÁTICA

### 2. 1. Introducción

El conjunto de la epigrafía dionisiaca del Ática en época clásica se compone de 42 inscripciones, consistentes principalmente en documentos oficiales de Atenas y de algunos demos áticos, en los cuales se refleja el culto público oficial de Dioniso. Los contextos en los que aparece Dioniso en la epigrafía suelen estar relacionados con la celebración de las fiestas dionisiacas más conocidas y antiguas del Ática, que son, por orden de antigüedad, las Antesterias, las Leneas, las Grandes Dionisias y las Dionisias Rurales. En algunos casos, los cultos de Dioniso no se pueden atribuir con seguridad a ninguna de estas cuatro fiestas, o bien corresponden a otros ámbitos del culto de Dioniso. Los epígrafes datados en el s. V a. C. son más escasos que los del s. IV a. C. Unas tres cuartas partes del corpus proceden de los demos áticos, mientras que solo una cuarta parte proviene de Atenas, y restan unas pocas cuyo origen exacto dentro del Ática se desconoce. Los once demos representados en el corpus son los de Eleusis, El Pireo, Tórico, Icaria, Erquias, Hagnunte, Exone, Egila, Peania, Halimunte y Gargeto. La procedencia mayoritariamente rural de las inscripciones obliga a estudiar los cultos que aparecen en ellas desde la perspectiva de las manifestaciones religiosas de los demos.

En la introducción se ha tratado de establecer qué entendemos por leyes sagradas. En el Ática hay dos tipos principales de leyes sagradas que proporcionan información sobre el culto de Dioniso, a saber, los calendarios de cultos y los documentos que consignan aspectos organizativos de las fiestas dionisiacas. Dado el protagonismo de algunos calendarios de cultos en este capítulo, conviene conocer su funcionamiento para obtener el máximo provecho de los testimonios que ofrecen.

El objetivo de los calendarios de cultos es programar las fechas de las celebraciones de fiestas religiosas y en general los días considerados más propicios para el culto de divinidades y héroes, así como las ofrendas debidas a cada uno. Por lo tanto, no se trata de epigrafía exclusivamente dionisiaca, sino de documentos que atestiguan cultos de Dioniso entre cultos de otras muchas divinidades, que proporcionan un contexto imprescindible para este estudio. Los calendarios son bastante homogéneos en cuanto a

la estructura básica, que consta en primer lugar de la fecha,<sup>51</sup> después del nombre de la divinidad y finalmente de la ofrenda, que suele ser cruenta. A veces se prescriben algunas características físicas del animal de sacrificio, en particular la edad, el sexo y el color del pelaje. También pueden aparecer detalles del ritual, como el santuario o altar en donde se realiza el sacrificio, las personas que han de estar presentes o la prohibición de llevarse porciones de carne. Es habitual que en último lugar se registre el coste económico de cada sacrificio, pues este es un aspecto tan importante como las disposiciones rituales.

La redacción de los calendarios presenta una sintaxis laxa, es esquemática y tiende a la elipsis y la yuxtaposición. Esta circunstancia, sumada por un lado a nuestro desconocimiento de información sobreentendida por el público al que iba dirigida, y por otro, a las eventuales lagunas en la lectura debidas a daños en la piedra, provoca que en no pocas ocasiones la interpretación de los textos resulte oscura. En muchos casos se debe identificar el contexto festivo o ritual en el que se enmarcan las ofrendas, pues este no siempre aparece especificado; la identificación es sencilla cuando la fecha programada y las divinidades que reciben ofrendas coinciden con alguna fiesta bien conocida, pero existen muchos casos problemáticos. Una de las principales dificultades a la que se enfrentan los epigrafistas es establecer la puntuación del texto, tarea que en muchos casos implica decidir dónde acaba un culto y dónde empieza el siguiente.

En el Ática se conservan varios calendarios oficiales de época clásica, que revelan una intensa actividad cultural. Se han hallado muchos fragmentos del código legal de Nicómaco, que contiene, entre otras disposiciones, el calendario religioso oficial por el que se regía Atenas hacia 403-402 o 400-399 a. C.<sup>52</sup> Del resto del Ática provienen ejemplares casi completos de los siglos V y IV a. C. de demos como Tórico, Erquias,

---

<sup>51</sup> Cada Estado griego tenía su propio calendario, que no solía ser solar, sino lunar. En el Ática, los doce meses del año reciben los siguientes nombres: Hecatombeón, Metagitnión, Boedromión, Pianopsión, Memacterión, Posideón, Gamelión, Antesterión, Elafebolión, Muniqiión, Targelión y Esciroforión. Estos no se corresponden exactamente con los meses de nuestro calendario gregoriano, sino que, por ejemplo, Hecatombeón, el primer mes del año, se sitúa entre julio y agosto, y así sucesivamente. Estas características complican la posibilidad de dar una equivalencia exacta en nuestro calendario. Sobre el calendario ático y la manera de expresar el día del mes, véase Mikalson 1975, 25-181 y Rhodes – Osborne 2003, introducción, 21-22.

<sup>52</sup> Los primeros hallazgos se produjeron durante las excavaciones de la Escuela Americana en los años 30 del s. XX. La identificación y estudio de los algo más de diez fragmentos (algunos de ellos muy pequeños) de las varias estelas unidas que conformaban el Código de Nicómaco fue un trabajo progresivo en el que se sucedieron diversas publicaciones: Oliver – Dow, *Hesperia* 4, 1935, 19-32; Dow, *Hesperia* 10, 1941, 31-37; *SEG* 21:540 IB; Sokolowski, *LSCG(S)* 10 y *IG II<sup>2</sup>* 1357, entre otras. Afortunadamente, todos los fragmentos publicados hasta la fecha se encuentran reunidos en una única edición, Lambert, *ABSA* 97, 2002, 353-399, que aporta una revisión, comentario y extensa bibliografía; esta última a su vez es recogida por *SEG* 52:48, edición por la que a lo largo de este trabajo se cita el Código de Nicómaco [T 40b].

Maratón y Peania.<sup>53</sup> El s. IV a. C. parece haber sido una época de remodelación general de calendarios, debido quizá a problemas para financiar los cultos.<sup>54</sup>

Los cuatro ejemplos más notables de calendarios de demos áticos, por orden cronológico, son el de Peania;<sup>55</sup> el de la Tetrápolis de Maratón [T 40a];<sup>56</sup> el del demo de Tórico [T 40]<sup>57</sup> y finalmente el de Erquias [T 36].<sup>58</sup> Se pueden citar otros calendarios del Ática igualmente valiosos, pero desafortunadamente peor conservados que los ya citados. De este último tipo es un calendario de Atenas del s. V a. C. muy fragmentario y poco conocido, [T 7],<sup>59</sup> que es el más antiguo preservado no solo de toda Atenas, sino también de toda el Ática y no ha de confundirse este último con el Código Legal de Nicómaco, de finales del s. V a. C.;<sup>60</sup> finalmente se añaden el de Titras y el de Eleusis.<sup>61</sup>

La estela que contiene el calendario de Tórico, que tiene gran protagonismo en esta tesis, experimentó unas extraordinarias vicisitudes, que creo que merecen ser contadas.<sup>62</sup> Las circunstancias de su hallazgo son oscuras, por lo que su existencia no se difundió hasta 1973. Aunque en el calendario no aparece el nombre de Tórico, desde el principio se atribuyó a este demo, por la zona en la que fue descubierto. Su incalculable valor debió resultar evidente para sus descubridores, quienes, a la espera de un comprador en el mercado de antigüedades, lo ocultaron durante dos décadas en un gallinero en el que se cubrió de suciedad. Durante ese tiempo circularon copias del texto poco fiables, hasta que en 1979 fue comprado por el Museo J. Paul Getty de Malibú, en California, donde ha permanecido desde entonces. Allí lo limpiaron y comprobaron que la parte trasera presentaba señales de haber sido usado como umbral de una puerta. Daux fue el primer

---

<sup>53</sup> Acerca de los calendarios de cultos del Ática y la información que proporcionan sobre las manifestaciones religiosas de esta región, pueden consultarse *e. g.* Daux 1963, sobre el calendario de Erquias; Dow 1968, para una visión de conjunto de seis calendarios del Ática; Mikalson 1977, sobre la religión practicada en los demos del Ática; Whitehead 1986, 185-208, dedica un capítulo sobre la religión de los demos del Ática dentro de una obra de referencia sobre todos los aspectos de la vida en estos lugares; Parker 1987, sobre las fiestas de los demos áticos; Rhodes – Osborne 2003, 306-307, para una pequeña introducción a los calendarios de cultos en general y Humphreys 2004, 155-165, sobre el calendario de Tórico.

<sup>54</sup> Daux 1963, 616-617 y 633 y Dow 1968, 12.

<sup>55</sup> *IG I<sup>3</sup>* 250, 450-430 a. C.

<sup>56</sup> *IG II<sup>2</sup>* 1358, 400-350 a. C. Véase Lambert 2000, 43, n. 2. El calendario de la Tetrápolis de Maratón enumera los cultos de la asociación de las “cuatro polis” áticas de Maratón, Probalinto, Énoe y Tricorinto, pero como prácticamente solo se han conservado los sacrificios correspondientes a Maratón, nos referimos a este epígrafe de aquí en adelante como “el calendario de Maratón”.

<sup>57</sup> *SEG* 33:147 = Lupu, *NGSL* 1, 380-375 a. C. Para este calendario se ha barajado también la datación 440-430 / 430-420 a. C., véase Lupu 2005, 124-125.

<sup>58</sup> Daux *BCH* 87, 1963, 603-634; *SEG* 21:541, 375-350 a. C.

<sup>59</sup> *IG I<sup>3</sup>* 234, 480-460 a. C.

<sup>60</sup> *SEG* 52:48, 403-402 / 400-399 a. C.

<sup>61</sup> Titras: *SEG* 21:542, 400-350 a. C. y Eleusis: *SEG* 23:80, 330-270 a. C.

<sup>62</sup> Los siguientes sucesos aparecen relatados en Daux 1980, 463-465 y Daux 1984, 145-147.

epigrafista que pudo publicar una edición fiable a partir de una autopsia de la piedra, en 1984. Este autor contaba con la experiencia de haber publicado, veinte años atrás, la primera edición del calendario de cultos de Erquias, en la que había resuelto muchos de los problemas que planteaba. Sin embargo, pronto resultó evidente para el propio Daux que el calendario de Tórico era mucho más complicado de interpretar que el de Erquias y que se necesitarían más estudios, que no tardaron en llegar. La edición más reciente, que seguimos, es la de Lupu; incluye un pormenorizado análisis epigráfico, traducción al inglés y comentario. Algo más de tres décadas, sin embargo, no han sido suficientes para resolver todos los problemas que el calendario entraña, pues quedan aún cuestiones que no han sido convenientemente explicadas.

El otro gran calendario del Ática y uno de los documentos más importantes del corpus de esta tesis es el de Erquias, editado con gran acierto por Daux en “La grande démarchie: un nouveau calendrier sacrificiel d’Attique (Erchia)”, en 1963. Es muy extenso, presenta muy buen estado de conservación y contiene los cultos de un demo ni demasiado importante ni demasiado insignificante del Ática de la primera mitad del s. IV a. C., por lo que se trata de un documento único y de incalculable valor sobre los cultos del Ática rural en la época clásica. Tras la habitual invocación a los dioses, aparece un misterioso título, “La Gran Demarquía” (Δημαρχία ἡ μέζων). El texto que aparece a continuación se divide en cinco columnas numeradas como A, B, Γ, Δ y E. En cada una de ellas aparecen los meses en el orden del calendario ático y sus correspondientes sacrificios. Daux llegó a la conclusión de que el documento conservado es el resultado de una reorganización en columnas de un calendario único anterior que estaba dispuesto en un único texto por orden cronológico. Por esta razón, se deben consultar todas ellas si se quieren conocer todos los sacrificios programados para cada fecha, y aún así, no están presentes todos los cultos del demo.<sup>63</sup> Todavía hoy se ignora qué representan las cinco columnas. A partir del título, La Gran Demarquía, Daux propone que quizá habría dos listas; esta sería la “lista principal de sacrificios para celebrar bajo la autoridad de la demarquía”, pero habría existido otra lista complementaria, no conservada, con los cultos que faltan, como las Dionsias Rurales.<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> Daux 1963, 615-617.

<sup>64</sup> Daux 1963, 632-633. Véase más adelante §2.5.5.

La comparación entre todos estos calendarios del Ática no deja lugar a dudas: en esta época no existe un modelo único para toda la región.<sup>65</sup> Los cultos de los demos y los de Atenas difieren entre sí: las grandes fiestas de la polis, como las Panateneas o las Grandes Dionisias, no son celebradas en los demos, aunque sí lo son otras como las Antesterias y las Plinterias, como veremos.<sup>66</sup> Los demos, por su parte, tienen festividades propias como las Dionisias Rurales y las Prerosias, pero no todos los demos celebran las mismas fiestas ni de la misma manera. Los calendarios de cultos redactados por los demos revelan un panteón e incluso mitología propios, en los que se mezclan héroes y divinidades locales con dioses tan conocidos como Zeus, Dioniso, Apolo y Atenea, con frecuencia acompañados de variados e inusuales epítetos. El testimonio de Tucídides en el que se describe la evacuación de las zonas rurales del Ática durante la Guerra del Peloponeso parece apoyar esta idea, pues califica de “polis” estos núcleos de población.<sup>67</sup> Esta situación se origina en el hecho de que el sistema de demos creado por Clístenes en 508 a. C. no parte de cero, sino que se ajusta en gran medida a los núcleos de población consolidados desde época arcaica o incluso desde época micénica; este es el caso de Eleusis, Exone, Maratón y Tórico.<sup>68</sup> Por esta razón, pese al nuevo estatus administrativo otorgado por Clístenes, los ahora demos mantienen durante la época clásica sus tradiciones religiosas en cierta medida independientes de las de Atenas. En cambio, otras instituciones creadas de manera completamente artificial por Clístenes, como la fratría, la tribu y la tritía, a las que los habitantes del Ática pertenecían, no tienen sus propios calendarios, como señala Parker.<sup>69</sup>

Los calendarios de Tórico y Erquias prescriben en total cinco cultos de Dioniso [T 40 y 36].<sup>70</sup> En el citado código de Nicómaco o calendario de Atenas de finales del s.

<sup>65</sup> La propuesta de clasificación de las fiestas del Ática que cito a continuación procede de Parker 1987, 140-143.

<sup>66</sup> En Tórico se celebran las Plinterias y las Antesterias (*SEG* 33:147 = Lupu, *NGSL* 1, ll. 33-34 y 52-54); Erquias celebra las Antesterias (*SEG* 21:541, Γ 42-47) y en el Pireo están atestiguadas las Tesmoforias (*IG* II<sup>2</sup> 1177, ll. 1-13, s. IV a. C.).

<sup>67</sup> Th. 2.16. Cf. la denominación “tetrápolis (τετράπολις) de Maratón” para referirse a la unión de cuatro demos áticos, en *IG* II<sup>2</sup> 1358, col. 2, l. 40 y Arist. fr. 491.

<sup>68</sup> Whitehead 1986, 5-10.

<sup>69</sup> Parker 1987, 138. La obra de referencia sobre los diferentes aspectos de la vida en los demos áticos en época clásica (abarca desde el final del s. VI a C. hasta mediados del III a. C.) es la de Whitehead 1986; algunos ámbitos concretos como la explotación de recursos, la participación política y la organización de algunos cultos religiosos se tratan en Osborne 1985; sobre la organización política del Ática en demos, tritías y tribus véase Traill 1975 y 1986. Sobre la religión de los demos áticos véase Mikalson 1977, 424-435; Osborne 1985, capítulo 8; Whitehead 1986, capítulo 7 y Parker 1987, 137-147.

<sup>70</sup> Tórico: *SEG* 33:147 = Lupu, *NGSL* 1, l. 31, ll. 33-34 y l. 45 (380-375 o 440-430 / 430-420 a. C.) [T 40]; Erquias: *SEG* 21:541, col. Γ, ll. 42-47 y col. Δ, ll. 33-37 (375-350 a. C.) [T 36].

V a. C. no constan o no se han conservado cultos de Dioniso, dejando al margen una propuesta bastante tentativa de Oliver a partir de una  $\Delta$  inicial,  $\Delta[\text{ιονύσωι (?) οἶς}]$ .<sup>71</sup> Se han propuesto diversos nombres, pero Lambert, en su revisión, cree que no hay base suficiente para inclinarse por alguno en particular.<sup>72</sup> Sin embargo, en el calendario fragmentario de Atenas de principios del s. V a. C., aparece hasta tres veces el nombre de Dioniso [T 7].<sup>73</sup> Algunos calendarios en los que no aparece Dioniso, como el código de Nicómaco [T 40b], el de Maratón [T 40a], o bien el de Miconos [T 23a],<sup>74</sup> en el que sí aparece pero es de otra época y lugar, se tendrán muy en cuenta para tratar de explicar cultos de difícil interpretación.

Otras leyes sagradas en las que aparece Dioniso se centran en aspectos más prácticos de la religión como la financiación y contabilidad de fiestas y santuarios. La forma que adoptan es heterogénea: las cuentas del santuario de Dioniso en Icaria [T 8], la financiación de las Dionisias de este mismo demo [T 9], la lista de ingresos obtenidos por la venta de pieles de animales sacrificados en fiestas religiosas de Atenas [T 22], la contabilidad de los tesoreros de las Dos Diosas en Eleusis [T 23] o un contrato hipotecario de un santuario en el que Dioniso consta como parte interesada [T 24]. Otras inscripciones prescriben asambleas posteriores a las Dionisias de Atenas [T 3 y T 5] o de algunos demos [T 15] para evaluar la fiesta y el estado de las cuentas, pero también se prescriben otros aspectos concretos como el embellecimiento de calles antes de una procesión de Dioniso [T 11].

Los aspectos prácticos y los culturales se entremezclan frecuentemente, como en los calendarios de cultos, o en la normativa de Exone que enumera el contenido de las mesas de ofrendas y los privilegios que les corresponden a diversos sacerdotes [T 21], al igual que en el recuento de los ingresos obtenidos por la venta de pieles de animales sacrificados en las fiestas subvencionadas por Atenas [T 22].

Existe una epigrafía dionisiaca que no entra en la categoría de ley sagrada porque trata cuestiones más alejadas del culto. En torno a una cuarta parte de las inscripciones de nuestro corpus son decretos en los que se deja constancia de que una o varias personas

---

<sup>71</sup> La propuesta aparece en Oliver – Dow, *Hesperia* 4, 1935, 21 = *SEG* 52:48, cara A, fr. 3, col. 3, l. 86.

<sup>72</sup> En la edición de Lambert, *ABSA* 97, 2002, 364, aparece  $\Delta[--\text{οἶς?}]$  sin reconstruir, decisión que el autor justifica en la página 380.

<sup>73</sup> *IG* I<sup>3</sup> 234, cara A, ll. 7-9 (si se sigue la reconstrucción de Sokolowski en *LSCG* 1) y ll. 16-18; cara B, ll. 31-32.

<sup>74</sup> *SIG* 1024; Sokolowski, *LSCG* 96; Cortés, *EG*, 150-151 (Miconos, Cícladas, 200 a. C.)

destacadas o benefactores de la polis o el demo reciben honores públicos y reciben una corona como agradecimiento. La ceremonia siempre tiene lugar antes de las representaciones teatrales de las Grandes Dionisias o de las Dionisias Rurales y el decreto se instala en el santuario, teatro o *temenos* de Dioniso [T 1, 6, 12, 14, 34, 35, 37, 41 y 42]. En Eleusis son muy habituales [T 16, 17, 18 y 19]. Salvo excepciones, este tipo de decretos no aportan información relevante sobre el culto de Dioniso, pero atestiguan la celebración de Dionisias y la existencia de santuarios de Dioniso en el Ática rural.

Las dedicatorias a Dioniso conforman otro nutrido grupo de inscripciones. Conocen una gran difusión las dedicatorias corégicas. El corego o coregos que han financiado el coro de la obra dramática vencedora en el concurso de teatro de alguna de las fiestas dionisiacas dedican su victoria al dios [T 27, 28, 29, 31 y 39], mientras que otros simplemente se anuncian como ganadores [T 30 y 32]. También hay una dedicatoria a Dioniso por parte de los coronados en las tragedias [T 25], otra acompaña una estatua del dios por parte de quienes la repararon [T 26] y otra la firma una mujer en solitario [T 33].

A partir de este esquema general, elaborado con los testimonios epigráficos disponibles, trataremos de ampliar nuestra información sobre el culto de Dioniso en el Ática de época clásica. El procedimiento consistirá en estudiar, en apartados independientes, cada fiesta religiosa a través de los testimonios que aparecen en distintas inscripciones. Dentro de cada uno de estos apartados se proporcionará en primer lugar una breve reconstrucción de la fiesta. A continuación, se recopilarán y analizarán uno a uno los elementos que las conforman, como los nombres por los que se las conoce, los ritos, sacrificios participantes y sacerdotes. Los testimonios de la celebración de las Dionisias Rurales, en cambio, se examinarán según su procedencia, demo por demo. Finalmente se estudiarán los testimonios epigráficos ajenos a las cuatro fiestas dionisiacas principales, excepcionales o inciertos, pero no por ello menos interesantes.

## 2. 2. Las Antesterias

### 2. 2. 1. La fiesta y su nombre

Entre los días once y trece de Antesterión (febrero – marzo) se celebraban las Antesterias (Ανθεστήρια),<sup>75</sup> la fiesta dionisiaca más antigua.<sup>76</sup> El sentido primario de las Antesterias, al parecer, era degustar el vino nuevo que había fermentado durante el invierno. En torno a esta acción se celebraba una serie de ritos que tenían lugar durante los dos primeros días de la fiesta, llamados Πιθοίγια, ‘Apertura de tinajas’ y Χόες ‘Jarras’, mientras que el tercer día, llamado Χύτροι, ‘Ollas’, estaba dedicado a los muertos.

Como su nombre indica, el primer día se abrían las tinajas de vino nuevo, en una ceremonia junto al santuario de Dioniso *en Limnais*, que estaba siempre cerrado excepto durante las Antesterias. El vino se mezclaba, se ofrecían libaciones a Dioniso y a continuación los participantes allí reunidos lo probaban.

El segundo día debe su nombre a las jarras en las que se bebía el vino en los concursos de bebida, en los que participaba el conjunto de la sociedad, como veremos. Los niños, que participaban en la fiesta desde los tres años, recibían sus propias jarritas como regalo. Otro de los momentos importantes de las Antesterias consistía en el matrimonio sagrado o hierogamia entre Dioniso y la Basilina (Βασίλιννα), la esposa del arconte rey. La ceremonia, de la que se conocen pocos detalles dado su carácter secreto, tenía lugar quizá entre el primer y el segundo día. Otro de los deberes religiosos de la Basilina era supervisar a las Venerables (γεραράϊ), las sacerdotisas del templo de Dioniso *en Limnais*.

El tercer y último día debe su nombre a las ollas en las que se cocía la *panspermia*, una preparación elaborada con semillas y miel que se ofrecía a Hermes Ctonio, conductor de las almas al Hades, dado que por un día los espíritus retornaban del Más Allá para recibir culto.

---

<sup>75</sup> Deubner 1932 (1969), 93-123; Pickard-Cambridge 1968<sup>2</sup>, 10-25; Kerényi 1976, 300-315; Parke 1977, 107-124; Burkert 1983, 213-247; Simon 1983, 92-99; Hamilton 1992; Spineto 2005, 13-123 y Jiménez San Cristóbal 2011, 170-177.

<sup>76</sup> Así lo creían, al parecer, los propios griegos, pues Tucídides se refiere a ellas como ‘las Dionisias más antiguas’, que son compartidas por atenienses y jonios, Th. 2.15.4 (véase apéndice II), y así lo creen también los estudiosos modernos, véase Spineto 2005, 14-15 y n. 9, con bibliografía al respecto.

Algunas fuentes antiguas explican que las Antesterias eran días contaminados por el regreso de los muertos.<sup>77</sup> El relato de la llegada de Orestes a Atenas contaminado por el matricidio, que sirve de etiología al concurso de bebida de vino, también subraya el sentimiento de impureza y anormalidad. Debido a esto, todos los templos permanecen cerrados (excepto el de Dioniso *en Limnais*) y se realizan actos apotropaicos, que veremos en §2.2.3.

Las Antesterias son unas fiestas de inversión de lo establecido: socialmente, porque mujeres, esclavos y niños, que habitualmente estaban apartados de la vida pública, se convertían en protagonistas de la fiesta, y por otro lado porque los muertos transgredían el límite con el Más Allá y volvían, por un día, al mundo de los vivos.

En el Ática, el nombre τὰ Ἀνθεστήρια para designar colectivamente la fiesta no se usa hasta el s. II a. C.<sup>78</sup> Las alusiones que se le hacen en las fuentes literarias de época clásica son a través del nombre de cada uno de los tres días, o solo Χόες καὶ Χύτροι,<sup>79</sup> además de τὰ ἀρχαιότερα Διονύσια, como las llama Tucídides.<sup>80</sup>

En la epigrafía de época clásica encontramos dos maneras de referirse a las Antesterias. La primera es el nombre de Χόες, que aparece dos veces, en [T 20]<sup>81</sup> y [T 23],<sup>82</sup> y está en consonancia con las fuentes literarias contemporáneas. En vista de lo extendido que está este nombre y en ausencia en esta época de un nombre colectivo para la fiesta, da la impresión de que Coes no se refiere exclusivamente al segundo día, sino al conjunto de los tres. La segunda manera de hacer referencia a las Antesterias en la epigrafía es mediante la fecha. Así lo hacen los calendarios de Tórico y Erquias, que no llegan a confirmar que se trata de las Antesterias, pero de haberlo expresado se habría hecho probablemente con la denominación Χόες.

---

<sup>77</sup> Hsch. s. v. μιραὶ ἡμέραι· y Phot. s. v. μιρὰ ἡμέρα.

<sup>78</sup> El nombre Antesterias sí se usa, en cambio, en otros lugares donde se celebran estas fiestas, como Tasos, ya en el s. IV a. C. [T 77], Salviat, *BCH* 82, 1958, 193-267 = Sokolowski, *LSCG(S)* 69. Para más información sobre el nombre de la fiesta puede consultarse Spineto 2005, 13-18, especialmente sobre el problema de si es el nombre del mes el que le da el nombre a la fiesta o viceversa, y a la vez su posible vinculación con la familia léxica de las flores y la época de la floración (ἄνθη, ἀνθεῖν).

<sup>79</sup> Ar. *Ach.* 1076-1077.

<sup>80</sup> Th. 2.15.4.

<sup>81</sup> *IG* II<sup>2</sup> 1211, cara B, l. 5, s. IV a. C.

<sup>82</sup> *IG* II<sup>2</sup> 1672, l. 204 = Clinton 2005, vol. 1A, 177, l. 266 (Eleusis, 329-328 a. C.).

## 2. 2. 2. Sacrificios y disposiciones rituales

### 2. 2. 2. 1. Los sacrificios de los calendarios de Tórico y Erquias

El rito más característico de las Antesterias según la epigrafía es sin duda el sacrificio cruento. Los dos principales testimonios se hallan en los calendarios de los demos de Tórico y Erquias, ambos de la primera mitad del s. IV a. C., si bien para el de Tórico se han propuesto fechas más tempranas que lo situarían a finales del V a. C.<sup>83</sup> El de Tórico [T 40] prescribe el sacrificio de un cáprido el 12 de Antesterión, el día de los Coes, mientras que en Erquias [T 36] ocurre lo propio el día 2 de Antesterión:

[T 40] En Antesterión, a Dioniso, el do[ce], un chivo aún sin dientes definitivos, rojo fuego o [negro].<sup>84</sup>

[T 36] El dos de Antesterión, a Dioniso, en Erquias, un cabrito aún sin cuernos: 5 dracmas.<sup>85</sup>

En ambos calendarios se da la fecha, pero no se confirma que se trata de las Antesterias. No obstante, la identificación de ambos testimonios con dicha fiesta se da por segura de manera generalizada. Si se atiende a la estructura de los dos calendarios, se observa que el hecho de que no se mencione la ocasión festiva no tiene nada de particular. Ambos calendarios están estructurados en epígrafes encabezados por meses. El calendario de Tórico no sigue un patrón fijo en la manera de enunciar los cultos, pues las inconsistencias en la redacción son características de este epígrafe. Tras enunciarse el mes, a veces se da el nombre de la fiesta, a veces directamente los destinatarios y más raramente el día exacto, como en el caso del sacrificio para Dioniso. Quizá no se haya especificado que se trata de los Coes para evitar una redundancia. El de Erquias, en cambio, es relativamente sistemático: se enuncia la fecha exacta y a continuación la divinidad a quien se ofrenda o el lugar; solo en dos de cincuenta y siete casos se explicita el nombre de la fiesta.<sup>86</sup>

---

<sup>83</sup> Sobre la datación del calendario de Tórico, véase Lupu 2005, 124-125.

<sup>84</sup> *SEG* 33:147, ll. 34-35 = Lupu, *NGSL* 1 (Tórico, 380-375 o 440-430 / 430-420 a. C.). Un paralelo con otro sacrificio a Dioniso en la línea 47 de esta misma inscripción permite completar la laguna del texto con la palabra μέλανα, negra.

<sup>85</sup> *Ed. pr.* Daux *BCH* 87, 1963, 603-634 = *SEG* 21:541, columna Γ ll. 42-47 (Erquias, 375-350 a. C.). El calendario ha sido objeto de atención por parte de numerosos estudiosos, entre los que destaca especialmente su primer editor, Daux; véase también Sokolowski, *LSCG* 18; Jameson 1965, 159-72; Dow 1968, 180-213 y Le Guen-Pollet 1991, 184-186. Para más detalles sobre el calendario, véase §2.1.

<sup>86</sup> *SEG* 21:541, col. A 38: 'En Antesterión, en las Diasias' (Ἀνθεστηριῶνος, Διασίσις) y col. B 28: 'En Gamelión, el nueve, en los Erosurios' (Γαμελιῶνος, ἐνάτη ἰσταμένο, Ἡροσουρίσις).

Uno de los problemas que plantea el sacrificio de Erquias es que se programa para el día 2 de Antesterión, que no coincide con los días 11, 12 y 13 de las Antesterias de la ciudad, pero es una fecha demasiado próxima a esta como para ignorar un posible vínculo entre el sacrificio y la fiesta. No es el único caso del calendario en el que se evita prescribir sacrificios en las mismas fechas que las fiestas importantes de la polis o se hace en días próximos, pero no coincidentes.<sup>87</sup> Las diversas interpretaciones que se han hecho sobre este fenómeno dependen, en realidad, de una cuestión de mayor magnitud, la del origen de los calendarios de los demos áticos, que se tratará en §2.7.2.

Los sacrificios de Tórico y Erquias para las Antesterias son dos entre muchos otros testimonios epigráficos que apuntan a que el cabrito, la cabra y el macho cabrío son las víctimas de los sacrificios a Dioniso, si bien no es el único animal que se le puede ofrecer ni le está reservado exclusivamente a él.<sup>88</sup> En los cultos griegos existe una preferencia por sacrificar animales de especies y características concretas para cada divinidad. En el caso de Dioniso, la recurrencia del sacrificio de ganado caprino es muy significativa desde el punto de vista de sus atributos, pues el dios se identifica con este animal de muchas formas: con el cabrito a través de su epíteto Erifio, derivado de ἔριφος<sup>89</sup> y mediante el episodio de su biografía mítica en el que Zeus, para alejarlo de la cólera de Hera, lo transforma en cabrito tras nacer.<sup>90</sup> En el contexto ritual órfico también se llama cabrito y cabra al iniciado, probablemente para indicar su identificación con el dios, como atestiguan algunas laminillas órficas.<sup>91</sup> Durante su huida de Tifón, Dioniso se convierte en macho cabrío, animal con el que se relaciona además la etimología de la palabra τραγωιδία ‘tragedia’.<sup>92</sup> El dios Pan, que forma parte de su cortejo, posee rasgos caprinos, y este a su vez influye en la representación de sátiros o silenos también con rasgos

---

<sup>87</sup> Véase §2.6.1 sobre los sacrificios a Dioniso y Sémele del 16 de Elafebolión (Δ 33-40 y A 44-51).

<sup>88</sup> Véase Merkelbach 1988, 117-119, en donde se recogen algunos testimonios iconográficos y literarios de época imperial sobre el sacrificio de machos cabríos a Dioniso.

<sup>89</sup> ἔριφος: *H.hom. Bacch.* 1A.3; Hsch. s. v.; St. Byz., s. v. Ἀκρόρεια. Por otro lado, los griegos relacionaban a menudo el epíteto Εἰραφιώτης con el cabrito (Orph. *H.* 48.2; D. S. 3.63.3; Hsch. s. v.), aunque la crítica moderna descarta una relación etimológica con este animal y lo asocia con el toro, véase *DGE* s. v.; Porres Caballero 2011, con bibliografía y Bernabé 2013a.

<sup>90</sup> Apollod. 3.4.3.

<sup>91</sup> Cabrito en las fórmulas de las laminillas de Turios: Bernabé, *OF* 487.4; *OF* 488.10; Bernabé – Jiménez L8 y L9; cabra en la laminilla de Pelina: Bernabé, *OF* 485; Bernabé – Jiménez L7 A, con la corrección de Méndez Dosuna 2009, 369-375 [T 56]; sobre las fórmulas del animal caído en leche véase véase Bernabé – Jiménez 2008, 76-82 y más adelante §3.6. Por otro lado, Bernabé y Martín 2013 identifican a un personaje de los “Hexámetros Getty” con Dioniso, denominado παῖς, que adquiere características divinas al beber leche de una cabra sagrada, lo que tiene conexiones con las citadas laminillas órficas, en las que se dice que el iniciado es llamado cabrito caído en leche.

<sup>92</sup> Huida de Tifón: Ant. Lib. 28; Ou. *Met.* 5.239.

cabrunos, a partir de época clásica.<sup>93</sup> Con la cabra se vincula Dioniso mediante otros dos epítetos: el primero es *Μελάναιγς*, Melanégida, ‘el de la piel de cabra negra’, que sugiere un carácter ctonio y bajo el cual recibía culto en Eléuteras, en las Apaturias de Atenas y en Hermíone, en la Argólide.<sup>94</sup> El segundo epíteto es *Αἰγοβόλος*, Egóbolo, ‘el matador de cabras’, bajo el que era adorado en Potnias, Beocia.<sup>95</sup>

#### 2. 2. 2. 2. Los términos *λειπογνώμων* y *προπτόρθιος* en los calendarios de Tórico y Erquias

Entre las disposiciones rituales que acompañan los sacrificios de Tórico y Erquias se emplean respectivamente dos términos de difícil interpretación, los adjetivos *λειπογνώμων* y *προπτόρθιος*, que son indicadores de la edad del cáprido. Cuando se prescriben ciertos detalles referidos tanto al ritual como a la víctima sacrificial, en particular el color, la edad y el sexo, es debido a que esos aspectos tienen pertinencia ritual en el sacrificio, es decir, que no se pueden dejar al azar porque entonces no se satisfará a la divinidad.<sup>96</sup>

El término *λειπογνώμων* forma parte de una terminología del griego surgida en el contexto de la ganadería y especializada en indicar la edad del animal mediante la fase de la dentición en la que se encuentra. En los mamíferos, el cambio de dentadura de leche a dentadura definitiva sigue unos pasos previsibles durante el desarrollo. Dicho proceso puede tomarse como referencia para determinar la edad de cualquier ejemplar joven con relativa fiabilidad, según el método tradicional. El adjetivo *λειπογνώμων*, califica a *αἴξ*, ‘cabra’, víctima para Dioniso en el calendario de Tórico; aparece de nuevo en la l. 43 aplicado a otra cabra para Apolo. Además, se lee cuatro veces en el calendario religioso oficial de Atenas de los últimos años del s. V a. C. [T 40b].<sup>97</sup> El significado de

---

<sup>93</sup> En época arcaica, sin embargo, la iconografía representa a sátiros o silenos con rasgos equinos, véase Carpenter 1986, 76-126 y González – Porres 2012, 234-236.

<sup>94</sup> Paus. 2.35.1; Nonn. *D.* 27.302; Sud. *s. v.* *Μελαναιγιδα Διόνυσσον*; Hsch. *s. v.* *Ἐλευθερεύς*. Véase Jiménez San Cristóbal 2009.

<sup>95</sup> Paus 9.8.1.

<sup>96</sup> Lupu 2005, 56: “[...] if the type, age, sex, or color of a victim is specified, it is important; otherwise, we may assume that any victim can be offered or, possibly, that the identity of the victim is well known”.

<sup>97</sup> En el calendario de Atenas o Código Legal de Nicómaco el término se aplica a tres ovejas y a dos reses para Zeus Fratrío y Atenea Fratría (en dual, *βόε δύο [λ]ειπογνώμονε*), así como a una oveja para Apolo (aunque no se explicita el nombre del dios, se sacrifica en su día sagrado, el siete) (Lambert, *ABSA* 97, 2002, 353-399 = *SEG* 52:48 cara A, fr. 3, col 2, ll. 38 y 51; cara A, fr. 6, ll. 9-10 = *IG* II<sup>2</sup> 1357 frg. b1) [T 40b]. Dow reconstruye una cuarta vez *[λ]ειπ[ογνώμων]* en este calendario, en la cara A, grupo A, fr. 2, l.

λειπογνῶμων en contextos epigráficos es oscuro, por lo que requiere una revisión.

En la edición más reciente de esta inscripción, la de Lupu 2005, se aclara en primer lugar que λειπεγνώμονα, con épsilon, es con toda probabilidad un error del escriba por λειπογνῶμονα, con ómicron, que se lee de nuevo más abajo. La traducción que se proporciona es ‘goat, lacking its age-marking teeth’, es decir, ‘una cabra que carece de dientes que indican la edad’. Esta traducción resulta oscura; por su parte, el léxico *LSJ* arroja un escueto ‘lacking γνώμονες’, ‘que carece de γνώμονες’, que es aún menos claro.

El compuesto está formado en su primer término por la raíz λειπ- / λιπ-, que aquí significa ‘carente de’; la segunda parte del compuesto es γνώμων, que comparte raíz con γιγνώσκω y cuya acepción aquí es clave: en general significa ‘índice’; no obstante, en plural los γνώμονες son, según el *DGE*, ‘los dientes que indican la edad de un caballo’, según aparece en un tratado de Jenofonte.<sup>98</sup> En dicha obra se aconseja a quienes quieran comprar un caballo, que se aseguren de que este posea γνώμονες, pues si no los tiene, el animal no trabajará bien y será difícil de manejar. En dicho léxico se proporciona además una referencia a un pasaje de la *Historia de los Animales* de Aristóteles, en el que se habla del desarrollo de caballos y burros.<sup>99</sup> En dicha obra no aparece λειπογνῶμων, pero sí γνῶμα, con la acepción de ‘dientes de leche’.<sup>100</sup> En dos ocasiones utiliza la expresión τὸ γνῶμα λιπεῖν, que se interpreta como la pérdida de los dientes de leche al alcanzar la madurez.<sup>101</sup> Al extrapolar este uso, λειπογνῶμων se interpretaría como el adulto que ya no tiene (λειπ-) dientes de leche (γνώμονες), sino solo los dientes definitivos.

El término es objeto de explicación en la obra de varios comentaristas y lexicógrafos. El primero de ellos parece haber sido Aristófanes de Bizancio, cuyo testimonio nos llega a través de Eustacio.<sup>102</sup> Este explica que λειπογνῶμων se aplica a los animales adultos, “porque ya no tienen los llamados dientes ‘indicadores’

---

18, así *apud* Hansen 1973, 326. Dos reconstrucciones de Sokolowski en sendos calendarios de Tiras (Ática) y de Cos podrían proporcionar respectivamente el quinto y el sexto testimonio de esta palabra: ἱϛϛ Ἀθηναῖ οἶν [λειπογνῶμονα?] (*SEG* 21:542 = Sokolowski, *LSCG(S)*, 132, cara A, l. 8, 400-350 a. C.) y οἷς λ[ειπογνῶμων] (Sokolowski, *LSCG* 169 B II, l. 11, s. III a. C.). Sin duda, la reconstrucción de Sokolowski del término en el calendario de Tiras se basa en que el precio de la oveja para Atenea es de 4 dracmas, al igual que en el calendario de Atenas.

<sup>98</sup> X. *Eq.* 3.1.

<sup>99</sup> Arist. *HA* 577a21.

<sup>100</sup> Arist. *HA* 576a 6-15; 576b 12-15; 577a 19-b 4.

<sup>101</sup> Arist. *HA* 577a 31-32 y 577 b 3-4. Véase Hansen 1973, 327.

<sup>102</sup> Ar.Byz. fr.2 (= Eust. *Comm. Od.* p. 1404).

(*gnomones*)”, y añade que se emplea como sinónimo de τέλειος o τέλειος, que es como se suele denominar a la víctima adulta en el contexto del sacrificio. Literalmente, entonces, el término significa ‘que carece de (λειπ-) unos dientes que indiquen qué edad tiene (γνώμων)’. En otras palabras, ya no se le puede averiguar la edad solo por los dientes, porque ha completado la dentadura definitiva. Los siguientes en hablar del término prácticamente reproducen esta interpretación.<sup>103</sup>

Los testimonios estudiados hasta ahora apuntan a que el término califica a un animal adulto. El problema es que, en los testimonios epigráficos, λειπογνώμων no puede ser equivalente a τέλειος, ‘víctima adulta’, por dos razones: a) en el calendario de Tórico se usa tanto τέλειος como λειπογνώμων, por lo que no pueden ser sinónimos, y b) los precios que arroja el calendario de Atenas para las víctimas λειπογνώμων son demasiado bajos respecto a los precios que se dan para los animales adultos. Cada oveja λειπογνώμων cuesta 4 dracmas, cuando el resto de ovejas cuestan entre 12 y 15.<sup>104</sup> Cada vaca λειπογνώμων cuesta 25 dracmas, precio que se ha de comparar con las 130 que cuesta ‘el sacrificio de tres animales, el primero de los cuales es una vaca’ (τρίττοια[ν] β[όραχον], ΗΔΔΔ), por lo que sin duda una vaca adulta cuesta mucho más que 25 dracmas.<sup>105</sup>

Hansen y Rosivach han estudiado el término con el propósito de determinar su significado exacto en los contextos epigráficos. No obstante, llegan a muy diferentes conclusiones. Rosivach postuló una posible solución para explicar los precios tan bajos de los animales λειπογνώμων. Según él, el término designa un tipo de τέλειος, es decir, un adulto, tal como explican Hesiquio y la *Suda*, pero de edad más avanzada, lo que habría producido una bajada de su valor. Con anterioridad a Rosivach, el término había recibido otra explicación por parte de Hansen, quien no pudo contar con el testimonio de Tórico, porque todavía no se conocía. Hansen descartó que λειπογνώμων designase un animal viejo, pues no consideraba posible que los griegos pudieran sacrificar a los dioses un animal de tales características o con una tara tan evidente que su valor hubiera bajado

---

<sup>103</sup> Ister, *FGrHist* 334 F 23a; Poll. 1.182, Hsch. s. v. λειπογνώμων y γνώμα y *EM* s. v. ἄβολος.

<sup>104</sup> Sin duda, la reconstrucción de Sokolowski del término en el calendario de Tiras se basa en que el precio de la oveja para Atenea es de 4 dracmas, al igual que en el calendario de Atenas: Ἀθηνᾶι οἶν [λειπογνώμονα?], ‘a Atenea, una oveja [λειπογνώμων], 4 dracmas’ (*SEG* 21:542, cara A, l. 8, 400-350 a. C.).

<sup>105</sup> Lambert, *ABSA* 97, 2002, 353-399 (= *SEG* 52:48), cara A, grupo B, fr 12, l. 5. Además de este testimonio, contamos con el del calendario de Maratón, datado en 400-350 a. C., en el que las reses bovinas cuestan 90 dracmas (*IG* II<sup>2</sup> 1358, col. 1, 41: [β]οῦς ἱΔΔΔΔ; col. 2, 6: βδς ἱΔΔΔΔ).

hasta casi un cuarto de su precio normal. Este argumento se convertirá en la principal crítica de Rosivach hacia Hansen: la de que nosotros, como estudiosos modernos, no estamos en grado de determinar lo que los griegos consideraban o no aceptable en el sacrificio. Por su parte, Hansen llega a la conclusión de que, en el calendario de Atenas, λειπογνῶμων significa ‘que carece de dientes de leche’ porque aún no le han salido, porque es una cría recién nacida. Esto justifica por qué estas víctimas son tan baratas en el calendario de Atenas, pero no puede aportar ningún testimonio que lo confirme.

Durante mucho tiempo, la de Hansen fue la única interpretación justificada que se le había dado a λειπογνῶμων. Así, la traducción ‘recién nacido’ tuvo bastante difusión entre quienes quisieron elaborar su propia traducción del calendario de Tórico o simplemente aludir a este testimonio.<sup>106</sup> La propuesta de Rosivach ha tenido una acogida más minoritaria.<sup>107</sup> Sin embargo, es significativo que a los dos autores de las últimas ediciones de los calendarios de Atenas y de Tórico, Lambert y Lupu respectivamente, no les satisfaga ninguna de las dos interpretaciones oficiales del término, como explican en el comentario. Por esta razón, ambos prefieren dar traducciones literales y neutras de λειπογνῶμων: “*two bovines lacking age-teeth*”, “*a sheep lacking age-teeth*”<sup>108</sup> y “*goat, lacking its age-marking teeth*”.<sup>109</sup>

Rosivach da por sentado que se trataba de animales de trabajo reconvertidos en animales de sacrificio al final de su vida. Sin embargo, en términos generales, es difícil imaginar como ofrenda a un dios una víctima con alguna tara física; además, la carne de un animal viejo sería menos apetecible para el consumo humano. Según algunas fuentes, incluso, el sacrificio de ganado bovino de trabajo estaría prohibido.<sup>110</sup> La arqueozoología también apunta en esta dirección, pues, al parecer, no se han hallado en el mundo griego pruebas de sacrificios de animales viejos ni reutilizados de trabajo.<sup>111</sup>

Por otro lado, la interpretación de Hansen de la cría ‘aún sin dientes’ también tiene algunos problemas. A los cabritos, en el momento del nacimiento, los incisivos pueden

---

<sup>106</sup> E. g. “*un jeune bouc avant la première dentition*” (Daux 1983, 155 y de nuevo en 1984, 149); “*kid that lacks first teeth*” (Parker 1987, 144 y 145); “*new born (?)*” (Jameson 1988, 95, referido al calendario de Atenas) y “*kid that lacks milk teeth*” (Henrichs 1990, 262 y 274).

<sup>107</sup> “*Bouc mature*” en Hermy – Leguilloux – Chankowski – Petropoulou, *ThesCRA s. v. sacrifices, Gr.*, vol. 1, 82, 98 y 99: “*λειπογνῶμων, dont la maturité est définie par l’acquisition de la dentition définitive*”.

<sup>108</sup> Lambert 2002, 392-393 y 396.

<sup>109</sup> Lupu 2005, 122 y 140.

<sup>110</sup> Ael. *VH* 5.4. Sobre estas cuestiones véase Jameson 1988, 87-88.

<sup>111</sup> *ThesCRA* vol. 1, “*Sacrifices, Gr.*”, 100.

sobresalirles parcial o incluso totalmente de la encía, proceso que hacia las dos semanas de vida queda completo. Por tanto, en primer lugar, no hay garantía de encontrar con facilidad un cabrito estrictamente ‘aún sin dientes de leche’. En segundo lugar, es cierto que está bien atestiguado el sacrificio de crías, pero que sean recién nacidas no es lo más habitual, quizá porque apenas dan carne para comer, lo que desde el punto de vista económico es un desperdicio. Más importante aún, λειπογνώμων es un tecnicismo veterinario que toma como referencia un momento concreto del proceso de cambio de dentición temporal a definitiva, así que, ¿por qué emplear un término tan técnico y rebuscado para decir simplemente ‘recién nacido’ o ‘viejo’?

Se han de tener en cuenta algunos datos veterinarios de los rumiantes, en particular de vacas, cabras y ovejas.<sup>112</sup> Todo rumiante presenta únicamente dientes incisivos en la mandíbula inferior; en la superior poseen una encía dura. Las crías completan su dentadura de leche a las pocas semanas del nacimiento. A partir del primer año de edad en el caso de cápridos y óvidos y hacia los 22 meses en el de los bovinos, los dos incisivos centrales de leche caen y son reemplazados por otros dos definitivos, que son más grandes y que coexisten con los que aún son de leche durante aproximadamente otro año más. Hacia el año siguiente aparece el siguiente par de dientes definitivos, uno a cada lado de los dos primeros, y así sucesivamente con el tercer y cuarto par. Durante el período en el que tienen entre uno y dos años, en el caso de los cápridos, y entre el año y medio y los dos años y medio en el caso de las reses bovinas, se distingue claramente el primer par de incisivos definitivos, pues sobresalen en tamaño respecto a los de alrededor. Este aspecto es precisamente el que refleja en latín el término *bidens*, literalmente ‘que tiene dos dientes (definitivos)’, y que se aplica a los rumiantes para indicar dicha edad. En castellano, este mismo concepto queda reflejado en la locución en desuso “carnero de dos dientes”, que se aplica a la oveja de entre uno y dos años.

De la misma raíz que βάλλω (\*g<sup>w</sup>el-), que en sentido absoluto significa ‘perder los dientes de leche’, surge βόλοι, ‘dientes de leche’.<sup>113</sup> Sobre este último se forma una familia léxica que hace referencia a las fases del cambio de dentición:<sup>114</sup> a) ἄβολος, con

---

<sup>112</sup> Para las cuestiones veterinarias se han consultado St. Claire 1985, 962-963 y 966-967 y König – Liebich 2009, 320.

<sup>113</sup> *DGE* s. v. βάλλω B III 1, abs. ‘perder los dientes de leche’; s. v. βόλος III 1, ‘dentición de leche’ en plu. de equinos.

<sup>114</sup> Este esquema se basa en Hansen 1973, 329, Rosivach 1994, 150 y en las correspondientes entradas del *DGE*. Las definiciones ofrecidas en el léxico *LSJ* s. v. ἄβολος y πρωτοβόλος se ajustan a las expuestas aquí, este último de manera algo escueta; no obstante, en *LSJ* s. v. παντιβόλος no se especifica a qué dientes

dos acepciones contrapuestas:<sup>115</sup> 1) ‘que todavía no ha perdido sus dientes de leche’, o lo que es lo mismo, ‘que todavía no ha empezado a mudar la dentadura temporal por la definitiva’, es decir, que es joven, pero ni recién nacido ni adulto y 2) ‘que no muda ya sus dientes de leche’, es decir, que ya tiene su dentadura definitiva completa, adulto; b) πρωτοβόλος, ‘que ya ha perdido su primer par de dientes de leche’. Este es el equivalente griego de *bidens*; c) δευτεροβόλος, ‘que ya ha perdido su segundo par de dientes de leche’; d) παντιβόλος, ‘que ya ha perdido todos sus dientes de leche’, es decir, que ya los ha sustituido todos por los definitivos y que es adulto (equivalente, por tanto, a la segunda acepción de ἄβολος).

Los usos de ἄβολος y λειπο-γνώμων son paralelos. Aunque se acepte que el segundo término de ambos compuestos, βόλοι y γνώμονες respectivamente, significa ‘dientes de leche’, el primer término, la α-privativa y λειπ- ‘carente de’,<sup>116</sup> se puede interpretar de tres formas, lo que produce tres resultados muy diferentes: a) “que todavía no ha echado (los dientes de leche)”: *recién nacido* (propuesta de Hansen); b) “que ya ha perdido (los dientes de leche)”: *adulto* (propuesta de Rosivach y de los lexicógrafos); con un posible matiz, que daría un nuevo significado: “que ya ha perdido *los dos primeros incisivos* de leche”, es decir, como *bidens* y πρωτοβόλος; c) “que todavía no ha perdido (los dientes de leche)”: *cría, pero no recién nacida*.<sup>117</sup>

La interpretación λειπογνώμων que considero más plausible es esta última, la “c”, la de que tiene la dentadura de leche completa y aún ningún diente definitivo, por tanto, que es joven, pero no recién nacido (en el caso de las cabras y ovejas, menor de un

---

se hace referencia, por lo que puede dar lugar a confusión, y s. v. δευτεροβόλος se explica con un impreciso “mudar los dientes por segunda vez”. La lengua inglesa ha desarrollado una terminología paralela a la del griego: *milk-tooth goat*, ‘cabrito con dientes de leche’; *two-toothed* o *two-toother*, ‘de dos dientes’; *four-toothed* o *four-thoother*, ‘de cuatro dientes’; *six-toothed* o *six-thoother*, ‘de seis dientes’ y *full mouth*, ‘con todos los dientes definitivos’.

<sup>115</sup> DGE s. v. ἄβολος 1 ‘que todavía no ha echado los dientes definitivos, que todavía no ha perdido sus dientes de leche’ y, de un caballo viejo, ‘que no pierde ya sus dientes de leche’.

<sup>116</sup> Existen múltiples compuestos de primer elemento λειπ-, más frecuentemente bajo la forma λιπ-. Dicho primer elemento puede tener dos sentidos: ‘dejar, abandonar’, ‘que ya no tiene’: e. g. λιπογάλακτος, ‘destetado’; λιπόγαμος ‘que ha abandonado el matrimonio’ o bien ‘que carece de’, ‘sin’, e. g. λειπανδρία, ‘falta de hombres’; λιποπαῖς ‘sin hijos’ y λιπαυρεῖ ‘hay calma’ (lit. ‘sin brisa’).

<sup>117</sup> Esta última interpretación fue propuesta por Dunst 1977 en su edición del calendario de Tórico. Dicha edición fue hecha a partir de una copia, al no ser posible aún la observación directa. La propuesta de Dunst cayó en el olvido con la publicación de la edición de Daux 1984, al ser la primera que pudo basarse en una autopsia de la piedra y, por tanto, más fiable; además, le restó crédito la ausencia de una argumentación que rebatiera la conclusión a la que poco antes había llegado Hansen, en un artículo que Dunst no parece conocer.

año).<sup>118</sup> No obstante, no se puede descartar por completo la interpretación a la que se ha aludido dentro de la opción “b”: “que ya ha perdido los dos primeros incisivos de leche”, lo que probablemente equivale a πρωτοβόλος y *bidens*. Hansen barajó esta posibilidad, pero la descartó porque, de ser así, se preguntaba por qué no se había empleado entonces πρωτοβόλος. En mi opinión, el uso de λειπογνώμων en la epigrafía ática como sinónimo de πρωτοβόλος podría explicarse quizá mediante una distribución geográfica de los términos, si bien la escasez de testimonios dificulta probarlo. Tal vez, en cambio, πρωτοβόλος se haya especializado como término veterinario hípico, pues los testimonios se reducen prácticamente a este ámbito.<sup>119</sup> No obstante, en el juicio de Hansen pesa probablemente la cuestión de los precios bajos en el calendario de Atenas, que no queda resuelta con esta interpretación. En cualquiera de los dos casos, se trataría de un animal joven que aún no es adulto.

La principal ventaja de la interpretación “c” es el paralelo proporcionado por ἄβολος, que tiene las mismas acepciones que λειπογνώμων, entre ellas, “con todos los dientes de leche”. Esta y la interpretación “que ya ha perdido *los dos primeros incisivos* de leche” comparten otro argumento a favor. Se trata del hecho de que la época en la que el animal de ganadería es joven, ni cría ni adulto, representa un estatus lo suficientemente importante como para especializar bastantes términos que lo designen, como χίμαρος, ‘chivo’; ἀρήν, ‘cordero’; ἀμνός, ‘cordero de un año’ e incluso ἀρνειός, ‘cordero que está llegando a la madurez’. A estos se suman los adjetivos que indican un año de edad, como ἔτελα y πρατήνιος.<sup>120</sup> Dicha especialización de términos para indicar el estado de juventud de los animales se debe en parte a que es un buen momento para el sacrificio, pues proporciona más carne que un recién nacido, y esta es más tierna que la de un adulto.<sup>121</sup> Por ser el período entre el año y los dos años el mejor para el sacrificio, ἀμνός, que es ‘cordero de un año’, se especializa como ‘cordero de sacrificio’; *bidens* se convierte en ‘animal de sacrificio’ en general<sup>122</sup> y “añojo”, becerro de un año cumplido,

---

<sup>118</sup> Bajo este punto de vista, se podría postular una hipotética acepción de γνώμονες más próxima a su sentido etimológico: los dientes que indican el primer año de edad o un estado próximo a la madurez, es decir, los primeros dientes definitivos. Según esto, inicialmente λειπογνώμων se habría entendido como ‘que aún carece de los primeros dientes definitivos’. En cualquier caso, el resultado habría sido el mismo.

<sup>119</sup> *PPetr.* 2p.115 (s. III a. C.); *Ar.Byz.* fr. 2; *Hippiatr.* e. g. 20.4 y 95.1, un tratado sobre medicina de caballos del s. X; *Eust. Comm. Od.* p. 1404 y *Eust. Comm. Il.* p. 583.

<sup>120</sup> Sobre este término véase Perpillou 2002.

<sup>121</sup> Véase en castellano la especialización de términos en el contexto de la cría de reses vacunas: “añojo”, que se aplica al becerro o cordero de un año, pero también a su carne; “eral”, de más de un año y que no pasa de dos; “utrero”, de entre 3 y 4 años y “cuatreño”, de entre 4 y 5 años y por tanto ya adulto.

<sup>122</sup> Véase por ejemplo la utilización de *bidentes* en lugar de ovejas en *Verg. A.* 4.57.

también denomina su carne para uso comestible. *Λειπογνώμων* es probablemente otro de estos términos especializados en hacer referencia a la etapa en la que el animal es joven, todavía no adulto.

Queda por resolver la cuestión más complicada, la de por qué los animales *λειπογνώμων* tienen unos precios tan bajos en el calendario de Atenas, en torno a un cuarto de los precios normales [T 40b]. Según mi interpretación del término, los corderos y terneros sin dentición definitiva no habrían subido de precio respecto a los recién nacidos. Una posible explicación es que machos y hembras jóvenes tengan diferentes precios, siendo más caras las hembras por su capacidad de producir leche en su etapa adulta.<sup>123</sup> Es decir, que todas las víctimas *λειπογνώμων* del calendario de Atenas serían jóvenes machos, circunstancia que los convertiría en poco costosos. Esto podría ir apoyado por el uso del masculino en los adjetivos *πυρρός* y *μέλας* en el calendario de Tórico [T 40], l. 34.<sup>124</sup> Además, no está atestiguada en el Ática ninguna víctima hembra para Dioniso, mientras que en muchos casos se entrevé que se trata de un macho.<sup>125</sup> La citada interpretación de *λειπογνώμων* como equivalente de *πρωτοβόλος* lo sitúa en una edad demasiado alejada de la infancia como para justificar los precios del calendario,

---

<sup>123</sup> En el calendario de Erquias (*SEG* 21:541), ovejas y cabras cuestan 10 o 12 dracmas. Se prescriben asimismo ‘una cordera blanca’ (*ἀμνή λευκή*, B 17), ‘una cordera’ (*ἀμνή*, B 31) y una ‘cordera completamente negra’ (*ἄρνα παμμέλαιναν*, A 9), las tres de 7 dracmas, mientras que ‘un cabrito recién nacido’ (*ἔριφος προπτόρθιος*) cuesta 5 dracmas. No se indica que las corderas sean recién nacidas, ni tampoco parece que *ἀμνή* y *ἄρην* hagan referencia a diferentes edades, a juzgar por el precio. Se puede deducir que al menos las hembras sí han subido de precio hacia el año del nacimiento; no obstante, no consta ningún cordero macho con el que comparar precios. El calendario de Maratón, contemporáneo al de Erquias, fija como precios 11 o 12 dracmas para ovejas, carneros y cabras; sin embargo, no enumera ninguna cría ni de estas dos especies ni de reses vacunas, por lo que no se puede extraer información sobre la proporción de precios entre adulto y cría [T 40a], *IG* II<sup>2</sup> 1358, 400-350 a. C.

<sup>124</sup> Naturalmente, el adjetivo *λειπογνώμων* sigue la tercera declinación y no distingue concordancias entre masculino y femenino. Una posible forma de confirmar la edad de estos animales sería precisamente a través de los dos posibles colores de las capas de la cabra que se prescribe para Dioniso, ‘rojo fuego o negro’, pues en dicho animal, el color varía con la estación del año y la edad.

<sup>125</sup> Víctimas macho de Dioniso: machos cabríos: *Διονύσωι, ἐπὶ Μυκηθον, [τράγον]* [T 40], l. 46; *Διονύσ[ο] Ἄν[θίο]* ... *τ[ὸ] δέρμα τῶ τρ[ί]αγο*, según Steinhauer [T 21], l. 9-10; chivo (macho cabrío joven que ya no mama): *Διονύσωι Βακχεῖ χίμαρος καλλιστεύ[ν]*, [T 23a], l. 27. La condición de macho de las víctimas de Dioniso se desprende en ocasiones de la concordancia en masculino con los adjetivos que los acompañan, pues está documentado epigráficamente que pueden concordar también en femenino; *ἔριφος κριτός* [T 7], l. 18; *αἴγα λειπεγνώμονα πυρρὸν ἢ [μέλανα]*, [T 40], l. 35, conjetura avalada por el paralelo con la l. 46. En ocasiones el sexo de la víctima puede no ser pertinente a efectos culturales y que por lo tanto la ambigüedad sea deliberada, como en el calendario de Erquias: *αἴξ παραδό(σ)ιμος* [T 36] Δ l. 37 (el adjetivo aparece completo en masculino en A l. 50, para Semele) y *ἔριφος προπτόρθι(ο)ς* [T 36], Γ l. 47-48. Por supuesto, en muchos casos se prescribe sencillamente un *τέλεος*, una víctima adulta, de la que el sexo, a no ser que se considerara sobreentendido, era indiferente.

pues implicaría que cabras y ovejas tendrían entre un año y dos, y algo más en el caso de los bóvidos.

Si se acepta cualquiera de las interpretaciones que hacen del animal λειπογνώμων una cría y no un adulto, surge el problema de por qué no se emplean los términos χίμαρος, ‘chivo’ o incluso ξρίφος, ‘cabrito’. En ese caso, la única explicación posible es que el término αἴξ ‘cabra’ esté aquí utilizado como el nombre genérico de la especie, como *cáprido*. Por tanto, esta denominación no indica edad adulta, pues esta ya viene determinada con suficiente precisión por el adjetivo λειπογνώμων.<sup>126</sup> En vista de ello, la mejor traducción de αἴξ será ‘cabrito’ o mejor incluso, ‘chivo’, entendido como macho cabrío joven que ya no mama.

Con todos estos datos, ofrezco dos traducciones para cada ejemplo del uso de λειπογνώμων, de acuerdo con las dos posibles interpretaciones que he propuesto. En el calendario de Tórico traduzco αἴξ λειπογνώμων como “un chivo aún sin dientes definitivos”. No es descarto la traducción “chivo de dos dientes”, haciendo extensivo el uso de la expresión “carnero de dos dientes” a otros animales; la ventaja de esta última traducción es que evita la larga perífrasis “chivo que ya ha cambiado los dos primeros incisivos”, pero la desventaja es que puede confundir a quien no esté familiarizado con las peculiaridades de la dentición de los rumiantes. En cuanto a los animales del calendario de Atenas, οἷς λειπογνώμων sería “un cordero aún sin dientes definitivos” o bien un “carnero de dos dientes”, de uso directamente atestiguado en castellano. Las dos reses bovinas (βόε) serían entonces “un par de terneros aún sin dientes definitivos” o, quizá, “un par de erales de dos dientes” [T 40b].

En definitiva, λειπογνώμων se puede interpretar teóricamente de cuatro o incluso cinco formas. La oscuridad del término habría favorecido su evolución semántica desde ‘joven’, en la época clásica, para denotar cada vez con más frecuencia ‘adulto’ o incluso ‘anciano’, en épocas posteriores.<sup>127</sup> Aquella por la que me inclino para los testimonios

---

<sup>126</sup> Compárese con el empleo de la expresión τράγος πρατήνιος, ‘macho cabrío de un año de edad’, en lugar de χίμαρος (chivo, macho cabrío joven que ya no mama) en dos inscripciones de Tracia y de Rodas: *IScM* III 47 y *Tit. Cam.* 156. En este caso, es probable que con esta fórmula se pretenda marcar claramente tanto la edad (πρατήνιος) como el sexo masculino de la víctima (τράγος).

<sup>127</sup> Para Hansen, 1973, 330-331, la ambigüedad del término se centra entre ‘que todavía no tiene dientes de leche’ (recién nacido) y ‘que ya ha perdido los dientes de leche’ (adulto), y se percibe ya en época clásica. Este autor señala como paralelo el uso de ἀφήλιξ alternativamente como ‘viejo’, ‘que ha pasado la juventud’ y como ‘joven’, ‘que ha pasado la adolescencia’. Otra prueba aducida por Hansen sería el testimonio de Luciano, en cuya obra aparece una vez λειπογνώμων (*Luc. Lex.*6). El autor griego aprovecha

epigráficos es la de ‘que aún no tiene dientes definitivos’. En vista de la complejidad del término, hay que evitar en la medida de lo posible traducciones demasiado literales como *a goat lacking age-teeth*, pues resultan del todo incomprensibles. Antes de traducir *λειπογνώμων* a una lengua moderna se ha de comprobar el contexto y el tipo de animal en cada testimonio, así como conocer exactamente el desarrollo de la dentición de la especie y el léxico especializado de la lengua a la que se quiere verter.

En el calendario de Erquias, la víctima de Dioniso, un cabrito (*ἔριφος*) ha de ser *προπτόρθι(ος)*, lo que traduzco como “cabrito aún sin cuernos”. Al igual que *λειπογνώμων*, *προπτόρθιος* hace referencia al desarrollo esperable en la fisonomía del animal para indicar una edad concreta; en este caso no se trata de los dientes, sino de los cuernos. La interpretación del término se debe a Daux, quien señaló que la definición del *LSJ*, ‘rama que empieza a brotar’ no encajaba en este contexto. Según él, *πτόρθος*, ‘rama joven’, tiene otra acepción, ‘cuernos que brotan’. Se ha de entender *προ-πτόρθιος* como opuesto a *πτόρθος* mediante la adición de un prefijo *προ-* dotado de valor temporal, “antes de”, por lo que *προπτόρθιος* resulta ‘aún sin cuernos’.<sup>128</sup> A los cabritos les empiezan a salir los cuernos a las pocas semanas de nacer, por lo que, de ser correcta la propuesta de Daux, se trataría de un cabrito recién nacido. La interpretación de Daux permite además individuar el término opuesto *πτόρθιος*, ‘que ya tiene cuernos’, en dos calendarios de cultos del Ática del s. V a. C.<sup>129</sup>

---

la doble acepción del término para crear el efecto cómico: cuando Lexífanos declara que se va a comer un *βοὸς λειπογνώμονος κωλῆ*, se refiere a “un cuarto trasero de ternera joven”, si bien los lectores del s. II entienden “un cuarto trasero de vaca vieja” o incluso “desdentada” (otra posible lectura del término basada en la acepción de “viejo” que adquiere con el tiempo); de este modo, además, Luciano critica los excesos del aticismo de la Segunda Sofística; dicha interpretación de este pasaje de Luciano pertenece a Harmon, citado en Hansen 1973, 331-332.

<sup>128</sup> Daux 1963, 626-627.

<sup>129</sup> Daux señala la presencia del término *πτόρθιος*, ‘con cuernos’ en dos calendarios. En el primero se prescriben unas víctimas *πτόρθια* para una heroína, *IG I<sup>3</sup> 234*, l. 12 [T 7]. Sokolowski, en su edición de este mismo calendario (*LSCG* 1), acepta la propuesta de Daux y conjetura *ἐμ πε[δί]οι τέλεα πτό[ρ]θια*, “en la llanura, víctimas con cuernos”, basándose probablemente en el testimonio de un sacrificio muy similar, excepto por la ausencia de *πτόρθιος*, en otro calendario ateniense del s. V a. C.: ‘a ambos héroes, en la llanura, una víctima adulta a cada uno’ (*IG I<sup>3</sup> 246*). En el otro testimonio referido por Daux se ofrece a Posidón una víctima *πτόρθι[ον]* ‘con cuernos’ (*IG I<sup>3</sup> 255*, 18), que en *LSJ* se había identificado erróneamente como un epíteto hapax del dios, *Πτόρθιος*.

### 2. 2. 2. 3. La expresión “πυρρὸν ἢ μέλανα” en el calendario de Tórico

De nuevo en Tórico, una lectura atenta del segundo requisito de la víctima puede revelar una doble intención: los adjetivos πυρρὸν ἢ μέλανα concuerdan en masculino con αἴγα, por lo que indican no solo el color, ‘rojo fuego o negro’, sino también, posiblemente, el sexo de la víctima, un macho.<sup>130</sup> No obstante, no se emplea el término τράγος, ‘macho cabrío’, porque este designa exclusivamente el macho adulto, mientras que la víctima es un cabrito, como ya se ha establecido.

La combinación de colores ‘rojo fuego o negro’ (πυρρὸν ἢ μέλανα) como prescripción para la víctima está documentada únicamente en el calendario de Tórico.<sup>131</sup> Las disposiciones sobre la especie, el sexo, la edad y el color de la víctima son relativamente frecuentes en los calendarios de cultos, y conllevan una carga ritual. Se ha señalado desde la Antigüedad tardía una tendencia a sacrificar víctimas de colores brillantes (rojo, blanco) en sacrificios olímpicos y de color oscuro o negro en sacrificios ctonios.<sup>132</sup> Esta distinción muestra, al parecer, una asociación del color negro a la muerte y al Hades y del blanco y colores brillantes a la luz del día y al cielo. Tradicionalmente se han incluido bajo la imprecisa etiqueta de “ctonio” los dioses del inframundo, de la vegetación, héroes y muertos, por oposición a los dioses olímpicos; asimismo, se ha venido asumiendo que a cada uno de estos dos tipos les corresponden automáticamente sacrificios con rituales bien diferenciados. Actualmente, sin embargo, la polaridad entre sacrificios ctonios y olímpicos está en duda, y se acepta que los sacrificios griegos pueden tener elementos considerados tanto olímpicos o “no marcados” (víctimas de colores brillantes, consumo de la carne en un banquete colectivo) como elementos ctonios o “marcados” (víctimas de color negro, hembras preñadas, holocausto).<sup>133</sup> La escuela ritualista de Burkert y Graf considera que el carácter de la divinidad destinataria no determina el tipo de ritual que se le hace, sino que este depende de la lógica interna del

---

<sup>130</sup> Idéntica prescripción de colores aparece en el otro sacrificio para Dioniso en el calendario de Tórico, de un macho cabrío en el mes Muniquión en un lugar llamado Miceno (ll. 46-47), véase §2.6.2.

<sup>131</sup> La integración de [μέλανα] en la l. 34, propuesta por Vanderpool, resulta bastante fiable, por el paralelo con la l. 46, en la que se prescribe otro sacrificio para Dioniso de una víctima πυρρὸν ἢ μέλανα.

<sup>132</sup> Porph. fr. 314.27 Smith p. 361 = Eus. *PE* 4.9.2; Arnob. *Nat.* 7.19.4. Cf. Sch. *Il.* 23.30a. Sobre la cuestión de los colores, Ziehen, *RE s. v. Opfer*, col. 587; Hermay – Leguilloux – Chankowski – Petropoulou, *ThesCRA s. v. Sacrifices*, Gr., vol. 1, 97-98; Lupu 2005, 56 y 140-141 y Vaello 2014, 30-32.

<sup>133</sup> Scullion 1994, 75-79, resume estas cuestiones al tiempo que hace su aportación al debate; en las páginas 79-89 se analizan dos casos de sacrificios a Zeus con elementos tanto ctonios como olímpicos (Erquias, *SEG* 21:541 A 37-43 y Cos, *IG* XII 4, 278 [T 70]); en la misma línea, Scullion 2009 estudia los testimonios aportados por la publicación de un nuevo fragmento de la ley sagrada de Exone (Steinhauer 2004, 155-173 = *SEG* 54:214 [T 21]).

ritual.<sup>134</sup> Scullion se ha opuesto a esta corriente al afirmar que el carácter de la divinidad destinataria es un elemento constitutivo del ritual.<sup>135</sup> Bremmer considera más fructífero combinar ambas visiones.<sup>136</sup> Presenta el sacrificio griego como un sistema simbólico de signos opuestos (“positivos” o “negativos”): color claro u oscuro, ingestión de la carne o quema en holocausto, libaciones con vino o sin vino, de día o de noche, etc. En los sacrificios se combinan estos elementos, que intrínsecamente pueden ser positivos o negativos, pero cuyo verdadero significado en un ritual concreto dependerá tanto de los otros elementos del ritual, como de la función (mejor que “carácter”) de la divinidad a la que se ofrenda.

En términos generales, el negro se considera un color oscuro y desde el punto de vista ritual se usa como elemento negativo o “marcado”. Determinar el carácter simbólico del rojo fuego (πυρρός) es algo más escurridizo. Lupu interpreta que πυρρός está usado aquí como la alternativa equivalente (y no opuesta) al negro, por lo que, para él, ambos colores indican que el sacrificio es ctonio. No obstante, y como el propio autor reconoce, el color πυρρός se atestigua como alternativa equivalente al blanco en un sacrificio claramente olímpico para Helio, lo que significa que el rojo fuego se considera brillante y positivo, o “no marcado”.<sup>137</sup> De ser así, en los dos sacrificios para Dioniso en Tórico son adecuadas víctimas tanto con una característica positiva (πυρρός) como con una negativa (μέλας). Es decir, los colores representan signos simbólicamente opuestos. Según el esquema del ritual propuesto por Bremmer, los elementos positivos y negativos aparecen combinados y su significado depende del contexto ritual y de la función que en ella tenga la divinidad a quien se ofrenda. El contexto aquí es el de las Antesterias, que es una fiesta que combina actos alegres y tristes, en torno al vino y a los muertos, que regresan por un día para recibir culto. Así, un sacrificio con elementos tanto positivos como negativos encajaría en la fiesta que tiene componentes positivos y negativos.<sup>138</sup> Sobre el segundo culto de Dioniso en el que se repite la combinación de colores, véase la explicación en §2.6.2.

---

<sup>134</sup> Graf 1980, 220.

<sup>135</sup> Scullion 1994, 76-77.

<sup>136</sup> Bremmer 2005, 162-163.

<sup>137</sup> Lupu 2005, 141; πυρρός se atestigua en Sokolowski, *LSCG(S)* 97, Rodas, s. III a. C.

<sup>138</sup> Cf. en las Grandes Dionisias se coloca la estatua de Dioniso en una ἐσχάρα, propia de dioses ctonios y héroes, pero se le hacen sacrificios cruentos, θυσία, propios de dioses olímpicos. Jiménez San Cristóbal 2011, 172-173.

Precisamente una parte fundamental de la simbología dionisiaca consiste en el sistema de oposiciones binarias, que ha descrito Daraki.<sup>139</sup> Una de estas oposiciones es la de la luz y la oscuridad, que se resume en el epíteto del dios Λευκανιτής, ‘blanco y azul oscuro’,<sup>140</sup> pero también se observa en los epítetos “luminosos” como Λαμπτήρ, ‘brillante’,<sup>141</sup> Φαυστήριος, ‘iluminado’,<sup>142</sup> Πυριγενής, ‘nacido del fuego’,<sup>143</sup> y quizá Ἄργειφόντης, ‘que aparece con esplendor’,<sup>144</sup> frente a otros “sombrios” o que tienen que ver con la noche, como Νυκτιπόλος ‘noctívago’,<sup>145</sup> Νυκτήλιος ‘nocturno’,<sup>146</sup> Μόρυχος ‘embadurnado (de heces de vino)’<sup>147</sup> y Μελάναιγας, ‘el de la piel de cabra negra’.<sup>148</sup> La luz y la oscuridad, señala Daraki, son una constante en el mito de Dioniso y en algunas de sus fiestas en las que la muerte es preeminente, como las Antesterias. Las oposiciones dionisiacas, señala esta misma autora, no son estáticas, sino que se alternan en círculo. La simbología de la luz y oscuridad que se alternan encaja bien con el tipo de sacrificio de Tórico, que permite elementos positivos (color rojo fuego) o negativos (negro).

#### 2. 2. 2. 4. Sacrificios en Eleusis y en otro demo ático no identificado

Dos sacrificios cruentos más se añaden a los de Tórico y Erquias. El demo de Eleusis financia un sacrificio para que los esclavos participen en los Coes:

[T 23] Para los Coes, para los esclavos públicos, una víctima: 23 dracmas, 5 vasijas de cerámica con vino, dos medidas: 16 dracmas.<sup>149</sup>

No consta qué tipo de animal se sacrificará, aunque sí su precio, 23 dracmas, que según estimación de Clinton puede corresponder a un lechón.<sup>150</sup> De ser así, la elección de

<sup>139</sup> Daraki 2005 (1985), 21-34.

<sup>140</sup> Paus. 6.21.5.

<sup>141</sup> Paus. 7.27.3.

<sup>142</sup> Lyc. 212.

<sup>143</sup> D. S. 4.5.

<sup>144</sup> Ἄργειφόντης aparece en Alc. 56 y se ha propuesto que se refiere a Dioniso en su faceta de dios de la epifanía, Porres Caballero 2013, 247-248.

<sup>145</sup> E. fr. 472.11, cf. Heraclit. fr. 87 Marc. = B 14 D.-K; E. *Io* 718. Sobre este epíteto y su contextualización en cultos nocturnos, véase más adelante §4.6.

<sup>146</sup> Plu. *E ap. Delph.* 389A y Paus. 1.40.6.

<sup>147</sup> Plu. *Prou.* 1.40 (μώρυχος); Clem. Al. *Prot.* 4.47.7; Sud. *s. v.* Μωρότερος Μωρύχου.

<sup>148</sup> Paus. 2.35.1; Nonn. *D.* 27.302; Sud. *s. v.* Μελαναίγίδα Διόνυσον.

<sup>149</sup> *IG II<sup>2</sup>* 1672, 204-205; Clinton 2005, vol. 1A, 177, 266 (Eleusis, 329-328 a. C.).

<sup>150</sup> Clinton 2005, vol. 2, 218-219.

un suido se apartaría del convencional cáprido.<sup>151</sup> Por otro lado, el documento invita a pensar que los Coes se celebran en Eleusis además de en la ciudad.<sup>152</sup> No obstante, Clinton ha demostrado que en el momento en el que transcurre el sacrificio, los esclavos están trabajando en el acondicionamiento del Eleusinio, que se encuentra dentro de la Acrópolis de Atenas. De ello infiere que los Coes en los que estos participan son los de la ciudad, y que por tanto no hay ningunas Antesterias eleusinas.<sup>153</sup> Aun siendo cierto lo primero, ello no significa que automáticamente haya que descartar una celebración local de la fiesta, en vista de los paralelos de Tórico y Erquias. Véase de nuevo más adelante sobre este testimonio, §2.2.3.

Un último testimonio fragmentario, procedente, al parecer, de un demo no identificado, informa de la celebración de ‘todos los sacrificios’ (τὰ θύματα ἅπαντα) durante los Coes:

[T 20] Proveer... de los olivos sagrados... a Heracles como... para los Coes... todos los sacrificios... en la fiesta.<sup>154</sup>

La parquedad del testimonio no le resta importancia al hecho de que atestigüe, de nuevo, la celebración de Antesterias en el Ática rural, si es cierto que se trata de un decreto de un demo que enumera gastos.

### 2. 2. 3. Otros rituales

Las Antesterias no solo se celebraban con sacrificios. En la citada inscripción de Eleusis hay una posible referencia a otro rito llevado a cabo el día de los Coes, untar las puertas con pez:

---

<sup>151</sup> Sobre las víctimas de Dioniso véase Georgoudi 2011, 47-60; Vaello 2014, 32-35 y más adelante §5.2.2. Cf. el sacrificio de un cabrito y un cochinillo, este último de carácter preliminar, en Cos [T 70] §4.4.

<sup>152</sup> Así lo cree Hamilton 1992, 189.

<sup>153</sup> Clinton 1992, 19-20 y Clinton 2008, 219.

<sup>154</sup> *IG II<sup>2</sup> 1211*, cara B, Ática, finales del s. IV a. C. Este documento se halla inscrito en la cara B de una estela grabada por ambas caras, pero sin relación entre sí; se fecha a finales del s. IV a. C. Hamilton 1992, 29, fecha la cara B en el s. III a. C. y afirma que contendría un decreto de un demo no identificado que enumera gastos. Para Nemes, 1991, 15-21, la cara A sería un contrato de arrendamiento, grabado en primer lugar y que pronto habría quedado obsoleto, mientras que la cara B habría sido reutilizada más tarde, posiblemente en la época de Licurgo, es decir en la década del 330 a. C., para contener el texto que nos interesa aquí. Está atestiguado un santuario de Heracles ἐν τῷ Ἐλαίῃ en *IG I<sup>3</sup> 255*, ll. 11-12 y en *IG I<sup>3</sup> 343*, l. 6, entre otros, véase Lambert 2000, 73-75.

[T 23] Cinco vasijas de cerámica con pez para untar los tejados del Eleusinio en la ciudad y las puertas; precio de la vasija de cerámica: 12 dracmas.<sup>155</sup>

Esta y otras acciones como mascar espino (ῥάμνος) y cerrar todos los templos excepto el de Dioniso en *Limnais* estaban destinadas a ahuyentar las almas de los muertos, en el día de los Coes, que se consideraba un “día contaminado” (μιαρὰ ἡμέρα) por el retorno de los muertos.<sup>156</sup>

En esta misma inscripción de Eleusis aparecen reflejados los costes de unas cantidades de vino y los de un sacrificio (ya comentado en §2.2.2.4), con la particularidad de que los destinatarios de estas adquisiciones son los esclavos públicos:

[T 23] Para los Coes, para los esclavos públicos, una víctima: 23 dracmas, 5 vasijas de cerámica con vino, dos medidas: 16 dracmas.<sup>157</sup>

Se trata muy probablemente de una alusión a otro rito de los Coes conocido por otras fuentes: los agones de bebida de vino, que comenzaban al toque de trompeta, en los que se bebía en silencio e individualmente.<sup>158</sup> Un relato etiológico explica el concurso de bebida de los Coes y el sentimiento de impureza que reinaba en este día: Orestes llegó a Atenas contaminado por el matricidio, por lo que los atenienses lo acogieron con reservas, sentándolo solo a la mesa y en silencio.<sup>159</sup>

Este es uno de los principales testimonios sobre la participación de esclavos en al menos dos ritos de los Coes: el sacrificio de una víctima y los concursos de bebida de vino. Existen también testimonios literarios sobre la participación en la fiesta de esclavos, mujeres y niños, que conforman, junto con los extranjeros, los sectores más marginados de la sociedad, frente a los ciudadanos varones mayores de edad.<sup>160</sup> Este hecho se suele interpretar como una inversión del orden social ligada a otros procesos de inversión

---

<sup>155</sup> *IG II<sup>2</sup>* 1672, ll. 170-171 y Clinton 2005, vol. 1A, 177, ll. 232-233.

<sup>156</sup> Hsch. y Phot. s. v. ῥάμνος; Hsch. s. v. μιαρὰ ἡμέραι; Phot. s. v. μιαρὰ ἡμέρα. Burkert 1983, 218-219 y n. 13 y Spineto 2005, 55.

<sup>157</sup> *IG II<sup>2</sup>* 1672, ll. 204-205 y Clinton 2005, vol. 1A, 177, ll. 266-267. Véase Clinton 2005, vol. 2, 219 para una discusión sobre la cantidad de vino que representan cinco vasijas de cerámica (κεράμια).

<sup>158</sup> Una de las principales fuentes sobre los concursos de bebida de vino de las Antesterias es Ar. *Ach.* 1001-1002. Para más información véase Spineto 2005, 48-60.

<sup>159</sup> E. *IT* 947-960; Phanod. *FGrHist* 325 F 11; Plu. *Quaest. conv.* 613B-C y Plu. *Quaest. conv.* 643A-B.

<sup>160</sup> Según sch. Hes. *Op.* 368, el día de los Coes se debía permitir a esclavos y jornaleros (οἱ οἰκέται y οἱ μισθωτοί) disfrutar del vino; Call. fr. 178, 1-2 Pf.: “Ni el amanecer del día de la Πιθοίγια pasaba inadvertido ni el día en que los Coes de Orestes traen un día blanco a los esclavos” (ἦώς οὐδὲ πιθοιγίς ἐλάνθανεν οὐδ' ὅτε δούλοις | ἦμαρ Ὀρέστειοι λευκὸν ἄγουσι χόεος). El día de los Coes era “blanco” para los esclavos porque podían participar en la fiesta, mientras que para el resto era “negro”, por el sentimiento de impureza que imperaba. Así lo interpretan Burkert 1983, 218 n. 9, 227 y Spineto 2005, 111-112.

durante la fiesta: la vida de la ciudad se paralizaba, pues era un día “contaminado” por el retorno de los muertos y se invertían también las reglas ligadas al simposio.<sup>161</sup> Para Burkert en cambio, el hecho de que toda la comunidad, incluyendo a niños y esclavos, participara conjuntamente en la competición de bebida, no sería la dimensión más relevante de la fiesta.<sup>162</sup>

#### 2. 2. 4. Síntesis

De la época clásica se conserva un total de cuatro inscripciones que se pueden relacionar con las Antesterias en el Ática: dos calendarios de cultos, el de Tórico y el de Erquias [T 36] y [T 40], un documento relativo a la financiación de fiestas públicas del demo de Eleusis [T 23] y los restos de un decreto, probablemente de un demo [T 20]. Es prácticamente seguro, por tanto, el origen rural, y no ateniense, de los cuatro epígrafes. Asimismo, los cuatro se fechan en el s. IV a. C.; si bien, para el de Tórico se ha barajado también la segunda mitad del V a. C.<sup>163</sup>

Todas ellas atestiguan sacrificios de víctimas para Dioniso, que han de tener determinadas características en los calendarios de Tórico y Erquias. La inscripción eleusinia [T 23] ofrece noticias sobre otros dos elementos de la fiesta: el concurso de bebida de vino y el rito de untar con pez puertas y edificios con fines apotropaicos; esta última, además, atestigua la participación de los esclavos en la celebración de los Coes.

### 2. 3. Las Leneas

#### 2. 3. 1. La fiesta y su nombre

Las Leneas (τὰ Ληναῖα)<sup>164</sup> se celebraban probablemente entre los días 12 y 19 ó 21 del mes de Gamelión, nombre que recibía en el Ática el mes que en el resto de los estados jonios se conocía como Leneón (enero – febrero).<sup>165</sup> Se conocen muy mal las

---

<sup>161</sup> Spineto 2005, 111-112.

<sup>162</sup> Burkert 1983, 218.

<sup>163</sup> Sobre la datación del calendario de Tórico, véase Lupu 2005, 124-125.

<sup>164</sup> Pickard-Cambridge 1968<sup>2</sup>, 25-42; Parke 1977, 104-106; Simon 1983, 100-101; Spineto, 2005, 124-183 y Jiménez San Cristóbal 2011, 178-181.

<sup>165</sup> Pickard-Cambridge 1968<sup>2</sup>, 25, y otros afirman que el nombre del mes Gamelión es propio de Atenas, lo que podría dar lugar a interpretar que, por el contrario, los demos del Ática utilizan el nombre Leneón. No obstante, el uso de Gamelión es generalizado en toda el Ática, como muestran los calendarios de Erquias

Leneas, pero se sabe que el elemento central de la fiesta eran los agones de tragedia y comedia, que organizaba el arconte rey, además de una carrera de antorchas. También tenía lugar una procesión, de la que se ocupaba dicho arconte con los encargados o *epimeletai*.<sup>166</sup>

El nombre exacto por el que hoy conocemos la fiesta, τὰ Ληναῖα, ‘las Leneas’, aparece por primera vez en el año 425 a. C. en una comedia de Aristófanes,<sup>167</sup> quizá como préstamo de la lengua popular,<sup>168</sup> y no se generalizó hasta el s. III a. C.<sup>169</sup> Durante los siglos V y IV a. C., en cambio, se empleaba habitualmente la locución ἐπὶ Ληναίῳ, literalmente ‘en el Leneo’.<sup>170</sup> En sintonía con esto, los dos únicos epígrafes de época clásica que refieren directamente las Leneas ofrecen respectivamente las fórmulas τὰ Διονύσια τὰ ἐπὶ Ληναίῳ [T 22]<sup>171</sup> y Ἐπιλήνια Διονύσια [T 23].<sup>172</sup>

Antes de analizar ambas formas trataremos de establecer el significado de la expresión ἐπὶ Ληναίῳ, literalmente ‘en el Leneo’. El Leneo, τὸ Λήναιον, es, según Hesiquio y Focio, un recinto en el que se celebraban los concursos dramáticos de las

---

(SEG 21:541 A 23, B 26, Γ 31, Δ 28 y E 31) y de Tórico (SEG 33:147, l. 31 = Lupu, *NGSL* 1 [T 40]). No está atestiguado epigráficamente el empleo del nombre Leneón en los demos áticos. La etimología de Gamelión se debe a la celebración en este mes de una hierogamia o matrimonio sagrado entre Zeus y Hera, atestiguada en SEG 21:541, B 32-39 y Γ 38-41 y probablemente también en IG I<sup>3</sup> 234, 20-21 [T 7].

<sup>166</sup> Principales testimonios sobre los eventos de las Leneas: Arist. *Ath.* 57.1; Poll. 8.90; sch. Ar. *Ra.* 479; Ley de Evégoro: D. 21.10; la lista de los coregos ganadores en comedias y tragedias de las Leneas (SEG 32:239, Atenas, hacia 400 a. C. [T 39]), según la identificación de su primer editor, Shear 1971, 256-257, n. 4; listas de poetas cómicos y trágicos en las Leneas (IG II<sup>2</sup> 2319-23, Ática, hacia 289 a. C.); lista de poetas y actores cómicos vencedores en las Leneas (IG II<sup>2</sup> 2325, Ática, 278 a. C.); tras la época clásica se introduce el concurso ditirámico: el citaredo Nicocles consagra ocho coronas, representadas en relieve en la propia estela, dentro de las cuales se inscribe el agón y el nombre del vencedor correspondiente; en una de ellas aparece un ganador en un agón ditirámico en las Leneas, dentro una corona con forma de hiedra, la planta sagrada de Dioniso, en lugar de ser de olivo (IG II<sup>2</sup> 3779, 7, Ática, mediados s. III a. C.).

<sup>167</sup> Ar. *Ach.* 1154.

<sup>168</sup> Noel 2000, 73.

<sup>169</sup> Algunos testimonios de τὰ Ληναῖα posteriores a la época clásica: IG II<sup>2</sup> 3779 (Ática, s. III a. C.); D. S. 15.74.1; Plu. fr. 70.3; Hsch. s. v. Διονύσια.

<sup>170</sup> Probablemente el testimonio más antiguo del uso de la locución ἐπὶ Ληναίῳ está en la Ley de Evégoro, D. 21.10, ἐπὶ Ληναίῳ πομπή, ‘la procesión en el Leneo’, transmitida por Demóstenes, pero seguramente anterior al tiempo en que la usó en uno de sus discursos, aunque no podemos datarla. A continuación aparece dos veces en Aristófanes, οὐπὶ Ληναίῳ τ' ἄγών, ‘el concurso del Leneo’, Ar. *Ach.* 504, cf. sch. *ad loc.*: ἑορτὴ Διονύσου τὰ Λήνια, y en fr. 56.29. Después aparece en Pl. *Prot.* 327d, Φερεκράτης ὁ ποιητῆς ἐδίδαξεν ἐπὶ Ληναίῳ, ‘el poeta Ferécates la puso en escena en el Leneo’, referido a una obra teatral presentada en los agones de las Leneas. Cf. ἀπὸ Ληναίου en el fr. 2 K.-A. del cómico Sanirio, del s. V a. C., y el comentario de Orth 2013, 386-388. Véase a continuación la discusión acerca de Hsch. s. v. ἐπὶ Ληναίῳ ἄγών. El testimonio de Arist. *Ath.* 57.1 es un pasaje que ha sido corregido y se comentará más adelante. Sobre la discutida etimología de Leneas, que no trataremos aquí, se pueden consultar Pickard-Cambridge 1968<sup>2</sup>, 29-30, Spineto 2005, 130-133 y Jiménez San Cristóbal 2011, 178.

<sup>171</sup> IG II<sup>2</sup> 1496, cara A, col. 4, ll. 74, 105 y 146 (Atenas, 331-330 a. C.).

<sup>172</sup> IG II<sup>2</sup> 1672, l. 182; Clinton 2005, vol. 1A, 177, l. 244 (Eleusis, 329-328 a. C.). Cf. invocación de Dioniso como ἐπιλήνιε y ληναίε en Orph. *H.* 50, 1 y 5.

Leneas antes de la construcción del teatro de Dioniso, que albergaba además un santuario de Dioniso Leneo.<sup>173</sup> El testimonio desprende ambigüedad, pues ni indica dónde estaba el recinto del Leneo ni queda claro en qué momento de la historia del teatro se produjo dicho traslado. No se han encontrado los restos arqueológicos del Leneo en el ágora, lugar en el que lo sitúan algunos testimonios.<sup>174</sup> Otras tres hipótesis sitúan el recinto Leneo respectivamente en las proximidades del templo de Dioniso *en Limnais*,<sup>175</sup> en un ágora distinta y anterior a la más conocida<sup>176</sup> o incluso en el campo.<sup>177</sup> En cuanto al momento del traslado de las representaciones al teatro de Dioniso, es seguro que, aunque la fiesta de las Leneas es más antigua que la de las Grandes Dionisias, los concursos de tragedias y comedias de las Leneas no se pueden retrotraer más allá de mediados del s. V a. C. Las representaciones dramáticas tienen su origen en las Grandes Dionisias y solo por su influencia se habrían instaurado, secundariamente, en las Leneas.<sup>178</sup> Por eso la “construcción” del teatro que mencionan los lexicógrafos debe ser, en realidad, una reconstrucción o acondicionamiento, como los efectuados por Pericles en 445 a. C. o por Licurgo hacia 330 a. C. El tardío comienzo de certámenes teatrales en las Leneas no obsta para que el recinto Leneo fuera escenario general de la fiesta desde tiempo anterior. En efecto, es posible que se hubieran empezado a representar obras en el Leneo hasta que hacia 440 a. C. el Estado toma las Leneas bajo su protección y emprende una reorganización de estas, que incluye el traslado al teatro de Dioniso, coincidiendo aproximadamente con la reforma de Pericles.<sup>179</sup> Si se acepta que los hechos ocurrieron en este orden, queda solventar por qué Hesiquio habla de la construcción, y no reconstrucción, del teatro. Sourvinou-Inwood ofrece una explicación. El testimonio del lexicógrafo debería haber sido algo así como: “las representaciones se celebraban en el Leneo, antes de la reorganización, y en el teatro a partir de entonces”. Pero quedó reformulado a partir del esquema de la secuencia de las tragedias de las Grandes

---

<sup>173</sup> Hsch. s. v. ἐπὶ Ληναίωι ἄγών; Phot. s. v. Ληναῖον. Estos textos se pueden consultar en el apéndice II.

<sup>174</sup> Sch. D. 18.129; Phot. s. vv. Ἴκρια, Ὀρχήστρα.

<sup>175</sup> Hsch. s. v. Λίμναι; sch. Ar. *Ach.* 961. Slater 1986; Noel 2000, 74-75.

<sup>176</sup> Apollod. *FGrHist* 244 F 113. Slater 1986, 265; Schnurr 1995, 144-150.

<sup>177</sup> Sch. Ar. *Ach.* 202, 504-506; St. Byz. s. v. Λήναιος (con referencia a Apollod. *FGrHist* 244 F 17). Esta última hipótesis presupone la existencia de al menos dos santuarios, uno en el campo y otro en la ciudad, a los que los atenienses llegarían en procesión, cf. Ley de Evégoro: D. 21.10: una traducción alternativa de ἐπὶ Ληναίωι πομπή podría ser ‘procesión hacia el Leneo’, lo que podría apoyar la teoría de los dos santuarios Leneos. Deubner 1932, 124; Kerényi 1976, 296; Slater 1986, 265; Seaford 1994, 239. Resumen la cuestión de la ubicación del Leneo Pickard-Cambridge 1968<sup>2</sup>, 37-39; Spineto 2005, 134-142 y Jiménez San Cristóbal 2011, 179-180.

<sup>178</sup> Sourvinou-Inwood 2003, 120-121 y Spineto 2005, 146-147.

<sup>179</sup> Pickard-Cambridge 1968<sup>2</sup>, 40.

Dionisias, que es “en el ágora hasta la construcción del teatro, y en el teatro a partir de entonces”, para dar como resultado “en el Leneo antes de la construcción del teatro, y en el teatro a partir de entonces”.<sup>180</sup>

Una vez expuesta la problemática que gira en torno al Leneo, se ha de volver al uso de ἐπὶ Ληναίωι que aparece en [T 22] y por extensión, Ἐπιλήνιαια [T 23]. Ambos testimonios datan del último tercio del s. IV a. C., época en la que hace más de un siglo que las Leneas han pasado a ser una fiesta estatal, y el Leneo seguramente se ha abandonado. Una corriente aboga por tomar al pie de la letra todos los testimonios de ἐπὶ Ληναίωι, incluso los del s. IV a. C.<sup>181</sup> Sin embargo, de forma generalizada se estima poco probable que en esta época se siguiera utilizando el Leneo, por lo que se considera que la locución ἐπὶ Ληναίωι ha sufrido una fosilización semántica al carecer ya de valor local y designar solo la fiesta.<sup>182</sup>

La fosilización semántica de ἐπὶ Ληναίωι puede haber motivado la evolución morfológica que parece haber sufrido la particular forma Ἐπιλήνιαια Διονύσια, aparecida a finales del siglo IV a. C. Λήναιον funciona como adjetivo en concordancia con τὰ Διονύσια, pero queda la preposición ἐπί como un residuo ya sin función alguna, lo que justifica escribir Ἐπιλήνιαια como una sola palabra. También está documentada la expresión ἐπιλήναιος ἄγων en un escolio a Ar. *Ach.* 202. La forma Ἐπιλήνιαια, aunque no se extendió, pudo haber hecho de nexo morfológico entre ἐπὶ Ληναίωι y el nombre más tardío τὰ Ληναῖα. Se observa por otro lado que el uso de τὰ Διονύσια aplicado a las Leneas aparece solo con ἐπὶ Ληναίωι o Ἐπιλήνιαια y por lo tanto es exclusivo de la época clásica; cuando más tarde se generaliza la expresión τὰ Ληναῖα, τὰ Διονύσια queda entonces reservado para las Grandes Dionisias y las Dionisias Rurales.<sup>183</sup> Para reflejar fielmente el uso de las formas clásicas τὰ Διονύσια τὰ ἐπὶ Ληναίωι y Ἐπιλήνιαια Διονύσια

---

<sup>180</sup> Sourvinou-Inwood 2003, 120-123.

<sup>181</sup> Anti 1947, 185-247, aseguró que había descubierto los restos arqueológicos del recinto Leneo, y que además tenía pruebas de que en tiempos de Aristófanes todavía estaba en funcionamiento como teatro. Russo 1962, 16-18, retomó la tesis de Anti y rechazó una interpretación de la locución ἐπὶ Ληναίωι como una fórmula petrificada. Para este último, el abandono definitivo del Leneo como lugar de las representaciones de las Leneas habría acontecido tras el acondicionamiento del teatro de Dioniso por parte de Licurgo, en el último tercio del s. IV a. C.

<sup>182</sup> Pickard-Cambridge 1968<sup>2</sup>, 39-41; MacDowell 1990, 231.

<sup>183</sup> Sin que por ello se llegue a perder el concepto de Dionisias como “fiesta dionisiaca” en general: Hsch. s. v. Διονύσια, enumera las cuatro fiestas dionisiacas del Ática, por lo que él entiende que todas ellas son “Dionisias”.

traduciremos cuando corresponda ‘Las Dionisias en el Leneo’ y ‘Las Dionisias Epileneas’.

La expresión completa Ἐπιλήνια Διονύσια se documenta, en principio, solo dos veces: una, como adelantaba, en la inscripción eleusinia de finales del s. IV a. C. [T 23]; la otra, en la *Constitución de Atenas* de Aristóteles: Διονυσίων τῶν ἐπιληναίων.<sup>184</sup> En el s. XIX se propuso la corrección Διονυσίων τῶν ἐπὶ Ληναίωι, que fue cuestionada por unos pocos y finalmente aceptada por lo general hasta hoy día.<sup>185</sup> La corrección se basa únicamente en los ejemplos de ἐπὶ Ληναίωι, como el de [T 22], que son más frecuentes que los de Ἐπιλήνια ([T 23] y sch. Ar. *Ach.* 202).<sup>186</sup> Los testimonios epigráficos demuestran que la corrección es innecesaria y que conviene editar Διονυσίων τῶν Ἐπιληναίων, nombre que incluso puede mantenerse como Dionisias Epileneas; así aparece en este trabajo, en §2.3.3 y en el apéndice II. El ejemplo de la *Constitución de Atenas* es el único proveniente de una fuente literaria de época clásica en el que aparece Διονύσια referido a las Leneas. Los otros testimonios que se refieren a la fiesta no son realmente parangonables a este porque señalan solo algunas partes de la fiesta como la procesión o la competición (πομπή ο ἄγων ἐπὶ ληναίωι), por lo tanto tienen un peso relativo a la hora de justificar la corrección de la lectura del manuscrito por ἐπὶ ληναίωι. El segundo y principal argumento en contra, que ya señalaron quienes se opusieron a la corrección, es que Ἐπιλήνια aparece también en [T 23], que es precisamente contemporánea a la fecha de composición de la *Constitución de Atenas*, de finales del s. IV a. C. Pero la cuestión no se ha vuelto a debatir y nadie ha revisado la situación textual de los testimonios de ἐπὶ Ληναίωι, para comprobar si otros debieran ser sustituidos por Ἐπιλήναιος, como sugirió Foucart.

### 2. 3. 2. Sacrificios

En una inscripción de Eleusis del s. IV a. C. aparecen registrados los gastos derivados de un sacrificio en las Dionisias Epileneas:

---

<sup>184</sup> Arist. *Ath.* 57.1.

<sup>185</sup> La corrección fue propuesta por Mayor – Bywater – Sidgwick 1891, 118. Fue puesta en duda por Foucart, 1895, 31 y Kaibel – Wilamowitz<sup>3</sup> *ad loc.* Mathieu – Haussoullier *ad. loc.* tampoco aceptan la corrección y editan Ἐπιληναίων. Véase Rhodes *ad. loc.*, quien admite la corrección, para un resumen de la cuestión.

<sup>186</sup> Véase nota 170 para estos ejemplos.

[T 23] Primicia para Deméter, Core y Plutón: 5 dracmas; para los *epistatai*, para sacrificar en las Dionisias Epileneas: 20 dracmas.<sup>187</sup>

La inscripción refleja la contabilidad de los tesoreros de las Dos Diosas y de los *epistatai*, los encargados de las finanzas de los misterios de Eleusis. No habría nada de particular, por tanto, en el hecho de que aparecieran los gastos derivados de una ofrenda a Deméter, Core y Plutón, divinidades eleusinas, si no fuera porque a continuación figuran también los gastos de un sacrificio con motivo de las Dionisias Epileneas. Este testimonio es muy significativo, pues viene a sumarse a los datos que respaldan la teoría de la vinculación entre las Leneas y los misterios de Eleusis (véase más adelante §2.3.3).

Existen otros testimonios de sacrificios en las Leneas en una inscripción ateniense del s. IV a. C. [T 22].<sup>188</sup> En la parte que nos interesa aparece la contabilidad de los tesoreros de Atenea relativa a los *δερματικά*, los ingresos provenientes de la venta de las pieles de las víctimas de sacrificios que se han producido a lo largo de cuatro arcontados sucesivos: los de los arcontes epónimos Ctesicles, correspondiente al año 334-333 a. C., Nicócrates, del año 333-332 a. C., Nicetes, del año 332-331 a. C. y Aristófanes, del año 331-330 a. C. No se trata, por tanto, de un calendario de cultos, aunque su esquema es similar: se enuncia la fiesta de la que provienen los *δερματικά*, el tipo de magistrado que presidió, celebró, organizó o financió – no queda claro – los sacrificios de cada fiesta y finalmente la suma obtenida por las pieles. No se especifica qué tipo de animales se sacrificaron ni otros detalles del ritual. Al final de cada arcontado se suma el beneficio total. Es destacable que las fiestas, dentro de cada año, se enumeran sistemáticamente por orden cronológico, aunque no se producen exactamente los mismos sacrificios cada año. Esto es útil, por un lado, como fuente de información sobre las fechas de las fiestas del calendario ático, y por otro, como garantía de reconstrucción de las lagunas en la lectura. Intercaladas entre muchas otras fiestas, se enuncian las fiestas dionisiacas excepto las Antesterias, siempre en el orden del calendario:<sup>189</sup> las Dionisias de El Pireo (es decir, las Dionisias Rurales, en el mes de Posideón, diciembre – enero), las Leneas (en Gamelión, enero – febrero) y las Grandes Dionisias (en Elafebolión, marzo – abril). Las Leneas, que se celebran anualmente, aparecen tres veces: en el año de Ctesicles, en el de Nicócrates y

---

<sup>187</sup> *IG II<sup>2</sup>* 1672, 182-183; Clinton 2005, vol. 1A, 177, 244-245 (Eleusis, 329-328 a. C.).

<sup>188</sup> *IG II<sup>2</sup>* 1496, cara A, col. 4, ll. 74-75, 105-106 y 146-147 (Atenas, 331-330 a. C.). Pickard-Cambridge 1968<sup>2</sup>, 45 n. 8; 46.

<sup>189</sup> Para Burkert 1983, 215, esta ausencia se explica por el carácter popular de las Antesterias, en las que el Estado apenas invierte.

en el de Aristófanes. Se han perdido 23 líneas en la parte correspondiente al arcontado de Nicetes, entre las cuales es muy verosímil que estuvieran las Leneas y también las Grandes Dionisias, de acuerdo con el orden cronológico en el que se enuncian los sacrificios.

[T 22] [De] las Dionisias en [el L]ene[o, por] parte de los [superv]isores de los misterios, [...] (Il. 74-75)

[De las Dioni]sias en el Leneo por p[arte de los estrategos], 106 dracmas. (Ll. 105-106)

De las Dionisia[s en el Leneo por parte] de los estrategos [...]. (Ll. 146-147)<sup>190</sup>

Solo en el segundo año se conserva la suma obtenida de la venta de la piel del animal, 106 dracmas, cifra muy por debajo de las 2610 dracmas de la fiesta de Zeus Salvador, las 874 de la diosa Paz e incluso de las 306 dracmas de las Grandes Dionisias de ese mismo año.

Pese a lo escueto de estos epígrafes, el tipo de magistrado que estuvo a cargo de cada sacrificio de las Leneas es información valiosa. Aparecen dos tipos de magistrados, los *μυστηρίων ἐπιμεληταί*, supervisores de los misterios, y los *στρατηγοί*, los generales o estrategos. Sobre los supervisores de los misterios y su vinculación con los Misterios de Eleusis, véase más adelante §2.3.3. En Atenas los *στρατηγοί* eran diez generales del ejército y la marina elegidos anualmente,<sup>191</sup> pero no debe resultar extraño encontrarlos desempeñando funciones religiosas, ya que no siempre son los sacerdotes quienes realizan los sacrificios. Aristóteles distingue dos tipos de “servicios” religiosos. Al primer tipo pertenecen los sacerdotes (*ἱερεῖς*), los encargados o *epimeletai*, los supervisores de templos y ritos sagrados (*ἱεροποιοί*) y otros. Del segundo tipo serían los magistrados seculares como arcontes, arcontes reyes y prítanis, que llevan a cabo los sacrificios que no hacen los sacerdotes, en favor de la comunidad que representan.<sup>192</sup> Además, en el Ática hay numerosos testimonios de demarcos, jefes de demos, encargados de hacer los sacrificios del demo que gobiernan.<sup>193</sup> Este fenómeno es similar al de nuestra inscripción, en la que los estrategos se encargan al menos en doce ocasiones de los sacrificios para varias divinidades: a Dioniso en las Leneas (Il. 105 y 146), en las Grandes Dionisias (l.

---

<sup>190</sup> *IG II<sup>2</sup> 1496*, cara A, col. 4 (Atenas, 331-330 a. C.)

<sup>191</sup> Arist. *Ath.* 61.1-2.

<sup>192</sup> Arist. *Pol.* 1322b.18-29.

<sup>193</sup> Por ejemplo, el arconte realiza sacrificios en *IG II<sup>2</sup> 668*, 4-5; 10-11. Véase otros ejemplos más adelante, a lo largo de §2.5. El arconte rey también cumple funciones religiosas, como ser la mayor autoridad de los misterios de Eleusis, aunque está principalmente al mando de las finanzas.

111) y en las Dionisias de El Pireo (l. 144); a Hermes Hegemón (ll. 84 y 115), a Paz (ll. 94 y 127), a Amón (l. 96), a Democracia (ll. 131 y 140) y a Buena Fortuna (l. 148).<sup>194</sup> Goldhill hace notar que los estrategos están en un segundo plano en esta inscripción al ser sus sacrificios menos frecuentes que los realizados por otros magistrados.<sup>195</sup> Señala asimismo que las divinidades a quienes sacrifican los estrategos están obviamente ligadas a sus funciones cívicas, especialmente Democracia, Paz, Buena Fortuna y el Dioniso de las Grandes Dionisias, fiesta para la que además está atestiguado que los estrategos realizan unas libaciones “según la costumbre”.<sup>196</sup>

Una tercera inscripción informa de otro sacrificio en las Leneas [T 7]. Es el primero de los tres posibles sacrificios para Dioniso que aparecen en un calendario de cultos encontrado en la Acrópolis. Se trata del calendario ateniense más antiguo conservado, fechado hacia 480 o 460 a. C. El mal estado de conservación de la piedra y la escasa atención que ha recibido el texto han oscurecido el hecho de que pueda contener un testimonio de las Leneas:

[T 7] Al fi[nal del m]es de Gamelión, a Dioniso un cabrito escogido, [... a Sémel]e una mesa.<sup>197</sup>

El calendario no registra en qué contexto festivo se enmarcan estos sacrificios. No obstante, el período para el que se prescriben, “el final del mes Gamelión”, encaja perfectamente con los días en los que se celebran las Leneas, del 12 al 19 ó 21 de dicho mes. Este testimonio ha pasado inadvertido a los estudiosos de las fiestas dionisiacas del Ática. No aparece en el canon de testimonios de las Leneas de la obra de Pickard-Cambridge ni en la obra de Spineto; no obstante, creo que se ha de incluir entre los testimonios de la fiesta y que la información que proporciona es valiosa, como veremos.<sup>198</sup>

A Dioniso se le sacrifica un cabrito (ἄριστος), animal con el que el dios se identifica de muchas maneras (véase §2.2.2.1). Se prescribe además que el cabrito sea κριτός, ‘escogido’, requisito que aparece aplicado a diversos animales en otros calendarios de

<sup>194</sup> Cf. Los estrategos aportan dinero para fines religiosos, *IG II<sup>2</sup> 1492*, 116-117, fin s. IV a. C.: ἀπεδόθη τ[αμί]α[ις τῶν] [τῆ]ς θεοῦ [τά]λαντα [=] [ὕ]πὸ Εὐπολ[έ]μου ? [τ]οῦ παρ[ὰ τῶν στ]ρ[α]τ[η]γῶν.

<sup>195</sup> Goldhill 1990, 100-101, véase n. 18 sobre este culto de Amón, del que prácticamente no hay más noticias.

<sup>196</sup> Plu. *Cim.* 8.8.5.

<sup>197</sup> Sokolowski, *LSCG* 1 e *IG F* 234, ll. 16-19.

<sup>198</sup> Pickard-Cambridge 1968<sup>2</sup>, 25-29; Spineto 2005, 124-183.

cultos de esta época.<sup>199</sup> Sêmele, en cambio, recibe una mesa de ofrendas (τράπεζα). Sêmele es, según la versión más extendida del mito, la madre de Dioniso, una princesa tebana que murió abrasada por el rayo de su amante Zeus mientras estaba embarazada. Fue rescatada del Hades por Dioniso y conducida al Olimpo, donde fue divinizada bajo el nombre de Tione (véase §1.2).<sup>200</sup>

La mesa de ofrendas que le prescribe el calendario a Sêmele es una forma *theoxenia*, término bajo el que se engloba un conjunto de ritos vinculados a ofrendas de comida a dioses y héroes.<sup>201</sup> La mesa es un tipo de ofrenda más barata que los sacrificios y por lo general queda reservada a las divinidades de menor estatus y héroes, como en este caso. Consiste en la consagración de una mesa con comida, de la que se supone que el destinatario participa.<sup>202</sup> El nombre de Sêmele es una conjetura de Sokolowski ([---Σεμέλ]ει), quien parece haber llegado a conclusión de que el testimonio se adscribe a las Leneas; no obstante, el autor no justifica su reconstrucción.<sup>203</sup> Su propuesta tiene como apoyos, en primer lugar, el tipo de ofrenda, que es propia de héroes y divinidades

---

<sup>199</sup> Se dan ejemplos de κριτός y κριτή, ‘escogido’ y ‘escogida’, en el calendario de Maratón [T 40a] (*SEG* 33:147, 13-14, 19, 21) y en el de Atenas de finales del s. V a. C. (*SEG* 52:48, cara A, grupo A: fr. 2, l. 6; fr. 3, col. 1, l. 22 y col. 3, l. 70; cara B, grupo B: fr. 9, col. 1, l. 10 y fr. 11). El término ξριφος, como otros términos especializados en denominar crías de animales, es indiferente en cuanto al sexo, por lo que la concordancia del adjetivo κριτός en masculino puede indicar que se trata de un macho. Está documentado epigráficamente el uso de la concordancia en femenino de κριτός no solo con nombres de adultos (e. g. *SEG* 52:48 cara B, grupo B, fr. 11 ἡὺν κριτέν y οἶν κριτέν), sino también con nombres de crías, como χοῖρος: χοῖρον κριτήν, es decir, ‘cerdita escogida’, en el calendario de Tórico [T 40] (*SEG* 33:147, l. 21).

<sup>200</sup> *Il.* 14.325; *H.hom. Bacch.* 1.4 y 21; *H.hom. Bacch.* 7.1, 57 y 58; *H.hom. Bacch.* 26.2; *Hes. Th.* 940-942; *E. Ba.* 2, 41-42, etc.

<sup>201</sup> Ekroth 2002, 136-137.

<sup>202</sup> Las mesas de ofrendas son un tipo de ofrenda arraigado en el Ática, con numerosos ejemplos en el calendario de Tórico [T 40] (*SEG* 33:147 = Lupu, *NGSL* 1, ll. 17, 19, 30, 45, 49, etc.) y el de Maratón [T 40a] (*IG* II<sup>2</sup> 1358, col. 2, ll. 4, 24 y 25, 400-350 a. C.). Sobre las mesas de ofrendas véase Gill 1991 y Ekroth 2002, 14-16 y 138, donde se demuestra que en varios calendarios de cultos, incluyendo el de Atenas que nos ocupa [T 7], se repite el esquema del sacrificio conjunto para una pareja de destinatarios. De esta pareja, uno de ellos tiene un mayor estatus, normalmente una divinidad, que recibe una víctima, mientras que el otro componente, un héroe o heroína, tiene un menor estatus, por lo que recibe ofrendas incruentas; la pareja también puede estar compuesta por un héroe y una heroína.

<sup>203</sup> Sokolowski, *LSCG* 1. Dos años después de esta edición, el autor propone una nueva restitución del nombre de Sêmele en una ley fragmentaria del Ática, quizá del demo de Frearrio, que regula aspectos del culto a las divinidades eleusinas, Deméter, Core, Plutón y Yaco (Vanderpool, *Hesperia* 39, 1970, 47-53 = *SEG* 35:113, hacia 300 a. C.). Las múltiples propuestas de Sokolowski para esta inscripción incluyen la conjetura del nombre de Sêmele, que compartiría sacerdote con Yaco, en las ll. 25-26 y un sacrificio para Dioniso, en la l. 29 (Sokolowski, *GRBS* 12, 1971, 217-220 = *SEG* 36:206). No obstante, dichas propuestas han sido rechazadas por autores como J. y L. Robert 1972, n. 150 y Lupu 2005, 159 n. 1. Dejando al margen la validez o no de estas reconstrucciones, en esta ocasión Sokolowski sí explica en qué testimonios se basa: en el escolio a las *Ranas* (sch. *Ar. Ra.* 479), en la tríada formada por Deméter, Core y Dioniso de las Haloas (sch. *Luc. DMeretr.* 2, p. 275, 24 ss. Rabe) y en el calendario de Miconos [T 23a], que son las principales pruebas del vínculo entre Dioniso / Yaco y Sêmele en las Leneas con los misterios de Eleusis, véase más abajo en §2.3.3. Inexplicablemente, omite el testimonio de Sêmele en el calendario de Atenas [T 7], que él mismo ha propuesto recientemente (*LSCG* 1) y que habría dotado de mayor base a sus propuestas de la ley de Frearrio.

menores, así como algunos testimonios del culto conjunto de Dioniso y Sêmele, en particular en los varios indicios que sitúan de un modo u otro a Sêmele en las Leneas, como veremos a continuación.<sup>204</sup> La restitución del culto de Sêmele junto a Dioniso, en todo caso, es aceptada por Lewis, editor de esta inscripción en *IG I*<sup>3</sup>.

### 2. 3. 3. Las Leneas, Sêmele y los misterios de Eleusis

Una serie de testimonios apunta, por un lado, a la presencia de Sêmele en las Leneas, y a su vez a algún tipo de conexión entre las Leneas y los misterios de Eleusis. El más célebre y controvertido de ellos es un escolio a las *Ranas* de Aristófanes, que aúna los tres elementos, Sêmele, Leneas y misterios de Eleusis. El escolio explica que en los certámenes teatrales de las Leneas el δαιδοῦχος o portador de antorchas pide a los asistentes: “llamad al dios” y estos invocan a Dioniso diciendo: “Seméleo, Yaco, dador de riqueza”.<sup>205</sup> Según el escolio, el contexto en el que tiene lugar dicha escena es el de las Leneas, por lo que la divinidad a quien se invoca ha de ser Dioniso, a quien se llama “Yaco” como una de sus epiclesis, “Seméleo”, para subrayar que es hijo de Sêmele y “dador de riqueza” (πλουτοδότης), por sus conexiones con el Hades.<sup>206</sup> En la escena que describe el escolio están presentes varios elementos rituales de los misterios de Eleusis:<sup>207</sup> el δαιδοῦχος, que es el segundo sacerdote de los misterios,<sup>208</sup> las antorchas, que los iniciandos de los misterios portaban en recuerdo de la búsqueda de Core emprendida por Deméter y por último el dios eleusinio Yaco, que lleva en procesión a los iniciandos a Eleusis y que se ha identificado con Dioniso desde la Antigüedad.

Dos epígrafes de época clásica atestiguan la presencia de Sêmele en las Leneas: el primero es el recién comentado calendario de Atenas [T 7], en el que el nombre de Sêmele

---

<sup>204</sup> Los otros dos testimonios epigráficos del culto de Dioniso y Sêmele, además de [T 7], se encuentran en el calendario de Erquias [T 36], col. A 45-52, véase §2.6.1, y en el calendario de Miconos [T 23a], véase a continuación §2.3.3. Por otro lado, se ha de señalar el testimonio de un calendario de cultos de Mileto, que atestigua unas Dionisias de primavera en las que se celebran sacrificios para Dioniso, Hera Antea, Zeus Nosio, Leuco y Arge, esta última descrita como madre de Dioniso en Ps.-Plu. *Fluu.* 16.3. (Sokolowski, *LSAM* 41, l. 11; *Miletos* 204 = *Milet* I3, 31a, finales del s. VI a. C., véase también Jiménez San Cristóbal 2013, 234-236).

<sup>205</sup> Sch. Ar. *Ra.* 479. El pasaje completo se puede consultar en el apéndice II.

<sup>206</sup> Spineto 2005, 152-153.

<sup>207</sup> Sobre los misterios de Eleusis, véase *e. g.* Foucart 1914; Kerényi 1967; Clinton 1974; Burkert 1983, 248-297; Clinton 1992; Bernabé 2002; Clinton 2005-2008 y Bremmer 2011.

<sup>208</sup> Únicamente los miembros de la familia eleusinia de los Cerices podían ostentar, por herencia, el título sacerdotal de δαιδοῦχος.

depende de una reconstrucción parcial que se da por prácticamente segura; el segundo es el calendario de Miconos [T 23a], que se analiza más adelante. En el único himno órfico dedicado a Sémele se alude a ritos místéricos que celebran el nacimiento de Dioniso de Sémele. Dichos cultos son trietéricos (se celebran cada dos años) y parece que giran en torno a una “mesa sagrada” (εὐίερὸν τε τράπεζαν), que es precisamente la ofrenda que recibe Sémele en el calendario de Atenas [T 7].<sup>209</sup> Los tres *Himnos homéricos* dedicados a Dioniso insisten en la filiación de Dioniso con Sémele, quizá para recalcar esta genealogía y no la que lo hace hijo de Perséfone, y también atestiguan cultos trietéricos.<sup>210</sup> Dos epígrafes de Tracia del siglo II d. C. recalcan la filiación de Dioniso con Sémele al tiempo que lo llaman Leneo.<sup>211</sup> El s. II d. C. es una época de imitación consciente de épocas pasadas, lo que no excluye que la idea del nacimiento de Dioniso de Sémele bajo la advocación de Leneo haya perdurado hasta esta época.

Kerényi ha postulado que en el centro de las Leneas se encuentra la celebración del nacimiento de Dioniso de Sémele.<sup>212</sup> El estudioso interpreta la invocación descrita en el escolio a las *Ranas* como el reflejo de la integración entre la religión eleusinia y la dionisiaca. El grito de los fieles simboliza la unificación del primer nacimiento de Dioniso de su madre Perséfone, que ha tenido lugar en los Misterios de Eleusis en otoño, con el nuevo nacimiento del dios de su madre Sémele en las Leneas. Además, este segundo nacimiento del dios coincide con la última fase de la producción del vino, que hacia febrero ya está casi listo para el consumo. Para Spineto, sin embargo, la invocación “Seméleo” no responde al episodio del nacimiento de Dioniso, sino al de su catábasis. Así, explica las Leneas mediante las fases de la producción vinícola, que serían una alegoría de los principales acontecimientos de la biografía de Dioniso.<sup>213</sup> Las labores de podadura de las vides, decantación y apertura del vino nuevo, que tienen lugar en un período próximo a las Leneas, se equipararían respectivamente al desmembramiento de Dioniso y a sus dos nacimientos.

<sup>209</sup> Orph. *H.* 44, l. 9, cf. Hsch. *s. v.* Σεμέλη τράπεζα. παρὰ δὲ Φρυνίχῳ ἑορτῇ. Véase comentario de Ricciardelli *ad loc.*

<sup>210</sup> Himnos homéricos a Dioniso: *H.hom. Bacch.* 1. 4, 11-12 y 21; *H.hom. Bacch.* 7.1, 57 y 58 e *H.hom. Bacch.* 26.2. Himno órfico dedicado a Sémele: Orph. *H.* 44. 9, cf. Hsch. *s. v.* Σεμέλη τράπεζα. παρὰ δὲ Φρυνίχῳ ἑορτῇ. Sobre Dioniso en los *Himnos homéricos* véase Herrero 2013, 87-116.

<sup>211</sup> Se consagra una estatua ‘al dios Leneo, hijo de Zeus y Sémele’ (*IGBulg* IV 2241, 158 d. C.); un sacerdote firma una dedicatoria ‘al dulce hijo de Zeus y Sémele, el que concede espléndidos dones (ἀγλαόδωρος), Leneo’ (*IGBulg* II 480 = Jaccottet, *Dionysos*, 70, Municipio Montanesio, Bulgaria, s. II d. C.).

<sup>212</sup> Kerényi 1976, 278-279.

<sup>213</sup> Spineto 2005, 161-152 y 166-183.

Otros sitúan el origen de las Leneas en la celebración de ritos secretos por parte de mujeres.<sup>214</sup> Estas teorías se basan en parte en la interpretación de las escenas que aparecen en los llamados “vasos Leneos” como la representación de ceremonias practicadas por mujeres durante las Leneas.<sup>215</sup> También se apoyan en la posible derivación del nombre de las Leneas de λῆναι, ‘bacantes’, seguidoras de Dioniso; no obstante, existe una etimología alternativa, la de ληνός, el recipiente en que se pisaba la uva.<sup>216</sup> La interpretación de los vasos Leneos y la etimología de las Leneas no son seguras, por lo que la cuestión del papel de las mujeres es controvertida, pero sigue abierta. Con todo, sigue habiendo indicios de un posible papel de las mujeres en las Leneas en asociación con Sémele, como el *Idilio* 26 de Teócrito, en el que se describe a las hermanas de Sémele construyendo altares para ella y Dioniso, que se titula Λῆναι ἢ Βάκχαι, ‘leneas o bacantes’. No es descartable que el poema aluda a un culto real celebrado por las seguidoras de Dioniso en el que lo invocasen llamándolo Leneo.<sup>217</sup>

Los lazos entre las Leneas y los misterios eleusinos han sido objeto de un largo y complejo debate.<sup>218</sup> En dicha discusión se inserta a su vez otra cuestión, la de si Yaco es

---

<sup>214</sup> Seaford 1994, 262-266, 322; Noel 2000, 82-93, que analiza un conjunto de escenas vasculares relacionadas con la tarea del pisado de la uva, en presencia de mujeres, y Valdés 2013, 100-119, a favor de un papel relevante de las mujeres en las Leneas en la época clásica. Véase un resumen sobre las teorías sobre las mujeres en las Leneas en Spineto 2005, 154-157.

<sup>215</sup> El primero recoger y describir una serie de imágenes vasculares del s. V a. C. como reflejo de las Leneas fue Frickenhaus en 1912, quien acuñó el término *Lenäenvasen*, ‘vasos leneos’, a partir de entonces empleado de manera convencional. Más tarde Nilsson 1951 (1916), 188-214 y 1957, 26-45, postuló que estos vasos no reflejaban las Leneas, sino que las mujeres que aparecían eran sacerdotisas que celebraban una ceremonia de consagración del vino en las Antesterias. La corriente actual se inclina por no atribuir las imágenes a ningún culto específico, y en cambio las interpreta como la representación una forma de religiosidad dionisiaca, véase Frontisi-Ducroux 1991, especialmente las páginas 17-63, en las que revisa las lecturas que se le han dado de los vasos leneos; véase también Pickard-Cambridge 1968<sup>2</sup>, 30-34 y Spineto 2005, 27-28, 126, n. 3, con bibliografía y 154-157.

<sup>216</sup> Sobre la etimología de las Leneas, véase la discusión en Pickard-Cambridge 1968<sup>2</sup>, 29-30 y Spineto 2005, 130-133.

<sup>217</sup> Theoc. 26, 1-9. Véase el comentario de Gow *ad loc.*

<sup>218</sup> No creen que exista relación entre las Leneas y los misterios de Eleusis: Pickard-Cambridge 1968<sup>2</sup>, 34-35, para quien, además, los supuestos vínculos entre las Leneas y los misterios no justifican las teorías que abogan por que Sémele tomase parte en las Leneas, y Parke 1977, 105, quien considera que la escena del escolio no es una parte antigua del ritual, sino que ambos cultos se han interpenetrado. Están a favor de la hipótesis de un vínculo entre ambos cultos: Vernant 1986, 295, basándose en Burkert, 1985, 294, describe un modelo de religión dionisiaca que da prioridad a la manía y al tíaso y que se aparta de las agrupaciones religiosas de carácter familiar o cívico, en el que encaja bien una aproximación entre los “misterios báquicos” del orfismo y de Eleusis; Versnel 1990, 153-154, quien considera probado el vínculo entre Dioniso y los Misterios; Seaford 1994, 262-267 y 322-323, quien propone que la asociación formal de ambos cultos, cuando Atenas tomó el control de los misterios de Eleusis, se habría basado en la presencia antigua de Dioniso – Yaco en ambos cultos; Valdés 2002, 229-231, quien sitúa el origen de Yaco en un grito o canto ritual en las Leneas, que se habría asociado a Deméter a partir de la vinculación de los misterios a Atenas, que habrían a su vez influido en las Leneas; Spineto 2005, 148-150, ofrece un resumen sobre la discusión.

originariamente una divinidad surgida en los círculos eleusinos y asimilada después a Dioniso o si por el contrario Yaco es una epiclesis más de Dioniso.<sup>219</sup> Sin entrar a fondo en la cuestión, se puede decir que la corriente que cree que el Yaco de los misterios es al fin y al cabo Dioniso coincide con la que aboga por la conexión entre las Leneas y los misterios.

Una vez presentado el estado de la cuestión, resulta evidente el valor que dos de nuestras inscripciones poseen como pruebas del vínculo entre las Leneas y los Misterios de Eleusis. La primera es la proveniente de Eleusis, en la que se registra que los *epistatai*, los encargados de las finanzas de los Misterios, reciben veinte dracmas para realizar un sacrificio en las Dionisias Epileneas [T 23].<sup>220</sup>

[T 23] Primicia para Deméter, Core y Plutón: 5 dracmas; para los *epistatai*, para sacrificar en las Dionisias Epileneas: 20 dracmas.

Las circunstancias que rodean la ofrenda no están claras, como ha señalado Clinton. Este autor, por su parte, se muestra prudente al valorar el discutido escolio a las *Ranas*, pero sí acepta un vínculo cultual entre los Misterios y las Leneas.<sup>221</sup> Se ha señalado la similitud de estos cultos con los sacrificios atestiguados por el calendario de Miconos a Deméter, Core y Zeus Buleo un día antes del sacrificio a Semele y dos días antes del sacrificio a Dioniso Leneo:<sup>222</sup>

[T 23a] El diez de Leneón, al son de un himno, en favor de la cosecha, a Deméter una cerda preñada por primera vez, a Core un verraco sin tara y para Zeus Buleo un lechón. (Ll. 15-17)

Que acudan a la fiesta tanto las ciudadanas de Miconos que lo deseen, como las habitantes de la isla que estén iniciadas en los misterios de Deméter. El once, una asamblea para esto, a Semele el sacrificio anual; se utiliza la novena parte para el sacrificio. El doce, a Dioniso Leneo el sacrificio anual; en favor de las cosechas a Zeus Ctonio y a Gea Ctonia, las ovejas degolladas negras de cada año. No está permitido al extranjero. Que celebren un banquete con esto. (Ll. 20-26)<sup>223</sup>

---

<sup>219</sup> Autores que piensan que Yaco es originariamente una divinidad surgida en los círculos eleusinos: Farnell 1907, 148; Foucart 1914, 325; Mylonas 1961, 238, 318 y Kerényi 1967, 156-157. Autores que creen que se trata de una epiclesis más de Dioniso: Graf 1974, 51-66; Richardson 1974, 320; Bowie 1993, 232-233; Lada-Richards 1999, 59, n. 60 y Jiménez San Cristóbal 2012, 125-135. Resumen la cuestión Clinton 1992, 64-71 y Porres Caballero 2013, 453-464.

<sup>220</sup> Eleusis, 329-328 a. C.: *IG II<sup>2</sup>* 1672, ll. 182-183; Clinton 2005, vol. 1A, 177, ll. 244-245.

<sup>221</sup> Clinton 2008 vol. 2, 176-241 y especialmente 216-217.

<sup>222</sup> El primero en señalar las similitudes entre ambos testimonios fue Pringsheim 1905, 114, recogido entre otros por Clinton 2008 vol. 2, 216-217.

<sup>223</sup> El calendario de cultos de Miconos, que se data hacia 200 a. C., está editado en *SIG* 1024; Sokolowski, *LSCG* 96; Le Guen-Pollet 1991, 191 (con traducción al francés y comentario) y Cortés, *EG*, 150-151 (con traducción al español).

Los sacrificios de Miconos son particularmente interesantes porque parecen estar vinculados a unos misterios similares a los de Eleusis: se sacrifica a Deméter, Core y Zeus Buleo o Eubuleo, que son divinidades eleusinias;<sup>224</sup> las víctimas sacrificadas son suidos, animales muy significativos en los misterios de Eleusis, como veremos; se permite que las iniciadas “en los misterios de Deméter” acudan a los sacrificios aunque no sean ciudadanas de Miconos. Al comparar los sacrificios de Miconos y los de Eleusis [T 23] se observa que ambos tienen una estructura muy parecida: primero se prescribe el sacrificio a tres dioses eleusinos y a continuación (dos días después en el caso de Miconos) al Dioniso de las Leneas. Hay pequeñas divergencias entre ambos testimonios: en Miconos aparece Eubuleo en lugar del Plutón de Eleusis. En efecto, se ha observado que en las Tesmoforias y en cultos relacionados nunca están presentes Plutón y Eubuleo juntos en compañía de las Dos Diosas, porque ambos poseen un mismo rol excluyente, el de dios de la fertilidad y la abundancia, por lo que serían en cierto modo intercambiables.<sup>225</sup> Otra diferencia entre ambos testimonios es que Sêmele aparece en los sacrificios de Miconos, pero no en los de Eleusis. Es una prueba de que en esta época Sêmele sigue teniendo representación en las Leneas, al igual que en el calendario fragmentario de Atenas [T 7]. Además, la autorización que se da en Miconos a las mujeres para acudir se puede interpretar como otro indicio de la presencia de mujeres en las Leneas, si bien no queda claro si se las admite a lo largo de los tres días (diez, once y doce de Leneón) o solo el primer día.

La víctima que se sacrifica en las Dionisias Epileneas [T 23] es probablemente un lechón, según infiere Clinton de la comparación de los precios de los animales de ese año.<sup>226</sup> El cerdo no es una víctima característica de Dioniso, sin embargo, es un animal muy importante en los cultos de Deméter, por lo que el testimonio de [T 23] encaja bien en un contexto de vinculación cultural entre los misterios y las Leneas. En los misterios de Eleusis, cada iniciando debía sacrificar un cerdo y al día siguiente bañarse con los restos en el mar de Falero como rito purificadorio.<sup>227</sup> A continuación, los depositaban en unos espacios subterráneos del templo Telesterio, llamados *megara*.<sup>228</sup> En las

---

<sup>224</sup> Sobre Eubuleo véase Clinton 1992, 56-63. Está bien atestiguado el culto de Zeus Eubuleo o Buleo junto a Deméter y Core en las Tesmoforias de las Cícladas: Naxos, s. IV a. C.: *IG XII Suppl.* 196; Amorgos, s. IV a. C.: *IG XII* 12, 76; Paros, s. I a. C.: *IG XII* 5, 227, entre otros.

<sup>225</sup> Clinton 1992, 60.

<sup>226</sup> Clinton 2008, 217.

<sup>227</sup> Sch. Aeschin. 3.130.

<sup>228</sup> Clinton 1988, 69-79. Sobre el cerdo en los rituales griegos, véase Clinton 2005, 167-179.

Tesmofores se celebraba un rito de fertilidad de la tierra que consistía en mezclar con semillas los restos de los cerditos que meses antes, en las Esciras, se habían sacrificado y enterrado.<sup>229</sup> Un mito surgido, al parecer, en el contexto de los Misterios, sirvió también como *aition* del rito de desenterrar los cadáveres de los cerditos en las Tesmofores.<sup>230</sup> El mito explica que un porquerizo llamado Eubuleo fue testigo del rapto de Core por Hades. Cuando la tierra se abrió bajo los pies de la muchacha para engullirla hacia el Hades, los cerdos que Eubuleo cuidaba se hundieron accidentalmente con ella bajo la tierra. A continuación, el porquerizo informó a Deméter de estos sucesos y la diosa, en agradecimiento, le enseñó a cultivar.<sup>231</sup> Como ya he señalado, los animales sacrificados en los cultos de Miconos son suidos, a saber, una cerda preñada, un verraco y un lechón, lo que los conecta con los misterios eleusinos. La elección de estas víctimas, que se asocian a la fertilidad, responde además al conocido esquema de la tríada de la fertilidad, representada por la hembra preñada, el semental y la cría. Los tres conforman un ciclo vital completo, y están dedicados a su vez a una tríada de dioses eleusinos, Deméter, Core y Zeus Buleo. Deméter recibe la cerda preñada, que tiene como función, según aclara el propio calendario, asegurar la fertilidad de la tierra, mediante las palabras “en favor de la cosecha”.<sup>232</sup> Core, curiosamente, recibe el verraco, mientras que Zeus Buleo es el destinatario de la cría.<sup>233</sup> Dioniso, en cambio, recibe una víctima anual (ἐτήσιον) indeterminada, al igual que Sémele. El hecho de que ambos reciban un sacrificio se puede interpretar como que ambos tienen el mismo estatus, al contrario que en el calendario de Atenas [T 7], en el que Dioniso recibe un cabrito y Sémele una mesa de ofrendas.

Una de las objeciones que se le han hecho a la propuesta de que la inscripción [T 23] sea una prueba de un vínculo entre las Leneas y los misterios de Eleusis es que en ella

<sup>229</sup> Parke 1977, 83-84.

<sup>230</sup> Parke 1977, 159-160 y Clinton 1992, 60.

<sup>231</sup> Sch. Luc. *DMeretr.* 2, p. 275, 24 ss. Rabe; Clem. Al. *Protr.* 2.17.1-2.

<sup>232</sup> Sacrificios de cerdas a Deméter: en la propia inscripción de Miconos, cuatro cerdas, dos de ellas preñadas: Sokolowski, *LSCG* 96, 11-12, 16 [T 23a]; en Maratón, en las Eleusinas, una cerda preñada, si bien no aparece Deméter: *IG* II<sup>2</sup> 1358, línea 48 y quizá también 43. Cf. en Tórico, dos ovejas preñadas: *SEG* 33:147, 39, 44, 380-375 a. C., Rodas, s. II a. C.: *Lindos II* 181 y 182. Cf. Corn. *ND* 56.

<sup>233</sup> Los suidos son la víctima habitual en las Tesmofores de Delos en el s. III a. C., en las que se venera a la misma tríada de dioses de Eleusis [T 23] y de Miconos: Deméter, a la que se brinda una cerda preñada, Core y Zeus Eubuleo, que reciben cada uno un cochinito (δελφάκιον), véase *ID* 290, 88; *ID* 316, 120-122 e *ID* 338, 59. Eubuleo se identifica con Dioniso en varios lugares: probablemente se utiliza Eubuleo como epiclesis en tres laminillas órficas, junto a alusiones a Perséfone y Hades, *OF* 487-489, véase Bernabé – Jiménez 2008, 103-104; en los Himnos órficos se le aplica el epíteto Eubuleo en contextos en los que se subraya que es hijo de Perséfone, *Orph. H.* 29.8, 30.6, 42.2 y 52.4; López Molina 2011, 25; finalmente, aparece como epíteto del dios en un epígrafe de origen probablemente cicládico y del s. III d. C., Lombardi, *Scienze dell'Antichità* 6/7, 1996, 99-103 = Jaccottet, *Dionysos* 161, véase los respectivos comentarios *ad loc.*

también consta la contribución de Eleusis a dos fiestas dionisiacas más, los Coes (como vimos en §2.2.2.4 y §2.2.3) y las Dionisias de El Pireo (como veremos en §2.5.3), que en principio no tienen relación con los misterios de Eleusis.<sup>234</sup> No está claro que los Coes a los que se refiere se celebren en Eleusis. Clinton prefiere pensar que se trata de los Coes de Atenas, en donde esclavos eleusinos, que están trabajando en el acondicionamiento del Eleusinio, reciben financiación para participar en la fiesta,<sup>235</sup> si se acepta esta explicación, entonces la presencia de los Coes en la inscripción eleusinia [T 23] no sería un inconveniente para el vínculo entre las Leneas y los Misterios. En cambio, la contribución a las Dionisias de El Pireo por parte de Eleusis todavía no ha sido explicada satisfactoriamente. Clinton no se muestra favorable a relacionar los misterios de Eleusis con Dioniso en El Pireo, como han hecho otros, porque no considera segura la restauración de la palabra “Dionisias”, aunque no deja de mencionar las citadas conexiones que sugiere el escolio a Ar. *Ra.* 479. Le resta importancia, en todo caso, al hecho de que los *epistatai* de Eleusis hicieran este sacrificio, al asumir que también otros sacerdotes eleusinos harían sacrificios.<sup>236</sup>

Pickard-Cambridge aporta otros dos argumentos en contra de que el testimonio de [T 23] sugiera una conexión entre las Leneas y los Misterios: en primer lugar, para él se da una “yuxtaposición de nombres” (de los dioses) de la que no hay que inferir una relación; en segundo lugar, no considera válido el testimonio de Miconos por considerarlo tardío, pues se fecha hacia 200 a. C.<sup>237</sup> En realidad, precisamente sabemos que la disposición de los sacrificios en [T 23] no es fruto del azar gracias al testimonio de Miconos, que dista del de Eleusis unos ciento treinta años, un período razonablemente corto en un ámbito conservador como es el de la religión.

La segunda de nuestras inscripciones que indica un vínculo con los misterios de Eleusis es [T 22], que registra que los encargados de los Misterios o *μυστηρίων ἐπιμεληταί* realizaron un sacrificio en las Leneas (ll. 74-75, año 334-333 a. C.). *Ἐπιμελητής* es un término amplio que frecuentemente designa un cargo oficial y significa genéricamente ‘el que supervisa o se encarga de algo’, por ejemplo, de una ceremonia religiosa.<sup>238</sup> En efecto, existe la figura de los *ἐπιμεληταί* que organizan, junto al arconte

---

<sup>234</sup> Pickard-Cambridge 1968<sup>2</sup>, 35 n. 1.

<sup>235</sup> Clinton 1992, 19-20. Véase §2.2.2.4.

<sup>236</sup> Clinton 2008, 207.

<sup>237</sup> Pickard-Cambridge 1968<sup>2</sup>, 34-35 y n. 1.

<sup>238</sup> Spineto 2005, 149.

epónimo, la procesión de las Grandes Dionisias.<sup>239</sup> No obstante, en nuestra inscripción aparece la fórmula ‘encargados de los misterios’, *μυστηρίων ἐπιμεληταί*, que es una magistratura específica de los misterios de Eleusis. La mayor fuente de información sobre los encargados de los misterios es una ley del s. IV a. C. publicada por Clinton, en la que se establecen sus funciones, como son la administración de la fiesta y de los Misterios junto con el arconte rey y el mantenimiento del orden.<sup>240</sup> Esta misma ley señala el modo en el que se asignan los cargos: son cuatro en total, elegidos por el pueblo, dos provenientes de la totalidad de los atenienses de entre los mayores de treinta años, mas uno de los Eumólpidas y otro de los Cerices, las dos familias que controlan los misterios eleusinos. Aristóteles cita parte de esta ley al enumerar las funciones del arconte rey:

El arconte se ocupa de estas cosas: el rey en primer lugar se encarga de los misterios con los encargados (*epimeletai*) que elige el pueblo, dos provenientes de la totalidad de los atenienses, uno de los Eumólpidas y uno de los Cerices. Después, (*sc.* también se ocupa el arconte rey) de las Dionisias Epileneas, que consisten en una procesión y una competición. La procesión la conducen el rey y los encargados por igual, mientras que la competición la organiza el rey. Este también pone todas las carreras de antorchas. Por así decirlo, este es el que se ocupa de todos los sacrificios tradicionales.<sup>241</sup>

Aristóteles informa de que el arconte rey se ocupa en primer lugar de los Misterios con los encargados (*ἐπιμεληταί*), por lo que son los *encargados de los Misterios*. A continuación, explica que el arconte rey se ocupa también de las Leneas (a las que denomina Dionisias Epileneas, véase §2.3.1), de nuevo junto con los encargados. En este punto podría haber dudas sobre si se refiere también a los encargados de los Misterios (*μυστηρίων ἐπιμεληταί*), o a otro tipo de encargados como los de las Dionisias. La respuesta se encuentra en la inscripción de los *δερματικά* [T 22]: “De las Dionisias en el Leneo, por parte de los encargados de los Misterios”. Queda claro que los misterios de Eleusis y las Leneas compartían estos cuatro sacerdotes,<sup>242</sup> además del portador de

---

<sup>239</sup> Arist. *Ath.* 56. 4; D. 21.15: εἰς Διονύσια χειροτονεῖν ἐπιμελητήν y *IG II*<sup>2</sup> 668, 13-15 (Ática, 282-281 a. C.)

<sup>240</sup> *Ath. Agora* 16, 56 (1) (Atenas, mediados del s. IV a. C.). Clinton 1980, 258-288, 29-31, se inclina a pensar que es esta ley la que crea (y no la que reforma) la magistratura de los encargados de los Misterios, a mediados del s. IV a. C. Otros testimonios sobre los *μυστηρίων ἐπιμεληταί*: *IG II*<sup>2</sup> 1672, ll. 243-244 y 246, publicada también en Clinton 2005, vol. 1A, 177, ll. 316-317 y 319 (Eleusis, 329-328 a. C.). Otras inscripciones prueban que los encargados de los Misterios también hacían sacrificios en los misterios menores de Agra: *IG II*<sup>2</sup> 661 (283 a. C.); *IG II*<sup>2</sup> 847 (215 a. C.); *IG II*<sup>2</sup> 683 (274 a. C.) e *IG II*<sup>2</sup> 807 (s. III a. C.).

<sup>241</sup> Arist. *Ath.* 57.1. Se puede consultar el texto griego en el apéndice II.

<sup>242</sup> Clinton 1980, 281, n. 48, también lo interpreta así.

antorchas o δαιδοῦχος según el escolio a las *Ranas*. Una vez más, los datos ponen de relieve la vinculación entre ambos cultos.

La inscripción [T 22] solo ofrece otro posible testimonio de un sacrificio celebrado por los encargados de los Misterios: “[de los sacrifi]cios [a Eleusis, a Hermes y] a Daír[a, por parte de los encargad]os, 229 dracmas y [5] óbolos” (ll. 102-104, año 333-332 a. C.). Tan solo el nombre de Daíra se puede leer con seguridad en estas dos líneas, pero la presencia de esta divinidad ha motivado las conjeturas de los nombres de Eleusis y Hermes y la de los encargados de los Misterios como autores de estos sacrificios. Daíra o Dera (Δάειρα o Δαῖρα), según Pausanias, habría engendrado junto a Hermes al héroe epónimo Eleusis; otras fuentes la hacen hermana de Estigia, que es una oceánide y personificación del río del Hades y otras la identifican con Perséfone.<sup>243</sup> El nombre de Daíra, además, significa “la que sabe, la que conoce”, como los iniciados en los Misterios.<sup>244</sup> Su presencia en dos calendarios del Ática sugiere un culto como diosa de la fertilidad, pues se le sacrifican dos hembras, una de ellas preñada, además de una relación con los misterios eleusinos, pues uno de los sacrificios se celebra en el Eleusinio.<sup>245</sup> En definitiva, Daíra es una divinidad conectada con los misterios de Eleusis, por lo que, de ser correctas las conjeturas, el testimonio de [T 22] prueba que en dos años consecutivos los encargados de los Misterios hicieron sacrificios públicos tanto para las Leneas como para Daíra, Eleusis y Hermes, dioses relacionados con los misterios de Eleusis.

Finalmente, hay todavía en Eleusis una inscripción que puede hacer referencia a un vínculo cultural entre Dioniso y las Dos Diosas de los Misterios, con la particularidad de que tiene como escenario las Dionisias Rurales, no las Leneas [T 16].<sup>246</sup> Es un decreto

---

<sup>243</sup> Pausanias 1.38.7, transmite que Daíra es una oceánide que engendró junto a Hermes al héroe epónimo Eleusis; Pherecyd. *FGrHist* 3 F 45, la hace hermana de Estigia, oceánide y personificación del río del Hades; la identifican con Perséfone Lyc. 710, sch. A. R. 3.847, que explica que Perséfone es llamada Daíra en la tragedia *Psicagogos* de Esquilo, *TrGF* 3, fr. 277 y Timóstenes, *FGrHist* 354 F 1; A. R. 3.847 la identifica con Hécate; Ar. fr. 804 la hace madre de Sémele.

<sup>244</sup> Δάειρα, o su variante Δαῖρα, parece el femenino del agente formado sobre el verbo, defectivo en presente, δαῖναι ‘enterarse bien’, que usado en perfecto con valor de presente significa ‘saber’, ‘conocer’, por lo tanto es ‘la que sabe, la que conoce’.

<sup>245</sup> En el calendario de Maratón, Dera recibe una oveja preñada en el mes Gamelión, equivalente ateniense de Leneón (*IG* II<sup>2</sup> 1358 col. 2, 12, s. IV a. C.). En el calendario de Peania, Dera es destinataria de una cordera ‘como ofrenda inicial de las Prerosias’ (πρερόαρχος) en el templo Eleusinio (*IG* I<sup>3</sup> 250, 450-430 a. C. ll. 15-16). Cf. *SEG* 18:561, 12, en la que Daíra aparece entre Plutón, Deméter, Core y Hermes Ctonio, entre otros (Neocesarea, s. II d. C.).

<sup>246</sup> *IG* II<sup>2</sup> 1186, Clinton 2005, vol. 1A, 70 (Eleusis, mediados del s. IV a. C.)

en el que, como es costumbre, se corona y se brindan todo tipo de honores en las tragedias de las Dionisias a un benefactor del demo, Damasias:

[T 16] [...] cuando los eleusinos preparaban las Dionisias, él estuvo dedicado y demostró su celo para los dioses, para el pueblo de los atenienses y de los eleusinos, de tal manera que celebró las más hermosas Dionisias, y tras haber procurado por sus propios medios dos coros, uno de niños, y otro de hombres, se los ofreció a Deméter, a Core y a Dioniso, ha parecido bien a los eleusinos elogiar públicamente a Damasias hijo de Dioniso, el tebano, por su mesura y su piedad hacia las Dos Diosas y coronarlo con una corona de oro de 1000 dracmas. [...]

Lo sorprendente es que, a pesar de que se habla de las Dionisias Rurales, se expresa claramente que hubo unos coros dedicados a Deméter, Core y Dioniso. Además, entre los méritos de Damasias, benefactor de las Dionisias, se subraya su piedad hacia las Dos Diosas, no hacia Dioniso.

Kerényi señala que la tríada formada por Deméter, Core y Dioniso, presente en estas Dionisias de Eleusis, es la misma que se venera en las Haloas.<sup>247</sup> Las Haloas son unos misterios para mujeres, cuya descripción más explícita conservada se encuentra en un esolío a Luciano.<sup>248</sup> En él se explica que se trata de una fiesta ateniense que incluye misterios para Deméter, Core y Dioniso. Dichos misterios, según el esolío, consisten en una reunión exclusivamente femenina en Eleusis, en la que se muestran figurillas de barro de genitales masculinos, se hacen chistes obscenos y se celebra un banquete preparado por los arcontes, que no se quedan a presenciárselo, debido al carácter secreto de los ritos que se van a llevar a cabo. Las Haloas, en efecto, están solo atestiguadas en Eleusis,<sup>249</sup> y la fecha de su celebración era el día 26 de Posideón (diciembre – enero),<sup>250</sup> mes también de las Dionisias Rurales, lo que lógicamente ha dado pie a algunos para postular vínculos o influencias entre ambas fiestas.<sup>251</sup> Una posible etimología de las Haloas (Ἀλωῖα) es

---

<sup>247</sup> Kerényi 1967 (2004), 152, señala que la tríada llegó a Roma como Ceres, Líber y Líbera. Cf. Paus. 2.11.3, que atestigua unas imágenes de Dioniso, Deméter y Core juntas en un mismo templo en Sición, en la Argólida.

<sup>248</sup> Sch. Luc. *DMeretr.* 7, que se puede consultar en el apéndice II. Sobre las Haloas véase Parke 1977, 98-100; Chandor 1981, 104-131; Robertson 1984, 1-16; Lowe 1998, 149-173; Parker 2005, 199-201; Camps 2011 y Ricciardelli, en prensa.

<sup>249</sup> Testimonios epigráficos de la celebración de las Haloas en Eleusis: *IG II<sup>2</sup>* 1672, l. 124, también publicada como Clinton 2005, vol. 1A, 177, l. 186 (s. IV a. C.); del s. III a. C. son Clinton 2005, vol. 1A, 184, 14-15; Clinton 2005, vol. 1A, 196, 29-30 y Clinton 2005, vol. 1A, 211, 46-48; del s. II a. C. son Clinton 2005, vol. 1A, 229, 6-8 e *IG II<sup>2</sup>* 949. Véase, sin embargo, Robertson 1984, quien postula un vínculo entre las Haloas y las fiestas de invierno en honor de Posidón en otros lugares de Grecia.

<sup>250</sup> Phot., Harp. s. v. Ἀλωῖα. Mikalson 1975, 94-95.

<sup>251</sup> Humphreys 2004, 171 y 234, n. 32 ha sugerido que las Haloas se celebrarían también en otros demos, quizá con otros nombres, y que incluso en algunos de ellos se habrían vinculado con las Dionisias Rurales.

ἄλως, la “era”, en la que se trillan los cereales, que seguramente hace referencia a la era sagrada, ἱερὰ ἄλως, cuya existencia está atestiguada en Eleusis en [T 23],<sup>252</sup> esta explicación resuelve la dificultad de justificar una fiesta de la trilla en diciembre, cuando no es la época de realizar esta tarea.<sup>253</sup> Esta y otras pruebas se han aducido para postular que se trataba de un ritual secreto y no público.<sup>254</sup> Estos ritos consisten en conductas obscenas que recuerdan a las de las Tesmoforias, en palabras de Parke.<sup>255</sup> Incluso Parke, que considera una intrusión la presencia de Dioniso en una tríada que preside una fiesta de mujeres para promover la fertilidad, cree que los elementos fálicos de las Haloas y la proximidad de las Dionisias Rurales habrían allanado el camino para la introducción del dios en la tríada.<sup>256</sup>

Clinton, por su parte, se muestra sorprendido por la presencia de las Dos Diosas en este tipo de decreto, pero descarta que se deba a un vínculo cultural entre las tres divinidades. Propone una explicación sencilla y prudente: quizá el tema elegido para las composiciones de los dos coros había sido el mito de Deméter y Core, o al menos contenían una alabanza a las diosas, lo que justificaría que se les dedicara. Aventura que, de ser así, quizá el tema ahondara en el vínculo con Atenas que se adivina por la expresión, de otro modo no explicada, “demostró su celo para los dioses, para el pueblo de los atenienses y de los eleusinos”. Este vínculo con Atenas, explica el autor, podría ser el de la generosidad de los atenienses por compartir con la humanidad los Misterios y el grano que las diosas les habían concedido.<sup>257</sup> Sin embargo, en otro decreto de coronación de Eleusis [T 1] en el que no se menciona a las Dos Diosas, se destaca también entre los méritos del homenajeado su inclinación “hacia el pueblo de los eleusinos y de los atenienses”, por lo que la propuesta de Clinton no sería completamente irrefutable.

---

<sup>252</sup> La era sagrada, τὴν ἄλω τὴν ἱεράν, está atestiguada en *IG II<sup>2</sup> 1672*, l. 233, Clinton 2005, vol. 1A, 177, l. 362. Vanderpool 1982, citado por Clinton 2008, 223, postula que la era sagrada de Eleusis se encontraba dentro del templo Telesterio y que no se trata de la era sagrada citada por Paus. 1.38.6. Robertson 1984, 5, citado por Humphreys 2004, 234, n. 32, relaciona las Haloas con la criba sagrada.

<sup>253</sup> Parke 1977, 98.

<sup>254</sup> Robertson 1984, 5-6 aduce como pruebas de que las Haloas son un rito secreto, además del sch. Luc. *DMeretr.* 7, el abundante fuego consumido en *IG II<sup>2</sup> 1672*, ll. 124-126, Clinton 2005, vol. 1A, 177, ll. 186-188, y el testimonio del calendario de Maratón: *IG II<sup>2</sup> 1358*, col. 2, 10 (s. IV a. C.), en el que aparece Τελετή en el mes de Posideón.

<sup>255</sup> Parke 1977, 98-99.

<sup>256</sup> Parke 1977, 99-100. Nilsson 1900, 96, también pone en duda la presencia de Dioniso en las Haloas.

<sup>257</sup> Clinton 2008, 88. Clinton 1992, 123-125, interpreta la presencia de Dioniso, Deméter y Core en escenas de vasos griegos como la representación de la coexistencia del culto de Dioniso con el de las Dos Diosas en Eleusis.

Sokolowski, autor de la conjetura del nombre de Sémele en [T 7], aporta otra posible prueba, en este caso no tan segura, a la cuestión de la conexión entre Dioniso / Yaco y Sémele y a su vez la de estos con las divinidades eleusinas. El autor propone amplias reconstrucciones para una ley fragmentaria que regula aspectos del culto a las divinidades eleusinas Deméter, Core, Plutón y Yaco, proveniente quizá del demo ático de Frearrio.<sup>258</sup> Según sus propuestas, se ha de leer el nombre de Sémele, quien compartiría sacerdote con Yaco, y también el de Dioniso, quien tendría un altar.<sup>259</sup> No obstante, dichas propuestas no han gozado de aceptación.<sup>260</sup>

#### 2. 3. 4. Los concursos dramáticos

Un herma encontrado en la Estoa del Rey de Atenas, fechado hacia el 400 a. C., contiene en su base una dedicatoria del arconte rey Onesipo para conmemorar la coregía de las representaciones teatrales vencedoras en el certamen de tragedia y comedia de las Leneas:

[T 39] Onesipo hijo de Etio, Cefisio, arconte rey, lo dedicó. Los siguientes coregos ganaron mientras Onesipo era arconte rey:  
De comedias:  
Sosícrates el comerciante de cobre fue corego, Nicócares la puso en escena.  
De tragedias:  
Estratonico hijo de Estratón fue corego, Megáclides la puso en escena.<sup>261</sup>

Fue el primer editor de esta inscripción, Shear, quien señaló que se trataba de los concursos dramáticos de las Leneas, pues estaba entre las funciones del arconte rey organizarlos, como sabemos por Aristóteles.<sup>262</sup> Su propuesta, que parece correcta, convierte esta inscripción en el único testimonio epigráfico de época clásica referido a los agones dramáticos de las Leneas. Este tipo de inscripción sigue el modelo de las dedicatorias corégicas de los concursos teatrales de las Grandes Dionisias y Dionisias

---

<sup>258</sup> Vanderpool, *Hesperia* 39, 1970, 47-53 = *SEG* 35:113, hacia 300 a. C.

<sup>259</sup> Sokolowski, *GRBS* 12, 1971, 217-220 = *SEG* 36:206. La reconstrucción del nombre de Sémele, en las ll. 25-26 y la de Dioniso, en la l. 29. En esta ocasión, sí explica en qué testimonios se basa; se trata del escolio a las *Ranas* (sch. Ar. *Ra.* 479), la tríada Deméter, Core y Dioniso de las Haloas (sch. Luc. *DMeretr.* 2, p. 275, 24 ss. Rabe) y el calendario de Miconos [T 23a].

<sup>260</sup> Las reconstrucciones de Sokolowski son rechazadas por J. y L. Robert 1972, n. 150 y Lupu 2005, 159 n. 1.

<sup>261</sup> *SEG* 32:239; ed. pr. Leslie Shear, *Hesperia* 40, 1971, 256-257, n.º 4, foto 50 a.

<sup>262</sup> Arist. *Ath.* 57.1.

Rurales, como veremos, excepto por el hecho de que es el propio arconte rey quien la firma, y no los coregos. Los agones dramáticos de las Leneas están mejor atestiguados a partir del s. III a. C.<sup>263</sup>

### 2. 3. 5. Síntesis

En las cuatro inscripciones que se pueden relacionar con las Leneas aparece un total de cinco sacrificios cruentos [T 22, T 23, T 7], de nuevo el rito predominante, y el testimonio de certámenes teatrales de tragedia y comedia [T 39]. Solo en un calendario [T 7] se especifica el animal de sacrificio, un cabrito, que ya ha aparecido dos veces como víctima de Dioniso en las Antesterias [T 36 y T 40]. Dos epígrafes contienen testimonios importantes de la vinculación cultural entre los Misterios de Eleusis y las Leneas: en [T 23] se sacrifica conjuntamente a los dioses eleusinos Deméter, Core y Plutón y a Dioniso en las Leneas y [T 22] revela que las Leneas y los Misterios de Eleusis comparten el sacerdocio de los encargados de los misterios o *μυστηρίων ἐπιμεληταί*. De esta última inscripción se infiere, además, que las Leneas recibían una financiación menor por parte del Estado en relación con las otras fiestas o cultos religiosos del mismo año. Ninguna inscripción de época clásica menciona ni la procesión ni la carrera de antorchas de las Leneas, que están mejor documentadas en fuentes literarias.<sup>264</sup>

## 2. 4. Las Grandes Dionisias

### 2. 4. 1. La fiesta

Las Grandes Dionisias o las Dionisias Ciudadanas (*Διονύσια τὰ ἐν ἄστει*) eran la mayor fiesta dionisiaca y una de las celebraciones más importantes del Ática,<sup>265</sup> a la que acudían también griegos de otros lugares.<sup>266</sup> La fiesta tenía lugar en Elafebolión (marzo – abril), pero ninguna fuente antigua concreta los días de inicio y fin. Tras un prolongado debate y muchas propuestas, parece que se ha llegado a un acuerdo sobre el día del

---

<sup>263</sup> Por ejemplo, en *IG II<sup>2</sup> 3779* (s. III a. C.) y en *SEG 39:191* (ss. III-II a. C.).

<sup>264</sup> Arist. *Ath.* 57.1; Ley de Evégoro: D. 21.10; véase Deubner 1932, 125; Seaford 1994, 239 y Spineto 2005, 143-146.

<sup>265</sup> Deubner 1932, 138-142; Pickard-Cambridge 1968<sup>2</sup>, 57-101; Kerényi 1976, 315-330; Parke 1977, 125-136; Simon 1983, 101-104; Spineto 2005, 185-325 y Jiménez San Cristóbal 2011, 181-188.

<sup>266</sup> Aeschin. 3.43.5 y D. 21.74.

comienzo, el 10.<sup>267</sup> La fiesta conmemoraba la llegada a Atenas de la estatua de Dioniso Eléutero, procedente de la ciudad de Eléuteras, situada entre el Ática y Beocia, cuando a mediados del s. VI a. C. este territorio fue anexionado al Ática. La actividad principal de la fiesta consistía en una procesión en tres fases denominadas εἰσαγωγή, πομπή y κῶμος, en la que se llevaba la estatua de Dioniso desde un templo en las cercanías de la Academia, situado en el camino a Eléuteras, hasta el teatro, donde permanecía durante las representaciones teatrales.<sup>268</sup> La procesión era el acto más importante de la fiesta; estaba organizada por el arconte epónimo con la ayuda de los encargados (ἐπιμεληταί) y encabezada por él mismo.<sup>269</sup> Participantes de todo tipo representaban gran parte de la ciudadanía ateniense. Destaca especialmente la canéforo, “la portadora de la cesta”, una muchacha de origen noble que llevaba una cesta con objetos sagrados que se utilizarían en el sacrificio.<sup>270</sup> También se portaban grandes falos de madera, que eran sagrados para Dioniso.

Los nombres de las Grandes Dionisias en la epigrafía no difieren mucho de los que aparecen en las fuentes literarias. El nombre preferido tanto por la epigrafía de esta época como por las fuentes literarias es sencillamente τὰ Διονύσια.<sup>271</sup> Las Grandes Dionisias son sin duda *las* Dionisias por antonomasia debido a su importancia, aunque puntualmente su identificación en determinadas inscripciones puede ser dudosa.<sup>272</sup> El siguiente nombre más utilizado es Διονύσια τὰ ἐν ἄστει<sup>273</sup> y después Διονύσια τὰ μεγάλα;<sup>274</sup> existen otras variantes marginales por su escaso uso.<sup>275</sup>

<sup>267</sup> Véase Mommsen 1898, 428-437; Deubner 1932, 142; Ferguson 1948, 134-135; Pickard-Cambridge 1968<sup>2</sup>, 63-67 y Mikalson 1975, 125-129, 137.

<sup>268</sup> Pickard-Cambridge 1968<sup>2</sup>, 61-68; Guettel Cole 1993, 27-34; Sourvinou-Inwood 1994, 270-271 y Spineto 2005, 217-230.

<sup>269</sup> Arist. *Ath.* 56.4-6 explica asimismo que en el pasado los *epimeletai* eran diez hombres elegidos por votación, que financiaban con su propio dinero los gastos de la procesión, y que en cambio en su época eran seleccionados por sorteo, uno por cada tribu, y que se les dan cien minas para los preparativos; cf. D. 21.15 y 171-172; *IG* II<sup>2</sup> 668, 13-15, 282-281 a. C., añade además a los *paredroi* en la organización de la procesión.

<sup>270</sup> Sobre la figura de la canéforo, que participaba en diversas fiestas religiosas, véase Bruit-Zaidman 1990, 382-384 y sobre la canéforo en las Grandes Dionisias véase Spineto 2005, 301-304.

<sup>271</sup> Arist. *Ath.* 56.5; Aeschin. 2.55; Th. 5.23; D. 21.1; *IG* I<sup>3</sup> 34 (448-447 a. C.); *IG* I<sup>3</sup> 46 (hacia 445 a. C.); *IG* I<sup>3</sup> 68 (426-425 a. C.); *IG* I<sup>3</sup> 102 (410-409 a. C.); *SEG* 31:67, 2-6 (372 a. C.); *SEG* 38:143 [1] (304-303 a. C.) e *IG* II<sup>2</sup> 668 (s. III a. C.)

<sup>272</sup> Especialmente si son fragmentarias. Si encontramos τὰ Διονύσια en una inscripción redactada por un demo, interpretamos que se trata de las Dionisias Rurales.

<sup>273</sup> D. 21.10; Aeschin. 2.61.2 y 3.68.6; *IG* II<sup>2</sup> 1496, 80, 111, 151 (Atenas, 331-0 a. C.); *IG* II<sup>2</sup> 840; *IG* II<sup>2</sup> 851; *IG* II<sup>2</sup> 900 (entre los ss. III-II a. C.).

<sup>274</sup> Arist. *Ath.* 56.4; *IG* II<sup>2</sup> 555 (fin. s. IV a. C.); *IG* II<sup>2</sup> 654 y *IG* II<sup>2</sup> 682 (ambas del s. II a. C.).

<sup>275</sup> Διονύσια τὰ ἀστικά, Th. 5.20 y Διονύσια κατὰ πόλεις, Pl. *R.* 475d.

Encontramos cuatro tipos de inscripciones relacionadas con las Grandes Dionisias: una sobre sacrificios [T 22],<sup>276</sup> dos que atestiguan la faloforia [T 4] y [T 38], tres que registran la proclamación de honores y coronación antes de las tragedias [T 6], [T 12] y [T 41] y, finalmente, tres que mencionan la asamblea posterior al último día de las Dionisias [T 3], [T 5] y [T 10].

#### 2. 4. 2. Sacrificios

La inscripción ateniense que registra la contabilidad de los *δερματικά*, los ingresos obtenidos por la venta de las pieles provenientes de sacrificios, atestigua la celebración de las Grandes Dionisias [T 22]. La contabilidad se refiere a tres años, ya que se realizaba anualmente, correspondientes a los arcontados de Ctesicles, 334-333 a. C., Nicócrates, 333-332 a. C. y Aristófanes, 331-330 a. C.:

[T 22] De las Grandes Dionisia[s], por p[arte] de los compradores oficiales de las reses (*βοῶναι*), 808 dracmas. (Ll. 80-81)

[De las Grandes Dionisi]as [por parte de los estrategos], 306 dracmas. (Ll. 111-112)

[De las Grandes Dioni]sia[s por parte de] (l. 151)<sup>277</sup>

Los *βοῶναι* son los magistrados que se ocupan de la *βοωνία*, la compra de las reses para los sacrificios oficiales en Atenas.<sup>278</sup> De su responsabilidad en los sacrificios de las Grandes Dionisias se deduce que al menos en ese año se financió para las Dionisias un número bastante elevado de animales, entre ellos, reses, frente a los más frecuentes cabras y cabritos [T 7 y T 40].<sup>279</sup> Además, otra inscripción muestra que Atenas recibió en el s. IV a. C. un falo y una res de parte de Paros, como miembro de la Segunda Liga Ateniense, con motivo de las Grandes Dionisias [T 38]. De ambas inscripciones se deduce, por un lado, que ya en época clásica era habitual el sacrificio de reses en esta

---

<sup>276</sup> Acerca de los sacrificios para Dioniso y Semele en el mes de Elafebolión que se prescriben en el calendario de Erquias [T 36] (*SEG* 21:541 columna Δ, ll. 33-37), véase § 2.6.1.

<sup>277</sup> *IG* II<sup>2</sup> 1496, ll. 80, 111 y 151 (Atenas, 331-330 a. C.).

<sup>278</sup> Testimonios sobre los *βοῶναι*, e. g. D. 21.172 e *IG* II<sup>2</sup> 334, l. 18 (Atenas, s. IV a. C.). Cf. *βοωνία*, *IG* II<sup>2</sup> 1245, l. 5 (Ática, s. III a. C.).

<sup>279</sup> Ferguson 1948, 134, calcula para esta inscripción que las 808 dracmas de las pieles equivaldrían a 240 animales.

fiesta, algo que está mejor atestiguado epigráficamente en época helenística,<sup>280</sup> y por otro, que estos sacrificios tenían un elevado coste para la polis. Ninguna de estas dos inscripciones revela en qué momento de la fiesta se llevaban a cabo los sacrificios. En cambio, las de época helenística describen cómo se conduce la res en procesión durante la πομπή, antes de su sacrificio.

Los estrategos están a cargo del segundo sacrificio de las Grandes Dionisias, al igual que lo estuvieron en dos sacrificios de las Leneas. Pero en las Grandes Dionisias el papel religioso que desempeñan los estrategos como representantes del poder militar adquiere mayor relevancia, pues para Atenas es prioritario subrayar su hegemonía política, militar y económica ante los representantes de la Liga de Delos. Al testimonio de esta inscripción se le suma el de Plutarco, que afirma que los estrategos fueron designados en 468 a. C. como jueces de las tragedias por el arconte y los describe haciendo “las tradicionales libaciones”, de las que no da más detalles.<sup>281</sup>

Aunque faltan datos debido a las lagunas en la lectura de la inscripción, se observa que de las Grandes Dionisias se obtuvieron en concepto de δερματικά durante el primer arcontado 808 dracmas, una cantidad más sustanciosa que las 311 dracmas que se obtuvieron de las Dionisias de El Pireo; durante el segundo arcontado se ingresaron 306 dracmas de las Grandes Dionisias, mientras que solo 106 de las Leneas. Esto no resulta sorprendente y nos confirma el mayor volumen de fondos e importancia dados a las Grandes Dionisias, reflejados a través de sus sacrificios, respecto a las otras fiestas dionisiacas.<sup>282</sup> Pero sin duda estas cifras están muy alejadas de las logradas a partir de la fiesta de Zeus Salvador, por valor de 1050 y 2610 dracmas en el primer y segundo arcontado respectivamente.

#### 2. 4. 3. Otros ritos: faloforia, coronación y asamblea

El rito de la faloforia es uno de los elementos que las Grandes Dionisias comparten con las Rurales.<sup>283</sup> Los dos únicos testimonios epigráficos de esta práctica en el Ática son

---

<sup>280</sup> Testimonios del sacrificio de reses bovinas en las Grandes Dionisias en época helenística (II a. C.): *SEG* 15:104, 15-16; *IG II<sup>2</sup>* 1006, 13; *IG II<sup>2</sup>* 1030, 14. Tanto en las Dionisias como en las Dionisias de El Pireo: *IG II<sup>2</sup>* 1028, 17; *IG II<sup>2</sup>* 1029, 11 e *IG II<sup>2</sup>* 1039, 55.

<sup>281</sup> *Plu. Cim.* 8.8.

<sup>282</sup> Guettel Cole 1993, 29.

<sup>283</sup> Guettel Cole 1993, 26-27 y Spineto 2005, 213-217.

de época clásica. El primero es un decreto sobre la fundación de la colonia ateniense de Brea (Tracia), a mediados del s. V a. C., en el que se establece, entre otras disposiciones, que los colonos:

[T 4] [...] que envíen una res bovina y una a[rmadura] para las Grandes Panatene[as, y para las Dionisi]as, un falo.<sup>284</sup>

Por esta misma condición de colonos, la isla de Paros debía enviar a Atenas una res bovina y un falo para las Dionisias:

[T 38] [de] acuerdo con la tradi[ción, para las Panaten]eas una res bovina y una arma[dura, y para las Dioni]sias, que envíen una res bovina y un falo [como premio], dado que son colonos del pueblo ateniense.<sup>285</sup>

Lo cierto es que los miembros de la Segunda Liga ateniense, entre los que se encontraba Paros, debían tributos a Atenas, que eran entregados por sus representantes al teatro como una exhibición del enorme poderío de Atenas ante los numerosos presentes.<sup>286</sup>

No hay descripciones de falos en esta época, pero seguramente eran de madera de higuera, fácil de tallar y con connotaciones sexuales,<sup>287</sup> y es probable que al término de la fiesta se quemaran.<sup>288</sup> Una inscripción muy fragmentaria que enumera la equipación necesaria para la φαλλαγωγία incluye un carro de cuatro ruedas, un τετράκυκλον.<sup>289</sup>

La presencia del falo tendría su explicación mítica en el relato que narra la introducción por parte del héroe Pegaso de la estatua de Dioniso Eléutero en Atenas. Al ser rechazada por los atenienses, el dios infligió a los varones un castigo de tipo sexual

---

<sup>284</sup> IG I<sup>3</sup> 46, 15-17; *Fornara* 100, 445 a. C.

<sup>285</sup> SEG 31:67, 2-6; Rhodes – Osborne, *GHI* 29, 372 a. C.

<sup>286</sup> Ar. *Ach.* 505, 643; Isoc. 8.82; Goldhill 1990, 101-103.

<sup>287</sup> Sch. Ar. *Ach.* 243; Sud. s. v. φαλλοί; Hsch. s. v. Θωνίδα; un mito transmitido por Hyg. *Astr.* 2.5.2 y Clem. Al. *Prot.* 2.30.3 sirve para explicar la presencia de falos en las fiestas dionisiacas y apunta al uso de madera de higuera: Dioniso le preguntó a Prosimno el camino al Hades para ir a buscar a su madre Semele. Este se lo indicó con la condición de que a su vuelta le concediera un favor de tipo sexual. A su regreso del Hades, Dioniso descubrió que Prosimno había muerto, por lo que talló un falo en una rama de higuera que encontró y se unió a él. Sobre este mito, véase Casadesús 2013, 254-256.

<sup>288</sup> D. Chr. 33.63; *Com. Adesp.* 154 K-A; Plu. *Cup. div.* 527D, considera la faloforia una reliquia del pasado, a la par que un elemento central de las procesiones dionisiacas, aunque no se refiere a ninguna de las fiestas en particular; cf. Guettel Cole 1993, 28. En Delos se portaba en la procesión de las Dionisias un nuevo falo cada año, lo que puede explicarse porque se quemara tras la fiesta, véase §4.3.

<sup>289</sup> IG II<sup>2</sup> 673, 278-277 a. C. En las Dionisias de Delos está atestiguado un carro para portar el falo en la procesión, véase §4.3.

que solo cesó cuando se retractaron e instituyeron ritos fálicos.<sup>290</sup> El falo, considerado obsceno en la vida cotidiana, pero sagrado en la fiesta, junto a la impunidad de los participantes en la *πομπή*,<sup>291</sup> proporcionaba un escenario de inversión y ruptura con el orden establecido.<sup>292</sup>

La concesión de honores y la coronación se realizaban antes de las representaciones teatrales. Era el momento oportuno para enaltecer ante la numerosa audiencia personajes destacados y benefactores de la ciudad o de las Dionisias, ciudadanos o extranjeros. En el s. V a. C. esta práctica todavía no debía de ser muy habitual, pero los testimonios epigráficos aumentan a partir de los siglos IV y III a. C.<sup>293</sup> Esta distinción se otorgaba también durante las Dionisias Rurales, como prueban las inscripciones, especialmente numerosas en Eleusis (§2.5.4). Las inscripciones sobre coronaciones en las Dionisias, sin embargo, no aportan, por lo general, información valiosa acerca del culto religioso de Dioniso.

Una proclamación arquetípica de honores y coronación en las Dionisias sería la que Atenas le otorgó al general Trasíbulo como reconocimiento por su servicio público, en 410-409 a. C.:

---

<sup>290</sup> Paus. 1.2.5 y 1.38.8 y sch. Ar. *Ach.* 243. Para Heródoto, sin embargo, habría sido Melampo quien habría introducido el culto dionisiaco y los ritos fálicos, Hdt. 2.49. El esquema de la resistencia a la introducción del culto dionisiaco se encuentra en varios lugares. Por ejemplo, según la inscripción de Mnesépep, Arquíloco introdujo la poesía yámbica invectiva y obscena en conexión con el culto dionisiaco, pero los de Paros la rechazaron, por lo que el dios les infligió un castigo sexual que no cesó hasta que la aceptaron (*SEG* 15:517, piedra A, col. 3, mediados del s. III a. C.); la inscripción contiene incluso unos versos del propio Arquíloco, Archil. 251 West = 240 Adrados; sobre este testimonio y otros paralelos véase Clay 2004, 10 y 16-20; en relación con el culto de Dioniso en Paros véase más adelante §4.3.

<sup>291</sup> Ley de Evégoro: D. 21.10.

<sup>292</sup> Sobre la excepcionalidad de la situación y el valor sacral del falo, véase Spineto 2005, 227-228, 229-230 con bibliografía.

<sup>293</sup> Los testimonios de proclamación de honores durante las Grandes Dionisias en época clásica son *IG* I<sup>3</sup> 102, 410-409 a. C. [T 6]; *IG* II<sup>2</sup> 555, 307-306 o 304-303 a. C. [T 12] y *SEG* 38:143 [1], 304-303 a. C. [T 41]. En el s. IV a. C. fue objeto de debate, especialmente entre Demóstenes y Esquines, si era legal o no rendir honores en las Dionisias a todos aquellos que habían sido coronados por el Consejo o la Asamblea el año anterior, como era costumbre. La propuesta de Ctesifonte de coronar a Demóstenes se convirtió en un asunto político con la denuncia de Esquines por presuntas irregularidades. Según Aeschin. 3.11, 32, 34, 41, frecuentemente las coronaciones, e incluso las liberaciones públicas de esclavos, se anunciaban antes de las tragedias de las Grandes Dionisias sin autorización previa del pueblo; este mismo autor, 3.44-45, cita una ley que prohíbe la coronación de ciudadanos, aunque no la de *proxenoi*; Véase la contraargumentación de Demóstenes: D. 18.121. Goldhill 1990, 104-105, 114; Guettel Cole 1993, 35, n. 24, con abundante bibliografía sobre el tema.

[T 6] En retribución por el bien que ha he[cho a la ciudad] y al pueblo ateniense, [que sea coronado con una co]rona [de oro] y que hagan [una corona de mil dr]acmas de valor. Los [*helenotamias* deben aportar el diner]o. [Que la proclama la haga el heraldo en las Dionisias durante] el concurso, [indicando las razones por las que el pueblo lo coron]ó.<sup>294</sup>

Según una ley transmitida por Demóstenes, después de las Dionisias los prítanis deben convocar una asamblea en el recinto de Dioniso para tratar cuestiones relacionadas con la fiesta que se acaba de celebrar y la epigrafía confirma que así se hacía.<sup>295</sup> En una inscripción de la primera mitad del s. V a. C. se insta a que, en esta asamblea, los *helenotamias* informen sobre qué estados pertenecientes a la Liga de Delos han pagado y cuáles no.

No queda claro qué día era el señalado para celebrar la asamblea. La ley que da Demóstenes la fija para “el día siguiente a las Pandías”, de las cuales sabemos que ocurrían “después de las Dionisias”, cuyas propias fechas de inicio y fin son particularmente problemáticas.<sup>296</sup> Esquines indica en dos ocasiones que los días de la asamblea son dos, “inmediatamente tras las Grandes Dionisias, el 18 y 19 de Elafebolión”, fecha que coincide en parte con el día 19 que da [T 10].<sup>297</sup> Mikalson concluye que debemos situar las Grandes Dionisias entre el 10 y el 16 en lugar de entre el 10 y el 13, a continuación, el 17, serían las Pandías y el 18, la asamblea sobre las Dionisias, lo que resultaría coherente con los testimonios disponibles.<sup>298</sup>

#### 2. 4. 4. Síntesis

Del conjunto de inscripciones de las Grandes Dionisias se extrae casi la misma proporción de testimonios de ritos (sacrificios, faloforia) como de cuestiones más alejadas del culto y más relacionadas con la parte cívica de la fiesta (proclamación de honores y asamblea), lo que dice mucho sobre el significado de la fiesta en época clásica: al objetivo religioso, el culto dionisiaco, se le añade el enaltecimiento de la identidad y la hegemonía

---

<sup>294</sup> Atenas, 410-409 a. C.: *IG I*<sup>3</sup> 102.

<sup>295</sup> D. 21.8; Aeschin. 2.61.1-5 y 3.68.1-5; no sabemos en qué fecha se creó esta ley, pero en el 448-7 a. C., la asamblea ya se celebraba: *IG I*<sup>3</sup> 34 [T 3]; 426-5 a. C.: *IG I*<sup>3</sup> 68 [T 5], 332-331 a. C.: *IG II*<sup>2</sup> 345 [T 10].

<sup>296</sup> D. 21.8. Las Pandías son una fiesta de Zeus de la que se sabe muy poco: Phot. *s. v.* Πάνδια; Deubner 1932, 176 y Parke 1977, 136.

<sup>297</sup> *IG II*<sup>2</sup> 345; Aeschin. 2.61-65 y 3.68.

<sup>298</sup> Mikalson 1975, 137; MacDowell 1990, 227, no está de acuerdo ni con Pickard-Cambridge ni con Mikalson y, con estos mismos datos, calcula que el 15 de Elafebolión sería el último día de las Dionisias, el 16 sería el día de las Pandías, y el 17 sería el día de la Asamblea en el recinto de Dioniso.

atenienses y el deseo de exhibición de poder y riqueza frente a los asistentes y representantes de las ciudades de la Liga de Delos. Por primera vez en este estudio se atestigua el sacrificio de reses bovinas para Dioniso.

## 2. 5. Las Dionisias Rurales

### 2. 5. 1. La fiesta

Los habitantes de los demos del Ática celebraban las Dionisias Rurales (τὰ κατ' ἀγροῦς Διονύσια)<sup>299</sup> en el mes de Posideón (diciembre – enero), época de descanso de las tareas agrícolas.<sup>300</sup> El evento central de la fiesta, conocido por un célebre pasaje de la obra *Acarnienses* de Aristófanes, consistía en una procesión.<sup>301</sup> Al igual que en las Grandes Dionisias, participaba la canéforo, la portadora de la cesta, y también se portaban falos. La fiesta subrayaba los elementos obscenos vinculados a la fertilidad. Asimismo, están bien testimoniados los agones dramáticos, especialmente en Icaria, como veremos. Aunque las Dionisias Rurales se celebraban en diferentes días del mes de Posideón en función de cada demo, todas sus manifestaciones poseen suficientes rasgos en común como para ser consideradas la misma fiesta.<sup>302</sup> A juzgar por los testimonios epigráficos, la celebración de las Dionisias Rurales en los demos de Icaria, El Pireo y Eleusis era especialmente importante. Es la fiesta religiosa más atestiguada por la epigrafía de todas las del Ática rural, lo que va acorde con la gran popularidad del dios Dioniso en los demos áticos.

### 2. 5. 2. El demo de Icaria

En Icaria se documenta un culto de Dioniso desde el s. VI a. C., uno de los más antiguos del Ática. En este demo aparecieron los restos de una estatua colosal del dios fechada hacia 530 a. C. cuya función debió ser la de imagen de culto dentro de un

---

<sup>299</sup> Deubner 1932, 134-138; Pickard-Cambridge 1968<sup>2</sup>, 42-56; Simon 1983, 101-104; Spineto 2005, 327-350 y Jiménez San Cristóbal 2011, 188-192.

<sup>300</sup> Sobre la época de la celebración véase Spineto 2005, 329.

<sup>301</sup> Ar. *Ach.* 241-279. El pasaje puede consultarse en el apéndice II. Véase Spineto 2005, 330-334 y 337-339.

<sup>302</sup> La época de la celebración es conocida por algunos testimonios: Thphr. *Char.* 3.5 o Pl. *R.* 475d, que habla de espectadores que van de un lugar a otro para asistir a varios espectáculos, lo que necesariamente implica que no se celebraban al mismo tiempo en todas partes.

santuario de Dioniso, como veremos.<sup>303</sup> De Icaria proviene también un fragmento de mármol fechado hacia 525 a. C. con una inscripción votiva en la que se dedica una estatua a Dioniso y media mina a Apolo Pitio [T 9a].<sup>304</sup> Dicha dedicatoria constituye el testimonio epigráfico más antiguo del Ática sobre el culto de Dioniso, dejando al margen los grabados en vasos cerámicos.<sup>305</sup> Asimismo, al demo de Icaria se le atribuyen los agones dramáticos más antiguos, que se han vinculado al nacimiento de la tragedia y la comedia.<sup>306</sup> El principal testimonio de la antigüedad y complejidad organizativa de las representaciones teatrales en honor de Dioniso lo proporciona un decreto relativo a su financiación, de la segunda mitad del s. V a. C.:

[T 9] [...] la estela [...] Pareció bie[n] a los de Icaria. Menést[rato] presentó la propuesta: elegi[r], entre los demotas y [los habitantes de] Ica[rria,] dos de los que no hayan desempeñado la coregía, al cual [...] que se lleve a cabo un intercambio (*antidosis*) de ri[quezas frente a]l demarco en veinte días [...] o que no ha[ya] intercambio (*antidosis*)... que el dem[arco...] designe al corego tres veces [...] que el ac[tor] de tragedia informe [...] y el corego que ha rech[azado] con juramento... interc]ambio (*antidosis*) en diez días o que n[on] haya declaración jurada de rechazo... to[c(ando)] la estatua [...] frent]e al demarco y el [...] a estos la declaración jurada de rech[azo...] a los que financian su primer] coro no [...] quin[ce...] a los que financian su primer co[ro... c]uando durante un año h[ay] se desestimar[á] si nad[(ie)] o que pague cin[co... p]ara las tragedia[s] el co[re]go... a ca[da] u[no] de los [quin]ce hombres [...], a cad[a] hombre... a Dioniso. Que se encargue [...] para el corego [...] o que pague [...] la fiesta [...] el sie[te... al qui]nto día [...] en el santuario de (Apolo) Pi[tio...] pagar [...]<sup>307</sup>

Pese al mal estado de conservación de la piedra, se deduce que se trata de un decreto sobre la coregía, una liturgia o servicio público mediante el cual un particular, al

<sup>303</sup> Gasparri, *LIMC* III, 424, n° 6 y 437, n° 134. Los fragmentos de la estatua se encuentran en el Museo Arqueológico Nacional de Atenas (NM 3072-3074, 3897).

<sup>304</sup> Robinson, *Hesperia* 17, 1948, 142, n. 2 (= *SEG* 12:58); Jiménez San Cristóbal 2013, 225.

<sup>305</sup> Las referencias epigráficas de Dioniso en el Ática en época arcaica consisten, en su mayoría, en inscripciones en vasos que identifican a los personajes que en él figuran, véase Jiménez San Cristóbal 2013, 218-226.

<sup>306</sup> Pickard-Cambridge 1968<sup>2</sup>, 48-49 y Whitehead 1986, 215-218. El emplazamiento del demo de Icaria se sitúa en la actual localidad de Dionysos, nombre que según Robinson 1948, 141, n. 1, procede en última instancia del antiguo culto del dios.

<sup>307</sup> La estela opistográfica en la que está grabado tanto este decreto, en la cara B (*IG* I<sup>3</sup> 254 y Makres 2004, 123-140, hacia 440-415 a. C.) [T 9], como el registro de los fondos monetarios de Icaria durante seis años, en cara A (*IG* I<sup>3</sup> 253 y Makres 2004, 130-131, 450-425 a. C.) [T 8], estuvo en paradero desconocido desde 1891 hasta 1999, año en que Matthaïou la encontró en los depósitos del Museo Arqueológico Nacional de Atenas. En 2004, Makres publicó una nueva edición de ambas caras basada en su propia autopsia de la redescubierta estela, que fue recogida en *SEG* 54:57/58. En su nueva edición de la cara B, la autora propone varias conjeturas novedosas respecto de la de Lewis, editor de esta inscripción en *IG* I<sup>3</sup>, e incluye un amplio comentario de la cara B. Sigo las líneas principales de la edición de Makres, excepto en las ll. 11-12, en las que sigo a Lewis. Se han ocupado de la inscripción principalmente su primer editor, Buck, *PASA* 5, 1886-1890 [1892], n° 8, 93-96 y n° 9, 96-104; Whitehead 1986, 215-218; Makres 2004, 123-140 y Humphreys 2004, 147-151 (esta última, sin acceso a la publicación de Makres 2004).

ser elegido corego, está obligado a financiar a sus propias expensas los coros de unas representaciones dramáticas. En la inscripción que nos ocupa, dos habitantes de Icaria (sean demotas o no), que no hayan sido coregos con anterioridad, serán susceptibles de ser designados para financiar los coros dramáticos de las Dionisias de Icaria. La interpretación de esta primera disposición se debe al sentido que se le ha atribuido al término ἀχορήγητος (τῶν ἀχορευέτων, l. 4), ‘que no ha desempeñado la coregía’, uno de los varios tecnicismos que aparecen en el texto.<sup>308</sup> Más adelante se utiliza el término πρωτόχορος (προτοχόροις, ll. 15 y 17), que se cree que va referido a los coregos que lo son por primera vez, por lo que traduzco ‘que financian su primer coro’.<sup>309</sup> Este y otros testimonios, tanto de Icaria como de otros demos, indican que en el s. IV a. C. es habitual que la coregía recaiga sobre dos o incluso tres personas al mismo tiempo, de modo que la carga económica quede repartida [T 14, 28, 29, 31 y 34]. La exclusión del sorteo de quienes ya hayan sido coregos parece otra medida para evitar gravar excesivamente a ningún habitante del demo.

Las autoridades de Icaria, no satisfechas con las precauciones tomadas para evitar injusticias en la asignación de la coregía, ofrecen una medida adicional. Se trata de la primera referencia conocida en toda el Ática de la *antidosis*, el recurso legal mediante el cual el ciudadano a quien le ha tocado el sufragio de una liturgia pueda proponer a otro más rico que él para que la acepte en su lugar, y en el caso de que no la acepte, para hacer intercambio de bienes entre ambos. Se establece que el plazo para solicitar la *antidosis* frente al demarco será de veinte días (ll. 5-7). Asimismo, el procedimiento que habrá de llevar a cabo el interesado consistirá en realizar una ‘declaración jurada de rechazo’ (ἐξωμοσία), es decir, rechazar la liturgia públicamente y bajo juramento (ἐξόμνημι), mientras apoya la mano sobre una estatua (δὲ τῷ ἀγάλματος ἡπ[τ...], ll. 12-13), probablemente la de Dioniso, como veremos. En su edición, Makres da la lectura “que no toque la estatua” (μὲ τῷ ἀγάλματος ἡπ[τ...]), que explica como un castigo para

<sup>308</sup> La interpretación del término procede de su primer editor, Buck, *PASA* 5, 1886-1890 [1892], 102; posteriormente es adoptada de forma generalizada, véase Whitehead 1986, 215, Humphreys 2004, 151; Makres 2004, 135 y *DGE s. v. ἀχορήγητος*.

<sup>309</sup> Buck, *PASA* 5, 1886-1890 [1892], 103-104, fue quien le atribuyó a πρωτόχορος el sentido de ‘having his first chorus’, aunque creyó que el término hacía referencia al argumento de una de las obras teatrales; Whitehead 1986, 215, adopta el sentido dado a πρωτόχορος por Buck, sin embargo, entiende que hace referencia a los mismos coregos a los que unas líneas antes han llamado ἀχορήγητος; Makres 2004, 135, recoge la interpretación de Whitehead, no obstante, señala como problema el hecho de que a partir de la l. 17 no se vuelva a emplear el término πρωτόχοροι para referirse a los nuevos coregos, quienes son llamados simplemente χορέγοι (ll. 21, 25 y 32).

quienes no cumplieren con sus obligaciones hacia el dios. No obstante, considero que la lectura de Buck y Lewis, la más difundida, da un sentido más verosímil a este contexto. Las líneas que siguen a la mención de la estatua están muy mal conservadas, pero parece que en ellas se establecen más plazos y condiciones legales para organizar los pagos a los coros. En la l. 24 se menciona a Dioniso, en un contexto no claro.

Romano es quien ha señalado que la estatua en la que tiene que apoyar la mano quien hace la declaración jurada de rechazo es probablemente la imagen de culto de Dioniso hallada en Icaria.<sup>310</sup> Su propuesta ha tenido amplia difusión, pues se trata al fin y al cabo del dios que patrocina los concursos dramáticos y la deidad más venerada en este demo. Guettel Cole, a propósito de este asunto, apostilla que solamente se recurre a Dioniso como testigo de un juramento serio cuando se trata de un asunto relacionado con el teatro, a juzgar por los testimonios epigráficos y por los ejemplos que se pueden encontrar en Aristófanes.<sup>311</sup> Los fragmentos de la estatua de Dioniso arcaica consisten en una cabeza barbada y con bigote, un torso masculino sentado y una mano derecha que sostiene un cántaro.<sup>312</sup> Está tallada en mármol y debía medir más de dos metros. La estatua data de finales del s. VI a. C. y no tiene parangón en esta época. Romano ha señalado que el buen estado de conservación de la cabeza indica que la imagen se encontraba de forma permanente en el interior de un edificio y no al aire libre, lo que convierte el santuario de Dioniso en su sede más probable. Romano ha señalado otra probable alusión a la estatua arcaica de Dioniso en la epigrafía. Se trata de una inscripción que atestigua la reparación de una estatua de Dioniso en el s. IV a. C. y su consagración al dios:

[T 26] Los encargados de la reparación de la estatua se la dedicaron a Dioniso.<sup>313</sup>

De tratarse de la misma estatua que la encontrada en Icaria, cuando se efectuó la restauración contaría ya con unos doscientos años.<sup>314</sup> El hecho de que la estatua se encontrara en el santuario de Dioniso, el testimonio de su reparación [T 26], su gran

---

<sup>310</sup> Romano 1982, 406-409. Su propuesta es recogida en Whitehead 1986, 215-219; Dabdab 1990, 203; Humphreys 2004, 150 y Makres 2004, 135-136.

<sup>311</sup> Guettel Cole 2011, 276-278.

<sup>312</sup> Gasparri, *LIMC* III, 424, n° 6 y 437, n° 134. Hacia 530 a. C. Los fragmentos de la estatua se encuentran en el Museo Arqueológico Nacional de Atenas (NM 3072-3074, 3897). Véase Romano 1982 y Cabrera 2013, 401-402.

<sup>313</sup> *IG* II<sup>2</sup> 2851; *ed. pr.* Buck, *PASA* 5, 1886-1890 [1892], n° 12, 105-106, Icaria, s. IV a. C.

<sup>314</sup> Romano 1982, 408, sugiere que quizá la estatua sufrió daños durante las Guerras Médicas; en la página 405 explica en qué pudieron consistir estas reparaciones, según los indicios que presenta la estatua.

tamaño y su calidad artística conducen a Romano a atribuirle a la estatua de Dioniso una función cultural y de monumento dedicatorio. Finalmente, añado que es posible que conservemos la dedicatoria original de la estatua, que es además la alusión más antigua al culto de Dioniso en Icaria, pues data del último cuarto del s. VI a. C.:

[T 9a] [Le dedicó a] Dion[iso esta h]ermosa estatu[a] y media m[ina a A]polo P[itio].<sup>315</sup>

En el decreto de Icaria hay otro indicio de vínculos culturales entre Dioniso y Apolo Pitio, pues en la l. 30 se menciona el Πύθ[ιον] o santuario de Apolo Pitio. Además, en la l. 28 se da lo que parece una fecha con el día siete, que es el día del mes consagrado a Apolo ([.....]γοϋς τῆι ἡεβδόμ[ει]). No sabemos si el contexto de dicho vínculo son las Dionisias Rurales, ni qué papel cumple Apolo en el procedimiento descrito, si es que cumple alguno. Makres señala que es posible que en Atenas el *Pythion* y el santuario de Dioniso en *Limnais* estuvieran cerca el uno del otro.<sup>316</sup> La inscripción continúa con veinte líneas más cuyo estado de conservación es tan malo que no las reproducimos en el corpus de inscripciones.

La cara A de la misma estela que contiene el decreto sobre la coregía registra los fondos monetarios de Icaria durante seis años [T 8],<sup>317</sup> que se dividen en tres categorías: los fondos de Dioniso, los de Icario, que es el héroe epónimo del demo, y los “públicos” (hoosío).<sup>318</sup> A diferencia de otros demos, en Icaria los fondos son gestionados únicamente por el demarco, función que en otros demos recae sobre los tesoreros (ταμίαι).<sup>319</sup>

Otra de las responsabilidades del demarco de Icaria era la organización de las Dionisias Rurales y del concurso dramático. En agradecimiento por haber prestado este servicio de manera satisfactoria, Icaria proclamó honores y coronó con una corona de hiedra, planta sagrada de Dioniso, al demarco Nicón junto a los dos coregos del agón dramático [T 14].<sup>320</sup>

Con posterioridad, otro demarco de Icaria “hizo los sacrificios sagrados a todos

---

<sup>315</sup> Robinson, *Hesperia* 17, 1948, 142, n. 2 (= *SEG* 12:58); Lazzarini 1976 n° 770 y Jiménez San Cristóbal 2013, 225.

<sup>316</sup> Makres 2004, 138 y n. 20.

<sup>317</sup> *IG* I<sup>3</sup> 253; Makres 2004, 123-140 (= *SEG* 54:57/58), Icaria, 450-425 a. C.

<sup>318</sup> Para un análisis de los fondos véase Humphreys 2004, 147-150.

<sup>319</sup> Whitehead 1986, 124 y Humphreys 2004, 150. Demos que atestiguan la existencia de tesoreros: Gargeto, en [T 42] (*SEG* 46:155[1]); El Pireo (Schwenk, *Athens* 76, l. 25) y Exone, en [T 34] (*MDAI(A)* 66, 1941, 218, 1). De estas dos últimas se desprende que los tesoreros tenían a veces la función de inscribir en la estela de piedra el decreto.

<sup>320</sup> Icaria, antes de mediados del s. IV a. C.: *IG* II<sup>2</sup> 1178.

los dioses” y ejerció el cargo con justicia y transparencia, lo que le valió la coronación en las tragedias de las Dionisias; el decreto se inscribió en el santuario de Dioniso [T 37].<sup>321</sup>

La obra dramática que alcanzaba la victoria en los agones solía ser conmemorada con una inscripción votiva por los coregos que la habían financiado, como hicieron en Icaria un padre y sus dos hijos o el corego de una posible comedia, entre otros:<sup>322</sup>

[T 28] Ergaso hijo de Fanómaco, Fanómaco hijo de Ergaso, Diogneto hijo de Ergaso, ganadores tras haber sido coregos en las tragedias, se lo dedicaron.<sup>323</sup>

[T 27] Arquipo hijo de Arquedecto se lo dedicó a Dioniso tras ganar. Nicóstrato la puso en escena.<sup>324</sup>

El hecho de que la coregía, que suponía un desembolso de dinero, se repartiera en al menos tres ocasiones entre varios coregos, sumado a que al demarco Nicón se le coronara con corona de hiedra en lugar de oro es interpretado por Pickard-Cambridge como un signo de escasez económica en Icaria en la primera mitad del s. IV a. C.<sup>325</sup>

### 2. 5. 3. El demo de El Pireo

Las Dionisias de El Pireo aparecen de manera recurrente tanto en la epigrafía como en las fuentes literarias. El conjunto de los testimonios apunta a la celebración de unas Dionisias Rurales especiales por su alto rango, pues son de carácter estatal; se podría decir que es una fiesta “nacionalizada” por el Estado ateniense.<sup>326</sup> La Ley de Evégoro la incluye entre las cuatro fiestas durante las cuales los participantes en la procesión y en sus agones dramáticos no pueden ser embargados.<sup>327</sup> La importancia de las Dionisias de

---

<sup>321</sup> SEG 22:117, ll. 1-2 y 7-9, Icaria, 330 a. C. Los deberes religiosos de los demarcos, no necesariamente vinculados a Dioniso, están testimoniados en otros demos: en Hagnunte el demarco hace un sacrificio a Zeus en las Plerosias y administra las Dionisias (IG II<sup>2</sup> 1183, ll. 32-40); en Colito el demarco hace unas ofrendas incruentas (IG II<sup>2</sup> 1195, s. IV a. C.) y en Maratón el demarco tiene una serie de sacrificios asignados (IG II<sup>2</sup> 1358, col 2, ll. 1-2 y 23, 400-350 a. C.). Whitehead 1986, 180-182 recoge estos y otros testimonios, a los que añade el interesante testimonio del demo de Erquias, cuyo célebre calendario lleva por título “La Gran Demarquía” (Δημαρχία ἢ μέζων), que podría sugerir sacrificios realizados por el demarco, si bien esta cuestión es todavía una incógnita, véase Daux 1963, 632-633 y en este trabajo §2.1 y §2.6.1.

<sup>322</sup> Otros dos monumentos votivos de coregos ganadores de mediados del s. IV a. C. son IG II<sup>2</sup> 3098, en el que aparecen tres coregos [T 31] y IG II<sup>2</sup> 3099, en el que consta un solo corego [T 32].

<sup>323</sup> Icaria, antes de mediados del s. IV a. C.: IG II<sup>2</sup> 3095.

<sup>324</sup> Icaria, principios del s. IV a. C.: IG II<sup>2</sup> 3094. Pickard-Cambridge 1968<sup>2</sup>, 48-49 apunta a la posibilidad de que este sea el único testimonio de una comedia, si Nicóstrato es el hijo de Aristófanes.

<sup>325</sup> Pickard-Cambridge 1968<sup>2</sup>, 48.

<sup>326</sup> Deubner 1932, 137; Pickard-Cambridge 1968<sup>2</sup>, 46-47.

<sup>327</sup> D. 21.10. Este privilegio también beneficia a los participantes en la procesión de las Leneas, a la de las Grandes Dionisias, a la de las Targelias y a sus correspondientes agones.

El Pireo como fiesta del Ática tiene que ver con la importancia estratégica de este lugar como puerto de Atenas. Por la misma razón, El Pireo es el único lugar en el que el demarco no era elegido por los miembros del demo, como era habitual, sino que era directamente designado por el Estado ateniense.<sup>328</sup>

Un decreto del Estado de Atenas encarga a los comisarios del ágora (ἀγορανόμοι) la tarea de preparar, nivelar y embellecer el ágora y las calles anchas de El Pireo por las que pasa la procesión para Zeus Salvador y Dioniso [T 11].<sup>329</sup> La preocupación de la polis por que las calles estén en buenas condiciones y den una buena imagen durante las Dionisias de El Pireo da una idea de la grandiosidad de la fiesta y de la afluencia de público.<sup>330</sup>

El Pireo contaba con un teatro al menos desde finales del s. V a. C., en el que se proclamaban honores, como prueba una inscripción del s. IV a. C. que registra la concesión de la proedría a los sacerdotes, al demarco, a los tesoreros y al heraldo.<sup>331</sup> Por otro lado, El Pireo es el único lugar en que, por su especial estatus, las representaciones dramáticas eran costeadas por coregos designados por el Estado.<sup>332</sup>

En [T 22], entre la contabilidad de los δερματικά de los tesoreros de Atenea, aparecen ingresos provenientes de sacrificios celebrados en las Dionisias de El Pireo a lo largo de tres años sucesivos, los de los arcontados de Ctesicles (334-333 a. C.), Nicetes (332-331 a. C.) y Aristófanes (331-330 a. C.):

---

<sup>328</sup> Arist. *Ath.* 54.8. Además, había dos estrategos permanentemente en el Pireo, Arist. *Ath.* 61.1.

<sup>329</sup> *IG II<sup>2</sup>* 380, 17-34, 320-319 a. C.

<sup>330</sup> Pickard-Cambridge 1968<sup>2</sup>, 45, señala que las fechas de las Dionisias de El Pireo no coinciden en todas las fuentes, para lo que no encuentra una explicación. En Eleusis, *IG II<sup>2</sup>* 1672, se fija para la cuarta pritanía, que acabó una semana antes del comienzo de Posideón, mientras que en *IG II<sup>2</sup>* 456, l. 33 (307-106 a. C.) tienen lugar ya comenzado el mes de Posideón. En *IG II<sup>2</sup>* 1496 aparecen entre las Teseas, el 8 de Pianopsión, y las Leneas, en Gamelión, sin más precisión. Mikalson 1975, 97, cree que duraban al menos cuatro días, según se dice en *SEG* 15:104, ll. 24-7, 127-126 a. C., pero no es posible concretar las fechas en las que se situaban las Dionisias de El Pireo.

<sup>331</sup> Teatro de El Pireo: Th. 3.93.1; Lys. 13.32; X *HG* 2.4.32; Ael. *VH* 2.13 Proclamación de honores en *IG II<sup>2</sup>* 1214, 300-250 a. C., cf. [T 13]. Bibliografía y referencias a testimonios literarios y epigráficos sobre este teatro en Rhodes 1981, 611 y Ieranò 1997, 273-279.

<sup>332</sup> Arist. *Ath.* 54.8.

[T 22] [De las Dio]niasias de [El Pi]re[o, por parte de los compra]dores oficiales de las reses, 311 dracmas, [y] lo restan[te d]e l[a co]mpra de reses, 280 dracmas. (Il. 70-73)

[De las Dionisias] de El Pi[re]o] (l. 136)

De las Dionisia[s de El Pireo por parte] de los estrategos [...] (l. 144)<sup>333</sup>

Los magistrados que desempeñan funciones religiosas en los sacrificios de las Dionisias de El Pireo son los compradores oficiales de reses (βοῶνται) y los estrategos (véase §2.4.2). Aunque en esta inscripción nunca viene especificado qué tipo de animal se ha sacrificado, podemos estar seguros de que en el primer año se sacrificaron reses, gracias a dos datos: la devolución al Estado de un dinero sobrante de la compra de estos animales y el hecho de que sean los compradores oficiales de reses los encargados de estos sacrificios. El sacrificio de reses en esta fiesta parece haber sido habitual ya en época clásica, como ocurría en época helenística, a juzgar por los testimonios epigráficos (véase §2.4.2).

Las 311 dracmas ingresadas por los sacrificios en El Pireo son una cifra modesta en comparación con las cantidades obtenidas de las demás fiestas del año de Ctesicles, como las 808 dracmas de las Grandes Dionisias o las 1050 de Zeus Salvador. Solo están por debajo las 160 dracmas obtenidas por los sacrificios para Buena Fortuna; faltarían las sumas alcanzadas en las Leneas y de Hermes Hegemón para hacernos una idea completa de la financiación de las fiestas. A estas consideraciones se añade la cuestión, todavía no resuelta, de que inicialmente se asignó a las Dionisias de El Pireo más dinero para la compra de reses del que luego se necesitó.

Eleusis, que contaba con sus propias Dionisias, contribuyó al menos en una ocasión con un sacrificio a las de El Pireo:

[T 23] [...] para las Dionisia[s en El Pireo, para los *epistatai*, para el sacrificio: 20 dracmas.

Este testimonio indica, de nuevo, el elevado estatus de las Dionisias de El Pireo.<sup>334</sup> No obstante, la financiación de este sacrificio por parte de Eleusis nunca se ha explicado de manera satisfactoria, aunque se ha tenido en cuenta a la hora de evaluar la relación

---

<sup>333</sup> IG II<sup>2</sup> 1496. Véase §2.3.2 y §2.4.2. Es muy probable, dado el orden cronológico que presenta la enumeración de fiestas, que entre las ocho líneas perdidas correspondientes al arcontado de Nicócrates (333-332 a. C.) apareciesen más sacrificios en las Dionisias de El Pireo.

<sup>334</sup> El precio de la víctima, 20 dracmas, es idéntico al del sacrificio previsto para las Leneas, en esta misma inscripción, [T 23], ll. 182-183 (244-245 en Clinton), por lo que cabe esperar que fuera el mismo tipo de animal de sacrificio, probablemente un lechón (véase §2.3.3).

entre Dioniso, las Leneas y los Misterios de Eleusis (véase §2.3.3).

Un decreto de El Pireo encontrado en el ágora de Atenas concierne unas obras de remodelación o mantenimiento en el teatro de Dioniso:

[T 13] [...el] escenario [...s]i quieren algo relativo al edificio. Tienen permitido utilizar las piedras y la tierra del *tem[enos]* de Dioniso, cuando se acaben, [...] todos en pie y erigidos. Si [...] para el escenario, barro y madera, que se acuda a cogerlo [...] <sup>335</sup>

Se hace probablemente una excepción al autorizar el uso de piedras y tierra del *temenos* de Dioniso, que se justifica porque son para el teatro de Dioniso. Se establece la construcción de un escenario y el enlucido de muros. Para financiar dichas obras, se establece el cobro de entradas a los espectadores de los agones teatrales (ll. 9-16). Quedan eximidos de pagar entrada aquellos a los que se les conceda la proedría, entre los que se incluyen los contratistas de la gestión del teatro (οἱ περιόμενοι).

Por último, una ley de El Pireo de mediados del s. IV a. C. prescribe que la sacerdotisa del Tesmoforio supervise, entre otros asuntos religiosos, la reunión y disolución de tíasos (θήασοι) [T 36a]. <sup>336</sup> El tíaso, que con frecuencia designa la comitiva extática de Dioniso, no está necesariamente siempre vinculado a este dios. <sup>337</sup> En los siglos IV y III a. C. prosperan en El Pireo y otros lugares las asociaciones religiosas como los tíasos, que pueden estar dedicados a cualquier divinidad, por lo que no hay base para afirmar que este testimonio esté vinculado a las Dionisias de El Pireo o al culto dionisiaco. <sup>338</sup>

#### 2. 5. 4. El demo de Eleusis

Las Dionisias de Eleusis se contaban entre las más importantes del Ática. Puesto que el demo no tenía control sobre los Misterios y su santuario, que eran gestionados por

---

<sup>335</sup> Esta inscripción se compone de varios fragmentos que se han ido uniendo poco a poco. Así, Stroud, editor de *SEG* 33, propuso la unión de *IG* II<sup>2</sup> 1176 + *SEG* 19:117 + Meritt, *Hesperia* 32, 1963, n° 10 (= *SEG* 21:521), dando lugar a *SEG* 33:143, con la datación 324-323 a. C., edición que seguimos. Posteriormente, Schwenk añadió un nuevo fragmento, dando lugar a la edición más completa en Schwenk, *Athens* 76.

<sup>336</sup> *IG* II<sup>2</sup> 1177, ll. 1-13.

<sup>337</sup> Para una historia del tíaso, véase Jaccottet 2003, vol. 1, 16-29, con bibliografía.

<sup>338</sup> E. g. un tíaso dedicado a Zeus Fratrio (*IG* II<sup>2</sup> 1237, s. IV a. C.) y el final del estatuto de un tíaso del que no se conserva el dios al que está dedicado (*IG* II<sup>2</sup> 1275, principios del s. III a. C.). Cf. El tíaso de Mitilene en §4.6 [T 81].

Atenas,<sup>339</sup> sus edificios más notables, que no han sido localizados, eran el santuario de Dioniso y un teatro, en los que solían colocar sus decretos.<sup>340</sup>

Eleusis manda inscribir numerosos decretos honoríficos, como ejemplifica el dedicado a Damasias [T 16].<sup>341</sup> De estructura prototípica, concede los mayores honores jamás registrados en los decretos del demo: una corona de oro de mil dracmas, la proedría y exención de impuestos, entre otros. De este modo se agradece a Damasias su aportación de dos coros, uno de niños y otro de adultos, para las Dionisias de Eleusis. Se cree que dichos coros formaban parte de concursos ditirámicos, que se suman a los de tragedia y comedia.<sup>342</sup> Los honores se anuncian durante la celebración de las tragedias de las Dionisias, como viene siendo costumbre en toda el Ática; el decreto se coloca en el santuario de Dioniso.<sup>343</sup> A propósito de la presencia en este decreto de la tríada formada por Deméter, Core y Dioniso, véase §2.3.3.

Debía de ser habitual que los demarcos, como máxima autoridad en los demos, tuvieran un importante rol religioso además de político, como el de Icaria, que organizaba las Dionisias [T 14]. En Eleusis, el demarco Eutidemo realizó “a sus propias expensas el sacrificio a Dioniso por la salud y la salvación de los demotas”, hizo la procesión más larga y donó fondos para el santuario de Dioniso, entre otros servicios, por lo que el pueblo, agradecido, le concedió honores, la proedría y la coronación con una corona de rama de olivo [T 1].<sup>344</sup>

Unas décadas antes de la coronación del demarco Eutidemo hijo de Merocles tuvo lugar también la de su padre, Merocles hijo de Eutidemo, junto a otros hombres, tras lo cual le dedicaron una inscripción votiva a Dioniso:

---

<sup>339</sup> Clinton 1974, 8; 1979, 1-12.

<sup>340</sup> Clinton 1992, 124-125. Cf. Sch. Ar. *Ra.* 343. La existencia de dichos edificios se conoce por la epigrafía: la estela en la que se inscribe [T 16], ll. 32-33, se coloca en el santuario de Dioniso de Eleusis; otra inscripción se instala en el teatro de Eleusis (*IG II<sup>2</sup> 1185*); otros dos decretos, en cambio, se colocan respectivamente en los propileos de Deméter y Core (*IG II<sup>2</sup> 1187*) y en el ágora de Eleusis (*IG II<sup>2</sup> 1188*).

<sup>341</sup> Eleusis hacia mediados s. IV a. C.: *IG II<sup>2</sup> 1186*; Clinton 2005, vol. 1A, 70.

<sup>342</sup> Clinton 2008, vol. 2, 88. Las tragedias aparecen mencionadas en esta misma inscripción [T 16] y en [T 19]; las comedias se documentan en *IG II<sup>2</sup> 3090* (= Clinton 2005, vol. 1A, 53, finales s. V a. C.) y en *IG II<sup>2</sup> 3100* (= Clinton 2005, vol. 1A, 63, s. IV a. C.).

<sup>343</sup> Otros decretos honoríficos de Eleusis del s. IV a. C.: *IG II<sup>2</sup> 152*, Clinton 2005, vol. 1A, 68; *IG II<sup>2</sup> 1193*, Clinton 2005, vol. 1A, 80 [T 19]; *IG II<sup>2</sup> 1189*, Clinton 2005, vol. 1A, 84 [T 17] e *IG II<sup>2</sup> 1192*, Clinton 2005, vol. 1A, 96 [T 18].

<sup>344</sup> Clinton 2005, vol 1A, 101 (= Threpsiades, *Hesperia* 8, 1939, 178), Eleusis, finales del s. IV a. C.

[T 25] Merocles hijo de [Eu]t[í]demo, Antíteo hijo de Calicles, Timocedes hijo de Timasio, Antífanos hijo de Euxénides. Se lo [de]dicaron a Dioniso [tras haber sido co]ronados por los demotas.<sup>345</sup>

Por último, se ha de recordar que Eleusis no solo celebraba con orgullo sus propias Dionisias, sino que en una inscripción con las finanzas de los Misterios de Eleusis se registra que contribuyó con sacrificios a otras fiestas dionisiacas: a los Coes (§2.2.2.4 y §2.2.3), a las Leneas (§2.3.2) y a las Dionisias de El Pireo (§2.5.3).<sup>346</sup> Este testimonio indica por un lado la gran popularidad del dios Dioniso en Eleusis, pero además tiene un peso importante en la discusión sobre los vínculos culturales que se han observado entre los misterios de Eleusis y el culto de Dioniso en las Leneas (véase §2.3.3 para estas cuestiones).

#### 2. 5. 5. Dionisias Rurales en otros demos

En el calendario de cultos de Tórico [T 40] se prescribe la celebración de las Dionisias Rurales en el mes de Posideón, pero no precisa el día ni se dispone ningún rito:

[T 40] En el mes de Posideón, las Dionisias.<sup>347</sup>

Daux explica que se trata solo de un apunte o un recordatorio y no de una verdadera prescripción, pues precisamente por su importancia, las Dionisias Rurales, serían objeto de un reglamento aparte en los demos. En efecto, sabemos que en Tórico Dioniso contaba con santuario propio y un teatro [T 2].<sup>348</sup> La mención de esta fiesta en este punto del calendario respondería, por tanto, a las exigencias de la redacción del calendario, en el que aparecen los doce meses por orden.<sup>349</sup> Esta destacada ausencia es comparable a la del calendario de Erquias [T 36], que en el mes de Posideón registra solo dos sacrificios, sin relación alguna con las Dionisias Rurales.<sup>350</sup> Tal vacío, junto con otros indicios, ha alimentado la sospecha de que La Gran Demarquía se complementaba con algún otro documento que incluiría las Dionisias Rurales, que por azar no se ha

---

<sup>345</sup> *IG II<sup>2</sup>* 2845, Clinton 2005, vol 1A, 79 (Eleusis, segunda mitad del s. IV a. C.).

<sup>346</sup> *IG II<sup>2</sup>* 1672, 106; Clinton 2005, vol. 1A, 177, 168 (Eleusis, 329-328 a. C.).

<sup>347</sup> *SEG* 33:147, l. 31 (= Lupu, *NGSL* 1), Tórico, 380-375 a. C. o 440-430 / 430-420 a. C.

<sup>348</sup> El santuario se menciona en [T 2], véase más abajo §2.6.5. Según su primera editora, Crosby 1950, 266, el santuario de Tórico está quizá asociado al teatro.

<sup>349</sup> Daux 1983, 161.

<sup>350</sup> *SEG* 21:541, E 22-30, el dieciséis del mes de Posideón, sacrificios para Zeus y Zeus Horio en dos lugares de Erquias.

conservado.<sup>351</sup> Esta observación parecería en cierto modo gratuita de no ser por el testimonio del decreto sobre la coregía de Icaria [T 9]. El hecho de que los demos prefirieran dejar para un reglamento aparte los pormenores de esta fiesta es indicativo de la importancia que dicho evento tenía en estos lugares.

Un decreto del demo de Hagnunte [T 15] regula tres aspectos: el escrutinio del demarco y los funcionarios del demo (ll. 8-27), los préstamos hipotecarios por parte de los santuarios del demo (ll. 27-32) y los deberes del demarco (ll. 32-40), entre los cuales están la celebración de sacrificios y de las reuniones de la Asamblea. En esta última parte del texto están las líneas que nos interesan ahora, pues en ellas se consigna una asamblea posterior a las Dionisias de Hagnunte para evaluar su desarrollo, tal como se hacía en Atenas tras las Grandes Dionisias (véase §2.4.3):

[T 15] El día [cin]co el demarco debe celebrar en las Plerosias un sacrificio [de 500 dracmas] en honor de Zeus y repartir la carne el día siete a los p[resentes] que acuden a reunirse y a los avalistas. El diecinueve del mes de Posid[eón que administ]re los asuntos relativ[os a las Dio]nisias y todas las otras cosas... [que ad]ministre excepto... [en el m]ismo día el dema[rco]... que p[agu]e 100 dra[cmas...] (ll. 36-40).<sup>352</sup>

La necesidad de una reunión posterior sugiere que la fiesta de las Dionisias era de una complejidad organizativa considerable, probablemente relacionada con agones teatrales, aunque no son mencionados en esta inscripción.<sup>353</sup> Es posible deducir que en la asamblea se tratarían en primer lugar los asuntos religiosos y después se podrían plantear quejas relativas a la procesión o a los agones de las Dionisias.

De otro decreto de coronación se deduce que en el demo de Halimunte el demarco tenía funciones religiosas, como venía ocurriendo en otros demos:

[T 35] Dioses.

Teófilo presentó la propuesta: puesto que Carisandro se ocupó de los sacrificios adecuada y celosamente, en nombre del demarco Isquirio, y puesto que tras haberlo elegido los demotas para

---

<sup>351</sup> Daux 1963, 632-633.

<sup>352</sup> *IG II<sup>2</sup> 1183*, ll. 36-39 y Rhodes – Osborne, *GHI* 63, posterior al 340 a. C. Si bien tradicionalmente esta inscripción se había considerado proveniente del demo de Mirrinunte por asociación con *IG II<sup>2</sup> 1182* (Traill 1976, 42 y Whitehead 1986, 384-5), después quedó demostrado que su origen era Hagnunte (Traill 1986, 132 y Rhodes – Osborne 2003, 314). Además, la parte final de la inscripción se había interpretado como un fragmento de un calendario de cultos (Rhodes – Osborne 2003, 316), pero con posterioridad se ha defendido que esta concierne puramente a la celebración de asambleas y que en ellas se tratan asuntos varios del demo, no solo relativos a las Dionisias (Humphreys 2004, 143, 162). Cf. Wilson 2011, 83, 85-86.

<sup>353</sup> Wilson 2011, 83.

cuantas magistraturas de supervisión de templos y ritos sagrados los demotas le encomendaron, los halimuntinos votaron que se elogie públicamente a Carisandro hijo de Carisandro, y que se lo corone con una corona de oro de quinientas dracmas por su virtud y justicia hacia los demotas. Que el demarco Cibernis inscriba este decreto en el registro público y en una estela de piedra y que la coloque en el santuario de Dioniso.<sup>354</sup>

Si bien no se concreta para qué dioses hizo los sacrificios Carisandro ni por qué tuvo que sustituir al demarco en sus funciones, el decreto prueba al menos la existencia de un templo de Dioniso en Halimunte.

Una hermosa estela adornada con cinco máscaras de comedia y un bajorrelieve de Dioniso y un sátiro contiene un decreto de coronación del demo de Exone a dos coregos en agradecimiento por el servicio prestado. A las disposiciones de coronación habituales se añade otra novedosa en este tipo de inscripciones, la de un sacrificio:

[T 34] Para que demuestren su celo también los otros coregos que ejercerán el cargo, que el demarco Hegesileo y los tesoreros les entreguen también diez dracmas para el sacrificio, y que los tesoreros inscriban este decreto en una estela de piedra y que se coloque en el teatro, para que los de Exone celebren siempre las Dionisias de la mejor manera posible. (Il. 6-12)<sup>355</sup>

Este decreto honorífico cumple una serie de condiciones que lo convierten en un valioso testimonio de las Dionisias Rurales: el hecho de que se inscriba en una estela adornada con bajorrelieves, su buen estado de conservación, la coronación de los coregos con coronas de cien dracmas y la celebración de un sacrificio por valor de diez dracmas.

Un hombre llamado Demóstenes, hijo de Deméneto, de Peania, conmemoró su victoria como corego en las tragedias. Aunque no se la consagró a Dioniso, la inscripción fundamenta la existencia de las Dionisias del demo de Peania.<sup>356</sup>

Unos coregos vencedores en un agón teatral le dedican a Dioniso una estatua y un altar en una inscripción que podría provenir del demo de Egila, si se acepta la integración de un fragmento propuesta por Mette:

---

<sup>354</sup> *SEG* 2:7 (Halimunte, en la actualidad Hagios Kosmas, 330-325 a. C.). Si bien seguimos la edición de Hondius (*SEG* 2), en la l. 5 hemos preferido la lectura de Hiller von Gaertringen 1923, 957, τῶν <θ>υσίων, “los sacrificios”, en lugar del τῶν οὐσίων, “las cosas que son propias”, de Hondius, pues cuenta con el paralelo de los varios testimonios de la celebración de sacrificios como parte de las obligaciones del demarco.

<sup>355</sup> *MDAI(A)* 66, 1941, 218, 1 (Exone, 313-312 a. C.). Véase Pickard-Cambridge 1968<sup>2</sup>, 49 y fig. 25; Whitehead 1986, 219, n. 252.

<sup>356</sup> [T 30] *IG* II<sup>2</sup> 3097, s. IV a. C.

[T 29] Timóstenes hijo de Mixónides <el de Egila>, Mixónides hijo de Timóstenes, Cleóstrato hijo de Timóstenes, que vencieron siendo coregos, le dedicaron a Dioniso la estatua y el altar.<sup>357</sup>

El demo, sea Egila u otro, cuenta con un culto significativo de Dioniso, como indican no solo la celebración de las Dionisias con agones teatrales, sino también la existencia de una estatua y un altar de Dioniso. Los tres coregos son de nuevo un padre y sus dos hijos varones, como ocurre en una ocasión en Icaria [T 28].<sup>358</sup>

Del demo de Gargeto se conserva el final de un decreto en el que se dispone la colocación de la estela en el *temenos* de Dioniso [T 42].<sup>359</sup> El hecho de que se elija el recinto de este dios para depositar la piedra sugiere que se trata de un decreto honorífico de las Dionisias, lo que constituiría otro testimonio de la fiesta en este demo.

#### 2. 5. 6. Síntesis

Las Dionisias Rurales están atestiguadas epigráficamente en los demos de Icaria, El Pireo, Eleusis, Tórico, Hagnunte, Halimunte, Exone, Peania, un demo que quizá sea Egila y puede que en Gargeto. De Icaria, que cuenta con un importante y antiguo culto de Dioniso, proviene la inscripción más relevante de toda la documentación epigráfica sobre esta fiesta, el decreto sobre la coregía, que regula su financiación [T 9]. Las Dionisias de El Pireo no tienen el mismo estatus que las otras Dionisias Rurales, sino que se ajustan a un modelo de fiesta estatal. Eleusis también celebra las Dionisias con gran boato. Se conservan numerosas dedicatorias corégicas y decretos honoríficos, que atestiguan la importancia de un acontecimiento como las Dionisias Rurales en la vida de los demotas.

### 2. 6. Testimonios epigráficos inciertos o no relacionados con fiestas dionisiacas

#### 2. 6. 1. Los sacrificios de Erquias

El calendario del demo de Erquias, cuyo sacrificio para las Antesterias se ha estudiado en §2.2.2.1, prescribe además el sacrificio de una cabra para Dioniso y otra para

---

<sup>357</sup> IG II<sup>2</sup> 3096, mediados del s. IV a. C. Mette, *Urkunden* II E 1, 13 (Mette 1977, 76) añade al final de la primera línea el fragmento <Αἰγίλιεύς> (PA 13810), pues señala que fue encontrado en el demo de Egila.

<sup>358</sup> IG II<sup>2</sup> 3095, antes de mediados del s. IV a. C.

<sup>359</sup> SEG 46:155[1]; *MDAI(A)* 67.1942.7,5 (Gargeto, actual Geraka, 350-300 a. C.).

Sémele el día dieciséis de Elafebolión:

[T 36] El dieciséis de Elafebolión, a Dioniso, en Erquias, una cabra, (debe ser) entregada a las mujeres, no (está permitido) llevársela, la piel es para la sacerdotisa: 12 dracmas.

El dieciséis de Elafebolión, a Sémele, en el mismo altar, una cabra, (debe ser) entregada a las mujeres, la piel es de la sacerdotisa, no (está permitido) llevársela: 10 dracmas.<sup>360</sup>

Estas dos prescripciones no aparecen seguidas una a continuación de otra, sino que se encuentran en diferentes columnas del calendario. No obstante, todo indica que se celebran conjuntamente, y así se interpreta de manera generalizada.<sup>361</sup> En primer lugar, están fijados para el mismo día. En segundo lugar, la prescripción ‘en el mismo altar’ (ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ βωμοῦ), que aparece en el sacrificio a Sémele, se refiere probablemente a “en el mismo altar *que Dioniso*”, pues tiene mucho más sentido que si hace referencia al altar del sacrificio precedente, para Zeus Miliquio en otra fecha.<sup>362</sup> En tercer lugar, contamos con dos paralelos en sendos epígrafes que atestiguan la consagración de ofrendas conjuntas para Dioniso y Sémele, si bien ambos tienen lugar en el marco de las Leneas, [T 7] y [T 23a], comentados en §2.3.3.

La proximidad de la fecha del 16 de Elafebolión con las Grandes Dionisias es la principal razón (si no la única) por la que se suele asumir que estos sacrificios se enmarcan de un modo u otro en esta fiesta. Sin embargo, las Grandes Dionisias se suponen propias de Atenas, no de los demos, mientras que el epígrafe deja claro que los sacrificios ocurren ‘en Erquias’, Ἐρχιά(σιν). Es cierto que el estudio de los calendarios de cultos del Ática ha dejado claro que algunas fiestas religiosas que en un principio se habían considerado exclusivas de Atenas tenían su correlato en algunos demos. Este es el caso de las Antesterias, que se celebran en Erquias, [T 36] Γ ll. 42-47, en Tórico, [T 40] ll. 31-35, y quizá en Eleusis, [T 23] ll. 204-205, como vimos en §2.2.2.1, §2.2.2.4 y §2.2.3. También se atestigua la celebración de las Plinterias en Tórico y la de las Tesmoforias en El Pireo, por no mencionar el caso de las Leneas en Eleusis [T 23], que es algo más complicado.<sup>363</sup> Sin embargo, las Grandes Dionisias no están atestiguadas en ningún demo, excepto que

<sup>360</sup> Daux *BCH* 87, 1963, 603-634 y *SEG* 21:541, Δ 33-37 y A 45-52 (Erquias, 380-375 a. C.).

<sup>361</sup> Así en Daux 1963, 616-617; Mikalson 1975, 129-130 y Henrichs 1990, 264.

<sup>362</sup> Es gracias a esta y otras incongruencias en la redacción por lo que Daux 1963, 616-617, llegó a la conclusión de que el calendario es el resultado de una reorganización en columnas de un calendario único anterior, como explicamos en §2.1. En este hipotético calendario previo de Erquias, Sémele iría a continuación de Dioniso, pero con la repartición en columnas, habrían quedado separados y se habría producido la incoherencia que encontramos en el presente texto.

<sup>363</sup> Plinterias en Tórico (*SEG* 33:147, 52-54) y Tesmoforias en el Pireo (*IG* II<sup>2</sup> 1177, ll. 1-13, s. IV a. C.)

se acepte como válido el testimonio de Erquias. Si se compara con la situación de las Grandes Panateneas, se observa que, mientras dura la fiesta, los demos no registran actividad cultural, ni tampoco consta que unos días antes o después se celebraran sacrificios locales a Atenea como una contribución a la fiesta.

En efecto, la fecha está próxima a las Grandes Dionisias. No obstante, ya desde esta misma premisa empiezan a surgir problemas, pues para este día, la fiesta ya ha terminado en Atenas. Para más complicación, no todos los estudiosos manejan los mismos días de inicio y fin para esta fiesta. Para Mikalson, que propone las fechas del 10 al 16, el sacrificio se celebraría el último día de la fiesta.<sup>364</sup> No obstante, Parke considera válidos los días 8 al 13 de Elafebolión, por lo que para él la fiesta ya habría terminado en la ciudad, de forma similar a Henrichs, que maneja como fechas aproximadas los días 8 a 14 de este mes.<sup>365</sup> En cualquiera de estos casos, parece claro que Erquias evita fijar los sacrificios en los días centrales de la fiesta ateniense. Independientemente de la relación que haya entre los sacrificios y las Dionisias, se puede interpretar que la decisión tomada por el demo es de orden práctico, pues de este modo no se obliga a nadie a elegir entre asistir a una de las mayores fiestas de Atenas o a unos sacrificios locales. Además, cuenta con el paralelo del sacrificio prescrito para el dos de Antesterión, día próximo pero que tampoco coincide con el que se supone para las Antesterias, el doce (Γ, 42-47, véase §2.2.2.1).

Las disposiciones rituales revelan información sorprendente. Se indica que “(debe ser) entregada a las mujeres” (γυναιξὶ παραδόσιμος), sobreentendiéndose “la carne”. En segundo lugar, “la piel es para la sacerdotisa” / “la piel es de la sacerdotisa” (ἱερέαι τὸ δέρμα / ἱερέας τὸ δέρμα). No queda claro si es la misma sacerdotisa en ambos casos o si cada divinidad tiene la suya. Se deduce, en primer lugar, que dichas mujeres y la(s) sacerdotisa(s) están presentes durante el sacrificio y posterior reparto de las diferentes partes de la cabra entre los asistentes. A esta circunstancia se le suma el precepto “no (está permitido) llevarse nada” (οὐ φορά), es decir, que está prohibido sacar trozos de carne fuera del lugar del sacrificio y que debe consumirse allí mismo. Por lo tanto, se deduce que las mujeres no están únicamente presentes durante el sacrificio, sino también

---

<sup>364</sup> Mikalson 1975, 125-130 y 137; se repite esta idea en 1977, 428.

<sup>365</sup> Parke 1977, 178 y Henrichs 1990, 264.

durante el banquete que se celebra a continuación.<sup>366</sup> En definitiva, se conceden privilegios rituales y económicos: a las mujeres la carne de la cabra sacrificada, que es la parte más apetecible y a las sacerdotisas, la piel del animal, de gran valor económico.<sup>367</sup>

No sabemos quiénes eran estas mujeres, ni hay documentación alguna que pueda ayudarnos a entender su papel cultural. Se ignora si las mujeres participan activamente en el ritual, si solo se requiere su presencia o incluso si la referencia es a cualquier fémica que esté presente. En realidad, lo destacable de este testimonio es que queden tan subrayadas las mujeres, en contraposición con los hombres, que quedan en un segundo plano o incluso excluidos.

Más allá de la cuestión de la fecha y del carácter inesperadamente local de la celebración, el verdadero problema surge al tratar de explicar estos sacrificios en el marco festivo de las Grandes Dionisias. El primer paso lógico sería buscar indicios de que las mujeres tienen algún protagonismo en esta fiesta. Sin embargo, las fuentes no indican que las mujeres fueran prominentes en dicha fiesta; más bien se podría decir que es la fiesta dionisiaca menos *femenina* de las cuatro. Recordemos, como ejemplo, cuánto se ha debatido si se permitía o no la entrada de mujeres a las obras de teatro, que eran parte de las fiestas dionisiacas.<sup>368</sup> La única mujer que con seguridad desempeña un ritual en las Grandes Dionisias es la canéforo, la portadora de la cesta.<sup>369</sup> Su papel no es exclusivo de esta fiesta, pues también participa en las Dionisias Rurales e incluso en fiestas no dionisiacas, como las Grandes Panateneas. Otro elemento que aquí aparece de manera prominente, pero que no está atestiguado en las Grandes Dionisias, es Sémele, que

---

<sup>366</sup> Jones 1999, 127. El precepto οὐ φορά aparece muchas veces a lo largo de la inscripción, así como en otros epígrafes de este tipo. Se ha dicho que esta prohibición es quizá para garantizar una repartición de carne controlada y justa. Véanse Daux, 1963, 628; Guarducci, 1978, vol. 4, 38; Whitehead, 1986, 201 y Spineto 2005, 339-40.

<sup>367</sup> Sobre el impacto que produce en la economía la venta de pieles de animales sacrificados en fiestas religiosas, véase la inscripción de los δερματικά [T 22], *IG II*<sup>2</sup> 1496 (§2.3.2 y §2.4.2). Son frecuentes las prescripciones rituales sobre el tratamiento de la piel, como ‘arrancar la piel’ (τὸ δέρμα καταγίγειν), para que no sea quemada con el resto del animal, o por el contrario ‘quemado por completo’ u holocausto (ὀλόκαυτος; también bajo la forma ὀλόκαυστος), lo que significa quemar todo el animal incluyendo la piel; ambos ejemplos presentes en este mismo calendario de Erquias, en Δ 11-12 y B 18-19, respectivamente. En Exone también se asignan las pieles de animales a las sacerdotisas de varias divinidades, e incluso parece que algunas sacerdotisas reciben 3 dracmas por todo animal que haya sido quemado en holocausto, Steinhauer 2004, 155-173 (= *SEG* 54:214) [T 21], s. IV a. C. En Calatis (Tracia) se asigna la piel a un destinatario no conservado (*IScM* III 47, 4-5, s. II a. C.). En Cos los ancianos tienen derecho a llevarse la piel del animal sacrificado (Herzog, *Heilige Gesetze* 1, ll. 46, 56-57, 58-59, etc., med. s. IV a. C.). Véase además Lupu, *NGSL* n. 3, l. 5 y n. 20, l. 7, con comentario.

<sup>368</sup> Para una evaluación del papel de las mujeres en las Grandes Dionisias, incluyendo la cuestión de su asistencia o no a los agones teatrales, véase Spineto 2005, 292-315.

<sup>369</sup> Ar. *Ach.* 241 y sch. *ad. loc.*, *IG II*<sup>2</sup> 668, l. 32.

aparece venerada junto a Dioniso. Cada divinidad recibe una cabra, víctima predilecta de Dioniso.<sup>370</sup> Quien oficia el sacrificio es una o dos sacerdotisas (no queda claro si cada uno tiene la suya o si es la misma). En todo caso, la sacerdotisa tiene derecho sobre la piel de la víctima, que es de gran valor económico y ritual. Por lo general, en los cultos griegos los dioses tienen sacerdotes y las diosas sacerdotisas. Sin embargo, Dioniso frecuentemente tiene sacerdotisas, especialmente en el Ática, lo que se suele explicar por su especial relación con el mundo femenino. No obstante, en este testimonio en particular es aún más significativo que tenga una sacerdotisa, porque refuerza la preeminencia de las mujeres en todo el ritual.

Cuando se estudian los testimonios de Erquias se han de tener en cuenta una serie de testimonios que sugieren que los demos tenían una particular inclinación a fomentar la participación activa de las mujeres en cultos religiosos varios, no solo de Dioniso.<sup>371</sup> El más relevante de ellos es una norma de El Pireo del s. IV a. C.:

[T 36a] [que se ocupe... el demarco que esté en ejerci]cio [con] la sacerdotisa del Tesmoforio [de que nad]ie disuelva ni reúna los tía[sos] ni que establezcan ofrendas sagradas ni hagan purificaciones ni que estén presentes ni junto a los altares ni junto al *megaron* sin la sacerdotisa, salvo en la fiesta de las Tesmoforias y de las Plerosias, las Calameas y las Esciras, o en cualquier otro día en que se reúnan las mujeres según la costumbre ancestral.

De forma no sorprendente, se establece que las sacerdotisas y las mujeres estén presentes en varios ritos vinculados a la fertilidad de las mujeres o de la tierra, pero también “en cualquier otro día en que se reúnan las mujeres según la costumbre ancestral”, por lo que quedan abiertas otras posibilidades.<sup>372</sup> Si las Tesmoforias y las Esciras, celebradas por mujeres en Atenas, tenían su reflejo en El Pireo y, en el caso de las Esciras, en Peania, se puede pensar que las mujeres de otros demos también las

---

<sup>370</sup> Sabemos que cada uno de los dos recibe una cabra, en lugar de una conjunta, porque tienen diferente coste, 12 dracmas la de Dioniso y 10 la de Sémele, como corresponde al hecho de que Dioniso es una divinidad masculina y Sémele una divinidad femenina, norma que subyace a lo largo de todos los sacrificios de cabras y ovejas en esta inscripción. No está claro, sin embargo, que esta diferencia de precio asociada al sexo del destinatario se explique mediante el sexo de la víctima. En primer lugar, ello implicaría que las hembras son más baratas, a pesar de su potencial como productoras de leche y crías. En segundo lugar, el participio *παραδόσιμος* ‘entregada’ en la prescripción para Sémele concuerda en masculino con *ἄϊξ*, ‘cabra’, sin embargo no se ha usado *τράγος*, ‘macho cabrío’. Este mismo participio aparece incompleto en la prescripción de Dioniso: *παραδό(σιμος)*. Es posible que el sexo de estas víctimas sea indiferente a efectos culturales y que por tanto la ambigüedad que se desprende sea deliberada.

<sup>371</sup> Para Spineto, el de Erquias no es sino el más relevante de esta serie de testimonios que apuntan a una “orientación hacia el componente femenino de la sociedad” en los cultos de los demos, Spineto 2005, 339-340.

<sup>372</sup> *IG II<sup>2</sup> 1177*, ll. 1-13, El Pireo, s. IV a. C.

celebrarían.<sup>373</sup> Las sacerdotisas también adquieren protagonismo en los demos. En Erquias solo se hace referencia explícita a un sacrificio oficiado por un hombre, el heraldo, que “hará funciones de sacerdote” (E 47-58). En cambio, se mencionan la(s) sacerdotisa(s) de Sémele y Dioniso, la de Hera (B 37-39) y la de las Heroínas (A 19-33 y E 3-8); a todas ellas, además, les es reservada la piel del animal de sacrificio, que es un privilegio tanto ritual como económico. En el reglamento religioso de Exone se menciona un total de seis sacerdotisas frente a tres sacerdotes [T 21].<sup>374</sup> Tanto unos como otras reciben la piel de las víctimas, excepto la de Deméter Cloe; en cambio, se establece una compensación económica para la sacerdotisa de Heroína en los casos en los que el ritual exija quemar la víctima incluyendo la piel. Si bien no se pueden sacar conclusiones de tan pocos testimonios, da la sensación de que hay más mujeres que hombres entre los oficiantes de los demos. En cualquier caso, están muy presentes en los cultos y reciben los mismos privilegios que los sacerdotes.

Mikalson, movido por el deseo de explicar por qué algunas fiestas se celebran tanto en los demos como en la ciudad, formuló una teoría que refuerza la idea de una notable presencia de las mujeres en la religión de los demos.<sup>375</sup> Consiste en que los demos celebran las mismas fiestas que la polis solo en algunos supuestos: a) cuando la fiesta concierne al ámbito de la familia; b) cuando la fiesta concierne a las mujeres, como la Teogamia, o cuando (en Erquias al menos) son ellas quienes la celebran, como es el caso de los sacrificios para Dioniso y Sémele, quizá en las Grandes Dionisias; c) cuando el carácter de la fiesta obliga a la participación de los demos, como las Arreforias. El resto de fiestas de Atenas no tendrían su equivalente en los demos, y los demotas tendrían la posibilidad de viajar a la ciudad y presenciárselas. En otras palabras, afirma que algunas fiestas se celebran tanto en la ciudad como en los demos, porque son fiestas celebradas por mujeres (fertilidad o matrimonio). De este modo, se evita que las madres de familia tengan que abandonar el hogar para desplazarse hasta Atenas. Esta hipótesis, que es más amplia, ha gozado de gran difusión. No obstante, no está exenta de problemas y con el tiempo se ha comprobado que algunos de los supuestos no encajan con testimonios epigráficos conocidos posteriormente.<sup>376</sup> A mi juicio, la teoría de Mikalson no sirve para

---

<sup>373</sup> Esciras en el calendario de Peania, *IG I<sup>3</sup> 250*, 6. Cf. calendario de Maratón, *IG II<sup>2</sup> 1358 B 30*. Parker 1987, 142.

<sup>374</sup> Steinhauer 2004, 155-173 (= *SEG* 54:214).

<sup>375</sup> Mikalson 1977, 428-431; retoma la cuestión Spineto 2005, 339-340 y n. 53.

<sup>376</sup> Mikalson 1977, 428-431. La Teogamia aparece en  $\Gamma$  38-41 y las Arreforias en A 57-65, B 55-59,  $\Gamma$  59-64,  $\Delta$  56-60, y E 65-70, cf. Jameson 1965, 156-157. La principal dificultad que presenta la teoría de

explicar el testimonio de Erquias. En efecto, es celebrada por mujeres, pero no hay nada que indique que es una fiesta de fertilidad o de matrimonio. Que sepamos, además, no tiene un parangón en Atenas. El fenómeno de la participación de las mujeres en la vida religiosa rural no justifica por sí solo este rito, si bien parece haber tenido algún peso en su cristalización.

Ha tenido lugar un debate sobre si hay o no excepcionalidad en estos cultos de Erquias.<sup>377</sup> Detienne fue el primero en insistir sobre el carácter excepcional del ritual, puesto que el sacrificio cruento es monopolio de los hombres y por tanto la exclusión de las mujeres en política y en el banquete del sacrificio son paralelas.<sup>378</sup> Henrichs argumentó en contra de esta idea que los sacrificios estén recogidos en un calendario oficial, lo que les confiere normalidad.<sup>379</sup> Osborne también critica la visión de Detienne; él no considera una norma la exclusión de las mujeres en el banquete del sacrificio: el sacrificio está ligado a un grupo que comparte un culto y este grupo, según sea el caso, puede comprender, o no, mujeres. Piensa que, más que reflejar una situación política, el sacrificio refleja un orden cósmico del cual las mujeres también forman parte.<sup>380</sup> Spineto también cree que el testimonio de Erquias posee rasgos de excepcionalidad, en relación con las costumbres atenienses y con la documentación disponible sobre el sacrificio.<sup>381</sup>

Henrichs se ha desmarcado de esta línea de interpretación al señalar que no puede ser casualidad que la preeminencia de mujeres se produzca precisamente en un culto dionisiaco. Explica que podría tratarse de un caso de menadismo, es decir, de mujeres seguidoras de Dioniso que celebran ritos en su honor. Es más, para este autor, nuestra

---

Mikalson es que no tiene en cuenta el sacrificio del 2 de Antesterión como una (posible al menos) contribución de Erquias a las Antesterias de la polis, sacrificio que, precisamente, no encajaría con ninguno de los requisitos que según él habrían de cumplirse para poderse celebrar también en el demo. Whitehead 1986, 188, percibió ya este obstáculo, y señaló que estudios posteriores sobre varios calendarios, como el de Maratón (*IG II<sup>2</sup>* 1358), encontraron fiestas que no cumplían los “requisitos” de Mikalson. Como ha demostrado Sourvinou-Inwood 2011, 138-139, el propio calendario de Erquias ofrece unos cultos que se corresponden con la fiesta de las Plinterias (A 57-65, B 55-59, Γ 59-64, Δ 56-60), cuyo carácter supuestamente urbano queda desmentido al confirmarse su celebración tanto en Erquias como en Tórico, *SEG* 33:147, 52-54. Además de estas razones, Whitehead considera discutible el concepto de “major state festival” de Mikalson. Jones 1999, 126, por su parte, sigue la teoría de Mikalson y cree que la presencia de fiestas de Dioniso en demos serían una excepción justificada por la gran popularidad de que gozaba Dioniso en el ámbito rural; por otro lado, aventura que seguramente solo los hombres acudirían a las fiestas de la ciudad, mientras que las mujeres se quedaban con los niños en el demo, y que por eso habría allí fiestas reservadas para ellas. Retoma estas cuestiones Spineto 2005, 337-341.

<sup>377</sup> Resumen de la problemática en Spineto 2005, 340, n. 53.

<sup>378</sup> Detienne 1979, 188.

<sup>379</sup> Henrichs 1990, 264-265.

<sup>380</sup> Osborne 1993, 392-405.

<sup>381</sup> Spineto 2005, 339-340 y n. 53.

inscripción demuestra la plena integración del menadismo en la religión cívica. Henrichs va incluso un poco más allá y sugiere la posibilidad de que estas mujeres de Erquias guarden relación con las tíades, el equivalente délfico de las ménades.<sup>382</sup> Cada dos años, mujeres atenienses acuden a Delfos, en donde se reúnen con mujeres locales y juntas, bajo el nombre de tíades (αἱ Θυιάδες), ascienden el monte Parnaso, en cuya cima llevan a cabo ritos dionisiacos.<sup>383</sup> Las tíades, además, celebran la Heroida (Ἡρώϊς), la fiesta que cada ocho años conmemora la ascensión de Sêmele al Olimpo.<sup>384</sup> Se sabe que en época clásica las tíades ya llevan a cabo estas prácticas, si bien se desconoce qué nivel de organización han adquirido. A pesar de su propuesta, Henrichs no descarta una relación entre el testimonio de Erquias y las Grandes Dionisias, algo que, a mi modo de ver, es difícil de compatibilizar con su interpretación menádica del ritual.

Más recientemente, Spineto ha tratado de explicar los sacrificios de Erquias inspirándose en parte en Mikalson. Él no trata de determinar si pertenecen o no a las Grandes Dionisias; no obstante, es llamativo que el espacio elegido para discutirlo en su obra no sea otro que el dedicado a las Dionisias Rurales. El estudioso se centra en evaluar el testimonio en el marco de la participación de las mujeres en la vida religiosa de los demos. Incluso sugiere una relación con la ofrenda de primicias de la canéforo en las Dionisias Rurales, en la que, según testimonios aislados, participarían mujeres casadas; no obstante, el propio autor reconoce que dicha participación depende de indicios más que de pruebas.<sup>385</sup> Spineto está de acuerdo con Henrichs en que, aunque las mujeres como grupo social hicieran sus propios sacrificios, como afirma Osborne, el hecho de que este estuviera en conexión con el culto de Dioniso no sería indiferente.

Lo más probable es que nunca alcancemos a conocer el contexto ritual de estos sacrificios; no obstante, es posible señalar algunas posibilidades y descartar otras. Desde mi punto de vista, es muy dudosa la pertinencia de estos sacrificios en las Grandes Dionisias. Los intentos de compatibilizar el testimonio con dicha fiesta han sido

---

<sup>382</sup> Henrichs 1990, 264-265. Sobre el menadismo en el Ática, véase Henrichs 1978, 152-155; sobre los aspectos sexuales del menadismo, Jameson 2014, 77-78.

<sup>383</sup> S. *Ant.* 1149-1152; Plu. *Quaest. Gr.* 293C-F; Paus. 10.4.3; 6.4 y 32.7. En estos rituales, las tíades despertaban a Dioniso Licnites; sobre las tíades véase más adelante [T 43], [T 44] y §3.2.1.

<sup>384</sup> Plu. *Quaest. Gr.* 293C-F.

<sup>385</sup> Spineto 2005, 341, señala que algunos indicios aislados sugieren la presencia de mujeres casadas en la ofrenda de primicias de la canéforo en las Dionisias Rurales. El autor no especifica qué indicios son estos, si bien poco antes, en la p. 338, ha referido la escena de *Acarnienses* en la que la canéforo es asistida por su madre en la ofrenda de primicias, que según él puede reflejar un uso común, es decir, que las mujeres casadas participarían en dicha ofrenda (Ar. *Ach.* 241-262, véase apéndice II).

infructuosos; sin embargo, hasta donde sé, ningún autor los ha desvinculado abiertamente de la fiesta. Esto se debe, probablemente, a que es difícil sustraerse de la proximidad de fechas con las Grandes Dionisias. No obstante, recordemos que los sacrificios tienen lugar cuando la fiesta ateniense ya ha acabado. Por tanto, sería más sencillo asumir que esto es así porque se trata de un culto independiente, que intentar encontrar el motivo por el que se celebra a destiempo y, sobre todo, con un ritual tan excepcional.

Comparto la visión de Henrichs y Spineto de que no puede ser casualidad que un culto en el que las mujeres son claramente protagonistas se haga precisamente en honor de Dioniso. Es sobradamente conocida la especial relación del dios con el mundo femenino, incluyendo algunos de sus cultos cívicos (no precisamente las Grandes Dionisias). En las Antesterias tienen un papel importante las Venerables (γεραραί), las sacerdotisas del templo de Dioniso en *Limnais*. En esta misma fiesta se celebraba una ceremonia que representaba el matrimonio sagrado entre Dioniso y la Βασίλιννα, que hacía de mediadora entre el dios y los varones atenienses. Entre las abundantes teorías sobre el origen de las Leneas, se han postulado en más de una ocasión los ritos dionisiacos de mujeres. Los principales indicios son, por un lado, la posible derivación del término Leneas de λῆναι, ‘bacantes’, y por otro, la interpretación de una serie de imágenes vasculares como la representación de ceremonias practicadas por mujeres durante las Leneas.<sup>386</sup> Los llamados “vasos leneos”, independientemente de que aludan a las Leneas o a cualquier otro contexto, no dejan de ser testimonio de mujeres celebrando ritos dionisiacos. Dioniso tiene con frecuencia sacerdotisas, cuando en general se puede afirmar que los dioses masculinos tienen sacerdotes, y las diosas, sacerdotisas.<sup>387</sup> En algunos casos, además, los hombres quedan en un segundo plano o incluso, excluidos, algo insólito en los cultos griegos. Un caso parangonable al de Erquias es el de un culto

---

<sup>386</sup> Seaford 1994, 262-266, 322. Sobre la complicada cuestión de la etimología del nombre Leneas se pueden consultar Pickard-Cambridge 1968<sup>2</sup>, 29-30, Spineto 2005, 130-133 y Jiménez San Cristóbal 2011, 178. Véase nota 67.

<sup>387</sup> Los principales testimonios epigráficos de sacerdotisas de Dioniso en época clásica son el propio calendario de Erquias [T 36] (*SEG* 21:541, Δ 33-37) y el reglamento de Exone, que atestigua la sacerdotisa de Dioniso Antio [T 21] (*JG* II<sup>2</sup> 1356, ll. 9-10 = *SEG* 54:214). Algunos testimonios posteriores a la época clásica: un reglamento de Mileto sobre los cultos de Dioniso revela la preferencia por sacerdotisas frente a sacerdotes para este dios, así como la preeminencia de mujeres en los sacrificios y ritos a él dedicados (*Miletos* 8 = Sokolowski, *LSAM* 48, ll. 1, 6, 14-18, etc., 276-275 a. C.); el epitafio de la sacerdotisa Alcmeónide (*Miletos* 457 = Jaccottet, *Dionysos* 149 (Mileto s. III-II a. C.); la sacerdotisa de Dioniso Θυλλοφόρος en una inscripción de Cos (*Paton – Hicks* 27, s. II a. C.). Un mito de la Fócide recogido por Pausanias hace a Tía (Θυία), la primera sacerdotisa de Dioniso, a partir de la cual tomarían nombre las tíades (θυιάδες), Paus. 10.6.4. Tenemos noticias de que el *genos* de los Semáquidas producía sacerdotisas de Dioniso, St. Byz. s. v. Σημαχίδαί. Sobre la distribución de sexos de los oficiantes en los cultos de Dioniso, véase más adelante §5.2.3.

dionisiaco cívico exclusivamente femenino atestiguado epigráficamente en Metimna, Lesbos, en el s. IV a. C. [T 80], que se analizará en §4.6.<sup>388</sup>

Hasta cierto punto, considero justificada la evaluación que hace Spineto del testimonio en el marco de la participación femenina en la vida religiosa rural. El ambiente propicio a que las mujeres hagan sus propios ritos probablemente actúa a favor de la celebración de nuestros sacrificios. En cuanto a una propuesta más concreta, queda sugerida una posible conexión con las mujeres casadas que supuestamente participarían en la ceremonia de ofrenda de primicias encabezada por la canéforo. No es una conjetura descabellada, no obstante, el autor no desarrolla una verdadera propuesta, y con los datos de que disponemos actualmente, esa vía, al menos por el momento, está agotada.

El papel de Sémele en este y otros cultos no ha sido objeto, a mi juicio, de suficiente atención.<sup>389</sup> No obstante, su presencia puede explicar en parte la preeminencia de las mujeres en este culto. He señalado que Sémele es otro elemento de estos cultos del que no hay rastro en las Grandes Dionisias; tampoco su presencia está atestiguada en las Dionisias Rurales. Como explicamos en §1.2 y §2.3.2, Sémele es la madre tebana de Dioniso, que muere fulminada por el rayo de Zeus y es posteriormente rescatada del Hades por su hijo y divinizada como Tione.

Hay tres principales testimonios epigráficos del culto conjunto de Dioniso y Sémele: uno es, naturalmente, el de Erquias, el segundo y el tercero aparecen respectivamente en los ya comentados calendarios de Atenas [T 7] y Miconos [T 23a] (§2.3.2 y §2.3.3). Estos dos últimos cultos, a diferencia del de Erquias, tienen lugar en el contexto de las Leneas. Son bastantes los indicios de que Sémele tiene un rol importante

---

<sup>388</sup> Otros ejemplos de cultos dionisiacos exclusivamente femeninos, además de los sacrificios de Erquias y Metimna: en un templo de Dioniso en Briseas (Laconia), al que solo pueden entrar mujeres, y solo ellas, en secreto, pueden realizar los sacrificios, Paus. 3.20.4; está atestiguada la presencia de mujeres en asociaciones dionisiacas de época imperial, véase Vogliano – Cumont 1933, 215 ss.; *IK* 15, 1600; *IScM* III 80 (Calatis, 50-100 d. C.). Farnell 1909, 159-161, considera la preeminencia de las mujeres en los cultos dionisiacos como un reflejo de los mitos áticos de Erígone y las hijas de Eleuter, entre otros; Otto 1997 (1933), 126-138, también relaciona el vínculo de Dioniso con las mujeres con los mitos, entre otros, con los de las ninfas que lo criaron en Nisa, Ariadna y las ménades. Véase también Porres 2013, 175-180, sobre las mujeres dionisiacas en la lírica arcaica.

<sup>389</sup> Apenas existe bibliografía centrada en el culto de Sémele. Algunos estudios sobre héroes y heroínas griegas dedican un espacio a Sémele, como Farnell 1920, 35-36; Larson 1995, 93-96; Lyons 1997, 103-133. No obstante, el tema se ha tratado principalmente en estudios sobre Dioniso, como los de Casadio 1991 y 1994 y Otto 1997 (1933), 53-59. Dentro de este grupo se cuentan algunos trabajos que se centran en epigrafía, como los de Henrichs 1978, 121-160, sobre el menadismo en época helenística e imperial y Henrichs 1990, 260-265, sobre algunos epígrafes sobre el culto de Dioniso (acompañado o no de Sémele) en el Ática. Algunos trabajos se centran en imágenes de Dioniso y Sémele, como los de Boyancé 1942 y 1965-1966, y Kossatz-Deissman en *LIMC* VII, 1, s. v. Semele.

como madre del dios en esta fiesta. Estos y otros vestigios han contribuido a las teorías de que las Leneas contaban en su origen con la celebración de ritos secretos por parte de mujeres con motivo del nacimiento de Dioniso de Semele (véase §2.3.3). Semele también recibe culto en los varios lugares en los que se creía que había tenido lugar su *anodos*, su ascensión al Olimpo desde el Hades por intervención de Dioniso.<sup>390</sup> Uno de estos cultos es el de la Heroida de Delfos, en el que participaban las tíades, ménades llegadas desde Atenas. Tione, el nombre divino de Semele, está emparentado con el de las tíades y con varios epítetos de Dioniso como *Θυωνίδα*.<sup>391</sup> En la Heroida, Semele demuestra su capacidad, al igual que Dioniso, de convocar a las ménades. La conexión propuesta por Henrichs entre las tíades y los sacrificios de Erquias, aunque sugestiva, no puede probarse con los datos disponibles.

La iconografía ofrece al menos dos imágenes de Dioniso y Semele en las que esta última aparece identificada con su nombre. Ambas escenas ofrecen llamativos paralelos con los sacrificios de Erquias. La primera imagen, de figuras negras, se encuentra en una hidria ática del s. VI a. C. y presenta a Dioniso montado en un carro y a Semele coronada de hiedra, ménades y una cabra.<sup>392</sup> La interpretación habitual ha sido la de que Dioniso la está conduciendo al Olimpo.<sup>393</sup> De otra parte está la famosa y enigmática escena de la copa del pintor de Calis.<sup>394</sup> En ella aparecen los bustos de Dioniso y Semele con sus correspondientes nombres. Están rodeados de vides y hacen el mismo gesto misterioso con la mano, mientras que Dioniso sostiene un cántaro en el medio de ambos bustos. En la otra cara de la copa, el dios figura junto a tres figuras femeninas, ménades o ninfas, según la interpretación. El conjunto de las dos escenas del pintor de Calis ha recibido varias interpretaciones. Para Bérard y otros, se trata de la representación del retorno de Semele desde el mundo subterráneo gracias a Dioniso, que evoca a su vez el origen divino y ctonio del vino, y el ciclo de la vegetación.<sup>395</sup> Según Isler-Kerényi, la decoración de la copa representa el encuentro entre Dioniso y el mundo femenino a través de los misterios dionisiacos, en los que Semele ya está iniciada,<sup>396</sup> mientras que para Díez Platas estas

---

<sup>390</sup> En Delfos, Plu. *Quaest. Gr.* 293C-F; en la laguna Alcionia, Paus. 2.37.5-6 y en Trecén, Paus. 2.31.2.

<sup>391</sup> Según esta interpretación, derivarían todos de *θύειν* 'estar furioso, poseído', así en Heinze, *BNP s. v.* Semele.

<sup>392</sup> *BAD* 302049.

<sup>393</sup> Shapiro 1989, 92.

<sup>394</sup> *BAD* 302609 = Gasparri, *LIMC* III, 428, 55, 530-510 a. C. Véase Jiménez San Cristóbal 2013, 223 y Díez Platas 2013, 382-383.

<sup>395</sup> Bérard 1974, 72 y Shapiro 1989, 92.

<sup>396</sup> Isler-Kerényi 2001, 175-178.

escenas subrayan la relación especial de Dioniso con el mundo femenino, en el que se encuentran Sémele y sus seguidoras.<sup>397</sup>

Un epitafio de época imperial contiene una posible alusión a ritos místicos dionisiacos para mujeres, con la particularidad de que girarían en torno al episodio de la muerte y divinización de Sémele.<sup>398</sup> En estos misterios, explica Jaccottet, se equipararía la apoteosis de Sémele por mediación de Dioniso con el paso de mujeres a su nueva condición de iniciadas.

Dioniso tiene por sí mismo una relación especial con el mundo femenino, pero es llamativo que allí donde hay un culto de Sémele, hay mujeres. Es lo que ocurre en Erquias [T 36], en las Leneas (§2.3.3), en Delfos, adonde las tíades atenienses acuden a celebrar el *anodos* de Sémele, en los misterios dionisiacos de época imperial en los que mujeres se inician de la mano de Sémele y en algunas escenas vasculares. Por ello, creo que ha de reconocérsele a la madre de Dioniso el papel que tiene como garante de la unión entre el dios y sus seguidoras, en sus diversos cultos.

La madre de Dioniso desempeña un papel concreto en los cultos de Erquias: el de mediadora entre las mujeres y Dioniso. Sémele nace mortal, como las fieles de Dioniso, pero es divinizada. Esta es probablemente la clave para entender la preeminencia de las mujeres en este culto, que forma parte de la religión cívica, pues de otro modo no se explicaría su presencia en un calendario. Más allá del innegable vínculo entre la madre de Dioniso y las mujeres, solo se puede especular, a la luz de las escenas vasculares, con la posibilidad de que en algún momento de la ceremonia se recordase el episodio de la ascensión de Sémele al Olimpo.

## 2. 6. 2. Los sacrificios de Tórico en Muniquión

El calendario de Tórico [T 40], que prescribe la celebración de las Antesterias y las Dionisias Rurales (véase §2.2.2.1 y §2.5.5), consigna una última ofrenda para Dioniso:

---

<sup>397</sup> Díez Platas 2013, 383.

<sup>398</sup> *IGBulg* III, 2 1862 = Jaccottet, *Dionysos*, 45, Bicia (parte europea de Turquía), s. III d. C. Véase comentario en Jaccottet 2003, vol. 2, 92-93.

[T 40]	Cara frontal (ll. 43-46)	Lateral derecho (a la altura de la l. 44)
	una cabra, a Apolo un chivo aún sin die[n]tes definitivos, a De]méter una oveja preñada como ofrenda (florida) para las Anteas; <sup>399</sup> a Fil[ónide una m]esa; a Dioniso, para Miceno, [un macho cabrío] rojo fuego o negro. <sup>400</sup>	[a Zeus He]rceo, una oveja

El grueso del calendario está inscrito en la cara frontal de la estela, en *stoichedon*; no obstante, se anotaron algunas prescripciones adicionales *non stoichedon* en ambas caras laterales. Las prescripciones del lateral derecho (no así las del izquierdo) se consideran añadidos posteriores al texto central.<sup>401</sup> Por esta razón, la prescripción de una oveja para Zeus Herceo se ha de agrupar con los cultos que aparecen a su misma altura en la parte frontal, es decir, los de Deméter y Filónide.<sup>402</sup> Todos estos sacrificios se encuentran dentro del párrafo del mes de Muniquión (ll. 40-46), que se sitúa entre nuestros meses de abril y mayo. Dicho párrafo se abre con seis sacrificios a Ártemis y Apolo entre otras divinidades, probablemente para la fiesta de las Muniqias (ll. 40-43); a continuación, pero ya sin conexión con los anteriores, se prescribe un sacrificio para Deméter, seguido por las ofrendas para Zeus Herceo, Filónide y Dioniso.<sup>403</sup> Los trabajos publicados sobre la inscripción recorren uno a uno estos cuatro sacrificios. De forma sumaria, la información que proporcionan versa sobre las Anteas (Ἄνθεια), considerada una fiesta agraria en honor de Deméter, como veremos; sobre Zeus Herceo (Ἐρκεῖος), ‘del patio’, que hace referencia a Zeus como protector del hogar,<sup>404</sup> y sobre Filónide, una heroína de Tórico conocida por unos pocos testimonios.<sup>405</sup> Del sacrificio de Dioniso se

<sup>399</sup> La ofrenda para Deméter consiste en una oveja preñada ἄνθειαν, ‘florida’, de sentido oscuro. Daux 1983, 162-163 y 167, lo interpreta como “una oveja engalanada para el día de las Anteas” y traduce ‘présenté comme aux Antheia’. Propone que la ofrenda es para la fiesta de las Anteas (Ἄνθεια), pues se apoya en los testimonios que proporciona este mismo calendario de las Prerosias, τὴν πρηροσίαν (l. 5) y de las Cleas, τὴν χλοΐαν (l. 38) (véase más adelante), formas que considera acusativos temporales. Parker 1987, 145 y Lupu 2005, 127-128, descartan que se trate de acusativos temporales, considerándolos más bien objetos directos, pero siguen, en esencia, la interpretación de Daux, “como ofrenda para las Anteas”.

<sup>400</sup> SEG 33:147 = Lupu, *NGSL* 1 (Tórico, 380-375 a. C. o 440-430 / 430-420 a. C.)

<sup>401</sup> Las prescripciones del lateral izquierdo, en cambio, serían la continuación de un texto inscrito en la parte trasera de la piedra, que no se ha conservado, según Daux 1984, 150-151, seguido por Lupu 2005, 125-126.

<sup>402</sup> Daux 1984, 151, sitúa el sacrificio de Zeus Herceo entre el de Deméter y el de Filónide. Para él, la repetición, tanto en el lateral izquierdo como en el derecho, de la prescripción de la ofrenda de una oveja para Zeus Herceo a la altura de la l. 44 se debería a un error.

<sup>403</sup> Quienes me han precedido en el estudio del calendario de Tórico ya han advertido que la cuestión de cómo se relacionan entre sí los cultos que se enumeran dentro de cada apartado es el mayor escollo para la interpretación del texto. Ello obliga a tomar estas consideraciones como hipótesis de trabajo. Parker 1987, 145-147, ha tenido muy en cuenta esta cuestión en su traducción del calendario, en la que posibilita al lector entender cómo, en su opinión, se agrupan los cultos.

<sup>404</sup> Zeus Herceo aparece en las fuentes como dios del hogar: *Od.* 22.335; *Hdt.* 6.68; *S. Ant.* 487; *E. Tr.* 17; *Ar. Ath.* 55.3, junto con Apolo Πατρῶιος ‘de los ancestros’, entre otros ejemplos.

<sup>405</sup> Φιλ[ωνίδι] es una conjetura de Daux 1983: 167, basada en los testimonios sobre esta heroína de Tórico, hija de Eósforos y Cleobea y madre de Filamón, según Conón, *FGrHist* 26 F 1.7. Según Ferecides, *FGrHist*

destaca el hecho de que el topónimo Miceno (Μύκηνος o Μύκηνον) es desconocido y que la víctima ha de ser de color “rojo fuego o negro”, al igual que la víctima que recibe en las Antesterias (ll. 33-34). Sin embargo, todavía no se ha propuesto una verdadera explicación sobre el escenario festivo o ritual en el que se celebran los cultos de Zeus Herceo, Filónide y Dioniso.<sup>406</sup>

La interpretación del contexto ritual en el que transcurre el sacrificio para Dioniso en este pasaje plantea problemas en torno al *cuándo*, el *dónde* y el *cómo*. Al contrario que en otros calendarios áticos del s. IV a. C. en los que aparece Dioniso, este sacrificio no encaja ni remotamente en el marco espacio-temporal de ninguna de las cuatro fiestas dionisiacas propias del Ática, lo cual representa una anomalía.<sup>407</sup> Respecto al *cuándo*, el sacrificio transcurre durante el mes de Muniquión, entre abril y mayo. Las Dionisias Rurales y las Leneas son fiestas invernales, las Antesterias se celebran a principios de marzo, mientras que las Grandes Dionisias transcurren a mediados de Elafebolión, es decir, finales de marzo, por lo que hacia Muniquión (abril – mayo), ya han terminado.<sup>408</sup> Esta última fiesta, por lo demás, no sería en principio esperable en el Ática rural, sino en Atenas.<sup>409</sup> En cuanto al *dónde*, se indica ἐπὶ Μύκηνον, ‘para Miceno’, es decir para (enviar) a Miceno, un topónimo atestiguado exclusivamente en esta inscripción.<sup>410</sup>

---

3 F 120, Filónide provendría del Parnaso, sería hija de Deón y habría concebido a Filamón con Apolo y a Autólico con Hermes.

<sup>406</sup> Daux 1983, 167-168; Parker 1987, 145-147 y Lupu 2005, 144-145.

<sup>407</sup> El calendario de Tórico atestigua las Dionisias Rurales, l. 31, y las Antesterias, ll. 33-34; el de Erquias, las Antesterias, Γ 42-47 [T 36], y un calendario fragmentario de Atenas, las Leneas [T 7], ll. 16-19. Fuera de los calendarios de cultos, otros documentos que refieren a sacrificios, como el de la contabilidad de los tesoreros de Atenea [T 22], atestigua las Grandes Dionisias (ll. 80-81, 111-112 y 151), las Leneas (ll. 74-75, 105-106 y 146-147) y las Dionisias de El Pireo (ll. 70, 136 y 144). Otra anomalía sería la ya comentada en §2.6.1 en el calendario de Erquias, en A 45-52 y Δ 33-37 [T 36].

<sup>408</sup> Las Dionisias Rurales se celebran en Posideón (diciembre – enero), las Leneas, en Leneón (enero – febrero), las Antesterias, en Antesterión (febrero – marzo). Tampoco se puede relacionar el sacrificio de Dioniso en Muniquión con ritos místicos con los que Dioniso pueda tener algún vínculo conocido, como las Haloas, fiesta para mujeres celebrada en principio solo en Eleusis en el mes de Posideón (véase Parke 1977, 98-100) o las Eleusinas, en las que se atestigua el culto de Arquegetes (*SEG* 52:48 cara A, fr. 3, col. 3, l. 67), identificado con Yaco por Oliver-Dow, *Hesperia* 4, 1935, 27. Nada permite relacionar este testimonio con las Osoforias, día en que se venera a Dioniso con una procesión de portadores de ramas de vid hasta el templo de Atenea Escira en Falero, pues tienen lugar en otoño y los testimonios comienzan en época helenística, véase Farnell 1909, 322.

<sup>409</sup> Para algunos, en el calendario de Erquias habría un (único) ejemplo de unas Grandes Dionisias en un demo ático [T 36], A 45-52 y Δ 33-37, pero no comparto esta visión, como he explicado en §2.6.1.

<sup>410</sup> La expresión ἐπὶ Μύκηνον, que aparece tanto en la l. 43 de la cara frontal como en el lateral derecho a la altura de las ll. 4-5, cuenta con los paralelos ἐπὶ Σούνιον (l. 19), probablemente ἐπ’ Αὐτομένας (l. 14, ac. pl. de Αὐτομέναι / Αὐτόμεναι) y ἐφ’ ἄλλῃ (l. 23, en dat.), que avalan la interpretación de Miceno como un topónimo. El sintagma preposicional compuesto por ἐπί + topónimo en ac. no puede indicar lugar en donde, sino dirección, por lo que sería esperable un verbo de movimiento. No obstante, el verbo que parece sobreentenderse en este contexto es el infinitivo παρέχειν ‘proporcionar’ como el de las ll. 3-4 y 16, o alguno similar. La única salida posible es entender el sintagma preposicional como una construcción elíptica “(que

Respecto al *cómo*, se sabe qué tipo de víctima se ha de sacrificar. La elección de un macho cabrío (τράγος), que depende de una conjetura,<sup>411</sup> no plantea problemas, pues las cabras son la víctima predilecta de Dioniso.<sup>412</sup> En cuanto a la prescripción de los colores, véase más adelante.

Un análisis aislado del sacrificio de Dioniso no arroja ningún resultado por sí mismo. En cambio, resulta más esclarecedor englobarlo con los sacrificios de Deméter, Zeus Herceo y Filónide que aparecen justo antes y considerar las cuatro divinidades como destinatarias de la fiesta agraria de las Anteas. Esta posibilidad no se ha planteado hasta el momento, al margen de tímidas sugerencias de agrupar los sacrificios de Deméter, Zeus Herceo y Filónide, pero sin implicar el de Dioniso.<sup>413</sup> Uno de los principales problemas que plantea el calendario de Tórico es la dificultad para puntuar el texto, tarea que en algunos puntos, como el apartado del mes de Muniquión, resulta crucial para comprender cómo se agrupan entre sí los cultos.<sup>414</sup>

A partir de los testimonios de Tórico y de otros calendarios de cultos del s. IV a. C. del Ática, Daux formuló la teoría de las fiestas del ciclo del grano.<sup>415</sup> Esta consiste en que algunos demos del Ática celebran una serie de ritos agrarios al compás de las fases del crecimiento del grano. En su versión más completa existen cuatro fiestas, llamadas

---

se proporcione) a Dioniso para (enviar a) Miceno”, a medio camino entre la dirección y la finalidad. Esta interpretación se apoya en un paralelo en Hdt. 8.121: τὴν μὲν ἐς Ἴσθμὸν ἀναθεῖναι, τὴν δὲ ἐπὶ Σούνιον, ‘una para ofrendar (y enviar) al Istmo, otra a Sunion’. Véase *DGE s. v. ἐπί*, apartado D I 2 c. Le agradezco a Helena Rodríguez Somolinos su ayuda en la interpretación de este sintagma.

<sup>411</sup> La conjetura de [τράγος], sugerida por Graf, es adoptada por Dunst en su edición de 1977 y aceptada de manera generalizada.

<sup>412</sup> He estudiado esta cuestión en Vaello 2014, 32-34.

<sup>413</sup> Parker 1987, 145, en su traducción del calendario de Tórico, incluye a Deméter y Filónide en el mismo párrafo, aunque en diferentes líneas, lo que para él significa que ambos cultos “pueden ir juntos”; Zeus Herceo queda excluido y deja a Dioniso en el siguiente párrafo. Ekroth 2002, 129-169, ha estudiado la consagración de mesas de ofrendas (τράπεζα) y otras manifestaciones de *theoxenia* a héroes, fenómeno bien atestiguado epigráficamente en el Ática en época clásica. La autora afirma que este tipo de ofrendas se brinda a los héroes menos importantes (en el caso de Tórico, a heroínas), como complemento de sacrificios cruentos a divinidades más relevantes. Esto le conduce a pensar (página 138 y n. 45) que la ofrenda de la mesa que recibe Filónide en Muniquión acompaña los sacrificios que reciben Deméter y Zeus Herceo. Por otro lado, Curótrofo, Deméter y Zeus Herceo aparecen seguidos en Tórico, ll. 21-22, quizá en las Prerosias, y de nuevo, junto a Ferréfate (Perséfone) en el Código Legal de Nicómaco, como destinatarios de ofrendas de las Eleusinas (*SEG* 52:48, cara A, fr. 3, col. 3, ll. 61-63).

<sup>414</sup> Daux 1983, 164-165 y 174 insiste en que pese a la calidad del grabado en la piedra, el equipo encargado de inscribir el texto no está bien coordinado en cuanto a sentido y ortografía, por lo que él prefiere no confiar sistemáticamente en quienes se ocuparon de grabar el calendario. Parker 1987, 145, por su parte, recomienda no tomar como guía la puntuación que ofrece el texto por considerarla demasiado errática.

<sup>415</sup> Daux 1983, 162-163, teoría secundada por Parker 1987, 141-142 y recogida por Lupu 2005, 128 y 143. Previo a la formulación de Daux es el trabajo de Chandor 1981, 54-69, sobre las Prerosias, 132-138, sobre las Cleas y 150-153 sobre las Calameas.

Prerosias (Πρηρόσια) o Plerosias (Πληρόσια),<sup>416</sup> ‘la (fiesta) de antes del arado’, después las Cleas (Χλόϊα), ‘la de los brotes verdes’, a continuación las Calameas (Καλαμαῖα), ‘la de la formación de los tallos’ y por último las Anteas, (Ἄνθεια) ‘la de la floración’.<sup>417</sup> Los destinatarios principales de estos cultos son Deméter, quien suele recibir hembras preñadas,<sup>418</sup> y Zeus.<sup>419</sup> El calendario de Tórico atestigua las Prerosias (quizá en dos fases, ll. 5 y 13), las Cleas (l. 38) y las Anteas (l. 44).<sup>420</sup>

Resulta difícil evaluar el significado ritual de la prescripción de colores “rojo fuego o negro” (πυρρὸν ἢ μέλανα) de la víctima. En §2.2.2.3, apartado al que me remito, se ha propuesto una explicación sobre el significado que pueden tener dichos colores, a propósito de la prescripción que aparece de manera idéntica en un sacrificio para las Antesterias (ll. 33-34). Es posible que los colores rojo fuego y negro posean respectivamente una carga simbólica positiva y negativa. Ambas opciones, pese a ser

<sup>416</sup> El nombre de esta fiesta se atestigua de hasta cuatro formas diferentes: προηρ-, πρηρ-, πληρ- y προηρεσ-. Véase Threatte 1980, 479-480; Chandor 1981, 132-138 y Lupu 2005, 127.

<sup>417</sup> El documento más completo sobre las fiestas del ciclo del grano es el calendario de Peania, que atestigua la celebración de las Prerosias, las Cleas y las Anteas en el Eleusinio (*IG I<sup>3</sup> 250*, 450-430 a. C.); el calendario de Tórico atestigua las Prerosias, las Cleas y las Anteas (ll. 5, 13-14, 38 y 44); en Hagnunte se atestiguan las Plerosias (*IG II<sup>2</sup> 1183*, ll. 36-39, s. IV a. C.); en Eleusis, las Cleas y las Calameas (*IG II<sup>2</sup> 949*, ll. 7 y 8, s. II a. C.) y en el Pireo, las Plerosias y las Calameas (*IG II<sup>2</sup> 1177*, l. 10, s. IV a. C.). Sobre el calendario de Peania véase Humphreys 2004, 154-155.

<sup>418</sup> Sacrificios de hembras preñadas: en Tórico, con motivo de las Cleas, se sacrifica una oveja preñada para Deméter y un cordero escogido para Zeus (ll. 38-39); en Maratón, Cloe (Deméter bajo dicha epiclesis) recibe en Antesterión una cerda preñada (*IG II<sup>2</sup> 1358* col. 2, 59); en Peania, en las Anteas, se sacrifican una cerda escogida y otra preñada, sin destinatario (*IG I<sup>3</sup> 250*, ll. 29-30); en Miconos, hacia 200 a. C., Deméter Cloe recibe en Posideón dos cerdas de gran hermosura, una de ellas preñada (Sokolowski, *LSCG* 96, 11-12, 16 [T 23a]).

<sup>419</sup> En las Plerosias de Hagnunte se sacrifica a Zeus en lugar de a Deméter (*IG II<sup>2</sup> 1183*, ll. 36-39); en las Prerosias del calendario de Tórico aparecen Zeus Políade y Zeus Herceo como destinatarios, entre otras divinidades que incluyen a Deméter (ll. 13 y 22); en las Cleas del calendario de Tórico se sacrifica a Zeus además de a Deméter (ll. 38-39); cf. Hes. *Op.* 465-467 y Sokolowski, *LSCG* 96, l. 24-25 (Miconos, 200 a. C.) [T 23a].

<sup>420</sup> Georgoudi 1994, 177-181, descarta el enfoque agrario dado a Deméter Cloe y las Cleas, pues considera que el epíteto responde al reverdecimiento y la floración de los campos. Para ella las Cleas y las Anteas son fiestas primaverales vinculadas al culto eleusinio de Deméter y Core, en el que las flores juegan un papel significativo. Sus principales pruebas son los sacrificios prescritos en el calendario de Peania para las Cleas y las Anteas en el Eleusinio (*IG I<sup>3</sup> 250*) y un testimonio de la celebración en Eleusis de sacrificios ‘en las Haloas y en las Cleas, para Deméter, Core’ (*IG II<sup>2</sup> 949*, ll. 7 y 8). Ciertamente, los citados testimonios indican conexiones entre dioses eleusinos y las Cleas y las Anteas, al menos en Peania y Eleusis. No obstante, el esquema propuesto deja los testimonios de las Prerosias sin explicar, quizá porque el carácter agrario de este rito es evidente. El calendario de Peania (*IG I<sup>3</sup> 250*, ll. 15-17) hace destinataria de una cordera ‘como ofrenda inicial de las Prerosias’ (πρεπόραρχος) en el templo Eleusinio a Dera (Δαῖρα), divinidad eleusinia identificada con Perséfone (Lyc. 710; sch. A. R. 3.847; *TrGF* 3, fr. 277 y *FGrHist* 354 F 1) y con Hécate (A. R. 3.847). Este sacrificio es coherente con las Cleas y las Anteas enunciadas a continuación. Lo mismo ocurre en Tórico, en donde se prescriben en primer lugar sacrificios para las Prerosias (l. 5 y 13), y a continuación las Cleas y las Anteas. En la citada inscripción de Eleusis aparecen también las Calameas (*IG II<sup>2</sup> 949*, l. 9), que también pasan inadvertidas en las ideas de Georgoudi. Tampoco apoya su teoría la ausencia de Core en las Cleas y las Anteas de Tórico, en las que sin embargo sí aparece Zeus, junto a Deméter, como destinatario.

opuestas, serían válidas al tratarse de un sacrificio público de una fiesta cívica (componente positivo) en la que se rinde culto a las almas de los muertos (componente negativo). En el caso del sacrificio de Muniquión, el componente negativo que justifica, también aquí, la particular disposición de colores, se encuentra en la fiesta de las Anteas. Las Anteas no tienen relación con el inframundo, pero sí con la tierra. Se trata de una fiesta de la floración en la que se venera a Deméter y Zeus, cuya conexión con la agricultura y con las cosechas son bien conocidas.<sup>421</sup> Por tanto, para este contexto cultural, que es ctonio en el sentido más etimológico del término, parece adecuado un rito que incluya elementos tanto “positivos” (una oveja para Zeus Herceo; un macho cabrío para Dioniso, que puede ser de un color brillante, cuya carne presumiblemente se consumía en banquete), como “negativos” (una oveja preñada; el macho cabrío puede ser de color negro).

El testimonio de los otros dos cultos del ciclo del grano recogidos en el calendario de Tórico, las Prerosias y las Cleas, puede contener indicios que ayuden a determinar si el sacrificio para Dioniso tiene o no relación con las Anteas. El calendario prescribe para las Cleas ofrendas a Deméter y a Zeus (ll. 38-39); Las Prerosias se enuncian dos veces (ll. 5 y 13), quizá porque se celebraban en dos fases.<sup>422</sup> En la l. 5 se prescribe un sacrificio a Hécate en el Delfinio. Este primer sacrificio indica que no solo se venera a Deméter y a Zeus en estas fiestas; Hécate, al igual que Dioniso en las Anteas, no sería en principio esperable en las Prerosias, pues no aparece venerada en otros testimonios de esta fiesta. No obstante, la esfera ctonia a la que se adscribe y su participación ocasional en las Cleas parecen haberle granjeado un lugar en este rito.<sup>423</sup> Además, en un añadido del lateral derecho, a la altura de las ll. 4-5, se añade el sacrificio de una oveja en Miceno, cuyo destinatario no se conserva. Miceno es también el lugar en el que se sacrifica la víctima para Dioniso en el mes de Muniquión, por lo que es posible que se trate de algún tipo de lugar sagrado, relacionado con las Prerosias además de con las Anteas.<sup>424</sup> Tras enunciarse por segunda vez las Prerosias, en el mes de Boedromión (septiembre – octubre), se

---

<sup>421</sup> Hesíodo insta a rezar “a Zeus Ctonio y a la casta Deméter” antes de arar la tierra, Hes. *Op.* 465-467; existe un culto de Deméter Ctonia en Hermíone, Paus. 3.14.5; en el calendario de Miconos se sacrifica “en favor de las cosechas, a Zeus Ctonio y a Gea Ctonia, las ovejas degolladas negras de cada año” (Sokolowski, *LSCG* 96, ll. 24-25, 200 a. C. [T 23a]).

<sup>422</sup> Parker 1987, 141, n. 39, seguido por Lupu 2005, 127-128.

<sup>423</sup> Hécate es destinataria de ofrendas en las Cleas y se registran los emolumentos de su sacerdotisa en el calendario de Peania (*IG I<sup>3</sup>* 250 B, 33-34); en el calendario de Erquias se hacen sacrificios a Curótrofo en el santuario de Hécate y a Ártemis Hécate (*SEG* 21:541 B 6-13); Dera, identificada con Hécate, es destinataria de una ‘ofrenda inicial de las Prerosias’ en el calendario de Peania, véase nota 420.

<sup>424</sup> Véase nota 410.

dispone una lista de catorce sacrificios a diversas divinidades, principalmente Zeus Polieo, héroes locales, Posidón, Apolo, Deméter, Zeus Herceo y Curótrofo (ll. 13-24). No parece probable que toda la lista guarde relación con las Prerosias.<sup>425</sup> En cambio, el primero de la lista sí puede ser un sacrificio para esta fiesta; se trata de Zeus Polieo, quien recibe tres víctimas, y se proporciona un almuerzo para los asistentes. Las Plerosias de otro demo, Hagnunte, se celebran con sacrificios a Zeus, seguidos también de un banquete para los asistentes, lo que proporciona un paralelo.<sup>426</sup> Las siguientes ofrendas se destinan a héroes y heroínas locales, que podrían acompañar en un segundo plano a Zeus Polieo, tal como Filónide es venerada en las Anteas.<sup>427</sup> Los cultos que aparecen a continuación no parecen guardar relación con las Prerosias.<sup>428</sup>

Dos testimonios prueban la existencia de un culto de Dioniso Antio (Ἄνθιος), ‘Florecente’ en el Ática, indicio que apoya la posibilidad de que Dioniso sea venerado en las Anteas. Pausanias atestigua dos altares de Dioniso Antio en Flía y Mirrinunte, ambos en el Ática.<sup>429</sup> Por otro lado, una inscripción del s. IV a. C. del demo de Exone regula las partes de las víctimas y otras retribuciones que les corresponden a los sacerdotes y sacerdotisas de varias divinidades en pago por la celebración de sacrificios [T 21].<sup>430</sup> Dichas divinidades son Heroína, Hera, Dioniso Antio, Deméter Cloe, Eleusinia,

<sup>425</sup> Daux descartó que la lista guardara relación alguna con las Prerosias, pues el nombre ‘Prerosias’ aparece en nom. y no en dat., al igual que las Dionisias Rurales, que se enuncian solo como recordatorio (l. 31), Daux 1983, 164. Sin embargo, el propio autor señala (págs. 164-165 y 174) que el texto abunda en incoherencias en cuanto a sentido y ortografía, por lo que quizá no se ha de descartar completamente que se prescriban sacrificios tras enunciarse las Prerosias.

<sup>426</sup> *IG II<sup>2</sup> 1183*, s. IV a. C., ll. 32-35 [T 15]; Mikalson 1977, 434, da por seguro el de Tórico como un testimonio de la veneración de Zeus en las Prerosias (este estudioso cita Mirrinunte como demo de procedencia de la inscripción *IG II<sup>2</sup> 1183*, mientras que posteriormente se corrigió por Hagnunte, véase nota 352). Por otro lado, Zeus Polieo también aparece venerado dos veces en el calendario de Erquias: una en la Acrópolis de Atenas en Metagitnión y otra en la del propio demo en Esciroforión (*SEG 21:541* Γ 15-18 y 61-64); Paus. 1.24.4, habla del culto de Zeus Polieo en la Acrópolis de Atenas en relación con la fiesta de las Bufonias. Por ello, dos autores creen posible que el culto de Zeus Polieo testimoniado en Tórico tenga lugar en la acrópolis local de este último demo, Dunst 1977, 256 y Labarbe 1977, 60, citados por Lupu 2005, 132.

<sup>427</sup> Otro punto a favor de que esta lista pertenezca enteramente a las Prerosias radica en el paralelo que se da entre los sacrificios en honor de héroes locales ‘antes de las Esciras’ (πρὸ Σκίρων) en el calendario de Maratón (*IG II<sup>2</sup> 1358*, ll. 30-33) y las ofrendas a los héroes locales Céfalo, Prócrice, Tórico y las Heroínas de Tórico en esta lista, en las ll. 16-19, como señala Chandor 1981, 60.

<sup>428</sup> Se prescriben unas víctimas para enviar a Sunion en honor de Poseidón, Apolo y Curótrofo (ll. 19-21) y a continuación reciben ofrendas Deméter, Zeus Herceo y Curótrofo (ll. 21-22); este último trío no sería extraño en las Prerosias, pero están demasiado alejados de la mención de la fiesta; una vez más, es difícil establecer cómo se agrupan los cultos.

<sup>429</sup> Paus. 1.31.4. Este texto se puede consultar en el apéndice II.

<sup>430</sup> *IG II<sup>2</sup> 1356* (= Sokolowski, *LSCG* 28) + Matthaiou, *Horos* 10-12, 1992-1998, 136-139 (= *SEG* 46:173); edición de todos los fragmentos en Steinhauer 2004, 155-173 (= *SEG* 54:214), principios del s. IV a. C.

Diosa Sacra (quizá Core),<sup>431</sup> Paralo, Arquegetes “y los otros héroes”. El epíteto An[tio] está parcialmente reconstruido, pero es prácticamente seguro (véase más adelante §2.6.3). Los epítetos Cloe y Antio, bajo los que son venerados Deméter y Dioniso respectivamente, se han de interpretar probablemente como un indicio de la celebración por parte de este demo de las fiestas Cleas y Anteas. Sería verosímil, por tanto, que otras divinidades enumeradas en la inscripción estén relacionadas con alguna de estas dos fiestas.<sup>432</sup>

Tradicionalmente se ha puesto en relación Ἄνθιος con otros epítetos de Dioniso que tienen que ver con el florecimiento, en particular de la vid,<sup>433</sup> como Anteo (Ἀνθεύς),<sup>434</sup> Evantes (Εὐάνθης),<sup>435</sup> Antíster (Ἀνθιστήρ)<sup>436</sup>, y con la fiesta de las Antesterias (Ἀνθεστήρια).<sup>437</sup> En cambio, se ha pasado por alto o directamente descartado la posibilidad de que el Dioniso Antio atestiguado en Exone tenga relación con la fiesta de las Anteas de Deméter. En mi opinión, no se puede descartar que el de Exone sea un testimonio de la veneración de Dioniso en las Anteas bajo el epíteto Antio, en primer lugar, por la presencia en dicha inscripción de Deméter Cloe, y en segundo lugar, por el

<sup>431</sup> Ἀγ[νῆ]ς Θεῶ [ἰ]ερεῖαι. El título de Ἀγνῆ ‘sacra’ se aplica a diversas divinidades, como Ἄρτεμις y Deméter, pero también a Core, según Paus. 4.33.4 y *Od.* 11.386, ἀγνή Περσεφόνη. El hecho de que la sacerdotisa y el sacerdote de Ἀγνῆ Θεός aparezcan a continuación de la de Eleusinia refuerza la idea de que se trate de Core, así en Steinhauer 2004, 164.

<sup>432</sup> Se ha señalado la posibilidad de que en esta inscripción, Heroína, Dioniso, Hera y Deméter Cloe sean destinatarios de una única fiesta cuyo nombre no se conserva, como las Cleas, así en Chandor 1981, 135. En el momento de dicha propuesta, sin embargo, todavía no se había publicado la versión más completa de la inscripción, en la que aparecen Eleusinia, Diosa Sacra, Paralo, Arquegetes y los otros héroes (Steinhauer 2004, 155-173 = *SEG* 54:214). Por otro lado, Eleusinia y Diosa Sacra encajarían bien en las Eleusinas, otra fiesta agraria de las diversas que celebran los demos rurales del Ática; Eleusinia y Core aparecen juntas, por citar un ejemplo, en el calendario de Maratón, junto con Curótrofo y Zeus Antaleo [T 40a], ll. 43-47. Compárese la secuencia Deméter Cloe – Eleusinia, en el calendario de Exone [T 21], ll. 16-23, con los sacrificios a Eleusinia y Cloe que aparecen en el de Maratón [T 40a], ll. 48-49. De las fiestas del ciclo del grano, solo está probado el vínculo entre las Eleusinas y las Prerosias: durante estas primeras, el hierofante y el heraldo anuncian las Plerosias en Atenas, como se muestra en un calendario de Eleusis (*SEG* 23:80, ll. 2-7, 330-270 a. C.); en Peania se prescriben sacrificios en el Eleusinio para Dera (Δαίρα), diosa relacionada con los misterios de Eleusis, y a continuación para las Plerosias, las Cleas y las Anteas, sin destinatario (*IG* I<sup>3</sup> 250, 450-430 a. C.); véase Mikalson 1975, 69-73; Whitehead 1986, 188-190 y 196-197. Steinhauer 2004, 161, ha apuntado la posibilidad de que en la l. 19, en lugar de Eleusinia, [Ἐλευσινί]ας, se deba reconstruir Πιτία, [Εἰλιθυί]ας.

<sup>433</sup> Farnell 1909, 283, n. 21; Nilsson 1944, 74; Burkert 1983, 214 y n. 4; Whitehead 1986, 221, n. 268 y Spineto 2005, 19.

<sup>434</sup> Según Paus. 7.21.6, en Patras había una estatua de Dioniso Anteo (Ἀνθεύς), en un *temenos* dedicado a una “mujer indígena” (γυνὴ ἐπιχωρία), junto al teatro; Nonn. *D.* 32. 187, 35. 383 cita Ἀνθεύς como epíteto de Licto en Creta, hijo de Agélao, compañero de Dioniso.

<sup>435</sup> Phanod. *FGH* 325 F 12; Evantes como hijo o nieto de Dioniso: *Od.* 9.197, sch. *Od.* 9.197 y Hes. Fr. 238 M-W. Burkert 1983, 214 n. 4.

<sup>436</sup> *IG* XII 3, 329 (Tera, s. II a. C.)

<sup>437</sup> Sobre el nombre de la fiesta y su vinculación con la familia léxica de las flores y la época de la floración se puede consultar Spineto 2005, 13-18, con bibliografía.

testimonio del calendario de Tórico, en el que aparece de nuevo Dioniso junto a Deméter en el contexto de las Anteas.

Otras divinidades reciben advocaciones derivadas de ἄνθος en contextos parecidos al de las Anteas. Analizarlos puede ayudar a comprender cómo Dioniso llega a ser venerado en dicha fiesta. En un calendario de cultos de Mileto de finales del s. VI a. C. aparece Hera Antea (Ἀνθήη) entre los destinatarios de ofrendas para unas Dionisias en los meses de primavera.<sup>438</sup> En el culto local de Mileto, Hera no está considerada como esposa de Zeus, por lo que en este contexto y bajo el epíteto Antea adopta, al parecer, un papel de divinidad menor del renacer de la primavera, que se manifiesta en el florecimiento. Además, Hera Antea recibe el sacrificio de una oveja blanca y preñada, elementos que según el esquema propuesto por Bremmer, son positivo y negativo respectivamente, lo que establece un paralelo con el animal brillante u oscuro que Dioniso recibe en Tórico.<sup>439</sup>

El calendario de Maratón prescribe unos sacrificios para Eleusinia, Core, Curótrofo y Zeus Antaleo (Ἀνθαλεύς), en el mes de Metagitnión [T 40a]<sup>440</sup>. Eleusinia es probablemente la Deméter de las Eleusinas,<sup>441</sup> una fiesta agraria de tipo trietérico, es decir, celebrada cada dos años, habitualmente destinada a honrar a las Dos Diosas y a Plutón.<sup>442</sup> El demo de Maratón introduce una innovación al hacer destinatario de la fiesta

---

<sup>438</sup> Sokolowski, *LSAM* 41; *Miletos* 204, l. 11 = *Milet* I3, 31a, véase también Jiménez San Cristóbal 2013, 234-236. Está atestiguado un culto de Hera Ἄνθεια en Argos (Paus. 2.22.1; *EM* 108.47G.), pero el epíteto no se utiliza en el mismo contexto que el de Mileto ni ofrece un paralelo con Dioniso Antio. Otras diosas como Afrodita en Cnoso y las Horas también reciben este mismo epíteto (Hsch. s. v. Ἄνθεια y Ἄνθειαι), pero estos tres casos se han explicado por la relación existente entre las flores y los ritos de paso femeninos a la edad adulta y al matrimonio, de los que estas diosas son protectoras, véanse Sourvinou-Inwood 1991, 151-188, sobre cómo la recogida de flores simboliza el paso a la vida “civilizada” o de casada de las muchachas, y Bremmer 2005, 8-9 y n. 41 y 160-161.

<sup>439</sup> Bremmer 2005, 155-165, le da una vuelta de tuerca a la explicación tradicional de que los sacrificios de hembras preñadas tienen que ver con la fertilidad. Insiste en la “negatividad”, en el sentido de anormalidad, de este tipo de sacrificios, lo que encaja bien con contextos de ritos de paso, pero también, en el caso de diosas centrales del panteón olímpico, se podían hacer sacrificios negativos en ciertas circunstancias.

<sup>440</sup> *IG* II<sup>2</sup> 1358 col. 2, ll. 43-49 (400-350 a. C.).

<sup>441</sup> Whitehead 1986, 192, considera a Cloe, Eleusinia y Acaya (esta última en col. 2, línea 27) como posibles manifestaciones de Deméter. Se apoya en los siguientes testimonios: para Cloe, Arist. *Lys.* 835 y *IG* II<sup>2</sup> 5006, 4; para Eleusinia, Soph. *Ant.* 1120-1; para Acaya, Herod. 5.61.2.

<sup>442</sup> La interpretación de estos sacrificios como un testimonio de las Eleusinas viene apoyado por el hecho de que los sacrificios aparezcan en la parte del calendario que enumera las fiestas trietéricas y que la ofrenda que recibe Eleusinia en AntesteriÓN sea una cerda preñada; véase Whitehead 1986, 190, sobre la estructura de la columna 2 del calendario. Sobre las Eleusinas véase Clinton 1979; Clinton 2008, 228 y 262-265. Testimonios epigráficos de las Eleusinas: un decreto de Eleusis en el que aparecen venerados Gea, Hermes Enagonio, las Cárites, Posidón, Ártemis, Telesídromo, Triptólemo, Plutón, Dolico y las Dos Diosas (*IG* I<sup>3</sup> 5, 500 a. C., véase Clinton 1979); el calendario de Atenas, en el que, con muchas reconstrucciones, aparecen venerados en primer lugar los dioses ancestrales de los Eumólpidas: Temis, Zeus Herceo, Deméter, Ferrefate (Perséfone), Eumolpo, el héroe Meliquio o Deliquio, Arquegetes, Polixeno, Trepto, Dioclo, Celeo

también a Zeus Antaleo. Dicho epíteto, derivado de ἄνθος, no está documentado en ningún otro lugar, pero en este contexto tiene probablemente un valor agrario y está ligado al crecimiento de la vegetación.<sup>443</sup> La presencia de Zeus con un rol agrario en esta fiesta no es estrictamente esperable, como tampoco lo es la de Dioniso en las Anteas. La explicación radica en que Zeus cuenta con el precedente de ser venerado en otros cultos de fertilidad de la tierra junto a Deméter, como las Prerosias y las Anteas, en esta última bajo la advocación de Zeus Herceo.

Dioniso, por su parte, es venerado en el Ática rural no solo como dios del vino, sino también como dios de la vegetación, de los árboles y de la floración.<sup>444</sup> Por tanto, parece razonable que ocasionalmente se convierta en patrón de la agricultura, como demuestran numerosos testimonios, en un solapamiento de funciones habitual en el politeísmo, en palabras de Farnell.<sup>445</sup> Además Deméter y Dioniso van unidos con

---

y a continuación, posiblemente, los dioses de los Cerices: Hestia, Atenea, Cárites, Hermes Enagonio, Hera, Zeus / Dioniso? (Δ[...]), publicado en Lambert, *ABSA* 97, 2002, 353-399 = *SEG* 52:48, fr. 3, col. 3 (403-402 / 400-399 a. C.); *IG II<sup>2</sup>* 1672, 253-255; Clinton 2005 vol. 1A 177, 382-384.

<sup>443</sup> Del epíteto Antaleo de Zeus, que aparece solo en el calendario de Maratón, se ha afirmado que sería aquel bajo el que se le veneraría en su papel de agricultor, cf. Richardson 1895, 216, y Cook 1914, vol. 1, 74-75, lo relaciona además con otros dos de sus epítetos, Κεραϊός ‘astado’ y Ἄνθος, atestiguados en *IG II<sup>2</sup>* 2360 en la Atenas de época romana, bajo los cuales se le rendiría culto como dios de los animales y de la fertilidad de las plantas (cf. D. S. 4.4.2, Dioniso κερατίας, ‘astado’ por haber uncido las reses al arado).

<sup>444</sup> El vínculo de Dioniso con el mundo vegetal se muestra, entre otros, a través de sus epítetos relacionados con árboles, plantas y flores, recogidos por Farnell 1909, 280-283; véase también Otto 1997 (1933), 113-118 sobre la relación de Dioniso con la hiedra y la vid. Innumerables testimonios iconográficos muestran a Dioniso sosteniendo un elemento vegetal como la hiedra, la vid o el tirso (véase Gasparri, *LIMC* III s. v. Dionysos); Paus. 5.19.6, describe una imagen de Dioniso recostado en una gruta junto a un manzano, un mirto y una vid. Dicho elemento vegetal puede además tener connotaciones escatológicas, como en el caso de los vasos apulios del s. IV a. C. en los que se representa a Dioniso rodeado de hiedra y pámpanos en un lugar ambiguo y atemporal, fronterizo entre el mundo de los vivos y el Más Allá, como ha concluido Cabrera 1998.

<sup>445</sup> Farnell 1909, 123. En la misma línea de Farnell, Daraki 2005 (1985), 57-64, describe “la alimentación dionisiaca” como la abundancia de alimentos, en especial vino, leche, miel y también el cereal, concedidos graciosamente por Dioniso, sin necesidad de trabajo, lo que encaja bien con los testimonios en los que Dioniso aparece asociado con la agricultura. Dichos testimonios están recogidos en Farnell 1909, 123 y 283 n. 28 y en Daraki 2005 (1985), 61-64; véase también más adelante §3.6 a propósito de [T 55]. Se trata de los epítetos de Dioniso Αὐξίτης ‘que concede el crecimiento’ en Arcadia (Paus. 8.26.2), Κάρπιος ‘Frugífero’ en Tesalia, asociado a veces con Deméter Φυλάκα, ‘Guardiana’ (e. g. *IG IX*, 2 287 y *IG IX*, 2 573) y quizá Πρόβλαστος ‘el de los primeros brotes’ (sch. Lyc. 577); Dioniso es llamado πάρεδρος ‘compañero’ de Deméter en Pi. I. 7.1-5 (este pasaje se ha interpretado también al margen de una asociación con la agricultura, véase Moureux 1970-1971); Dioniso es directamente considerado dios de la agricultura en Max. Tyr. 18.1 y 29e; en Teos en época imperial habría un culto de Dioniso Σητάνειος (Jaccottet, *Dionysos*, 131, cf. Sud. s. v. σητάνειος ἄρτος y Hsch. s. v. Σητάνιοι), quizá dios de los cereales, véase Merkelbach 1988, 12 y n. 37 y Jaccottet 2003, vol. 2, 227-228; a Dioniso se le presenta como κερατίας ‘astado’ por ser el primero en enyugar a las reses para arar, según transmite D. S. 4.4.2; una cratera ática muestra a Dioniso con el tirso y la cornucopia (Gasparri, *LIMC* III 464, 480, s. V a. C.).

frecuencia por simbolizar el trigo y el vino.<sup>446</sup> En vista de todo ello, la presencia de Dioniso, dios del florecimiento por excelencia, no ha de sorprender en el rito de la floración del grano, las Anteas.

### 2. 6. 3. El testimonio de Exone

Al margen de su relación o no con las fiestas Anteas, el culto de Dioniso Antio que atestigua la inscripción de Exone [T 21] no puede, en principio, atribuirse a ninguna de las cuatro fiestas dionisiacas del Ática. Dicho documento regula las partes de las víctimas (ἱερῶσυννα) y otras retribuciones que les corresponden a los sacerdotes, o más frecuentemente, sacerdotisas, de diversas divinidades y héroes, entre ellos Dioniso Antio:

[T 21] [...] partes de la víctima que le corresponden a la sacerdotisa de Dionis[o] An[tio]: 5 dracmas, [la piel de una víctima ad]ulta; [para] la mesa: un muslo, una costilla [y la carne que la rodea, media cabeza] (rellena) de morcilla. (ll. 9-11)<sup>447</sup>

El epíteto An[tio] depende de una reconstrucción parcial, pero que se puede considerar casi segura.<sup>448</sup> Dioniso Antio va precedido de Heroína, y esta a su vez de una

---

<sup>446</sup> E. g. Tiresias ensalza a Deméter y Dioniso como los proveedores de dos principios fundamentales para los hombres, el trigo y el vino, en E. Ba. 274-285 y Deméter y Dioniso son destinatarios de primicias agrícolas (θαλύσια), en Men. Rh. 2.4.

<sup>447</sup> La estela de mármol en la que está grabada esta inscripción se encuentra fragmentada en cinco partes, todas ellas descubiertas en Glifada (antigua Exone), pero en diferentes momentos, por lo que se han ido sucediendo diversas ediciones. La mitad superior de la estela se compone de cuatro fragmentos, de los cuales los dos mayores fueron editados por Pittakis en 1839, a los que se añadió un tercero que fue encontrado algo después, en 1855, dando lugar a la edición de Kirchner, *IG II<sup>2</sup> 1356* (fr. a + b + c, este último, hoy perdido, se corresponde con el final de las ll. 9-14). Posteriormente, se reeditó la inscripción (Matthaiou, *Horos* 10-12, 1992-1998, 136-139 = *SEG* 46:173), incluyendo un cuarto fragmento de pequeño tamaño e inédito hasta ese momento (EM 13479). El quinto fragmento, que se corresponde con la mitad inferior de la estela, se halló en 1984 en el curso de unas obras en una calle de Glifada y fue publicado recientemente por Steinhauer 2004, 155-173 (= *SEG* 54:214), cuya edición reúne al fin la totalidad del texto conservado. La parte superior está editada también en Sokolowski, *LSCG* 28, véase Le Guen-Pollet 1991, 152-155, con traducción al francés y comentario de la edición de Sokolowski. Sobre los nuevos testimonios que aporta la parte inferior de la estela se puede consultar Mylonopoulos (2004) [2007], n. 256, que proporciona una traducción al inglés de las ll. 23-39; Sculion 2009 y Parker 2010. En este trabajo hemos seguido la edición de Kirchner, por ser una de las más difundidas, pero hemos recogido otras lecturas que se pueden consultar en el aparato crítico.

<sup>448</sup> Διονύσ[ο] Ἀν[θίο] ἱερεΐαι, 'para la sacerdotisa de Dioniso Antio'. Διονύσ[ο] y la parte superior de las letras AN se leen en el fr. b, l. 9. [A]ν[θίο] fue inicialmente propuesto por Koehler (editor de *IG II* 631), conjetura ampliamente difundida por Kirchner (editor de *IG II<sup>2</sup> 1356*) como Ἀν[θίο], si bien Ziehen 1896-1906, n. 24, 78-79, seguido por Sokolowski, *LSCG* 28, la había puesto en duda porque su lectura no se correspondía con la copia que hizo Pittakis del fr. c, hoy perdido, que abarcaba el final de las ll. 9-14 y en la que leía IA.AIE (l. 9). En su edición, Matthaiou vuelve a revisar la cuestión y llega a la conclusión de que la primera I que Pittakis lee es en realidad la parte inferior del trazo derecho de la N, posibilidad a la que ya había aludido Ziehen, por lo que confirma la lectura Ἀν[...], pero prefiere no hacer ninguna reconstrucción. En su edición, Steinhauer 2004, 155-173, lee Ἀν[θίο]. En general, se suele dar por segura

divinidad cuyo nombre se ha perdido; a continuación aparecen Hera, Deméter Cloe, Eleusinia, Diosa Sacra, Paralo, Arquegetes “y los otros héroes”. La estructura se repite con pocas variaciones: en primer lugar se establece el pago de 5 dracmas, a continuación, las partes exactas de la víctima que le pertenecen al sacerdote o sacerdotisa (ἱερώσυνα); después, otro tipo de retribuciones, tales como grano, aceite y miel, con sus correspondientes precios, que el propio sacerdote utilizará en el sacrificio, especialmente en las ofrendas incruentas;<sup>449</sup> finalmente, pueden incluirse las partes de la víctima o productos agrícolas que han de destinarse a una mesa de ofrendas, como se indica mediante la expresión ἐπὶ δὲ τὴν τράπεζαν. Es destacable que, pese a que en apariencia este documento se limita a regular las prebendas de los sacerdotes, en realidad es un reflejo de una parte del calendario o lista de cultos locales.<sup>450</sup> Dioniso Antio recibe sacrificios cruentos, pues se establece que su sacerdotisa recibirá la piel de la víctima ([τῷ τε]λέο) o del macho cabrío ([τῷ τρ]άγο), según una conjetura alternativa de Steinhauer.<sup>451</sup> Además, se deberá destinar a la mesa de ofrendas un muslo, una costilla con la carne que la rodea y media cabeza rellena de morcilla.<sup>452</sup> En cambio, el dios no recibe ofrendas incruentas, pues están ausentes las retribuciones en especie que sí reciben los sacerdotes del resto de las divinidades y que son indicio de este tipo de ofrendas. Naturalmente, las víctimas son el tipo de ofrenda más común tanto para Dioniso como en general en los cultos cívicos del Ática de época clásica.

---

la reconstrucción Ἄν[θίο], que tiene a su favor que el documento esté en *stoichedon* y que Antio sea un epíteto de Dioniso ya atestiguado por Paus. 1.31.4. Así lo hace en su estudio sobre los tipos de ritos que se atestiguan en esta inscripción Scullion 2009, 154-155.

<sup>449</sup> Steinhauer 2004, 162-165, realiza un estudio comparativo de los diferentes bienes que recibe cada sacerdote en esta inscripción; en su análisis distingue entre ἱερώσυνα, estrictamente las partes de los animales sacrificados, que son prerrogativa sacerdotal, y ἀπόμετρα (término ausente en esta inscripción), los emolumentos del sacerdote, en este caso materiales usados en el propio sacrificio tales como grano, miel, aceite, vino y madera.

<sup>450</sup> Steinhauer 2004, 165-167; la ausencia, según este mismo autor, de algunos dioses importantes, puede deberse a que estos se encontraban en la primera parte de la lista o en una piedra aparte.

<sup>451</sup> El autor basa la conjetura ([τῷ τρ]άγο en que se trata de la víctima predilecta de Dioniso; además, señala que en el calendario de Tórico se ha propuesto idéntica conjetura [T 40], l. 45, Steinhauer 2004, 157.

<sup>452</sup> La expresión κωλῆν, πλευρὸν ἰσχίον ha sido explicada por Le Guen-Pollet 1991, 152-155, como la costilla flotante y la carne que la rodea, basándose en *Il.* 20.170: πλευράς τε καὶ ἰσχία, que entiende como ‘costillas y caderas’. Cf. *SEG* 33:113, 5, 20-21. Steinhauer, 2004, 163, en cambio, traduce πλευρὸν ἰσχίον como ‘filete’. También según Le Guen-Pollet 1991, 154, la expresión ἡμικραιραν χορδῆς ha de interpretarse como ‘media cabeza rellena de morcilla’, pues χορδή significa ‘intestinos’, y de ahí ‘morcilla’. El relleno de cabezas es, según la estudiosa, una técnica muy antigua. Afirma que se rellenaban tanto cabezas como vejigas con picadillo de intestinos y otras partes del sistema digestivo. Se pretendía así dar la impresión de que el animal todavía estaba vivo, algo que la estudiosa pone en relación con las fiestas Bufonias. No obstante, Steinhauer 2004, 163, lo interpreta sencillamente como ‘intestinos’.

#### 2. 6. 4. El sacrificio de contexto incierto de Atenas

El calendario de cultos de Atenas, estudiado en §2.3.2 y §2.3.3 a propósito del sacrificio para las Leneas, contiene otra posible prescripción de un sacrificio de un animal lechal (γαλαθηνός) para Dioniso. Es difícil precisar el contexto debido a que solo se conservan fragmentos:

[T 7] [... al ter]cer año a Di[...], cuando [...], un lech[al...] (ll. 6-9).<sup>453</sup>

La indicación “al tercer año”, seguida de las dos primeras letras de lo que podría ser el nombre de Dioniso, podría hacer referencia a una fiesta dionisiaca de tipo trietérico, es decir celebrada cada dos años, o “al tercer año” según el cómputo inclusivo.<sup>454</sup> Las fiestas trietéricas más conocidas son probablemente las de Delfos, celebradas por las tías, como vimos en §2.6.1. Diodoro Sículo explica la instauración de ritos con una periodicidad sagrada de dos años tras el regreso de Dioniso de la India, para conmemorar el tiempo que el dios estuvo en dicho lugar. En ellos las mujeres llevan a cabo ritos extáticos, diferenciados según sean jóvenes o casadas.<sup>455</sup>

Por otro lado, se sabe que los cultos de Zeus Miliquio en las Diasias y de Madre en los Misterios Menores de Agra, ofrecidos justo antes en nuestro calendario, tenían lugar en Antesterión, por lo que es probable que nuestro sacrificio todavía tuviera lugar en este mes. No parece posible que se trate de un sacrificio celebrado en las Antesterias, porque entonces la indicación “al tercer año” carecería de sentido. Sería en Antesterión, según Clinton, cuando se celebrarían en Eleusis unas fiestas agonísticas trietéricas y pentetéricas, las Eleusinas, en las que sin embargo no está atestiguado que se venerara a Dioniso.<sup>456</sup> Las Eleusinas sí que están en cambio relacionadas con los misterios de

<sup>453</sup> Atenas, 480-460 a. C.: *IG I<sup>3</sup> 234*. Cara A.

<sup>454</sup> Sobre las fiestas trietéricas dionisiacas véase Farnell 1909, 178 y 307-308; Jeanmaire 1951, 218-219; Nilsson 1975, 40; Kerényi 1976, 189-272; Jaccottet 2003, vol. 1, 136-138; Jiménez San Cristóbal 2007, 135-164 y Ricciardelli 2008, 338-340.

<sup>455</sup> D. S. 4.3.3. Sobre este testimonio, véase Henrichs 1978, 145-148.

<sup>456</sup> Sobre las Eleusinas véase Clinton 1979; Clinton 2008, 228 y 262-265. Testimonios epigráficos de las Eleusinas: un decreto eleusino de las primeras décadas del s. V a. C. en el que aparecen venerados Gea, Hermes Enagonio, las Cárites, Posidón, Ártemis, Telesídromo, Triptólemo, Plutón, Dolico y las Dos Diosas (*IG I<sup>3</sup> 5*); el calendario de Atenas, en el que, con muchas reconstrucciones, aparecen en primer lugar los dioses ancestrales de los Eumólpidas: Temis, Deméter, Ferrefate (Perséfone), Eumolpo, el héroe Meliquio o Deliquio, Arquegetes, Polixeno, Trepto, Dioclo, Celeo y a continuación, posiblemente, los dioses de los Cerices: Hestia, Atenea, Cárites, Hermes Enagonio, Hera, Zeus / Dioniso? ( $\Delta$ [...]) (*SEG 52:48*, cara A, fr. 3, col. 3, ll. 60-86); el documento con la contabilidad de los tesoreros de las Dos Diosas en Eleusis [T 23] (*IG II<sup>2</sup> 1672*, ll. 253-255 = Clinton 2005 vol. 1A 177, ll. 382-384). Cf. el calendario de Maratón, en el que sacrificios de cerdas preñadas sugieren cultos de fertilidad [T 40a] (*IG II<sup>2</sup> 1358* col. 2, 43-44 y 49-51).

Eleusis, pese a ser acontecimientos diferentes, por su carácter agrario y porque en ambas se venera a las Dos Diosas, a Triptólemo y a Plutón. Además, en las Eleusinas está atestiguado el culto a Arquegetes, al que se ha identificado con Yaco mediante un testimonio de Estrabón.<sup>457</sup> La atribución de este sacrificio a las Eleusinas resulta atractiva. A favor se halla el testimonio del calendario de Maratón, que prescribe sacrificios para Eleusinia, Core, Curótrofo y Zeus Antaleo, lo que señala, por un lado, que esta fiesta no se celebraba exclusivamente en Eleusis, y por otro, que en ocasiones se sacrificaba a otros dioses [T 40a].<sup>458</sup> Pese a esto, no se puede obviar que el contexto está prácticamente perdido, e incluso aunque se confirmara la lectura del nombre de Dioniso, se debería poder leer al menos el nombre de alguno de los dioses que se veneran en las Eleusinas.

Sokolowski, por su parte, hace una reconstrucción muy ambiciosa para estas líneas:

[T 7] [... al ter]cer año a Di[oniso ... una víctima adul]ta, cuando l[a procesión en los camp]os, un lech[al ...]<sup>459</sup>

La conjetura de la procesión en los campos, no explicada por su autor, no parece encaminada a proponer las Dionisias Rurales como contexto del sacrificio, por dos razones. El sacrificio no se celebra en Posideón, sino seguramente en Antesterión. Por añadidura, es prácticamente seguro que proviene de Atenas, pues la inscripción fue hallada en la Acrópolis. Además, se usa la forma genérica de referirse a las Dionisias Rurales, es decir, τὰ κατ' ἀγροῦς Διονύσια,<sup>460</sup> mientras que cuando se quiere mencionar las Dionisias de un demo en concreto, este se suele especificar, como “las Dionisias de Eleusis”, en [T 16], o bien se utiliza simplemente Διονύσια y el demo se sobreentiende si ya se ha mencionado a lo largo de la inscripción, como en [T 14]. Una vez establecido el origen ateniense de la inscripción, no podría descartarse una contribución de la polis a unas Dionisias Rurales indeterminadas, no obstante, no tendría ningún paralelo entre los testimonios disponibles. No parece verosímil tampoco que el contexto sea el de las Grandes Dionisias, además de por la fecha, porque este sería el único testimonio de la

---

<sup>457</sup> Oliver – Dow, *Hesperia* 4, 1935, 27, según el testimonio de Str. 10.3.10.

<sup>458</sup> *IG II<sup>2</sup>* 1358 col. 2, ll. 43-47, 400-350 a. C.

<sup>459</sup> Sokolowski, *LSCG* 1.

<sup>460</sup> *Ar. Ach.* 202, 250, Aeschin. 1.157.

πομπή en un calendario de cultos de época clásica; las procesiones están en cambio bien atestiguadas en los siglos II y I a. C.<sup>461</sup>

Como ya comentamos en §2.3.2, si por lo general se le ha prestado poca atención al conjunto de cultos contenidos en este calendario, los sacrificios a Dioniso en él presentes han pasado casi inadvertidos para los estudiosos de las fiestas dionisiacas, quizá por la gran incertidumbre que los rodea.

#### 2. 6. 5. Testimonios no relacionados con sacrificios

Una inscripción en un hito (ὄρος) relativa a un préstamo hipotecario, es excepcional por ser la única conocida que cuenta con el propio dios Dioniso como parte interesada en el acuerdo económico:

[T 24] Hito de la parcela (señal de la) hipoteca acordada con Dioniso, 750 dracmas.<sup>462</sup>

La interpretación, contextualización y datación de esta inscripción, ya de por sí excepcional, resulta aún más difícil porque en la actualidad está perdida. Sin embargo, parece que Wilson ha resuelto la cuestión. Según él, este es el único hito que nos ha llegado según el procedimiento marcado por el ya comentado decreto de Hagnunte (§2.5.5) sobre los préstamos hipotecarios por parte de los santuarios.<sup>463</sup>

[T 15] Si al[guien ne]cesita dinero, que los sacerdotes hagan un préstamo bajo la garantía [de una tierra], una casa o una casa de vecindad y que pongan un hito en el cual inscriban [el dios] al que pertenece el dinero. Si no pone los hitos, el sacerdote adeudará lo que sea del dios del que es sacerdote y sus pro[piedades] serán hipotecadas en beneficio del dios del que haya sido ordenado sacerdote. (Ll. 27-32).<sup>464</sup>

Cuando el santuario hace un préstamo a un particular, este debe aportar como aval una propiedad en la que el sacerdote colocará un hito con el nombre del dios a quien pertenece el dinero prestado por el santuario. De estar en lo cierto, esta inscripción sería

---

<sup>461</sup> En los ss. II y I a. C. está bien atestiguada la conducción de una res en procesión antes de su sacrificio en las Grandes Dionisias y en las Dionisias de El Pireo, *e. g.* *IG II<sup>2</sup> 1011*, 11-12; *IG II<sup>2</sup> 1028*, 15-16; *IG II<sup>2</sup> 1029*, 10-11 e *IG II<sup>2</sup> 1030*, 14. Un testimonio epigráfico de la celebración de una procesión en las Dionisias Rurales en el s. III a. C. se encuentra en *IG II<sup>2</sup> 668*, así como en [T 1], que se fecha a finales del s. IV a. C.<sup>462</sup> *IG II<sup>2</sup> 2767*.

<sup>463</sup> Wilson 2011, 79-89.

<sup>464</sup> *IG II<sup>2</sup> 1183*, Rhodes – Osborne, *GHI* 63, posterior al 340 a. C. Sobre los préstamos de los santuarios, véase Whitehead 1986, 158-160.

contemporánea o posterior al decreto de Hagnunte, lo que permitiría fecharla hacia finales del s. IV a. C. Para Wilson el hito sería, junto al testimonio de las Dionisias en el decreto otra prueba del culto a Dioniso presente en Hagnunte.

Una sencilla dedicatoria de una mujer a Dioniso proviene quizá del santuario de Dioniso en Eleusis:<sup>465</sup>

[T 33] Demónice hija de Escreo Piteo se lo dedicó a Dioniso.<sup>466</sup>

La zona del Laurión es rica en minas de plata, razón por la que el demo de Tórico, debido a su proximidad, tiene una importante industria minera. Un contrato de arrendamiento de minas menciona el santuario de Dioniso en Tórico, que cuenta con varios cultos dionisiacos, como hemos visto en §2.2.2.1, §2.5.5 y §2.6.2:

[T 2] En Tórico [en...] la mina reabierta [...es]tela cuyos límites son: al n[orte, el c]amino que va hacia Tóric[o desde el sur, el ca]mino que ll[eva a]l santuario de Dioniso hacia el est[e...] (ll. 13-16)<sup>467</sup>

Está atestiguada asimismo la costumbre de llamar a las minas de plata del Laurión por nombres de divinidades, héroes o demos, para indicar que está bajo su protección o pertenencia, como Artemisiacon o Cerámicon.<sup>468</sup> Dos de estas minas reciben el nombre de Dionisiacon (Διονυσιακόν), según consta en los registros de unos funcionarios recaudadores de impuestos (*poletai*), aparecidos en el ágora de Atenas, en los que aparecen los contratos de arrendamiento de dichas minas.<sup>469</sup>

## 2. 7. Conclusiones

### 2. 7. 1. Cuestiones generales

El estudio del corpus de inscripciones dionisiacas del Ática de época clásica muestra la faceta olímpica y cívica del culto a Dioniso, debido al carácter oficial de la documentación de la que se compone mayoritariamente. Dicho culto se manifiesta sobre todo en la celebración de sacrificios cruentos, propios del culto cívico, casi siempre en el contexto de alguna de las cuatro fiestas dionisiacas del Ática. La información que se

---

<sup>465</sup> Graf 1974, 65-66.

<sup>466</sup> *IG II*<sup>2</sup> 4604; Clinton 2005, vol 1A, 103 (finales del s. IV a. C.).

<sup>467</sup> *Ed. pr.* Crosby, *Hesperia* 19, 1950, 263-267, n° 20; *SEG* 28:130 (Laurión, 338 a. C.).

<sup>468</sup> Crosby 1950, 193 y Mikalson 1977, 425.

<sup>469</sup> *IG II*<sup>2</sup> 1582, cara A, col. 1, 9 (= *Ath. Agora* 19 p. 26), después de 348-347 a. C. e *IG II*<sup>2</sup> 1584, l. 10 (= *Ath. Agora* 19 p. 15), 340-330 a. C.

procura acerca del dios, por tanto, está bastante alejada de la que se conoce por testimonios literarios e iconográficos, como su biografía mítica o a sus atributos típicos.<sup>470</sup>

La información más valiosa sobre el culto cívico de Dioniso se encuentra principalmente en los calendarios de Erquias [T 36], Tórico [T 40] y, en menor medida, el de Atenas de principios del s. V a. C. [T 7]. A estos tres calendarios se han de añadir dos documentos que refieren de forma indirecta el culto, pero que suponen un importante testimonio en cuanto a sacrificios, ritos y sus participantes: el de la contabilidad de los tesoreros de las Dos Diosas en Eleusis [T 23] y la lista de ingresos obtenidos por la venta de pieles de animales sacrificados en fiestas religiosas de Atenas [T 22].

El número de inscripciones que hablan de las Antesterias y las Leneas es mucho menor que el de las que hablan de las Dionisias Ciudadanas y las Rurales. Sin embargo, la información que se brinda sobre las Antesterias y las Leneas es, por lo general, mucho más interesante desde el punto de vista del culto que la que se obtiene de las otras Dionisias. La temática de las inscripciones de las Grandes Dionisias está repartida entre el culto y cuestiones más prácticas como coronaciones y asambleas para evaluar la fiesta. En esta última fiesta, Dioniso aparece como elemento de cohesión política y social del Ática. La temática de las inscripciones sobre Dionisias Rurales está por lo general alejada de cuestiones culturales y la mayor parte se reduce a unos pocos modelos: dedicatorias corégicas, coronaciones previas a las representaciones teatrales y cuestiones organizativas de la fiesta y de los agones teatrales. En esta última fiesta, Dioniso aparece reflejado como el dios protector del teatro, a quien dedican sus victorias los coregos de las obras vencedoras en los agones teatrales y es testigo de las coronaciones.

Dioniso tiene un conocido vínculo con las clases marginales. En particular, dos inscripciones muestran la relevancia en sus fiestas de esclavos y mujeres. En las Antesterias, es capaz de disolver barreras sociales al lograr que la jerarquizada sociedad ateniense permita a los esclavos participar de los concursos de bebida e incluso celebrar un sacrificio [T 23]. Si bien la epigrafía no da noticias de ello, algunas mujeres tenían un papel importante en esta misma fiesta, como la Βασίλιννα, que mediaba entre el dios y los varones atenienses y las sacerdotisas del templo de Dioniso *en Limnais*. Dioniso tiene en su madre Sêmele una aliada para reunir mujeres a su alrededor. Esta es, según mi

---

<sup>470</sup> Guettel Cole 2011, 275.

interpretación, la razón por la que las mujeres son preeminentes en los sacrificios de Erquias [T 36], si bien otros cultos atestiguan mejor este fenómeno, como las Leneas (§2.3.3) y la Heroida en Delfos, adonde las tíades atenienses acuden a celebrar la ascensión de Sêmele al Olimpo (§2.6.1).

No se ha conservado ningún documento epigráfico de época clásica que atestigüe la participación de niños en las Antesterias, como sin embargo sí muestran otras fuentes.<sup>471</sup> No obstante, el decreto honorífico a Damasias [T 16] revela que los niños tuvieron su propio coro en las Dionisias de Eleusis.

#### 2. 7. 2. El culto de Dioniso en los demos: Dionisias Rurales, Antesterias y otros

Dioniso es, junto a Deméter, el dios más venerado del Ática rural. Naturalmente, el culto más extendido es el de las Dionisias Rurales, cuyos demos celebran con agones de teatro, procesiones y sacrificios oficiados por el demarco, quien tiene importantes funciones religiosas. Están atestiguadas Dionisias Rurales en al menos ocho demos, entre los que destacan principalmente Icaria, Eleusis y El Pireo, y en segundo plano, Exone, Hagnunte, Halimunte, Peania, Tórico y, con dudas, Egila y Gargeto. En las inscripciones se mencionan los santuarios de Dioniso en Icaria, Eleusis, Halimunte y Tórico, y dos *temenos* de Dioniso, en Gargeto y El Pireo.

Los testimonios epigráficos de esta fiesta en época clásica señalan varias cuestiones. Destaca la complejidad del proceso de financiación de las Dionisias de Icaria y el afán por el reparto justo de los tributos, de tal manera que las dificultades económicas que se intuyen no sean impedimento para seguir celebrando la mayor fiesta del demo [T 9].

Las Dionisias de El Pireo, por su parte, podrían considerarse la quinta fiesta dionisiaca del Ática. La fiesta se celebra, en efecto, en un demo, aunque no es cualquier demo, y consta de tragedias y procesión, pero dicha fiesta cuenta con una magnitud y unas connotaciones de poder que la acercan más a las Grandes Dionisias. A finales del s. IV a. C. se establece incluso el cobro de entrada a los espectadores del teatro de El Pireo, algo no atestiguado en otros demos [T 13]. En vista de todo ello, su clasificación dentro

---

<sup>471</sup> Véase Spineto 2005, 24-37, sobre la coronación de niños según el testimonio de Philostr. *Her.* 35.9.

de las Dionisias Rurales es, a mi juicio, algo forzada. Las Dionisias de Atenas y El Pireo tienen en común, por un lado, el sacrificio de reses bovinas, costoso y por lo tanto excepcional para unas Dionisias Rurales, y por otro, la implicación de estrategos en la celebración de los sacrificios públicos.

Los testimonios de Eleusis indican una fiesta importante y revelan que en ella participaban coros de niños y adultos. Dos de los epígrafes pueden tener relación con la complicada cuestión de la implicación de Dioniso en los Misterios de Eleusis [T 16 y 23]. Dedicatorias corégicas y decretos honoríficos, muy extendidos por toda el Ática, son a veces los únicos testimonios de la celebración de Dionisias en algunos lugares. La escasa o nula presencia de esta fiesta en los dos únicos calendarios de cultos completos del Ática del s. IV a. C. es un indicio de que merecían una regulación propia.

Tres inscripciones provenientes de demos áticos atestiguan otras formas de culto de Dioniso en el ámbito rural, sin relación con las Dionisias Rurales o con alguna otra fiesta. El dios aparece como acreedor de un préstamo, como destinatario de una estatua y como objeto de una dedicatoria privada [T 26, T 24 y T 33].

Las Dionisias Rurales no son el único culto religioso de Dioniso en el Ática rural. La documentación de los demos deja entrever un complejo entramado de cultos locales desconocidos hasta ahora, entre los que se incluye el sacrificio de Muniquión en Tórico [T 40], los sacrificios para Dioniso y Sémele en Erquias [T 36] y el culto de Dioniso Antio en Exone [T 21]. Junto a estos, aparece otro más conocido y al mismo tiempo inesperado, las Antesterias. De forma paralela, los demos también celebran algunos cultos no dionisiacos que tradicionalmente se han considerado propios de Atenas, como las Tesmoforias [T 36a] y las Plinterias.<sup>472</sup>

La documentación epigráfica sobre las Antesterias de época clásica se limita a informarnos de la celebración de la fiesta por parte de los demos, pues casi con total seguridad no se ha conservado ningún testimonio proveniente de Atenas. La fiesta se celebraba de manera independiente en varios lugares del Ática, algo que no parece estar corroborado por testimonios de otro tipo y a lo que se ha prestado escasa atención en los estudios sobre las Antesterias. Dichas celebraciones no diferían mucho de los otros festejos de los demos, que consistían, al parecer, en modestos sacrificios seguidos

---

<sup>472</sup> En Tórico, *SEG* 33:147, ll. 52-54.

probablemente de un banquete. Según Parker, dichos sacrificios serían un modesto suplemento a los concursos privados de bebida que se harían en el demo.<sup>473</sup>

El calendario de Erquias y otros salidos a la luz en la década de los años 60 del s. XX fueron inicialmente interpretados como un reflejo, hasta cierto punto, del calendario de Atenas. Se asumió, por tanto, que las Antesterias de Erquias y otros cultos similares eran contribuciones puntuales a las fiestas de Atenas y que los demos supeditaban sus fechas a las de la ciudad para evitar una rivalidad.<sup>474</sup> Con la publicación del calendario de Tórico, pocos años después, en el que se prescribía un sacrificio para Dioniso el día exacto de los Coes, se reforzó la idea de que los demos tenían su propio modelo de calendario y que celebraban sus Antesterias y otras fiestas de manera independiente de las de la polis, quizá incluso desde tiempo antiguo.<sup>475</sup>

Clinton ha señalado que los Coes a los que hace referencia la inscripción eleusinia [T 23] son en realidad los de Atenas, y no los de dicho demo.<sup>476</sup> El epígrafe muestra la contabilidad de los tesoreros de las Dos Diosas en Eleusis, en la que consta que el demo financiaba con motivo de los Coes la participación de los esclavos en varios ritos. El autor aporta como argumento el hecho de que, en el momento para el que se previeron dichos gastos, los esclavos estaban trabajando en el acondicionamiento del Eleusinio, en la Acrópolis de Atenas. Es posible que esto sea cierto, sin embargo, en realidad no sería extraño que las Antesterias se celebraran en Eleusis, a la vista de que sí tenían lugar en Tórico y en Erquias.

Algunos rituales centrales de las Antesterias no parecen haber generado una documentación abundante en esta época. La epigrafía no menciona matrimonio sagrado entre Dioniso y la Βασίλιννα, ni hay referencia alguna al primer día de la fiesta, Πιθοίγια, ‘apertura de tinajas’, o al santuario de Dioniso *en Limnais*. Tampoco hay testimonio epigráfico del último día de la fiesta, Χύτροι, ‘ollas’ en las que cocía la *panspermia* en honor de los muertos. No obstante, los sacrificios cruentos son omnipresentes en las inscripciones de las Antesterias. Esto es un fenómeno condicionado en parte por el tipo de documento en el que aparecen. Los sacrificios son costosos y generan numerosos

---

<sup>473</sup> Parker 1987, 142.

<sup>474</sup> Parke 1977, 180 y Mikalson 1977, 434.

<sup>475</sup> Parker 1987, 143.

<sup>476</sup> Clinton 1992, 19-20 y Clinton 2008, 219.

registros escritos con la previsión de gasto.

### 2. 7. 3. Consecuencias del descubrimiento de los calendarios de cultos del Ática

Los testimonios como el de Erquias [T 36] y Tórico [T 40] forman parte de una cuestión que va más allá del culto dionisiaco. Antes del descubrimiento de estas y otras inscripciones se sabía muy poco sobre los cultos practicados en los demos áticos. Su estudio ha enfrentado a los estudiosos de la religión del Ática a varias cuestiones. Entre las que nos interesan está la de dónde se celebraban las fiestas que aparecen en los calendarios de los demos y que no son esperables allí, sino en Atenas. También, en casos como el de Erquias, en el que se dice claramente que el sacrificio para Dioniso se celebra Ἐρχι(ἄσιν), ‘en Erquias’, la cuestión es por qué se da como fecha el 2 de Antesterión, cuando todavía quedan algunos días para que empiece oficialmente en Atenas. El fenómeno de la celebración de fiestas propias de la ciudad en los demos ha recibido diversas interpretaciones, como he adelantado antes. Estas parten de diversas concepciones sobre cuál es el modelo de calendario de los demos, y sobre la relación entre los cultos de Atenas y los de los demos. Como adelantaba, en las décadas de los años 60 y 70 del s. XX se asumió que el modelo de calendario de los demos debía estar necesariamente inspirado en el de Atenas y que por lo tanto era esperable encontrar fiestas estatales representadas en los demos.<sup>477</sup> En consecuencia, la no coincidencia de las fechas de Erquias con las de Atenas fue achacada a la intención de compatibilizar la asistencia a ambas fiestas.<sup>478</sup> Otros autores en cambio han insistido en la independencia religiosa de los demos, por lo que igualmente deben justificar la presencia de fiestas atenienses en los demos.<sup>479</sup> Se ha observado que algunos calendarios enumeran por separado los cultos celebrados de forma local (a su vez divididos entre anuales y cada dos años) y los celebrados fuera del demo, por lo común en Atenas.<sup>480</sup> Los de Erquias y Tórico no los distinguen formalmente, pero el de Erquias siempre indica los lugares en los que se produce la ofrenda, que incluyen tanto Atenas (ἐν ἄσται) como Erquias (Ἐρχι(ἄσιν)).

---

<sup>477</sup> Daux 1963, 632; Parke 1977, 178 y Mikalson 1977, 434.

<sup>478</sup> Parke 1977, 178.

<sup>479</sup> Mikalson 1977, 424-435, Whitehead 1986, capítulo 7, Parker 1987, 137-147.

<sup>480</sup> Así en el calendario de Maratón (*IG II<sup>2</sup> 1358*) y en el registro de préstamos y decreto de Plotea, en el que se enumeran fiestas (*IG I<sup>3</sup> 258 = IG II<sup>2</sup> 1172*, hacia 420 a. C.), cf. el calendario de Titras (*SEG 21:542*) y el de Eleusis (*SEG 23:80*). Véase Mikalson 1977, 427 y Whitehead 1986, 190-194.

A partir de estos datos Parker reduce a tres los tipos de fiestas del Ática: a) las que se celebran solo en Atenas o bajo organización ateniense, como las Panateneas, Targelias, Teseas;<sup>481</sup> b) las que se celebran en los demos pero no en Atenas, como las Diasias, Dionisias Rurales y Plerosias<sup>482</sup> y c) las que se celebran tanto en algunos demos como en Atenas. Las fiestas de esta última categoría presentan la dificultad, especialmente en el poco informativo calendario de Tórico, de establecer si los demotas acudían a la ciudad a contribuir con sacrificios o si por el contrario los realizaban en el demo. En esta circunstancia se encuentran las Antesterias del demo de Tórico, que para Parker se celebrarían allí mismo, y no en la ciudad.<sup>483</sup>

Parker descarta que la razón por la que algunas fiestas se celebran tanto en Atenas como en los demos sea la tendencia de estos últimos a imitar las costumbres de la ciudad, como se podría pensar. El autor propone la siguiente hipótesis, que explica el panorama general de los calendarios del Ática en época clásica a partir del de Tórico.<sup>484</sup> Los calendarios de cultos del Ática parten de un origen común muy antiguo, pero después se desarrollaron en paralelo: Atenas se centró en potenciar fiestas espectaculares como las Grandes Panateneas, las Grandes Dionisias o las Teseas, mientras que los demos se centraron en conservar y subrayar sus cultos identitarios.<sup>485</sup> El autor se basa en la identificación de un sustrato jonio en el calendario de Tórico, que se manifiesta en las Antesterias y las Plinterias, que probablemente son de tradición jonia y se celebran de manera independiente tanto en Atenas como en Tórico.<sup>486</sup> A partir de estos datos especula con la posibilidad de extender este origen a otros calendarios áticos. La teoría de Parker

---

<sup>481</sup> Presentes todas ellas en *IG II<sup>2</sup>* 1496 [T 22].

<sup>482</sup> Respecto a por qué el calendario de Erquias no incluye las Dionisias Rurales, las Plerosias u otros cultos de Deméter, Daux 1963, 632-633, propone que los cultos del demo se habrían repartido en dos listas: la que conocemos como el calendario de Erquias, para él una “lista principal de sacrificios para celebrar bajo la autoridad de la demarquía”, basándose en su encabezamiento Δημαρχία ἢ μέζων, y una hipotética segunda lista complementaria que no se habría conservado, y que habría contenido los cultos que faltan. Esta es prácticamente la misma explicación que le da Daux a la ausencia de sacrificios en las Dionisias Rurales de Tórico [T 40], pese a que en este caso el calendario sí las enuncia (§2.5.5).

<sup>483</sup> Parker 1987, 142, cree que los sacrificios para las Muniquias, ll. 40-43, los realizaban en la ciudad, mientras que la Teogamia, línea 32, y las Plinterias, 52-54, ocurrían en Tórico.

<sup>484</sup> Parker 1987, 143-144.

<sup>485</sup> Puede consultarse Sourvinou-Inwood 2011, 1-23, sobre la implicación de los γένη en la cristalización de las Panateneas, las Grandes Dionisias y otras fiestas de Atenas tal como se conocen en época clásica.

<sup>486</sup> Según Th. 2.15.4., las Antesterias son “las Dionisias más antiguas” y son comunes a jonios y atenienses. En efecto, este hecho ha sido interpretado como un indicio de que la fiesta es anterior a las migraciones jónicas de Asia Menor, véase Spineto 2005, 14-15, con bibliografía. Las Plinterias de Tórico pueden ser de tradición jonia, según Parker 1987, 143 y n. 54. 142-144. Otras fiestas comunes a jonios y áticos son las Apaturias y las Targelias, véase Burkert 1985, 227.

podría ayudar a comprender mejor algunos rasgos del calendario de Erquias.<sup>487</sup> En particular, podría ser una vía de explicación para los sacrificios para Dioniso y Sémele celebrados por mujeres en dicho demo [T 36]. Dicho testimonio encaja bien en el marco favorable a la participación de las mujeres en la vida religiosa rural. No obstante, aparentemente no se trata de una fiesta relacionada con la fertilidad o el matrimonio, ni es una versión local de las Grandes Dionisias, como se ha sostenido. La posibilidad de que lo que subyazca en este culto sea otra conmemoración de la apoteosis de Sémele es atractiva, pero el problema persistente es que se trata de un testimonio único y faltan muchos datos. Con todo, del enfoque de Parker se ha de retener la idea de la independencia de los cultos de los demos respecto a los de Atenas. Esto necesariamente conduce a cesar los intentos de compatibilizarlos mediante soluciones de compromiso y a una apertura respecto a los planteamientos tradicionales.

#### 2. 7. 4. Sacrificios cruentos

En la elección de víctimas en sacrificios intervienen criterios como la personalidad, biografía mítica y predilección de la divinidad destinataria. No obstante, si algo se desprende del conjunto de los testimonios estudiados, es la dependencia que existe entre la economía y los cultos religiosos.<sup>488</sup> Dicha dependencia se manifiesta especialmente en el presupuesto disponible para celebrar los sacrificios, que se convierte en un factor determinante para elegir la víctima. Entran en juego el grado de desarrollo del comercio de animales en la ciudad y el ecosistema de la región.<sup>489</sup>

La predilección de la divinidad destinataria y las circunstancias económicas están a su vez sujetas al tipo de culto o fiesta en el que se celebra el sacrificio. Por un lado, el contexto ritual puede determinar aspectos como la especie, la edad, el sexo y el color de la víctima. La tradicional dicotomía entre sacrificio olímpico y sacrificio ctonio ha dejado paso a una concepción según la cual se combinan elementos “positivos” o “no marcados”

---

<sup>487</sup> Se ha interpretado la forma ἐμ Πέτρῃ, un topónimo que aparece en el calendario de Erquias (E 24-25), como un jonismo, de un nominativo Πέτρα ο Πέτρῃ, en Daux 1963, 626-625. Por el contrario, se ha explicado como una forma derivada de Πετρεύς, por lo que habría que acentuarlo como Πετρήι, Jameson 1965, 158.

<sup>488</sup> Sobre la financiación y otros aspectos económicos en torno a los cultos de Dioniso en varias épocas y lugares, véase Horster 2011, 61-84.

<sup>489</sup> Sobre los condicionantes organizativos del sacrificio, véase Firth 1963, 12-24; sobre las relaciones entre sacrificios y economía ganadera en Grecia, véase Jameson 1988, 88-119; algunas consideraciones sobre los criterios de elección de víctimas a Dioniso en Georgoudi 2011, 48-49.

con elementos “negativos” o “marcados”. Por otro lado, tiene un infujo directo el nivel de importancia de la fiesta y el afán de prestigio por parte de la autoridad que dispone el sacrificio.

El calendario del demo de Erquias, al que se le supone un presupuesto modesto, no prescribe ningún animal más caro que cabras y ovejas a lo largo de los cincuenta y siete sacrificios que dispone. Gran parte de las inscripciones que hemos estudiado oscilan entre contabilidad religiosa y calendarios de cultos. Una de las funciones principales de los calendarios de cultos es determinar con la mayor transparencia posible el presupuesto para financiar los sacrificios. Gracias a [T 22] sabemos cómo parte del dinero invertido por Atenas en sacrificios oficiales volvía a las cuentas públicas mediante la venta de las pieles. La situación económica también pesa en otros aspectos de la fiesta, como la necesidad de recurrir a dos o incluso tres coregos, algo habitual en el Ática rural [T 14, 28, 29, 31 y 34]; la corona de rama de olivo (θαλλός), en lugar de oro, que se concede al demarco en Eleusis [T 1] o la de hiedra que reciben el demarco y los coregos en Icaria [T 14].

La víctima más frecuente de Dioniso, según la documentación epigráfica, es el cabrito, seguido por la cabra y el macho cabrío. La recurrencia del sacrificio de cápridos responde en parte a la predilección que se piensa que tiene el dios hacia este animal con el que tiene muchos vínculos culturales. El paradigma de ofrenda para Dioniso aparece en los calendarios que prescriben un sacrificio puntual para Dioniso, como los de Tórico [T 40], Atenas [T 7] y Erquias [T 36]. Los contextos culturales en los que se celebran estos sacrificios son las Antesterias, las Leneas y un culto local en el que Dioniso es venerado junto a su madre. La víctima elegida suele ser un cáprido, por lo común un cabrito; se muestra preocupación por las características que debe tener el animal y por el ritual que se ha de seguir, así como por determinar el coste. De todos los sacrificios para Dioniso en el Ática, un aspecto muy concreto de las víctimas se justifica mediante el contexto ritual en el que se celebra el sacrificio: el color rojo fuego o negro de las dos víctimas, en Tórico [T 40] (§2.2.2.3). Se muestra especial cuidado en precisar la edad que tiene el cáprido como víctima en las Antesterias mediante los términos *λειπογνώμων* [T 40] y *προπτόρθιος* [T 36], que indican respectivamente que es un chivo de en torno a un año y que es recién nacido. En cuanto al sexo de las víctimas de Dioniso, no hay atestiguada ninguna hembra en el Ática para este dios, mientras que en algunos casos se deja entrever que se trata de un macho y en otros parece que este aspecto es indiferente (véase nota

125). El sexo de las víctimas de Dioniso, por tanto, se ajusta o al menos no contradice el ritual convencional del sacrificio griego, que suele brindar machos a los dioses y hembras a las diosas.<sup>490</sup>

Como digo, el contexto festivo en el que se celebra el sacrificio también es determinante para la elección de la víctima. Este último factor justifica otro tipo de sacrificios para Dioniso frente a los de los calendarios: los de abundantes reses bovinas financiados por el Estado ateniense en las Grandes Dionisias y en menor medida, en las Dionisias de El Pireo, según se deduce de la inscripción de los *δεσματικά* [T 22]. La res bovina es el animal de sacrificio más caro, pues se valora mucho por su trabajo en el campo y las condiciones climáticas de Grecia no favorecen su cría, mientras que las cabras y ovejas son más baratas. De la misma inscripción [T 22] se infiere, en cambio, que las Leneas reciben poca financiación de Atenas, mientras que las Antesterias ni siquiera se mencionan.

Las Grandes Dionisias y las Dionisias de El Pireo tienen en común que son fiestas de carácter estatal. En la primera de ellas especialmente se añade al objetivo religioso el deseo de exhibición de poder y riqueza de Atenas frente a los asistentes y representantes de los Estados de la Liga de Delos, que también contribuyen con reses [T 38]. Las Grandes Dionisias tienen un importante componente político y un evidente afán de prestigio, como las Grandes Panateneas, lo que justifica el tipo de sacrificios públicos que se celebran.

---

<sup>490</sup> Arnob. *Nat.* 7.19.3.

### III. GRECIA CONTINENTAL: DELFOS; BEOCIA; ARGÓLIDE Y CORINTO; LACONIA, MESENIA Y ARCADIA; GRECIA CENTRAL Y GRECIA DEL NORTE.

#### 3. 1. Introducción

Frente a las 42 inscripciones del Ática, el número de epígrafes concernientes a Dioniso en época clásica en el resto de la Grecia continental se reduce a 18. Esta desproporción se debe en parte a que el grueso de la epigrafía dionisiaca de esta última zona, que atestigua la expansión y desarrollo de los cultos dionisiacos desde el Ática, queda fuera de este estudio porque data de las épocas helenística e imperial.

De acuerdo con la *Guide de l'épigraphiste*, la Grecia continental se divide en las siguientes zonas, entre las que se distribuyen las inscripciones: Delfos, que cuenta con dos epígrafes; Beocia, con cuatro; la Argólide y Corinto, con cinco; la extensa zona compuesta por Laconia, Mesenia y Arcadia, que solo cuenta con una inscripción, de Laconia; la Grecia central, que incluye Lócride, Etolia, Acarnania, Ftiótide y Tesalia, que cuenta con cuatro inscripciones, todas de Tesalia; finalmente, de la Grecia del norte y Escitia se conservan dos, ambas de Macedonia. Suman un total de 18 epígrafes, de los que buena parte se concentra en Beocia, Tesalia, la Argólide y Corinto. La distribución temporal es la siguiente: cuatro datan del s. V a. C., una está a caballo entre el s. V y el IV a. C., ocho son del s. IV a. C., tres se fechan entre los siglos IV y III a. C. y dos no están datadas. Tal como ocurría en el Ática, son más numerosas las del s. IV que las del V a. C.

De las tres grandes regiones objeto de estudio en esta tesis, solo la Grecia continental cuenta con laminillas órficas de época clásica y con alusiones a Dioniso, por lo que les corresponde ser incluidas en este segundo capítulo. Tres de ellas se concentran en Tesalia y una cuarta proviene de Macedonia. Las laminillas órficas consisten en unos breves textos incisos en unas pequeñas laminillas de oro que se han encontrado en algunas tumbas.<sup>491</sup> La mayor parte de los hallazgos se concentra en la Magna Grecia, Tesalia,

---

<sup>491</sup> Véase una breve introducción a las laminillas órficas en Bernabé – Jiménez 2008, 1-8. Las ediciones de referencia de las laminillas órficas son las de Bernabé *OF*; Bernabé – Jiménez 2008 y Graf – Johnston 2015. Las obras de Bernabé – Jiménez 2008 y Graf – Johnston 2015 ofrecen exhaustivos y actualizados comentarios de las laminillas, a los que preferimos remitirnos, en lugar de tratarlas de nuevo en detalle en este trabajo.

Creta y Macedonia y se data entre los siglos IV y III a. C. Dichos textos, a veces métricos, reflejan las creencias y rituales de un grupo minoritario de individuos, que están probablemente iniciados o son seguidores del movimiento religioso conocido como orfismo.<sup>492</sup> Dioniso es, junto a Perséfone, la divinidad central del orfismo. En la mitología órfica, Dioniso es hijo de Zeus y Perséfone y muere desmembrado y devorado por los Titanes.<sup>493</sup> A continuación, de una u otra forma según la versión, el dios resucita y los Titanes son fulminados por el rayo de Zeus, a partir de cuyas cenizas surge el ser humano. En el centro de las creencias de los órficos está la convicción de que les está reservado un lugar especial, junto a los dioses, en el Más Allá. Los portadores de las tablillas se han iniciado en vida en un culto misterioso.<sup>494</sup> La utilidad de las laminillas es recordarles, tras su muerte, las instrucciones para llegar con éxito a su destino. Así, los textos contienen frecuentes alusiones al Más Allá, a sus distintos puntos geográficos, a los dioses infernales y expresan deseos de que las almas de los muertos encuentren felicidad en la siguiente vida.<sup>495</sup>

Este segundo capítulo es el más heterogéneo de los tres en cuanto a forma y contenido de las inscripciones, que podríamos dividir en cuatro bloques. De una parte están los dos documentos de Delfos conocidos como “cipo de los Labiadas” y “peán de Filodamo”, que son fundamentales para conocer el culto de Dioniso en el marco de la complicada teología délfica. Un segundo grupo lo conforman las dedicatorias y los documentos que atestiguan la celebración de Dionisias en varios lugares. Por otro lado, dos inscripciones de Egina y Trecén nos hablan de cultos de Dioniso en otros contextos menos habituales. Finalmente, se incluyen cuatro laminillas órficas, que proporcionan un punto de vista minoritario respecto a las prácticas que reflejan el resto de inscripciones estudiadas en esta tesis.

---

<sup>492</sup> Sobre la figura de Orfeo en la mitología, su atribución de los poemas órficos y su relación con las laminillas, véase Graf – Johnston 2015, 239-268.

<sup>493</sup> Sch. Lyc. *Alex.* 208 (98.6 Scheer) = Call. fr. 643 Pf. y Euph. fr. 13 De Cuenca; Hyg. *Fab.* 167 (139 Marshall); Clem. Al. *Prot.* 2.18.2 (quien omite la resurrección); Procl. in Pl. *Ti.* 2.145.18 y Procl. *H.* 7.11, entre otros. Sobre un análisis de las fuentes que permiten reconstruir las tres versiones órficas de los nacimientos y muertes de Dioniso, véase Bernabé 1998, 29-39; sobre el mito órfico de Dioniso, véase Johnston en Graf – Johnston 2015, 99-139.

<sup>494</sup> Graf en Graf – Johnston 2015, 198-238.

<sup>495</sup> Sobre las creencias escatológicas subyacentes en las laminillas órficas, véase Johnston en Graf – Johnston 2015, 141-194.

### 3. 2. Delfos (Fócide)

#### 3. 2. 1. El cipo de los Labiadas

Uno de los documentos históricos más conocidos de Delfos es el conocido como “cipo de los Labiadas”. Se trata de una inscripción grabada *stoichedon* sobre las cuatro caras de un cipo de piedra caliza cuadrangular. Su datación es un asunto complejo. Se suele fechar hacia 400-350 a. C. No obstante, al menos una parte de la cara D, que contiene los textos que nos interesan, es una copia de otro texto fechado a finales del s. VI o principios del s. V a. C.<sup>496</sup> No se puede saber si todo el texto del cipo de los Labiadas se remonta a la época arcaica o si, como se sospecha, los diferentes textos contenidos en él no son contemporáneos entre sí, aunque no se ha podido establecer una cronología relativa de las diferentes partes.

En cualquier caso, el epígrafe contiene el reglamento por el que se guían los autodenominados Labiadas, que son los miembros de una fraternidad o un grupo gentilicio delfico, una sociedad de tipo religioso probablemente consagrada a Apolo.<sup>497</sup> Dicho código regula las siguientes cuestiones: el papel de los ταγοί, los magistrados jefes de los Labiadas (caras A y B); el protocolo para resolver disputas y las normas a las que deben ajustarse los funerales (cara C) y por último, se establecen un calendario religioso y otras cuestiones culturales (cara D). El texto de esta última cara es particularmente oscuro y está sujeto a numerosas interpretaciones, aunque se intentará proporcionar las lecturas más aceptadas.<sup>498</sup> En primer lugar se enumeran por orden cronológico las fiestas generales de Delfos en las que los Labiadas participan con banquetes (véase más adelante); a continuación se proporciona una lista adicional de supuestos en los que los Labiadas también llevan a cabo sacrificios (ll. 12-17)<sup>499</sup>; después se presentan unas disposiciones para garantizar el cumplimiento de estas normas (ll. 17-29); se hace una referencia a los

---

<sup>496</sup> Los restos fragmentarios del texto original se corresponden con las ll. 9-25 de la cara D del cipo de los Labiadas (edición y comentario de Rougemont en *CID* 1.9bis). Sobre la datación de ambos documentos, véase Rougemont 1977, 42.

<sup>497</sup> Rhodes – Osborne 2003, 8-9, prefieren calificar a esta sociedad de “grupo gentilicio” frente a la denominación φρατρία ‘fraternidad’ o ‘hermandad’, por ser este segundo término propio de Atenas.

<sup>498</sup> Para un estudio pormenorizado de la cara D, véase Rougemont 1977, 57-85.

<sup>499</sup> Dichos supuestos consisten en que uno de los miembros haga un sacrificio, asista a un nacimiento o acoja a un huésped. Esta disposición se ha interpretado básicamente de dos maneras, que reúne Rougemont 1977, 64 y que aparece resumida en Rhodes – Osborne 2003, 11: a) cuando un miembro de los Labiadas se halla en estas circunstancias el resto de los miembros también debe hacer sacrificios, b) aunque un miembro se halle en estas circunstancias, no está exento de participar en los sacrificios de los Labiadas. Rougemont prefiere la segunda opción.

animales de sacrificio que Fanoto dio como dote a su hija Bupiga (ll. 29-38);<sup>500</sup> a continuación se establece que estos mismos privilegios habrán de concedérselos a los Labiadas quienes deseen consultar el oráculo<sup>501</sup> (ll. 38-42) y finalmente, se da una breve lista de fiestas y sacrificios propios de los Labiadas:

[T 43] Estos son los sacrificios de los Labiadas: en el mes de Apeleo, a Dioniso; en las Bucatias, a Zeus Patrio y entonces a Apolo, las primicias; y los Labiadas celebran juntos un simposio. Que los otros banquetes se celebren en su momento (ll. 43-51).<sup>502</sup>

Apeleo y Bucatio son respectivamente el primer y segundo mes del calendario délfico, que se encuentran entre nuestros meses de julio – agosto y agosto – septiembre; equivalen respectivamente a Hecatombéon y Metagitnión áticos. Se suele asumir que el contexto festivo del sacrificio a Dioniso, que tiene lugar “en el mes de Apeleo”, no es otro que el de las Apelas, las fiestas generales de las fratrías, celebradas en un día indeterminado de este mes. Se cree tal cosa, en primer lugar, por el paralelo con la lista de fiestas generales de Delfos, que comienza con “las Apelas y las Bucatias” (cara D, ll. 3-4). En segundo lugar, porque estamos ante los sacrificios propios de una fratría, la de los Labiadas, y precisamente las Apelas son fiestas de fratrías, en las que los efebos, mediante su admisión a dicha hermandad, se inician en la vida adulta.<sup>503</sup> Véase, no obstante, otra posibilidad de interpretación para este sacrificio más adelante §3.2.2. De las Bucatias parece desprenderse que los Labiadas hacían un sacrificio dentro de una fiesta de mayor alcance.

En la cara A se establece que la admisión de nuevos miembros está supeditada a la entrega puntual de ofrendas (*apellaia*) en las Apelas y al juramento por Apolo, Posidón

---

<sup>500</sup> Sobre las ll. 31-43, véase el apunte de Suárez de la Torre 2006, 995-997, con bibliografía.

<sup>501</sup> En Rhodes – Osborne 2003, 11-12, se proporciona la siguiente interpretación de las ll. 29-43: Fanoto, al parecer, es el héroe epónimo de la ciudad de Panopeo o Fanoteo, entre la Fócide y Beocia; los bienes que le entrega a su hija sirven de precedente para que los Labiadas exijan lo mismo a quienes consulten el oráculo de Delfos. Esta interpretación se debe, en parte, a la afirmación de las ll. 29-31: “las siguientes regulaciones han sido escritas también en Panopeo, en piedra”, pues dichas regulaciones se han encontrado, en efecto, en Panopeo, en una inscripción que contiene una versión previa de lo que se cuenta sobre Fanoto. Se han defendido otras interpretaciones de las ll. 38-43, como la de Roux 1973, 76-77: para él se estaría haciendo alusión a un banquete de la fiesta del 7 de Bisio, que es una de las fiestas enumeradas al principio de la cara D (ll. 5-6).

<sup>502</sup> *Ed. pr.* Homolle *BCH* 19, 1895; Sokolowski, *LSCG* 77; Roux 1973, 59-78 (edición, traducción y comentario exclusivamente de la cara D); *CID* 1.9 (edición, traducción y comentario detallado); Rhodes – Osborne, *GHI* 1 (edición, traducción y comentario). Para una relación exhaustiva de las ediciones aparecidas hasta 1977, véase Rougemont 1977, 26-27. Como hemos dicho, el original arcaico se corresponde con las ll. 9-25 de la cara D (*CID* 1.9 *bis*), pero no con las ll. 43-51, ni se conservan otras versiones de esta parte.

<sup>503</sup> Sobre las Apelas, véase Homolle 1985, 41-47; Nilsson 1906, 464-465 y Rougemont 1977, 45-46.

Fratrío y Zeus Patreo. Las Apelas como fiesta de las fraternías son el equivalente delfico de las Apaturias jónico-áticas.<sup>504</sup> En estas últimas se celebran sacrificios a Zeus Fratrío y Atenea Fratria, mientras que Dioniso tiene un papel fundamental en el relato etiológico de la fiesta.<sup>505</sup> Según el mito, Dioniso Melanégida, “el de la piel de cabra negra”, habría actuado a favor del rey ateniense Melanto en su combate frente a Janto, rey beocio. Para conmemorar este enfrentamiento y en agradecimiento por su victoria, Melanto instituye las Apaturias. Dioniso Melanégida tenía un culto en Eléuteras, fronteriza entre Beocia y Ática, de donde probablemente se importa su culto en las Apaturias.

La celebración de un sacrificio para Dioniso por parte de la hermandad delfica de los Labiadas se ha convertido en un testimonio central en la complicada cuestión de las relaciones entre Apolo y Dioniso en Delfos.<sup>506</sup> Mucho se ha discutido un pasaje de la obra *De E apud Delphos* de Plutarco, en el que se afirma que en Delfos el papel de Dioniso no es menos importante que el de Apolo. También explica el de Queronea que:

[...] atendiendo a la proporción utilizan aquí el peán en los sacrificios el resto del año y al llegar el invierno despiertan el ditirambo, detienen el peán y durante tres meses invocan a este dios en vez de a aquel.<sup>507</sup>

Es decir, se alterna el canto del peán, durante nueve meses al año, con el del ditirambo durante los tres restantes, que coinciden con el invierno. Se ha venido asumiendo que esta alternancia del peán y el ditirambo que describe Plutarco simboliza las idas y venidas de ambos dioses al santuario. De acuerdo con algunas tradiciones, Apolo permanecería en el país de los hiperbóreos durante los tres meses de invierno tras dejar a Dioniso a cargo del santuario.<sup>508</sup> Baquílides afirma que Apolo permanece en el norte, a orillas del río Hebro, hasta la primavera, cuando regresa a Delfos para asistir a

---

<sup>504</sup> Véase Homolle 1985, 41-47, para una comparación entre ambas fiestas y Rougemont 1977, 62.

<sup>505</sup> El principal documento sobre las Apaturias es la normativa de la fraternía de los Demotiónidas de Decelia (*JG* II<sup>2</sup> 1237, Ática s. IV a. C.). El mito etiológico es transmitido por Sud. s. v. Ἀπατούρια y s. v. Μελαναιγίδα Διόνυσον; sch. Ar. *Ach.* 146 y Cono *FGrH* 26 F 39. Sobre las Apaturias véase Nilsson 1906, 463-465; Deubner 1932 (1969), 232-234; Parke 1977, 88-92, Burkert 1985, 255-256; Lambert 1993, 143-190 y Graf, *BNP* s. v. Apatouria. Sobre el combate entre Janto y Melanto véase Farnell 1909, 234-235 y Fernández Nieto 1975, 15-20. Sobre Dioniso Melanégida en las Apaturias véase Jiménez San Cristóbal 2009, 621-629.

<sup>506</sup> Otto 1997 (1933), 147-148; Burkert 1985, 223-225; Rougemont 1977, 59; Suárez de la Torre, 1998, 17-28; Sourvinou-Inwood 2005, 162-168 y Suárez de la Torre 2013, 58-81, véanse especialmente 59-60, para un breve resumen de las diferentes aproximaciones que se han hecho de esta cuestión y 64-65, sobre algunos de los indicios de la armonía entre Dioniso y Apolo en Delfos.

<sup>507</sup> El pasaje completo es Plu. *E ap. Delph.* 388E-389C., que se puede consultar en el apéndice II.

<sup>508</sup> Him. 48.10-11, quien parafrasea un himno de Alceo, del que solo se conserva el fr. 307.

las interpretaciones de los peanes.<sup>509</sup> Según Plutarco, el día nueve del mes de Bisio se festejaba el nacimiento de Apolo,<sup>510</sup> celebración que se interpretaba como el retorno del dios desde Hiperbórea para quedarse durante el verano. No obstante, Nilsson aclaró que, en origen, esta epifanía del dios había significado simplemente una llegada a la fiesta celebrada en su honor.<sup>511</sup> Sourvinou-Inwood ha defendido una interpretación alegórica del testimonio de Plutarco. Para ella, el de Queronea polariza y exagera la complementariedad y antítesis entre Dioniso y Apolo en Delfos a través de los mitos y cultos delficos, con el propósito de hacer una alegoría de la religión griega.<sup>512</sup> La estudiosa señala que el hecho de que durante los tres meses de invierno se invoque a Dioniso en lugar de a Apolo no significa automáticamente que este último esté ausente del santuario, ni tampoco que Dioniso lo esté durante los nueve meses restantes del año.

Sourvinou-Inwood recuerda, además, que el peán no es exclusivo de Apolo ni el ditirambo lo es de Dioniso, como ejemplifica el peán de Filodamo, que fue con casi total seguridad interpretado en las Teoxenias, fiestas primaverales (véase más adelante, §3.2.2 [T 44]).<sup>513</sup> El testimonio del cipo de los Labiadas, en el que se muestra que Dioniso recibía sacrificios en el mes de Apeleo, en verano, junto al peán de Filodamo, que se interpretó en su honor en primavera, prueban que no se consideraba a Dioniso ausente durante los nueve meses que siguen al invierno. Sourvinou-Inwood concluye que la idea de que Apolo pasaba los meses de invierno en el país de los Hiperbóreos, mientras Delfos quedaba a cargo de Dioniso, es un mito surgido tras el declive del oráculo. Dicho mito habría partido de materiales culturales consistentes en que las fiestas dionisiacas son en invierno y las de Apolo en otros meses, así como que la fiesta más celebrada de Apolo, la de su llegada, era al principio de la primavera.

Suárez de la Torre ha defendido que las intersecciones de Dioniso y Apolo no son el resultado natural de una tendencia intrínseca de la religión griega.<sup>514</sup> Según este autor, no se puede probar la presencia del dionisismo en Delfos antes del s. VI a. C. Este llega quizá a través de territorios vecinos o adscritos a la anficiónía, o más particularmente,

---

<sup>509</sup> B. 16.5-12 Maehler. Véase comentario a este pasaje en Maehler 2004, 164-166.

<sup>510</sup> Plu. *Quaest. Gr.* 292E-F y Callisth.Olynth. *FGrH* 124 F49.

<sup>511</sup> Nilsson 1906, 158.

<sup>512</sup> Sourvinou-Inwood 2005, 162-168.

<sup>513</sup> Sourvinou-Inwood 2005, 165. Sobre las implicaciones como género literario de un peán dedicado a Dioniso, véase Rutherford 2001, 132-135.

<sup>514</sup> Suárez 2013, 76-77.

mediante la influencia de la política religiosa ateniense. Por su parte, Atenas desarrolla un entramado de relaciones entre ambos dioses, realzando sus respectivas funciones.<sup>515</sup>

En las doce primeras líneas de la cara D del cipo de los Labiadas se enumera una serie de fiestas en las que los Labiadas celebran “banquetes tradicionales” (θοῖναι νόμιμοι). Generalmente se está de acuerdo en que estas fiestas son de la ciudad y no exclusivas de los Labiadas.<sup>516</sup> De las quince fiestas enunciadas, once no están atestiguadas en ninguna otra fuente. Entre las de este tipo se encuentran las Dadaforias y el 9 de Bisio:

[T 43] [...] estos son los banquetes [tradicio]nales: las Apelas y las Bucatias; las Hereas; las Dadaf[o]rias; las Petropias; del [me]s de Bisio, el siete y [e]l nueve; las Euclea[s y...] (ll. 3-8).<sup>517</sup>

Homolle, primer editor de la inscripción, señaló como fiestas dionisiacas las Dadaforias (Δαιδαφόρια), ‘(Fiestas) de las/los portadoras/es de antorchas’ y el ‘9 de Bisio’ (Βυσίου μηνὸς [...] τὰν ηενάταν).<sup>518</sup> Desde entonces, los sucesivos editores del cipo de los Labiadas, incluyendo a Rougemont, han seguido a Homolle en estas dos propuestas. Homolle, además, propuso la conjetura de Δαιδαφ[όρια] a partir del mes Δαιδαφόριος, lectura que fue posteriormente confirmada gracias a la aparición de un nuevo fragmento.<sup>519</sup>

Este autor identificó las Dadaforias con el escenario ritual del despertar de Dioniso Licnites llevado a cabo por las tíades en Delfos. Conocemos dichos ritos principalmente por Plutarco y Pausanias.<sup>520</sup> Cada dos años, las tíades buscan y despiertan a Dioniso niño, al que llaman Licnites (Λικνίτης), debido al aventador (λίκνον) que le sirve de cuna.<sup>521</sup> Simultáneamente a esta ceremonia, los sacerdotes de Apolo (ἄσιοι) celebran sacrificios

---

<sup>515</sup> Sobre esta cuestión, véase también Burkert 1983, 124, con bibliografía.

<sup>516</sup> Así en Rougemont 1977, 62 y en Rhodes – Osborne 2003, 10.

<sup>517</sup> CID 1.9 Cara D. Sobre la dificultad de interpretar en este contexto la expresión θοῖναι νόμιμοι, véase Rougemont 1977, 63. La lista completa de fiestas es la siguiente: Apelas, Bucatias, Hereas, Dadaforias, Petropias, el 7 y el 9 del mes de Bisio, Eucleas, Artamitias, Lafrias, Teoxenias, Telquinias, Dioscureas, Megalartias y Heracleas (ll. 3-11). Muchas de ellas dan nombre al mes en el que se celebran. Sobre el calendario délfico y las fiestas religiosas atestiguadas en cada uno de los meses, véase Rougemont 1977, 58-60 y Suárez de la Torre 2013, 78.

<sup>518</sup> Homolle 1895, 65-66. Este autor debe en gran parte su propuesta a Mommsen, 1878, 263-264.

<sup>519</sup> Véase Rougemont 1977, 41. El añadido se debe a Bousquet, BCH 90, 1966, 82-92.

<sup>520</sup> Plu. *Quaest. Gr.* 293C-F; Plu. *Is. et Os.* 364E-365A; Plu. *Mul. Virt.* 249E-F y Paus. 10.4.3; 10.6.4 y 10.32.7. Cf. Plu. *E ap. Delph.* 388E-389C, en donde se describe la alternancia del ditrambo en invierno y el peán, el resto del año.

<sup>521</sup> Sobre el culto de Dioniso Licnites, véase Nilsson 1906, 284 n. 5; (sin referencias directas a las Dadaforias) Nilsson 1975, 38-45; Kerényi 1976, 204-237; Burkert 1983, 123-125; Casadio 1991, 361-366; Ricciardelli 2000, 125 y 413-414, con edición y comentario de Orph. *H.* 46; Jiménez San Cristóbal 2002, 367-369 y Corrente 2013, 527-530.

secretos en el templo del dios. Una vez despierto, el propio dios y las tíades suben juntos al Parnaso. Las tíades son las ménades délficas que, acompañadas de otras fieles atenienses, celebran también la catábasis de Dioniso en busca de su madre Semele y su ascensión al Olimpo, en la fiesta de la Heroida (Ἡρωίδς), cada ocho años.<sup>522</sup>

Las principales fuentes sobre las tíades, Plutarco y Pausanias, son tardías, mientras que el testimonio de las Dadaforias en la inscripción de los Labiadas es del s. IV a. C., quizá incluso de finales del VI o principios del V a. C., pues al menos parte de la lista reproduce un original arcaico.<sup>523</sup> Si, como afirmaba Homolle, las Dadaforias no son sino el nombre de los ritos de las tíades en el s. IV a. C., entonces se deben examinar los posibles indicios de su actividad en época clásica. En esta época aparecen en tragedia, comedia y otras fuentes literarias varias referencias a las tíades, bajo ese nombre o el de bacantes, que se presentan danzando en el Parnaso.<sup>524</sup> Villanueva Puig se ha ocupado de la problemática cuestión de la actividad de las tíades en época clásica.<sup>525</sup> La iconografía del frontón del templo de Apolo, del s. IV a. C., una serie de vasos áticos y varias referencias literarias atestiguan que en época clásica las tíades ya están presentes en Delfos, al menos desde el punto de vista mítico. Esta autora reconstruye cronológicamente la evolución de las tíades en Delfos. En época antigua, ciertas mujeres practican, bajo el nombre de tíades, ritos extáticos no necesariamente dionisiacos. Posteriormente, en el s. V a. C., el culto dionisiaco, ya claramente ligado a las tíades, es acogido en el templo de Apolo; no conocemos el nivel de organización que presentan, pero parece que “suavizan” sus prácticas extáticas bajo la regulación del Oráculo. En la época de Plutarco ya están establecidas como colegio, si bien el de Queronea hace referencia a su pasado lejano.

---

<sup>522</sup> Plu. *Quaest. Gr.* 293C-F. Para Plutarco, la Heroida no es una fiesta independiente, sino la segunda parte de un conjunto coherente de tres ritos, llamados *Septerion*, *Herois* o Heroida y *Charila*; sobre la visión presentada por el autor de Queronea sobre las tres fiestas délficas véase Suárez de la Torre 1998b.

<sup>523</sup> Las fiestas generales de Delfos ocupan las ll. 3-11 de la cara D, y sabemos que al menos las ll. 9-25 reproducen palabra por palabra un original arcaico que se ha conservado fragmentariamente (*CID* 1.9 bis). Así, al menos las cinco últimas fiestas enunciadas, en las ll. 9-11, están atestiguadas ya en época arcaica, por lo que es muy posible que las Dadaforias y el 9 de Bisio daten también de esta época.

<sup>524</sup> A. *Eu.* 22-26; S. *Ant.* 1146-1152; E. *Io.* 550 y 715-716 y Ar. *Nu.* 603-606. A estos testimonios se añaden: un verso del peán de Filodamo, Furley – Bremer, *Greek Hymns* 2.5, v. 22 [T 44], comentado en §3.2.2; una referencia al témenos de Tía (Θυία), personaje mítico que habría dado nombre a las tíades, en Hdt. 7.178 (también en Paus. 10.6.4) y un escolio a la *Ilíada* en el que se cita el siguiente verso de Alcman “las Náyades, las Lámpades y las Tíades”, para explicar que estas últimas son las que se entusiasman a la vez que Dioniso y celebran un sacrificio con él, es decir, “las que se lanzaban”, sin mención al Parnaso (Sch. min. *Il.* 6.21 = Alcman. 63 Campbell). Véase Villanueva Puig 1986, 40-41.

<sup>525</sup> Villanueva Puig 1986, 31-51, con todos los testimonios y bibliografía. Sobre el menadismo antes de la época helenística véase también Henrichs 1978, 143-145.

De vuelta al cipo de los Labiadas, se observa que en el calendario délfico, como en el ático, se dan algunas correspondencias entre el nombre de los meses y las festividades que en él se celebran, como es el caso del mes de Apeleo y las Apelas.<sup>526</sup> Pues bien, aunque las Dadaforias no están atestiguadas en otro lugar, sí lo está el mes de Dadaforio (Δαιδαφόριος), durante el cual presumiblemente se celebra la fiesta homónima.<sup>527</sup> Dadaforio se sitúa entre noviembre y diciembre, momento que encaja con la época del año a la que hace referencia Plutarco en su testimonio sobre el despertar de Dioniso Licnites.<sup>528</sup> El verbo δαιδοφορέω está atestiguado con los significados ‘portar antorchas’ y ‘producir resina’, en contextos no religiosos, a excepción de uno.<sup>529</sup> En un escolio a la *Iliada* se exponen, mediante una cita de Alcmán, los tres tipos de ninfas: las Náyades, las Lámpades (‘Antorchas’) y las Tíades, con sus respectivas etimologías.<sup>530</sup> De las Lámpades explica el comentarista que portan antorchas con Hécate (αἰ σὺν Ἐκάτῃ δαιδοφοροῦσαι καὶ συλλαμπαδεύουσαι). Este testimonio no relaciona el término con las fiestas dionisiacas, pero sí con el ámbito religioso. En efecto, las antorchas no son exclusivas del culto dionisiaco, si bien numerosos testimonios las conectan con Dioniso.<sup>531</sup> En particular, varias referencias literarias apuntan directamente al uso de

<sup>526</sup> Para un resumen de las aportaciones del reglamento de los Labiadas a nuestro conocimiento del calendario délfico, véase Rougemont 1978, 58-59.

<sup>527</sup> Mes de Dadaforio: e. g. *FD* III 2.121; *FD* III 2.131; *FD* III 2.139; *BCH* 66/67, 1942/1943, 74, 4 (Delfos, s. II a. C.).

<sup>528</sup> En *Plu. Prim. Frig.* 953D, se relata cómo las tíades se vieron sorprendidas por una tormenta de viento y granizo en la cima del Parnaso, donde sus vestimentas se congelaron y *Plu. E ap. Delph.* 389C, “al comienzo del invierno, se despierta el ditirambo”.

<sup>529</sup> *Luc. Peregr.* 36; *Eudoc. Cypr.* 67B (δαιδηφ-) y *Thphr. HP* 9.2.8.

<sup>530</sup> *Alcm.* 63 Campbell = sch. min. *Il.* 6.21.

<sup>531</sup> Referencias al uso de antorchas en los cultos dionisiacos en general: se mencionan antorchas de pino en un texto de Píndaro que describe una fiesta dionisiaca (*Pi. fr.* 70b, v. 10); Alcmán describe una fiesta dionisiaca protagonizada por mujeres, a la que se refiere como “la fiesta de muchas antorchas (πολύφωρος)” (*Alcm.* 56 Campbell); las Náyades, las Lámpades (“antorchas”) y las Tíades son enumeradas juntas, por lo que probablemente forman parte del cortejo dionisiaco, en un verso de Alcmán citado en un escolio a la *Iliada* (*Alcm.* 63 Campbell = sch. min. *Il.* 6.21); se narra cómo el dios llega a Eleusis “blandiendo su antorcha en la mano, luz en la oscuridad de la noche”, donde se lo invoca como Yaco, en el peán de Filodamo ([νυκτι]φραῆς δὲ χειρὶ πάλλων σ[έλ]ας, vv. 27-28, según la lectura conjetural propuesta en Furley – Bremer, *Greek Hymns* 2.5, véase comentario en vol. 2, 67-68; Dioniso como Yaco: el coro insta a Yaco a agitar la antorcha en la fiesta nocturna, en *Ar. Ra.* 340-341; en las Leneas, el portador de la antorcha (δαιδοῦχος) exhorta a los asistentes a invocar al dios (sch. *Ar. Ra.* 479); se consideraba que Yaco guiaba la procesión de iniciandos hacia Eleusis portando una antorcha; en Atenas, una estatua de Yaco que sostiene una antorcha, junto a las imágenes de Deméter y Core, en *Paus.* 1.2.4; en Pelene, Acaya, existe un templo de Dioniso Lampter (Λαμπτήρ) o ‘de la antorcha’ y celebran las fiestas Lampterias (Λαμπτήρια) o ‘de las Antorchas’, en las que acuden al santuario por la noche con teas (δαΐδας), en *Paus.* 7.27.3; en un calendario de cultos de Mileto se enumera una serie de objetos que se utilizarán en las ofrendas en unas Dionisias; entre estos se encuentran una antorcha (λαμπάδα) y una tea (δαΐδα) (Sokolowski, *LSAM* 41; *Miletos* 204, l. 11 = *Milet* I3, 31a, ll. 4-5, s. VI a. C., véase Jiménez San Cristóbal 2013, 234-236); dos escenas en sendos leцитos áticos del s. V a. C. muestran a Dioniso bailando en torno a un cántaro en el suelo, con una antorcha en la mano (*LIMC* III, 440, n°s 149 y 150); un ánfora refleja lo que parece una escena del nacimiento de Dioniso del muslo de Zeus, en la que Dioniso niño sostiene unas antorchas en la mano y es identificado

antorchas en el Parnaso o en Delfos.<sup>532</sup>

La propuesta de Homolle respecto a las Dadaforias en el reglamento de los Labiadas nunca ha sido rebatida. Su conjetura y propuesta fueron aceptadas como posibles por Nilsson y posteriormente por los editores de la inscripción.<sup>533</sup> Sin embargo, el testimonio no parece haber calado realmente en los estudios que se han ocupado de Dioniso Licnites en Delfos. En ocasiones se ha atribuido únicamente a Nilsson la autoría de la idea de que el despertar del Licnites tiene lugar en el mes de Dadaforio, a partir del cual se presupone la existencia de una fiesta llamada Dadaforias. No obstante, algunos pasan por alto que la fiesta está, de hecho, confirmada por la epigrafía, indicio en el que precisamente se basa Nilsson para hacer dicha afirmación.<sup>534</sup> Kerényi, por su parte, llega a la conclusión de que los ritos trietéricos de las tíades tienen lugar en el mes Dadaforio, únicamente mediante dos pasajes del *Ión* de Eurípides en los que aparecen procesiones de antorchas en honor de Dioniso y el dios y sus bacantes portando antorchas en el Parnaso; en cambio, Kerényi no menciona la inscripción de los Labiadas.<sup>535</sup>

Homolle propuso el 9 de Bisio, que aparece marcado en el calendario festivo de Delfos del cipo de los Labiadas, como la fecha de la celebración de los funerales de Dioniso o un servicio conmemorativo de estos. Explica el autor que “el dios partía, o, según la fe popular, moría, esperando a su vez resucitar y retomar su dominio durante los tres meses de invierno”.<sup>536</sup> Creo que, en esencia, Homolle estaba en lo cierto, si bien es preferible descartar la noción de que Dioniso pasa los meses de invierno en el santuario

---

como Διὸς φῶς, “hombre de Zeus” o “luz de Zeus” (*LIMC* III, 481, n° 704, hacia 500-490 a. C.); Véase Daraki 2005 (1985), 29-30. Véase más adelante §4.6 sobre la nocturnidad en los cultos de Dioniso y la posible relación de los epítetos Νυκτιπόλος y Νυκτήλιος con la esfera órfica.

<sup>532</sup> Referencias al uso de antorchas en el Parnaso o Delfos: “sobre la cima de doble cresta te ha visto el resplandeciente llama humeante (στέροψ λιγνύς), donde las ninfas coricias bacantes marchan en formación, y (también te ha visto) la corriente de (la fuente) Castalia”, en *S. Ant.* 1126-1130; me pregunto si Sófocles ha usado deliberadamente el término λιγνύς ‘llama humeante’ (= antorcha), debido a su semejanza con λίκνον, lo que sería una sutil alusión al despertar del Licnites, que es precisamente el núcleo de los ritos de las tíades; la cima del Parnaso resplandece (λάμπουσα) y hay un fulgor de fuego (πυρὸς σέλας) sobre las cumbres báquicas de Dioniso, en *E. Ph.* 226-228; el dios incita a las bacantes con una antorcha y con el tirso, en *E. Ba.* 145-147; se describen procesiones de antorchas (αἶ φαναί) en honor de Dioniso en Delfos y el propio dios lleva una antorcha en cada mano, en *E. Io.* 550 y 715-716.

<sup>533</sup> Nilsson 1906, 284 n. 5; así en Rougemont 1977, 59; Rhodes – Osborne 2003, 10, sin entrar en los pormenores de esta cuestión, señalan que muchas de las fiestas citadas en las doce primeras líneas de la cara D no pueden atribuirse a una divinidad concreta, si bien ciertamente incluyen a un amplio número de dioses, entre los cuales es casi seguro que se encuentra Dioniso.

<sup>534</sup> Así en Suárez de la Torre 1998, 21; Robertson 2010, 247; Corrente 2013, 527-530 y de nuevo Suárez de la Torre 2013, 62.

<sup>535</sup> Kerényi 1976, 214 n. 75 y 215. Los pasajes son *E. Io.* 550 y 715-716.

<sup>536</sup> Homolle 1895, 67.

hasta el mes de Bisio, cuando regresa Apolo. Sourvinou-Inwood ha demostrado que esto es solo un mito tardío conformado a partir del hecho de que las principales fiestas de Dioniso tienen lugar en invierno, y las de Apolo, en primavera.<sup>537</sup> En cambio, sí que es seguro que en Delfos se pone de relieve el carácter de *dying god* o “dios que muere”, que adopta en ocasiones Dioniso.<sup>538</sup> Dicha condición se manifiesta en las celebraciones de su despertar y muerte, junto a la de su catábasis en busca de Sêmele, en la Heroida.

Una tradición recoge la existencia de la tumba de Dioniso en Delfos.<sup>539</sup> De acuerdo con las tres variantes del mito órfico, Dioniso es desmembrado y muerto por los Titanes; no obstante, de una forma u otra, el dios resucita y los Titanes son fulminados por el rayo de Zeus.<sup>540</sup> En la versión más antigua, sus restos son recogidos por Apolo, quien los custodia en Delfos junto a su trípode; no se ha transmitido cómo resucita.<sup>541</sup> En la segunda o “versión de las Rapsodias”, sus restos son sepultados en el Parnaso, pero Zeus logra revivirlo, a partir del corazón, en el vientre de Sêmele, su segunda madre (la primera es Perséfone).<sup>542</sup> En la versión tercera o “de influjo egipcio”, Rea-Deméter lo devuelve a la vida.<sup>543</sup>

Nilsson considera que el despertar de Dioniso Licnites, tal como lo plantea Plutarco, no se ajusta al esquema de dios de la vegetación que se despierta al comienzo de la primavera, sino al de dios que resurge de entre los muertos.<sup>544</sup> Para él la clave principal está en los himnos órficos que conectan la información de Plutarco con la doctrina órfica del desmembramiento y resurrección de Dioniso. En el himno órfico 46 se lo invoca como Licnites y se dice que duerme en la mansión de Perséfone, es decir, el Hades, y que despierta cada tres años para volver al mundo de los vivos. En este y otros himnos se subraya el carácter bienal de sus ritos, como los descritos por Plutarco; el dios recibe los epítetos Trietérico (τριετηρικός), ‘el de los tres años’ (es decir, dos, según el

---

<sup>537</sup> Sourvinou-Inwood 2005, 162-168.

<sup>538</sup> Acerca de la peculiaridad de Dioniso como *dying god*, véase Corrente 2012, 307-308 y Corrente 2013, 517-547, especialmente 531-547.

<sup>539</sup> Plu. *Is. et Os.* 365A; Ceph. *FGrHist* 93 F 4 y Philoch. *FGrHist* 328 F 7.

<sup>540</sup> Bernabé 1998, 29-39.

<sup>541</sup> Sch. *Lyc. Alex.* 208 (98.6 Scheer) = Call. fr. 643 Pf. y Euph. fr. 13 De Cuenca.

<sup>542</sup> Hyg. *Fab.* 167 (139 Marshall); Clem. *Al. Prot.* 2.18.2 (quien omite la resurrección); Procl. in Pl. *Ti.* 2.145.18 y Procl. *H.* 7.11, entre otros.

<sup>543</sup> Phld. *Piet.* Obbink, *CErc* 24, 1994, 132; Phld. *Piet.* Henrichs, *CErc* 5, 1975, 35 y D. S. 3.62.6. Esta versión confluye con el mito del dios egipcio Osiris, en el Egipto ptolemaico.

<sup>544</sup> Nilsson 1975, 38-44.

cómputo inclusivo) y Anfietes (ἀμφιετής), ‘bienal’.<sup>545</sup> Nilsson también ve un ascenso de Dioniso desde el Hades en la Heroida.

### 3. 2. 2. El peán de Filodamo

Se ha conservado en una inscripción délfica un peán dedicado a Dioniso. Dicho himno va acompañado del siguiente decreto honorífico, que permite conocer a sus autores, un tal Filodamo de Escarfía y sus hermanos, y datar la composición hacia 340 a. C.:

[T 44] Dioses.

Los de Delfos han concedido a Filodamo de Escarfea, hijo de Enesidamo, y a sus hermanos, Epigenes y [Má]ntidas, a estos y a su descendencia, la proxenia, el derecho de consulta del oráculo, la proedría, trato prioritario en los tribunales (*prodikia*), exención de impuestos y disfrute de los mismos derechos civiles que tienen los de Delfos. Bajo el arcontado de Etimondas y con [Pl]istón, Calícr[ates...] como miembros del Consejo. [Puesto que Filodamo y sus hermano]s [compusieron] el peán para Dioniso, [de acuerdo con l]a orden oracular del dios [... p]ro[cl]amar, a la buena fortuna.<sup>546</sup>

El peán consta de 156 versos divididos en doce estrofas, de las cuales la 4, 6, 7 y 8 son prácticamente ilegibles, por lo que no serán tenidas en cuenta en este estudio. Las estrofas se alternan con un estribillo, “*Ie Peán, ven salvador, y bondadoso, protege esta ciudad con feliz prosperidad*”, y son respectivamente cantados por un solista y un coro; este último canta probablemente también un breve estribillo intercalado en cada estrofa, en el que se entremezclan gritos rituales con invocaciones del dios, “*¡evoé, oh io Baco,*

---

<sup>545</sup> Orph. *H.* 45: recibe el epíteto de Trietérico; Orph. *H.* 46: es llamado Licnites; Orph. *H.* 52: se lo invoca como Licnites, Trietérico y Anfiéteros (ἀμφιέτηρος) ‘bienal’; Orph. *H.* 53: es llamado Anfietes; en este himno y el 54 se subraya el carácter trietérico o bienal de sus ritos. En Orph. *H.* 44, dedicado a Sémele, se dice que tienen lugar ritos cada dos años (τριετηρίς) para celebrar el nacimiento de Dioniso de Sémele. Véase el comentario a los himnos de Ricciardelli 2000, 406-417 y 432-442; Corrente 2013, 527-530 y el comentario a los himnos de Fayant 2014, 367-386 y 423-443. Sobre la interpretación del significado de ἀμφιετής, véase Nilsson 1975, 40 n. 11; Ricciardelli 2000, 436-437 y Fayant 2014, 432-433.

<sup>546</sup> Ediciones del peán de Filodamo: Weil, *BCH* 19, 1895, 393-418; Vollgraff, *BCH* 48, 1924, 97-208; Powell 1925 [1970], 165-171; Rainer 1975, 260-265 (= *SEG* 32:552); Furley – Bremer, *Greek Hymns* 2.5, 52-57. El texto que seguimos para la traducción es el establecido por Furley y Bremer. Bibliografía: Powell – Barber 1921; Käppel 1922; Rodríguez Adrados 1980, n. 28, 67-71 (traducción al español y notas); Rutherford 2001, 131-136, sobre este peán desde la perspectiva del género literario; Furley – Bremer 2001, vol. 1, 121-128 (traducción al inglés, estudio del contenido del peán, datación y otras cuestiones) y vol. 2, 52-84 (edición, análisis métrico, comentario línea a línea, bibliografía pormenorizada); Croissant 2003, 7-10 (traducción al francés); Neumann-Hartmann 2004, 9-31.

oh *ie* Peán!”.<sup>547</sup>

La composición da comienzo con una serie de invocaciones del dios como Ditirambo, Baco, Evio, Toro, de cabellera de hiedra, Bromio y Yaco, tras la cual se hace referencia al nacimiento de Dioniso de Tione (Sémele), en Tebas (primera estrofa).<sup>548</sup> A continuación, se alude a la llegada del dios al Parnaso acompañado de “las muchachas de Delfos” (segunda estrofa). Después se narra su visita a Eleusis, en cuyos misterios se le invoca como Yaco (tercera estrofa). En la quinta estrofa se describe su llegada a Tesalia, en donde un coro de Musas dirigidas por Apolo lo celebran con sus cantos. Tras las tres estrofas fragmentarias, en la novena se exhorta a los anfictiones a cantar el propio himno y celebrar un sacrificio, probablemente en las Teoxenias. En la décima se ensalzan el templo de Apolo y sus esculturas. La undécima se centra en los rituales establecidos por el dios: en las fiestas Pitiades, cada cuatro años, un sacrificio y un certamen de coros circulares, así como erigir una estatua del dios en un carro de leones dorados y preparar una cueva para él. La composición se cierra con una invocación al dios como Señor de la Salud (ἄναξ ὑγείας), título normalmente reservado a Apolo o Asclepio. Nos limitaremos a analizar las estrofas más interesantes desde el punto de vista del culto de Dioniso en Delfos, a saber, la segunda, la novena y la undécima, comenzando por la segunda:

[T 44] En aquel entonces estuvo en trance báquico la [célebre] tierra de Cadmo y el golfo de los Minias, y Eubea la de hermosos frutos – *jevoé*, oh *io* Baco, oh *ie* Peán! – Repleta de himnos danzaba toda la sagrada y bienaventurada tierra de [Delfo]s. Tú, mostrando tu apariencia estrellada, con las muchachas de Delfos te estableciste en los riscos del [Parn]aso. *Ie* Peán, ven salvador, y bondadoso, protege [esta ciuda]d con feliz prosperidad. (Segunda estrofa, vv. 14-26).

La información más interesante de esta segunda estrofa es la llegada de Dioniso al Parnaso acompañado de “las muchachas de Delfos” (Δελφίσιν σὺν κόραις, v. 22), porque es una clara referencia a las tíades. En el apartado anterior, a propósito de las Dadaforias mencionadas en el cipo de los Labiadas ([T 43] §3.2.1), hemos visto que las tíades son las ménades délficas que celebran, entre otros ritos, el despertar de Dioniso Licnites en el Parnaso. El testimonio del cipo de los Labiadas apunta a que este culto recibía el nombre de Dadaforias (Δαίδαφόρια), es decir, ‘Fiestas de las portadoras de antorchas’. El del peán de Filodamo es uno de los ecos de estos ritos que se encuentran en la literatura griega, en donde se describe a Dioniso en el Parnaso, con frecuencia

<sup>547</sup> Rodríguez Adrados 1980, 67, n. 8.

<sup>548</sup> Sobre los nombres y epítetos de Dioniso véanse las conclusiones más adelante §5.3.3.

acompañado de mujeres que danzan, llamadas ninfas, bacantes y tíades.<sup>549</sup>

En la novena estrofa, el propio Apolo exhorta a los miembros de la Anficciónía, es decir, las ciudades que observaban el culto de Delfos, a mostrar a los dioses el himno dedicado a su hermano Dioniso y a celebrar un sacrificio en su honor. De este modo, el dios se asegura de que todos están al tanto de la toma de posesión de Dioniso como Peán junto a él en Delfos:

[T 44] El dios exhorta a los anficciones a llevar a cabo la acción al punto, para que el que dispara desde lejos pueda contener su ira – *ἰενοέ, oh io Baco, oh ie Peán!* – y a mostrar, con ocasión de la fiesta anual de hospitalidad, este himno para su hermano a la sagrada raza de los dioses y a celebrar un sacrificio con las súplicas de todo el pueblo de la bienaventurada Grecia. (Novena estrofa, vv. 105-117).

‘El que dispara desde lejos’ (Ἐκαβόλος) es Apolo, y en la frase “pueda contener su ira” (μῆνιν ἐ[ῆν] κατάσχη) hay una amenaza implícita.<sup>550</sup> En esta estrofa, además, se encuentra la clave para contextualizar la representación del peán en las Teoxenias.<sup>551</sup> El sacrificio prescrito se habrá de celebrar “con ocasión de la fiesta anual de hospitalidad” (ἐγ ξενίοις ἐτείοις, vv. 110-111). En dichas fiestas se disponían mesas con ofrendas para los dioses y tenían lugar en Teoxenio, en primavera (marzo – abril, Elafebolión en el Ática y mes de las Grandes Dionisias).

En la undécima estrofa se establece un sacrificio y un certamen de coros circulares “en las fiestas Pitiades pentetéricas” (Πυθιάσιν πενθετήροις, v. 131):

[T 44] A los organizadores de las fiestas Pitiades pentetéricas el dios ha dado la orden de establecer en honor de Baco un sacrificio y un certamen de muchos coros circulares – *ἰενοέ, oh io Baco, oh ie Peán!* – y erigir una estatua de Baco semejante a los brillantes rayos del sol naciente de pie en un

---

<sup>549</sup> Dioniso en el antro Coricio, situado en el Parnaso, con las ninfas, en A. *Eu.* 22-26; en el Parnaso, una antorcha humeante y las ninfas coricias bacantes que marchan en formación, en S. *Ant.* 1126; en esta misma obra, Dioniso es convocado por el coro al Parnaso, en 1140, y las tíades celebran a Dioniso, en 1146-1152; procesiones de antorchas en honor de Dioniso y el propio dios y sus bacantes portan antorchas en la cima del Parnaso, en E. *Io.* 550 y 715-716; finalmente, Dioniso habita el Parnaso, donde es iluminado por las antorchas y es conspicuo entre las bacantes délficas (Βάκχαις Δελφίσις), en Ar. *Nu.* 603-606.

<sup>550</sup> Los vv. 107-108 están sujetos a diversas lecturas e interpretaciones; aquí seguimos la propuesta de Furley y Bremer, que es explicada por sus autores en Furley – Bremer 2001, vol. 2, 74-78.

<sup>551</sup> Así se ha interpretado de manera generalizada, e. g. en Powell – Barber 1921, 42-43; Rodríguez Adrados 1980, 67 n. 8; Rutherford 2001, 132; Furley – Bremer 2001, vol. 2, 60-61, quienes justifican su interpretación, entre otras pruebas, mediante el paralelo con un peán pindárico que fue representado en la misma fiesta (ἐν θεῶν ξενίᾳ, Pi. fr. 52f, v. 60), y Sourvinou-Inwood 2005, 165.

carro de leones dorados, así como preparar una cueva adecuada para el sagrado dios. *Je* Peán, ven salvador, y bondadoso, protege esta ciudad con feliz prosperidad. (Undécima estrofa, vv. 131-143).

Las Pitiades son una serie de celebraciones que tienen lugar cada cuatro años en el mes de Apeleo, entre julio y agosto, y son conocidas por Plutarco y por una inscripción de época imperial.<sup>552</sup> Las Pitiades (Πυθιάδες, en plural) no han de confundirse con los Juegos Píticos (Πυθιάς), celebrados también cada cuatro años en el mes de Bucatio. En el cipo de los Labiadas se prescribe un sacrificio para Dioniso precisamente en el mes de Apeleo [T 43], ll. 44-45. Este testimonio suele atribuirse a las Apelas, las fiestas de las fratrías, dado que los propios Labiadas conforman una fratría y que en su reglamento se mencionan explícitamente las Apelas, entre las fiestas generales de Delfos. El testimonio del peán dejaría en cambio abierta la posibilidad de dar al sacrificio de Apeleo una interpretación distinta a la recibida hasta ahora, que lo contextualizaría en las Pitiades pentetéricas. En contra de esta posibilidad está el que las Pitiades no se mencionen en ningún lugar del cipo de los Labiadas y que la parte del texto en la que se prescribe el sacrificio, la cara D, es en realidad una copia de principios del V a. C. o incluso finales del s. VI a. C., es decir, de hacia el final de la época arcaica, y por lo tanto muy anterior al peán de Filodamo.

Todavía en la undécima estrofa, se exhorta a erigir una estatua del dios “semejante a los brillantes rayos del sol naciente” (ἄλιοφεγγέσιν δ’ ἄντολαῖς ἴσον, vv. 136-137) en un carro tirado por leones dorados (ἐν [ζεύγει] χρυσέωλ λεόντων, vv. 138-139), así como prepararle una cueva (ἄντρον). Acerca del carro de leones, Furley y Bremer han señalado que, en un ditirambo pindárico, Ártemis llega a los ritos dionisiacos precisamente con leones uncidos.<sup>553</sup> Por otro lado, una copa calcídica de finales del s. VI a. C. muestra a Dioniso y Ariadna sobre un carro tirado por un león, una pantera y dos ciervos, mientras que en una cratera apulia del s. IV a. C. figura Dioniso joven cabalgando un león.<sup>554</sup> Sobre una asociación más general de Dioniso con el león, véase más adelante §3.4.1, a propósito de [T 51]. La cueva tampoco es un motivo ajeno a Dioniso, pues algunas tradiciones

---

<sup>552</sup> Plu. *An seni resp.* 792F y Lefèvre, *CID* 4.134, ll. 6-7 (Πυθιάδας, Delfos, s. I d. C.). Véase Furley – Bremer 2001, vol. 2, 82. Sobre los diversos sentidos de dicho término véase Colin, *FD* III, 2, 189, n° 6.

<sup>553</sup> Pi. fr. 70b = Furley – Bremer, *Greek Hymns* 5.2. Sobre el carro de leones de Ártemis en este ditirambo véase los comentarios de Lavecchia 2000, 165-166 y Furley – Bremmer 2001, vol 2, 83 y 147-148.

<sup>554</sup> *LIMC* III, 461, n° 441 y 486, n° 763.

cuentan que Dioniso fue escondido en una al nacer, para alejarlo de Hera.<sup>555</sup>

Furley y Bremer interpretan las estrofas 9 a 11 como una especie de *lex sacra*, en la que Apolo establece que él y Dioniso serán venerados a partes iguales en Delfos, en el nuevo templo (vv. 105-121) y en las fiestas Pitiades (vv. 131-134); la función del peán, según estos autores, sería la de acompañar o incluso establecer este nuevo orden. Furley y Bremer se muestran sorprendidos por el hecho de que el peán extienda el culto de Dioniso desde el invierno hasta la primavera, y que se lo celebre con invocaciones propias de Apolo. En efecto, la ejecución de un peán en honor de Dioniso en las Teoxenias, en primavera, es una prueba irrefutable de que en Delfos se rendía culto a Dioniso durante todo el año, y no solo en invierno. Este hecho pone en entredicho el esquema presentado por Plutarco sobre la presencia de Dioniso en invierno y la de Apolo el resto del año. Sin embargo, poco después de la publicación de Furley y Bremer, Sourvinou-Inwood zanjó este asunto, como comentamos en §3.2.1.<sup>556</sup>

### 3. 3. Beocia

En Orcómeno de Beocia apareció una serie de bases de trípodes en las que se habían inscrito dedicatorias corégicas a Dioniso.<sup>557</sup> Datan en su mayor parte del s. III a. C., a excepción de una, que se fecha a finales del s. IV o principios del III a. C.:

[T 45] Pedacles hijo de Cafisiades, Dionisio hijo de Damatriquis, tras haber sido coregos, (se lo dedicaron) a Dioniso.<sup>558</sup>

Este es el único testimonio epigráfico de época clásica vinculado a Dioniso con el que cuenta Orcómeno. Es verosímil que los agones teatrales y musicales que atestiguan estas dedicatorias se celebraran en honor de Dioniso. En cambio, no hay pruebas de que estos agones se puedan relacionar con las Agrionias, fiesta dionisiaca que en Beocia está atestiguada solo a partir de época helenística.<sup>559</sup>

---

<sup>555</sup> Paus. 5.19.6; *H.hom. Bacch.* 26. 5-6 y A. R. 4.1131; cf. Plu. *Ser. num. vind.* 565E-F. Sobre el antro dionisiaco véase Boyancé 1960-1961 y Jaccottet 2003, vol. 1, 150-162.

<sup>556</sup> Sourvinou-Inwood 2005, 162-168.

<sup>557</sup> Se pueden consultar en Amandry – Spyropoulos, *BCH* 98.1, 1974 y en Schachter 1981, vol. 1, 179.

<sup>558</sup> Amandry – Spyropoulos, *BCH* 98.1, 1974, 175, n. 1 y Manieri, *Beozia*, Orc. 3.

<sup>559</sup> Plu. *Quaest. Rom.* 291A y Plu. *Quaest. Gr.* 299E-300A. Véase Schachter 1981, vol. 1, 181. Sobre las Agrionias, véase Burkert 1983, 168-179; Casadio 1994, 84-99 y Bernabé 2010.

Orcómeno podría contar con otro testimonio relativo a unas Dionisias en época clásica:

[T 46] Tras haber sido *agonothetes* de las Dionisias...el proscenio con su mujer Socratia...se lo dedicó a Dioniso y a la ciudad.<sup>560</sup>

Se trata de una dedicatoria de un *agonothetes*, un juez de los agones de las Dionisias. En cuanto al origen de este epígrafe, Dittenberger, editor de *IG VII*, estableció como lugar de procedencia Queronea y no la dató, mientras que Fossey la sitúa en Orcómeno en el s. V o principios del IV a. C.<sup>561</sup>

De Tespias procede una inscripción del s. V a. C. con una dedicatoria métrica para Dioniso:

[T 47] Tras haberle cumplido una plegaria, Neomedes le dedicó a Dioniso este monumento conmemorativo por los favores (recibidos).<sup>562</sup>

Se trata del testimonio más antiguo del culto de Dioniso en Tespias, junto con una lápida con un relieve de un cántaro, por lo que se ha interpretado como perteneciente bien a un sacerdote de Dioniso, bien a un fiel.<sup>563</sup>

Una concisa dedicatoria a Dioniso del s. V o finales del VI a. C. proviene de los alrededores de Tanagra:

[T 48] Escrondas, hijo de Egito, a Dioniso.<sup>564</sup>

En este lugar Pausanias pudo admirar un templo de Dioniso con una imagen de culto de Calamis, escultor considerado del s. V a. C., y atestiguar la celebración de ritos por parte de mujeres.<sup>565</sup> Un relieve fechado en el s. V a. C., procedente del templo de Meter, representa a Dioniso junto a unas ménades, Pan y Meter.<sup>566</sup> Estos dos testimonios, junto al de la dedicatoria de Escrondas, son para Schachter pruebas suficientes de que en

---

<sup>560</sup> *IG VII* 3409.

<sup>561</sup> Fossey 1976, 611.19, recogido por Schachter 1981, vol. 1, 180.

<sup>562</sup> *IG VII* 1794; Hansen, *CEG I* 332; Lazzarini, *Formule* 749 y *SEG* 53:452, hacia 450-400 a. C. Fue encontrada en Xironomi, pero según Schachter 1981, vol. 1, 193, n. 3, puede proceder de otro lugar. Véase también Lazzarini 1976, 102 y 283, n. 749.

<sup>563</sup> Jamot – Ridder, *BCH* 46, 1922, 278, n. 124; recogido en Schachter 1981 vol. 1, 193.

<sup>564</sup> *IG VII* 550; Schwyzer 453; Lazzarini, *Formule* 371; Jiménez San Cristóbal 2013, 225-226, con comentario y bibliografía.

<sup>565</sup> Paus. 9.20.4-9.21.1. El testimonio de Pausanias ha podido confirmarse mediante dos monedas, una de la época augústea y otra del s. II d. C, véase Schachter 1981, vol. 1, 183-185, con bibliografía.

<sup>566</sup> Véase Schachter 1981, vol. 2, 133-136.

la época clásica había arraigado un culto de Dioniso en Tanagra.<sup>567</sup> Dicho culto parece haber tenido continuidad a lo largo de las épocas helenísticas e imperial, pues sendas inscripciones de finales del s. III a. C. y II-I a. C. atestiguan una asociación de dionisiastas.<sup>568</sup> En Tanagra, además, se celebraba el ritual nocturno de las Nictelias, según transmite Plutarco.<sup>569</sup>

### 3. 4. La Argólide y Corinto

#### 3. 4. 1. Egina

En una estela de mármol procedente de la isla de Egina está grabado el inventario del santuario de Mnía y Aucesia, divinidades de la fertilidad de los campos y las mujeres. El documento permite deducir que cada diosa cuenta con zonas bien diferenciadas dentro del mismo templo. En el espacio de Mnía, entre objetos relacionados con el culto y ofrendas hechas por fieles, consta lo siguiente:

[T 49] En el *opistodomos*: una estatua de Dioniso. (Ll. 9-10).<sup>570</sup>

Queda constancia de que en el templo se encuentra una estatua de Dioniso (ἄγαλμα τῷ Διονύσο *hév*). No se proporciona ningún otro detalle que pueda explicar la presencia de Dioniso en este santuario.

Mnía (Μνία) y Aucesia (Αὐζησία) son la versión local egineta de dos diosas más conocidas como Damia (Δαμία) y Auxesia (Αὐζησία), que reciben culto en varios puntos de la Argólide, especialmente en Epidauro y Trecén.<sup>571</sup> La pareja de diosas es identificada en varias ocasiones con Deméter y Perséfone.<sup>572</sup> Heródoto transmite un relato etiológico sobre cómo eginetas y atenienses entraron en guerra por las imágenes de Damia y Auxesia.<sup>573</sup> En él se entremezclan los ecos de un conflicto acaecido en el s. VII a. C. entre ambas polis y de un culto femenino de fertilidad. Como medida contra la esterilidad de

<sup>567</sup> Schachter 1981, vol. 1, 183.

<sup>568</sup> Jaccottet, *Dionysos*, 8 (= IG VII 686) y 9.

<sup>569</sup> Plu. *Quaest. Gr.* 299D, cf. *Quaest. Rom.* 291A e *Is. et Os.* 364F.

<sup>570</sup> IG I<sup>3</sup> 1455; IG IV 1588; IG IV<sup>2</sup> 2, 787 (Egina, 431-404 a. C.).

<sup>571</sup> Damia también recibe culto bajo el nombre de Μνία o Μνεία en Epidauro (IG V<sup>2</sup>, 1, 385 y IG V<sup>2</sup>, 1, 398, respectivamente).

<sup>572</sup> Varios comentaristas y lexicógrafos explican la paremia “Amaya buscaba a Acesia”: “Deméter es llamada Amaya entre los de Trecén, y Core, Acesia”, en Zen. *Paroemiographi* 1.41-43 Leutsch - Schneidewin; Sud. s. v. Ἀζησία: Core, y Amaya es Deméter. Acesia como nombre de Deméter: Hsch. s. v. Ἀζησία y S. Fr. 981, cf. Ἀζοσία.

<sup>573</sup> Hdt. 5.82.1. Sobre este relato véase Cicciò 1983 y Valdés 2013a.

la tierra en Epidauro, la pitia de Delfos prescribió tallar unas imágenes de Damia y Auxesia en madera de olivo sagrado ateniense. En pago por la madera, los de Epidauro se comprometieron a hacer sacrificios anuales a Atenea y Erecteo. No obstante, los eginetas robaron para sí mismos las imágenes, a las que sus mujeres rendían culto con ritos de *aischrologia* y coros, algo ya practicado en Epidauro junto con ciertos ritos secretos. Tras el robo, los de Epidauro dejaron de cumplir con su obligación hacia los atenienses. Esto desencadenó una lucha entre atenienses y eginetas, en la que los primeros cayeron presos de locura y fueron derrotados. Tras el conflicto, argivos y eginetas ordenaron a las mujeres que consagraran como ofrendas a las diosas prendedores. En el inventario del templo de Mnía y Aucesia se registran, en efecto, cerca de trescientos cincuenta prendedores o fíbulas de hierro (περόναι σιδεραῖ) usados en la vestimenta. Probablemente los dedicaban mujeres ya desde la época protogeométrica.<sup>574</sup> Pausanias, testigo ocular de las imágenes en Egina, confirma el relato del historiador y añade que les ha ofrecido sacrificios “a la manera que es costumbre sacrificar en Eleusis”, lo que parece una clara identificación con Deméter y Core.<sup>575</sup>

La principal cuestión que surge es si este testimonio es prueba de un vínculo cultural entre las diosas y Dioniso, y, en caso afirmativo, en qué consiste. Polinskaya cree que el inventario no es por sí mismo una prueba de un culto independiente del dios en Egina en esta época.<sup>576</sup> Pausanias menciona un templo de Dioniso en Egina con una imagen de culto barbada en su interior; dicha barba se asocia a la iconografía arcaica del dios.<sup>577</sup> No obstante, ello no implica que el santuario sea antiguo, según esta autora, para quien la presencia de Dioniso en el santuario responde más bien a una relación entre las diosas y Dioniso.

La naturaleza de dicho vínculo y su papel en el panteón egineta solo pueden conjeturarse. Una posibilidad, dada la identificación de Mnía y Aucesia con Deméter y Perséfone, es que en la tríada egineta haya influido el mito órfico que hace de Dioniso hijo de Perséfone. En esta línea, también cabe recordar que Dioniso está presente en los misterios de Eleusis bajo la advocación de Yaco (véase §2.3.3). Polinskaya, no obstante,

---

<sup>574</sup> *ThesCRA* vol. 1, “Dedications, Gr.”, 296-297 y Polinskaya 2013, 280-284. La consagración de prendedores por mujeres inspiró el relato de Heródoto del asesinato del único superviviente ateniense a manos de mujeres armadas con dichos objetos, Hdt. 5.87.

<sup>575</sup> Paus. 2.30.4. Cf. 2.32.2, culto de Damia y Auxesia en Trecén.

<sup>576</sup> Polinskaya 2013, 283 y 289.

<sup>577</sup> Paus. 2.30.1. Sobre las imágenes de culto de Dioniso en la época arcaica, véase Cabrera 2013, 401-402; sobre la apariencia del dios en la figuración arcaica, Díez Platas 2013, 307-308.

está más inclinada a pensar que el vínculo entre Dioniso y Mnía y Aucesia no es otro que el de la agricultura y la fertilidad de los campos.<sup>578</sup> Una serie de testimonios señalan, en efecto, la asociación de Dioniso con la agricultura y con Deméter (véase §3.6). A favor de esta interpretación está el hecho de que el nombre de Auxesia provenga de la misma raíz que el verbo αὐξάνω ‘crecer’, al igual que el epíteto Αὐξίτης que recibe Dioniso en Arcadia, mientras que el nombre de Damia probablemente contiene la misma raíz δᾶ, ‘tierra’ que el Deméter.

Valdés ha señalado que el culto de Damia y Auxesia tal como lo presenta Heródoto tiene una vertiente peligrosa, pues es causante de locura y muerte.<sup>579</sup> No obstante, es necesario para el buen funcionamiento de la polis, para la prosperidad y protección ante invasiones, lo que lo convierte en símbolo de la autonomía de Egina. Estos rasgos de Damia y Auxesia – la capacidad de infligir locura y muerte, el equilibrio entre caos y orden – son compartidos por Dioniso, lo que no quiere decir que este último haya tenido un papel relevante en este episodio mítico fundamental para Egina. La especial relación con la esfera femenina es otro punto de confluencia entre las tres divinidades. Por tanto, tienen en común algo más que el carácter agrario que destaca Polinskaya, aunque estos vínculos no tienen por qué ser excluyentes entre sí.

Dos téseras de plomo provenientes, al parecer, de Egina, presentan unos grabados, uno de un león con las fauces abiertas y el otro de un delfín nadando alrededor de un poste. Encima de cada grabado se puede leer “Dio(nisias)”, lo que sugiere la celebración de una fiesta en honor de Dioniso [T 50 y T 51].<sup>580</sup> No han podido datarse. Sabemos por Pausanias de la existencia de un santuario del dios en Egina.<sup>581</sup> Por la documentación epigráfica se sabe que en época helenística, en Egina, se daba gran importancia las Dionisias, puesto que la isla estaba bajo el reinado de la dinastía atálida, que veneraba a Dioniso como su ancestro.<sup>582</sup>

Por otro lado, el león se asocia a veces con Dioniso. Tan solo tres escenas en vasos cerámicos muestran al dios en relación con este animal. En una, Dioniso cabalga un león,

---

<sup>578</sup> Polinskaya 2013, 283 y 289.

<sup>579</sup> Valdés 2013a, 158.

<sup>580</sup> *Ed. pr.* Benndorf 1875, 74, n. 1 y 11; Hubo 1987, p. 50, n. 290 y 293; *IG IV* 181 y 182.

<sup>581</sup> Paus. 2.30.1.

<sup>582</sup> Dionisias de Egina en época helenística: *IG IV*<sup>2</sup> 749 (s. II a. C., l. 41) y 750 (s. I a. C., l. 31), véase Polinskaya 2013, 240 n. 416.

en otra, el dios está de pie frente a un león sentado,<sup>583</sup> mientras que en la tercera escena va en un carro tirado por un león, una pantera y dos ciervos.<sup>584</sup> En el peán de Filodamo se exhorta a erigir una estatua del dios en un carro tirado por leones dorados (ἐν [ζεύγει] χρυσέωλ λεόντων, v. 138, [T 44]).<sup>585</sup> Otras fuentes literarias transmiten relatos míticos de Dioniso en los que está presente el león. El dios se transforma en ocasiones en este animal, frecuentemente ante sus enemigos.<sup>586</sup> El más célebre es quizá el episodio del rapto del dios por los piratas tirrenos, narrado en el *Himno Homérico 7*, en el que el propio dios se transforma en león, mientras que a sus raptos los transforma en delfines. Por otro lado, Nono narra cómo Dioniso, a la edad de nueve años, capturó unos leones y se los dio a Rea para que los unciera a su carro.<sup>587</sup>

El delfín aparece en el citado episodio del rapto del dios por los piratas tirrenos, en el que estos acaban convertidos en dicho animal. La escena queda reflejada en la célebre copa de Exequias.<sup>588</sup> No obstante, otras escenas en cerámica de figuras negras muestran la relación de Dioniso con los delfines al margen de este mito, lo que se suele interpretar como un reflejo de la faceta acuática y marina del dios.<sup>589</sup>

### 3. 4. 2. Trecén y Epidauro

En una estela fragmentada en dos está grabada la contabilidad de la construcción de unos templos en Trecén. Se registra el coste de algún tipo de trabajo en una finca situada junto a un huerto (ἐπικαπίς):

[T 52] [...] 20 dracmas [...] de la parcela del huerto, de las muchachas de Dion[is... a cada una (?)...]<sup>590</sup>

<sup>583</sup> Ánfora de finales del s. VI a. C. de Vulci, *LIMC* III, 460, n° 423.

<sup>584</sup> *LIMC* III, 461, n° 441 y 486, n° 763.

<sup>585</sup> Véase §3.2.2 y nota 553.

<sup>586</sup> E. *Ba.* 1019; Ant. Lib. 10; *Od.* 2.19.23 y Nonn. *D.* 6.182, 40.44; algunos de estos testimonios en Otto 1997 (1933), 83.

<sup>587</sup> Nonn. *D.* 9.169-179.

<sup>588</sup> *LIMC* III, 489, n° 788.

<sup>589</sup> Véase Díez Platas 2013, 319-320.

<sup>590</sup> *IG* IV 823, ll. 15-16, Trecén, s. IV a. C. Pittakis, el primero en recoger la inscripción, estableció Trecén como lugar de procedencia del fragmento A, de acuerdo con los datos de los que disponía (Pittakis, *Eph.Arch.* 1855, 1273). Posteriormente se demostró que, con toda probabilidad, dicha información correspondía en realidad a otro epígrafe que nunca llegó a sus manos. Sin embargo, el fragmento B, que apareció más tarde que el A, fue descubierto en Trecén, lo que confirma su origen e invalida la afirmación de Rangabé de que la estela había sido descubierta en Lebadea, en Beocia (Rangabé 1855, n° 785). Sobre la historia de la piedra véase Frost 1978, 105-107, quien ha propuesto que el epígrafe del que tenía noticia Pittakis era el decreto de Nicágoras, y no el de Temístocles, como también se ha postulado.

Se puede reconstruir verosímelmente el nombre de Dioniso, τᾶμ παίδων τᾶν Διον[ύσου]. No obstante, el estado fragmentario en el que se encuentra esta secuencia oscurece cuál es exactamente la relación entre la parcela, las muchachas y el dios. Fraenkel, editor de *IG IV*, explica que este terreno se habría adquirido para construir en él un templo, por lo que la labor de cuyo coste se da constancia tiene que ver quizá con trabajos preliminares. Este mismo autor señala que unas líneas más abajo se anota otro gasto que probablemente se debe completar de la siguiente manera: “(coste) de la construcción del muro en la finca del huerto, a las [muchachas de...]” (τοίχου ἐργασίας τοῦ ἐν τᾷ ἐπικαπίδι ταῖς [παισί ταῖς τοῦ...], ll. 19-20). Esto permite suponer que la secuencia que nos ocupa debía de ser algo parecido a “(coste) del (e. g.) allanamiento de la finca del huerto, de las muchachas de Dioniso...”. Esto justifica la conjetura “a cada una” (ἐκάσται), antes de detallarse la cantidad que les correspondía. Sobre la identidad de dichas muchachas, no podemos más que especular, dado que la falta de contexto impide llegar a ninguna conclusión. Pausanias atestigua que en Trecén se alzaban varios monumentos conmemorativos de la Segunda Guerra Médica: por un lado, los altares de Dioniso *Saotes*, ‘Salvador’, *Themides*, ‘Leyes’ y *Helios Eleutherios* ‘Sol de la libertad’, por otro, en la estoa, unas estatuas de las mujeres y niños atenienses que Trecén había acogido en el contexto de dicha guerra.<sup>591</sup> Es posible, como se ha sugerido, que haya algún vínculo entre el altar de Dioniso *Saotes*, las niñas refugiadas de la guerra y “las muchachas de Dioniso” (αἱ παῖδες αἱ Διονύσου).<sup>592</sup> Por otro lado, dado que el trabajo de estas muchachas se remuneraba, parece poco probable que se tratara de esclavas, mientras que el s. IV a. C. parece una época demasiado temprana como para pensar en un colegio sacerdotal. Esto no invalida la posibilidad de un tíaso femenino devoto del dios, como el de las tíades de Delfos, pero relacionado con el futuro templo que se iba a construir.<sup>593</sup> Por último, también podría tratarse de coros de niñas que tuviesen sus propios concursos teatrales en las Dionisias, como está atestiguado en el Ática y en Delos.<sup>594</sup> Estos paralelos

<sup>591</sup> Paus. 2.31.5 y 2.31.7. Sobre el culto de Dioniso *Saotes* en Lerna, Trecén y Epidauro, véase Casadio 1994, 320-322.

<sup>592</sup> Bursian 1857, 325.

<sup>593</sup> Sobre las tíades, véase §3.2.1 y §3.2.2, a propósito del peán de Filodamo [T 44], en el que se las llama κόραι (v. 22).

<sup>594</sup> *IG II<sup>2</sup>* 1186 = Clinton 2005, vol. 1A, 70, l. 12: χοροὺς [...] παίδων [T 16] (Eleusis, s. IV a. C.) e *IG XI* 2, 105, l. 6: εἰς Διονύσια παίδων (Delos, 284 a. C.), entre otros testimonios; véase más adelante §4.3, a propósito de las Dionisias de Delos y [T 69].

invitan a completar la laguna como τᾶν Διον[υσίων], aunque la relación entre las Dionisias y estas construcciones seguiría siendo una incógnita.

En la muralla romana tardía de Epidauro se integra una serie de bloques inscritos procedentes de asientos del teatro, que data del s. IV a. C. Una de estas inscripciones es una concisa dedicatoria “a Dioniso” [T 53].<sup>595</sup> No se ha podido datar. No obstante, otras inscripciones en los bloques de asientos reutilizados en la muralla se han fechado en el s. IV o principios del III a. C., lo que dejaría abierta la posibilidad de que este epígrafe fuera contemporáneo.<sup>596</sup> Pausanias atestigua un templo dedicado al dios en dicha ciudad.<sup>597</sup> Estos pequeños indicios podrían sugerir la celebración de Dionisias ya en época clásica en Epidauro.

### 3. 5. Laconia, Mesenia y Arcadia

De la región formada por Laconia, Mesenia y Arcadia, que ocupa gran parte del Peloponeso, tan solo se ha preservado una sencilla dedicatoria a Dioniso datada en el s. IV a. C.:

[T 54] [M]esias a Dioniso.<sup>598</sup>

La inscripción apareció en una playa de Ténaro, situada en el cabo que lleva este mismo nombre, al sur del Peloponeso, en Laconia. El singular lugar del hallazgo dificulta su contextualización y el agua salada corroyó la piedra. En todo caso, atestigua un culto de Dioniso en el cabo Ténaro, que por lo demás es desconocido.

### 3. 6. Grecia central

De la Grecia central, nombre por el que nos referimos a la zona comprendida por las regiones de Lócride, Etolia, Acarnania, Ftiótide y Tesalia, se conservan cuatro inscripciones, todas ellas provenientes de esta última región. Se trata de una inscripción en piedra del s. V a. C. y de tres laminillas órficas de oro del s. IV a. C., los únicos

---

<sup>595</sup> *SEG* 48:440; *ed. pr.* Piteros, *AD* 50, 1995 B [2000] 113.

<sup>596</sup> *IG* IV 876-892; la propuesta es del editor de *IG* IV, Fraenkel.

<sup>597</sup> Paus. 2.29.7.

<sup>598</sup> *Ed. pr.* Woodward, *ABSA* 13, 1906-1907, 259-260 y *IG* V, 1, 1342.

ejemplares de este tipo presentes en nuestro corpus.

En una estela de piedra se inscribe una dedicatoria a Dioniso Κάρπιος, Carpio o Frugífero, procedente de Larisa (Tesalia) y fechada hacia 450 o 425 a. C.:

[T 55] A Dioniso Frugífero.<sup>599</sup>

El testimonio es excepcional por la época a la que pertenece, el s. V a. C., mientras que la mayoría de los testimonios epigráficos del culto de Dioniso Frugífero en Tesalia se datan entre los siglos I a. C. y I d. C. Esta inscripción sugiere, por tanto, que el culto de Dioniso Frugífero existe ya en época clásica, si bien los testimonios que conservamos muestran que no goza de una verdadera difusión hasta el s. I a. C.<sup>600</sup>

Tesalia es una región fértil y el culto de Dioniso Frugífero aparece asociado en varias ocasiones al de Deméter Φυλάκκα, ‘Guardiana’.<sup>601</sup> Dioniso tiene una estrecha relación con el mundo vegetal, como muestran, entre otros testimonios, algunos epítetos que mencionaremos a continuación.<sup>602</sup> Por ello, no es extraño que ocasionalmente ejerza de dios de la agricultura, en un solapamiento de funciones habitual en el politeísmo, en palabras de Farnell.<sup>603</sup> Daraki ha descrito “la alimentación dionisiaca” como la abundancia de alimentos, vino, leche, miel y cereal, que son graciosamente concedidos por Dioniso, sin necesidad de trabajo. Esto encaja bien con los testimonios en los que Dioniso aparece asociado con la agricultura.<sup>604</sup> Deméter y Dioniso van unidos con frecuencia por simbolizar el trigo y la vid, principios fundamentales para la sociedad humana.<sup>605</sup> Dioniso es llamado πάρεδρος ‘compañero’ de Deméter por Píndaro.<sup>606</sup>

---

<sup>599</sup> *Ed. pr.* Theocharis, *AD* 16, 1960, 185; *BE* 1964, n. 226; Kontogiannis 1985, 111-129 y *SEG* 53:590a.

<sup>600</sup> En una dedicatoria para Dioniso, firmada por dos de sus sacerdotes, se ha conjeturado el epíteto Frugífero (Κάρπιος) (*IG IX*, 2, 574, conjetura de Arvanitopoulos, *Polemon* 2, 1934-1940, 60, n. 165). Hasta la fecha el epígrafe permanece sin datar, por lo que no se puede descartar que sea contemporáneo de [T 55]. Véase Martínez 2012, 681.

<sup>601</sup> *E. g.* sacerdocio de Dioniso Frugífero en *IG IX*, 2, 287 (Gonfos, s. I a. C.-I d. C.); consagración a Dioniso Frugífero y Deméter Guardiana en *IG IX*, 2, 573 (Larisa, s. I a. C.-I d. C.) y Arvanitopoulos, *RPhil* 35, 1911, 123-124 (Larisa, siglo I a. C.); véase Martínez 2012, 679-683.

<sup>602</sup> Por otro lado, innumerables testimonios iconográficos muestran a Dioniso sosteniendo un elemento vegetal como la hiedra, la vid o el tirso, véase Díez Platas 2013, 320-324. Dicho elemento vegetal puede además tener connotaciones escatológicas, como en el caso de los vasos apulios del s. IV a. C. en los que se representa a Dioniso rodeado de hiedra y pámpanos en un lugar ambiguo y atemporal, fronterizo entre el mundo de los vivos y el Más Allá, como ha concluido Cabrera 1998.

<sup>603</sup> Farnell 1909, 123 y n. 28.

<sup>604</sup> Daraki 2005 (1985), 57-64. Los testimonios que cito a continuación están recogidos en Farnell 1909, 123 y 280-283, n. 28 y en Daraki 2005 (1985), 61-64. Véase también Martínez 2012, 681-683.

<sup>605</sup> *E. g.* *E. Ba.* 274-285 y *Men. Rh.* 2.4, Deméter y Dioniso son destinatarios de primicias agrícolas (θαλύσια).

<sup>606</sup> *Pi. I.* 7.1-5. Este pasaje ha recibido una interpretación al margen de una asociación con la agricultura en Moureux 1970-1971.

Además de Κάρπιος, ‘Frugífero’, en Tesalia, Dioniso recibe los epítetos Ἄνθιος, ‘Florecente’ en el Ática en época clásica; Καλλίκαρπος ‘el de bellos frutos’ en Cilicia en época romana; Αὐξίτης, ‘el que concede el crecimiento’, en Arcadia en época de Pausanias; Φλέως ο Φλεύς ‘el que hace medrar (las plantas)’ en Asia Menor a partir de época helenística y es llamado Πρόβλαστος, ‘el de los primeros brotes’ por Licofrón.<sup>607</sup> Dos más de sus cultos se han vinculado a los cereales, el de Dioniso Setaneo (Σητάνειος) en Teos, Jonia, en época imperial,<sup>608</sup> y la fiesta de las tortas (μαζῶνες), celebrada al parecer bajo la protección del dios en Figalea (Arcadia), según una noticia de Ateneo.<sup>609</sup> Dioniso es considerado dios de la agricultura en un pasaje de Máximo de Tiro<sup>610</sup> y es presentado como ‘astado’ (κερατίας) por ser el primero en enyugar a las reses para arar, según transmite Diodoro Sículo.<sup>611</sup>

Como se ha explicado en la introducción a este capítulo, las laminillas órficas de oro reflejan las creencias y rituales de los órficos, que se han iniciado en unos ritos místéricos en vida con la esperanza de alcanzar un lugar privilegiado, junto a los dioses, en el Más Allá. De las cuatro únicas laminillas órficas incluidas en este trabajo, tres proceden de Tesalia, una (dos, en realidad) de Pelina y dos de Feras.

En Pelina o Pelineo se encontraron en el pecho de una difunta dos laminillas con forma de hoja de hiedra o corazón, junto con una pequeña estatua de una ménade. Ambas laminillas contienen casi el mismo texto, aunque el de una de ellas es más largo; se fechan a finales del s. IV a. C.:

<sup>607</sup> Dioniso Ἄνθιος: Paus. 1.31.4; *IG II<sup>2</sup> 1356* (= *LSCG* 28) + Matthaiou, *Horos* 10-12, 1992-1998, 136-139 (= *SEG* 46:173), l. 9 (Exone, principios del s. IV. a. C.) [T 21]. Dioniso Φλεύς, e. g.: *IK* 69, 144 (Priene, Jonia, s. II a. C.); *IK* 13, 902; *IK* 14, 1257; *IK* 15, 1595 (Éfeso, época imperial). Sobre el epíteto Φλεύς, véase Nilsson 1941, vol. 1, 552 n. 5 (1976<sup>4</sup>, vol. 1, 584 n. 8); Merkelbach 1988, 12, n. 30 y Casadio 1994, 225 n. 3. Dioniso Καλλίκαρπος (Cilicia, época imperial), e. g.: Heberdey-Wilhelm, *Reisen in Kilikien* p. 12, n. 28 (Mopsuestia) y p. 16 n. 44 (Egas), estas dos últimas junto con Deméter Καρπόφορος. Dioniso Αὐξίτης, en Arcadia: Paus. 8.26.2. Dioniso Πρόβλαστος: en *Lyc.* 577 y sch *ad loc.*

<sup>608</sup> Decreto firmado por los *mystai* de Dioniso Setaneo en Teos, Jonia, en época imperial (*IGR* IV 1567 = McCabe, *Teos*, 117 = Jaccottet, *Dionysos* 131); cf. Sud. s. v. σητάνειος ἄρτος y Hsch. s. v. Σητάνιοι. Véase Farnell 1909, 283, n. 28; Merkelbach 1988, 12 y n. 37 y Jaccottet 2003, vol. 2, 227-228, con comentario acerca de la inscripción y del epíteto Setaneo.

<sup>609</sup> Ath. 4.148f-149c (= Harmodius Lepreates, *FGrH* 319 F1): Ateneo explica que en el tratado *Sobre las costumbres de Figalea* de Harmodio de Lépreo se describen unos banquetes llamados μαζῶνες, nombre que todavía en su tiempo (s. III a. C.) conserva la asamblea dionisiaca (ἡ Διονυσιακὴ σύνοδος). Farnell 1909, 123 y n. 27.

<sup>610</sup> Max. Tyr. 18.1 y 29e.

<sup>611</sup> D. S. 4.4.2.

[T 56] TEXTO A: Acabas de morir y acabas de nacer, tres veces feliz, en este día. Dile a Perséfone que el propio Baquío te ha liberado. Toro saltaste a la leche. Cabra saltaste a la leche. Carnero caíste a la leche. Tienes vino, afortunado privilegio, e irás bajo tierra al haber cumplido los mismos ritos que los otros felices.

TEXTO B: Acabas de morir y acabas de nacer, tres veces feliz, en este día. Dile a Perséfone que el propio Baquío te ha liberado. Toro saltaste a la leche. Carnero caíste a la leche. Tienes vino, afortunado privilegio.<sup>612</sup>

El texto, que mezcla métrica y prosa, refleja parte del ritual celebrado en el funeral de la difunta, a quien el oficiante se dirige.<sup>613</sup> La primera frase significa que la difunta ha muerto y al mismo tiempo ha comenzado una nueva vida, en el Más Allá. Por ello, se la considera “tres veces feliz” o τρισόλβιος, término aplicado a aquel que ha adquirido un conocimiento particular, por lo general procedente de una iniciación. Esta primera frase se considera una fórmula de μακαρισμός, en la que se celebra el nuevo estatus adquirido por el alma del fallecido en el Más Allá.<sup>614</sup>

A continuación, se le indica a la fallecida que ha de informar a Perséfone de que Dioniso la ha liberado (Βάκχιος αὐτὸς ἔλυσε). En la religión órfica, al igual que en la religión griega más extendida, Perséfone es una diosa del mundo subterráneo, pero en el mito órfico es además la madre de Dioniso. En esta laminilla, el dios es llamado Βάκχιος, nombre que toma de los iniciados en sus misterios, los βάκχοι, lo que presupone una alusión directa a los misterios báquicos.<sup>615</sup> La liberación a la que se hace referencia es la liberación del alma de la difunta. Para entender este concepto se ha de volver la vista al mito órfico del desmembramiento de Dioniso a manos de los Titanes. Puesto que los humanos surgimos a partir de sus cenizas, poseemos una doble naturaleza, titánica y dionisiaca, dado que los primeros habían ingerido la carne del segundo antes de ser

---

<sup>612</sup> Bernabé, *OF* 485 y 486; Bernabé – Jiménez L7ab y Graf – Johnston 26 a, b. La edición de las laminillas órficas que de manera general seguimos en este trabajo es la de Bernabé – Jiménez 2008, con la salvedad de que en el texto griego hemos mantenido las líneas según aparecen en las laminillas, para respetar el criterio seguido hasta ahora en este trabajo. El texto de las laminillas de Pelina está ampliamente comentado en Bernabé – Jiménez 2008, 60-94, cuyas interpretaciones y comentario seguimos, excepto en las ll. 8-9, en las que hemos preferido la propuesta de Méndez Dosuna 2009, 369-375, de corregir αἶψα en αἶζα, como nombre de la cabra, cf. mic. *a<sub>3</sub>-za*, pues encaja mejor en el contexto. Véase una interpretación un tanto diferente en Ferrari 2008, 97-112; para una comparación entre la laminilla de Pelina y la primera de Feras [T 57], véase también Graf – Johnston 2015, 182-185.

<sup>613</sup> Bernabé – Jiménez 2008, 62-63. Aparece en primer lugar un verso casi hexamétrico, a continuación, un hexámetro, las tres siguientes líneas no son métricas, aunque ofrecen una estructura rítmica, el cuarto verso contiene cuatro dactilos y finalmente aparece un último hexámetro.

<sup>614</sup> Bernabé – Jiménez 2008, 64-66.

<sup>615</sup> Bernabé – Jiménez 2008, 71. Sobre βάκχιος, véase Santamaría 2013, 38-57.

fulminados por Zeus. Dioniso, como víctima del crimen cometido por los Titanes, es el único que puede expiar o liberar a la raza humana de la culpa de nuestros ancestros. El primer paso para conseguir esta liberación es la iniciación en los misterios báquicos; el siguiente, llevar una vida que esté sujeta a los preceptos de puridad; finalmente, tras la muerte, el iniciado se ha de someter al juicio de Dioniso para que este apruebe su liberación de la culpa por el crimen de los Titanes. Tras la absolución por parte del dios, Perséfone consiente el acceso del alma de esta mujer al lugar privilegiado que le corresponde.<sup>616</sup>

Las fórmulas del animal caído en leche, a saber, un toro, una cabra y un carnero en las laminillas de Pelina, y un cabrito en las de Turios, han recibido múltiples interpretaciones.<sup>617</sup> Bernabé y Jiménez se decantan por explicarlas como alusiones al renacimiento del iniciado, mediante su vuelta a la fase de lactante. Se ha argumentado también que el iniciado se identifica con el dios mediante estos animales, que a su vez tienen una vinculación simbólica con Dioniso.<sup>618</sup>

El texto continúa con la única mención del vino en las laminillas, “tienes vino, afortunado privilegio (εὐδαίμονα τιμήν)”. La frase es oscura y se puede interpretar bien como un eco de prácticas rituales, bien como una referencia a las libaciones de las ceremonias fúnebres o como una expresión de la felicidad en la vida en el Más Allá. Bernabé y Jiménez concluyen que estas tres posibilidades no son mutuamente excluyentes y que pueden ser complementarias.<sup>619</sup> La última frase, “irás bajo tierra al iniciarte en los mismos ritos que los otros felices”, que contiene problemas textuales, se refiere a que tras la muerte del cuerpo, el alma de la difunta se reunirá con las de otros iniciados en los misterios báquicos que ya han llegado a su destino. La naturaleza de dichos misterios era secreta, pero todos los indicios apuntan a que tenían como eje central a Dioniso, de cuya muerte los mortales nos debemos redimir a causa de nuestra naturaleza titánica.

---

<sup>616</sup> Bernabé – Jiménez 2008, 75-76.

<sup>617</sup> Puede consultarse un resumen en Bernabé – Jiménez 2008, 76-84. Las laminillas de Turios son Bernabé – Jiménez L8 y L9.

<sup>618</sup> Bernabé – Jiménez 2008, 82-83. Dioniso es llamado Ταυρωπός ‘de mirada taurina’ por Io 744 Campbell, y Toro en la primera estrofa del peán de Filodamo Furlley – Bremer, *Greek Hymns* 2.5; sobre la identificación de Dioniso con el cabrito, véase §2.2.2.1; sobre la identificación del dios con el carnero, véase más adelante §4.5, a propósito de [T 74] y [T 75].

<sup>619</sup> Véase Bernabé – Jiménez 2008, 84-89.

La primera laminilla de Feras consiste en un breve texto en prosa fechado entre 350 y 300 a. C.:

[T 57] Contraseñas: Andricepedotirso. Andricepedotirso. Brimó. Brimó. Entra en la pradera sagrada, pues el iniciado queda libre de castigo.<sup>620</sup>

Se trata, como indica el propio texto, de las contraseñas necesarias para acceder a la pradera de los bienaventurados, a saber, Ἀνδρικεπαιδόθυρσον y Βριμώ, que se han de enunciar dos veces cada una. Andricepedotirso hace referencia a Dioniso y parece estar formado a partir de dos nombres de tradición órfica, Ἡρικεπαῖος y θύρσοϛ. Es posible explicar Ericepeo de dos maneras: como un epíteto antiguo de Dioniso que, al ser oscuro, ha sufrido una transformación por etimología popular en Ἀνδρικεπαιδο-, como un compuesto de ἀνήρ, καί y παῖς, “hombre adulto y niño”, o bien al contrario, que Ἡρικεπαῖος sea una deformación de ἀνήρ, καί y παῖς, como prefieren Bernabé y Jiménez.<sup>621</sup> El oxímoron “hombre adulto y niño” cuenta con un paralelo en la obra de Ión de Quíos, en la que Dioniso es llamado “joven no joven”, lo que encaja con la aparente contradicción entre las imágenes del dios que lo muestran como un hombre adulto barbado o un joven imberbe o un niño. Esta sería otra de las oposiciones binarias del dios (mortal e inmortal, masculino y femenino, luz y oscuridad).<sup>622</sup> A este nombre se le añade θύρσοϛ, el báculo que portan tanto el dios como sus seguidores.

Si Andricepedotirso hace referencia a Dioniso, la contraseña Brimó alude en este contexto a Perséfone, pues es uno de sus sobrenombres (‘la terrible’). Además, existen paralelos entre esta y las laminillas de Turios, en las que se mencionan “las praderas sagradas y arboledas de Perséfone”, ante quien los iniciados llegan libres de castigo.<sup>623</sup> Así, el texto de esta laminilla estaría dirigido a ella, según Bernabé y Jiménez.<sup>624</sup>

La última frase, “pues el iniciado queda libre de castigo”, significa que el iniciado

---

<sup>620</sup> SEG 45:646; Bernabé, *OF* 493; Bernabé – Jiménez L13 y Graf – Johnston 27. Sobre esta primera laminilla de Feras, véase el comentario de Bernabé y Jiménez 2008, 151-158 y Johnston en Graf – Johnston 2015, 184 y 279-284.

<sup>621</sup> Bernabé – Jiménez 2008, 154-155. Testimonios de Ἡρικεπαῖος en *P.Gurob*, *OF* 578 col. 22a; Procl. in *Ti.* I 336.15, *OF* 140 XI y Hsch. s. v. Ἡρικεπαῖος; Διόνυσος.

<sup>622</sup> Io 744 Campbell (νέον οὐ νέον). Sobre las oposiciones binarias de Dioniso, véase Daraki 2005 (1985), 21-34 y §1.2.

<sup>623</sup> Bernabé – Jiménez L8, l. 6 y L10ab, l. 4.

<sup>624</sup> Bernabé – Jiménez 2008, 155-156.

y practicante de la religión órfica no recibe el castigo que merece por la muerte de Dioniso. Esto puede deberse a que ya ha pagado su culpa en vida al alcanzar el conocimiento de la situación y de lo que debe hacer para salvarse, o quizá simplemente por su condición de iniciado no recibe castigo en el otro mundo, lo que conllevaría que los no iniciados, en cambio, sí los reciben.<sup>625</sup>

Tras el texto se inscribe una última palabra con letras del revés, quizá “ΑΠΕΛΑΟΝ”. Se ha interpretado, de entre otras formas, como ὑπέδυν ‘me sumergí’, lo que se podría explicar mediante una de las laminillas de Turios en la que se lee “me sumergí bajo el regazo de mi ama”. De este modo, la palabra sería una especie de declaración de que el iniciado ha regresado al vientre de la diosa para renacer.<sup>626</sup>

En definitiva, la laminilla contiene la fórmula que da acceso a la pradera sagrada de Perséfone, que consiste, en primer lugar, en los nombres en clave de los dos dioses más importantes del orfismo, Dioniso y Perséfone, y en segundo lugar, en la declaración de que el iniciado queda libre del castigo que le hubiera correspondido por la muerte de Dioniso.

La segunda laminilla de Feras, de finales del s. IV o principios del III a. C., contiene una plegaria compuesta por dos hexámetros, que está, al igual que la primera, probablemente dirigida a Perséfone:

[T 58] Envíame a los tíasos de los iniciados. Tengo las consignas sagradas [de Baco] y los ritos de Deméter Ctonia y Madre de la Montaña.<sup>627</sup>

En la primera frase, el difunto le ruega a Perséfone que le envíe “a los tíasos de los iniciados”, es decir, al lugar privilegiado en el que ya moran los otros iniciados. En la segunda frase reivindica su pertenencia a este grupo, argumentando que tiene “las consignas sagradas (ὄργια) de Baco”, en donde Baco es una conjetura,<sup>628</sup> y que está

---

<sup>625</sup> Bernabé – Jiménez 2008, 157-158.

<sup>626</sup> La propuesta de debe a Hordern y es considerada como la más verosímil por Bernabé y Jiménez 2008, 158. Laminilla de Turios: Bernabé – Jiménez L9, 1. 7.

<sup>627</sup> Ed. pr. Parker – Stamatopoulou, *ArchEph* 143, 2004 [2007], 1-32; *SEG* 55:612; Bernabé, *OF* 493A; Bernabé – Jiménez L13a y Graf – Johnston 28. Sobre esta segunda laminilla de Feras, véanse los comentarios de Bernabé y Jiménez 2008, 158-160 y de Johnston en Graf – Johnston 2015, 284-298, así como Bernabé 2008, 53-58.

<sup>628</sup> Sobre la reconstrucción del nombre de Baco, rechazada en la edición de Parker y Stamatopoulou, y otras propuestas encaminadas a solventar los problemas de sintaxis presentes en esta parte del texto, véase Johnston en Graf – Johnston 289-291. ὄργια tiene en este contexto el mismo significado que en el *Idilio* 26, l. 13 de Teócrito, en lugar del de “ritos sagrados”, según Bernabé – Jiménez 2008, 159.

iniciado en “los ritos (τέλη), de Deméter Ctonia y Madre de la Montaña”. Estos τέλη de Deméter Ctonia y Madre de la Montaña son seguramente ritos místéricos. La presencia de estas dos divinidades en una laminilla órfica no es sorprendente, puesto que varios testimonios las relacionan directamente con Orfeo o con la esfera órfica. Además, se relacionaba a Orfeo con la fundación de varios misterios.<sup>629</sup>

De esta laminilla se desprende el sentimiento de pertenencia a un colectivo, tanto en vida como tras la muerte, que comparten los iniciados.

### 3. 7. Grecia del norte y Escitia

De la Grecia del norte y Escitia solo se conservan una dedicatoria y una laminilla órfica, ambas procedentes de Macedonia y ambas fechadas a finales del s. IV o principios del III a. C. La dedicatoria, que reza sencillamente “de Dioniso”, se inscribe en un cántaro que procede de Pela, en la zona de Botiea [T 59].<sup>630</sup>

En Macedonia y otros lugares han aparecido laminillas inscritas que, debido a su brevedad, aportan menos datos para nuestra reconstrucción de las creencias órficas. En Macedonia, en tres de ellas aparece simplemente el nombre del difunto, mientras que en otra, tras dar su nombre, este se identifica como iniciado y saluda a Perséfone.<sup>631</sup> Más información proporciona la laminilla de Anfípolis, en la zona de Edonis; data de finales del s. IV o principios del III a. C., es rectangular y fue hallada en una tumba, plegada sobre el pecho de la difunta, con el siguiente texto:

[T 60] Pura y sagrada para Dioniso Báquico soy yo, Arquébu[la] hija de Antidoro.<sup>632</sup>

La iniciada, que se presenta como Arquébula, declara que está consagrada a Dioniso Báquico y que es pura (εὐαγής), término que se aplica a los que son admitidos

---

<sup>629</sup> Paus. 3.14.5; E. *Cret.* fr. 472, l. 13 Kannicht (Bernabé, *OF* 567, 13) y *Orph. H.* 31.5. Cf. Bernabé – Jiménez L12, l. 1, “a la Madre Tierra, a Cibelea, hija de Deméter”; Madre de la Montaña se identifica con Rea, que recompuso los restos de Dioniso desmembrado y los devolvió a la vida, en *Phld. Piet.* Obbink, *CErc* 24, 1994, 132; *Phld. Piet.* Henrichs, *CErc* 5, 1975, 35 y D. S. 3.62.6 y Deméter es al fin y al cabo la madre de Perséfone, madre a su vez de Dioniso. Sobre Deméter Ctonia y Madre de la Montaña en relación con Dioniso, véase Bernabé – Jiménez 2008, 159-160, con bibliografía y Johnston en Graf – Johnston 2015, 284-289.

<sup>630</sup> Akamatis, *AEMTh* 6, 1992, [1995] 113 n° 5; *SEG* 45:781.

<sup>631</sup> Bernabé – Jiménez 16a, 16f y 16b, “Posidipo, un piadoso iniciado, (saluda) a Perséfone” (Pela, s. IV a. C.); 16g (Peonia, no datada).

<sup>632</sup> *SEG* 51:788; Bernabé, *OF* 496n; Bernabé – Jiménez L16n y Graf – Johnston 30. Véanse Bernabé – Jiménez 2008, 166; Graf – Johnston 2015, 185-186 y Malama – Tzifopoulos 2016, 55-72.

por Perséfone en un lugar privilegiado, en dos laminillas de Turios.<sup>633</sup> Este tipo de laminillas breves hablan por el iniciado; en la creencia órfica estaban destinadas a ser consultadas por Perséfone para comprobar si eran iniciados antes de dejarles pasar. La de Anfípolis que acabamos de comentar y la que saluda a Perséfone, de Pela, recuerdan a las de Feras [T 57 y 58] en el sentido de que las cuatro están dirigidas a Perséfone y le ruegan que les deje pasar, dado que son iniciados. La de Pelina, por su parte, no está dirigida a esta diosa, pero se le recuerda a la difunta que le diga esto mismo a Perséfone [T 56].

### 3. 8. Conclusiones

En época clásica, la epigrafía que atestigua el culto de Dioniso es más abundante en el s. IV a. C. y en las regiones de Beocia, Delfos, Tesalia, la Argólide y Corinto que en zonas más alejadas del Ática, como el sur y el oeste del Peloponeso y en general la parte oeste de la Grecia continental.

Como adelantaba en la introducción, podemos distinguir cuatro bloques según la tipología de las inscripciones: a) los dos documentos de Delfos; b) los epígrafes que atestiguan la celebración de Dionisias y dedicatorias en varios lugares; c) una inscripción de Egina y otra de Trecén y d) las laminillas órficas, de Tesalia y Macedonia.

Las dos inscripciones de Delfos, el cipo de los Labiadas [T 43] y el peán de Filodamo [T 44], junto con el testimonio de Plutarco, han sido las principales fuentes de numerosos estudios sobre las relaciones entre Dioniso y Apolo en Delfos. El primero refleja tanto el calendario religioso délfico, como la organización interna de una hermandad religiosa, que incluye un sacrificio a Dioniso. Dos de las fiestas generales enumeradas, las Dadaforias y el 9 de Bisio, se corresponden verosímelmente con las celebraciones del despertar o resurrección y muerte de Dioniso en Delfos, que conocemos por otras fuentes. El propio nombre de la fiesta, Dadaforias o '(Fiestas) de (las) portador(as) de antorchas', confirma las alusiones literarias a la utilización de este elemento en los rituales del Parnaso llevados a cabo por las tíades. El peán de Filodamo, un himno dedicado a Dioniso, hace referencia a algunos de los mitos y cultos de Dioniso en diversos lugares, con especial atención a Delfos. El peán muestra que en Delfos se le rendía culto a Dioniso durante todo el año. Tres son los cultos que se mencionan: los de

---

<sup>633</sup> Bernabé – Jiménez L10ab, l. 7 y Graf – Johnston 6 Thuri4 y 7 Thuri5.

las tíades (“muchachas”) en el Parnaso, un sacrificio y la interpretación del propio peán en las Teoxenias primaverales, y un sacrificio, un certamen de coros, una estatua del dios y una cueva en las Pitiades.

El siguiente bloque es el de los epígrafes que atestiguan la celebración de Dionisias y dedicatorias de particulares, en ciudades como Orcómeno, Tespias y Tanagra (Beocia) y otras más dispersas como Epidauro, Ténaro y Larisa. Los más llamativos de este grupo son la dedicatoria métrica de Tespias, en la que el dedicante agradece el cumplimiento de una plegaria [T 47], y la dedicatoria a Dioniso Frugífero en Larisa [T 55].

En Egina, donde Dioniso cuenta con su propio templo, es venerado también dentro del de las diosas Mnía y Aucesia, con quien tiene en común la protección de la agricultura y el equilibrio entre el caos y el orden. En Trecén, una pista sobre unas “muchachas de Dioniso”, deja abierta la posibilidad de un culto femenino del dios, que aparece, no obstante, en relación con la construcción de un templo, por lo que se trata de un testimonio muy dudoso.

Las cuatro laminillas órficas, procedentes de Pelina y Feras (Tesalia) y de Anfípolis (Macedonia), son las únicas inscripciones de nuestro corpus de contenido escatológico. Las laminillas dejan entrever la creencia de los órficos de que hay un lugar especial en el Más Allá reservado a aquellos que logren la salvación del alma por parte de Dioniso, que es el único que puede expiarnos por el crimen de los Titanes, de los que procedemos. Para ello, se inician en misterios báquicos y llevan una vida de acuerdo con ciertos preceptos; tras la muerte, han de someterse al juicio de Dioniso para que confirme la liberación de su culpa y han de conseguir que Perséfone, madre de Dioniso y diosa del inframundo, les deje pasar a este lugar privilegiado, llamado en algunas laminillas “pradera sagrada”. Así, las laminillas de Feras [T 57 y 58] y la de Anfípolis [T 60] están dirigidas a Perséfone, a quien los difuntos le dan ciertas contraseñas o le ruegan que les deje pasar, argumentando que son iniciados. La de Pelina no está dirigida a esta diosa, sino a la difunta, a la que se le recuerda que ha de aducir ante Perséfone que Dioniso la ha liberado [T 56].

El mito órfico del desmembramiento de Dioniso a manos de los Titanes que está en la base de las laminillas se conecta con su carácter de *dying god* en Delfos, en donde se conmemora su muerte y se celebra su despertar o resurrección como Dioniso niño o

Dioniso Licnites (§3.2.1 [T 43]). En dos de las versiones del mito órfico, el dios es sepultado en Delfos, junto al trípode de Apolo, o en el Parnaso, lo que se suma a la tradición de la existencia de su tumba en Delfos. El postulado de Nilsson, que secundamos, es que la clave para entender el resurgimiento de Dioniso en Delfos está en los himnos órficos, en los que se habla de una vuelta del dios desde el inframundo. Esto parece conectarse de nuevo con la laminilla de Pelina, en la que se le dice a la difunta: “acabas de morir y acabas de nacer”, es decir, que ha muerto, pero al mismo tiempo ha renacido en el Más Allá. Las fórmulas del animal caído en leche que aparecen en esta misma laminilla pueden ser de nuevo alusiones al renacimiento del iniciado, mediante su vuelta a la fase de lactante, pero también una identificación con el dios.

## IV. ISLAS DEL EGEO

### 4. 1. Introducción

Frente a las 42 inscripciones del Ática y las 18 de varias regiones agrupadas del Peloponeso y de la Grecia central, en este tercer capítulo se estudian los 22 epígrafes de época clásica de las islas del Egeo que contienen alguna información sobre el culto dionisiaco. Las diez islas de las que provienen dichos testimonios, con el número de documentos entre paréntesis, son Eubea (1), Paros (1), Amorgos (1), Naxos (1), Ceos (2), Andros (1), Delos (2), Cos (2), Tasos (8), Lesbos (2) y Rodas (1). Con la notable excepción de Tasos, en donde se han conservado numerosas huellas epigráficas de un importante culto de Dioniso, y en menor medida, de Cos y Lesbos, hay una gran dispersión de testimonios a lo largo y ancho del Egeo. En cuanto a la clasificación temporal, la mayoría de inscripciones se adscriben al s. IV a. C., mientras que solo tres pertenecen al s. V a. C. Adicionalmente, se ha considerado pertinente la inclusión en el corpus de un epígrafe perteneciente al final de la época arcaica, de Tasos, y de otro no datado, de Naxos.

La tipología de las inscripciones es similar a la estudiada en los dos capítulos anteriores. Así, encontramos decretos honoríficos que atestiguan la celebración de Dionisias, dedicatorias, un calendario de cultos, tres fragmentos de reglamentos culturales, tres decretos que afectan a asuntos religiosos o que prescriben fiestas y un inventario de un santuario. La única laminilla órfica de las islas del Egeo de la que se tiene constancia proviene de Lesbos y no está publicada.<sup>634</sup> Un nuevo tipo de inscripción es la fundación privada [T 71], que consiste en la dotación de unos bienes particulares para mantener unos cultos familiares. La información que ofrecen los epígrafes versa sobre fiestas dionisiacas, epítetos del dios, sacrificios, prescripciones rituales y participantes. Eubea, Delos, Tasos, Cos y Lesbos son quizá los cinco lugares con mayor interés desde el punto de vista del culto dionisiaco.

Los testimonios se analizan por islas, según su proximidad geográfica con el Ática, por lo que en primer lugar se estudia Eubea y a continuación seis de las islas Cícladas, es decir, Paros, Amorgos, Naxos, Ceos, Andros y Delos, que aparecen en un único apartado debido a su cercanía; después se estudian por separado los epígrafes de

---

<sup>634</sup> Noticia del hallazgo en *Ἀρχ. Δελτ.* 43 B 2, 1988 [1993] 459.

Cos, Tasos, Lesbos y finalmente Rodas. Dentro de cada apartado, en los casos en los que hay más de una inscripción, se sigue el orden cronológico.

#### 4. 2. Eubea

Gracias a la copia realizada por Ciriaco de Ancona (1392-1452), conocemos el contenido de un decreto de Eretria, en la isla de Eubea, hoy perdido:

[T 61] El sacerdote de Dioniso, Teódoto hijo de Teodoro, y los polemarcos Sosítrato hijo de Protómenes, Esquilo hijo de Antándrides e Itégenes hijo de Esquilo, presentaron la propuesta. Puesto que fue durante la procesión de Dioniso cuando la guarnición se marchó, cuando el pueblo fue liberado y cuando recuperó [sus le]yes patrias y la democracia, para que haya un recuerdo de este día, el Consejo y el pueblo decidieron que todos los eretrienses y demás habitantes (de la isla) porten una corona de hiedra en la procesión de Dioniso. Que los ciudadanos [obten]gan sus coronas a expensas públicas], que [el tesore]ro adjudique la[s cor]onas. Que los coros [de hombres...] ofrezcan las primicias [...] a Dioniso [...] que hagan traer vino.<sup>635</sup>

En este decreto los eritrenses refieren cómo, durante la procesión de Dioniso, la ciudad fue liberada de unas tropas opresoras. Por este motivo, se prescribe recordar dicho episodio en las siguientes procesiones de Dioniso con coronas de hiedra, la planta sagrada del dios, además de con coros, primicias y vino.

Al no estar disponible el original, su datación es complicada, pues depende principalmente de la identificación del episodio histórico al que se alude. Boeckh, primer editor de la inscripción, vio una referencia al fin de la Segunda Guerra Macedónica, lo que permitía fecharla entre 196 y 194 a. C. No obstante, la datación más aceptada es la de Holleaux, para quien la guarnición pertenecía a Polemeo, miembro de la dinastía de los Antigónidas, que había constituido un principado en Eubea. Ante la noticia de su asesinato en Cos en 308 a. C., sus tropas no tuvieron más opción que retirarse. La

---

<sup>635</sup> *Ed. pr.* Boeckh *CIG* II 2144; Holleaux, *REG* 10, 1897, 157-189 (= Holleaux 1968, 41-73, con amplio comentario); *IG* XII 9, 192; Sokolowski, *LSCG(S)* 46; Jaccottet, *ZPE* 80, 1990, 150-156 (edición, traducción al francés y comentario); Lewis, *GRBS* 31, 1990, 197-202 (nueva propuesta de edición y comentario) y Kolde 2003, 338-339 (reimpresión del texto y traducción al francés). Debido a la peculiar forma en la que se nos ha transmitido esta inscripción, no es posible saber con certeza dónde empieza y acaba cada línea, ni dónde existen lagunas, si bien se han hecho diferentes propuestas. La edición que seguimos en la traducción es la de Ziebarth, editor de *IG* XII 9.

confederación de Beocia, a la que Eretria se adhirió, restauró la democracia, y los polemarcos que se mencionan son los magistrados de dicha confederación.<sup>636</sup>

La salida de la guarnición se produjo, al parecer, durante la procesión de Dioniso, lo que se interpretó como una intervención directa del dios para liberar la ciudad. De este modo, las Dionisias se convierten en la fiesta principal de la ciudad, con el doble objetivo de conmemorar la liberación y rendir culto al dios benefactor. Es sin duda llamativo que Dioniso se sitúe en el centro de un acontecimiento político de tal importancia.

Jaccottet, que acepta la datación de Holleaux, indaga en los dos aspectos que presenta Dioniso en esta inscripción: el liberador y el político.<sup>637</sup> Dioniso es reconocido como dios de la liberación por excelencia, particularmente debido al vino y sus efectos, lo que le granjea epítetos bien conocidos como Λυαῖος y Λύσιος.<sup>638</sup> En las *Bacantes*, el dios hace que las cuerdas que mantienen presas a las ménades y a sí mismo se desaten solas sin necesidad de lucha.<sup>639</sup> En Tebas se contaba que el dios había ayudado a liberar a los tebanos prisioneros de los tracios induciendo a estos últimos al sueño; así, el templo que estaba junto al teatro estaba dedicado a Dioniso Lisio o Liberador.<sup>640</sup> Con esta premisa, Jaccottet postula que en Eretria el santuario del dios estaba también dedicado a Dioniso Lisio. El conjunto del teatro-templo de Dioniso estaba en un emplazamiento privilegiado dentro de la ciudad y es de donde partía la procesión de las Dionisias. Jaccottet propone asimismo que precisamente el acontecimiento de la liberación y la nueva dimensión política adquirida por Dioniso suscitaron la remodelación del teatro y la construcción del nuevo templo adyacente, que datan de finales del s. IV a. C. Esta explicación, que parece verosímil, tiene como desventaja que la datación de la inscripción es problemática; no obstante, dicha remodelación se podría interpretar como una prueba a favor de la datación de Holleaux.

En cuanto al aspecto político de Dioniso, Jaccottet observa que el dios desempeña algunos papeles relacionados con la polis. Es el dios del banquete, recibe algunos epítetos como Πολίτης o es incluso fundador de ciudades en época helenística.<sup>641</sup> Dioniso también

---

<sup>636</sup> Véase Holleaux 1968, 41-73, especialmente 56-64.

<sup>637</sup> Jaccottet 1990, 150-156.

<sup>638</sup> Plu. *Quaest. conv.* 613C.

<sup>639</sup> E. *Ba.* 447-448.

<sup>640</sup> Paus. 9.16.6.

<sup>641</sup> Paus. 8.26.1, Dioniso Πολίτης en Herea (Arcadia). Sobre Dioniso como fundador de ciudades, véase Jaccottet 1990, 155, n. 17.

está presente en las Apaturias de Atenas, las fiestas de las fraternías que marcan el acceso al estatus de ciudadano. En ellas se celebran sacrificios a Zeus Fratrío y Atenea Fratría, pero Dioniso tiene un papel fundamental en el relato etiológico de la fiesta (véase §3.2.1). La epigrafía de época helenística muestra cómo en el *cursus* efébio ateniense, Dioniso ocupa un lugar preeminente como destinatario de ofrendas, solo igualado por el de las Dos Diosas. Ni las Apaturias ni la efebía (ni los misterios de Eleusis) están ligadas a la estructura política de la ciudad, pero sí son muy importantes para el desarrollo de cada individuo. A pesar de que diferentes sistemas políticos, como la tiranía de los Pisistrátidas, la dinastía Atálida o la propia polis democrática, hayan tratado de apropiárselo, Dioniso no pertenece a la estructura político-social de la ciudad, sino que su lugar en la ciudad está con cada individuo. Según la visión de Jaccottet de nuestra inscripción, por tanto, Dioniso no libera la ciudad de Eretria, sino que libera a cada uno de sus habitantes individualmente. Su interpretación de los hechos es, a mi modo de ver, la mejor explicación del inesperado papel político que adquiere Dioniso en esta isla.

Las coronas de hiedra son el símbolo escogido para conmemorar el episodio de Eretria. En las Dionisias de otros lugares se corona solo a los benefactores de la ciudad o a los coregos vencedores, normalmente con coronas de oro, como indican los decretos honoríficos. En Eretria, en cambio, este privilegio se extiende a todos los habitantes de la isla, dado que todos han sido liberados. La elección de la hiedra se debe a que es sagrada para Dioniso,<sup>642</sup> pero, además, cuenta con la ventaja de ser un material lo suficientemente abundante y barato como para proporcionárselo a todos los habitantes de Eretria. En el demo ático de Icaria, el demarco y los dos coregos de los agones teatrales de las Dionisias son coronados con una corona de hiedra.<sup>643</sup> Otros testimonios muestran a los fieles de Dioniso portando coronas de hiedra en su honor.<sup>644</sup> En la obra de Plutarco se recoge la tradición de que el propio dios enseñó a sus seguidores a llevar coronas de hiedra para contrarrestar los efectos del vino.<sup>645</sup> La hiedra se considera lo opuesto a la vid, si bien la primera, de forma similar al vino, también trae “un soplo de locura”, excitación y

---

<sup>642</sup> Sobre la hiedra como planta dionisiaca, véase Otto 1997 (1933), 113-116 y Daraki 2005 (1985), 31-33.

<sup>643</sup> *IG II<sup>2</sup>* 1178 (Icaria, antes de mediados del s. IV a. C.), véase §2.5.2 [T 14].

<sup>644</sup> Los fieles se ponen coronas de hiedra para entrar al templo de Dioniso Αἰσυμνήτης, en Acaya, según Paus. 7.20.2; la hiedra está presente en las Agrionias, Nictelias y otras fiestas que tienen lugar en su mayor parte por la noche, en Plu. *Quaest. rom.* 291A; durante la campaña de Alejandro Magno en la India, en una ciudad fundada por Dioniso, sus hombres encuentran hiedra, se coronan con ella y celebran un sacrificio y ritos báquicos, en Arr. *An.* 5.2.5-5.2.6.

<sup>645</sup> Plu. *Quaest. conv.* 647A.

agitación.<sup>646</sup> Dioniso recibe los epítetos Κισσός<sup>647</sup> ‘hiedra’, Κισσοφόρος,<sup>648</sup> ‘el portador de hiedra’, Κισσοκόμης y Κισσοχαίτης,<sup>649</sup> ‘el de cabellera de hiedra’, y dicha planta es una constante en la iconografía dionisiaca.<sup>650</sup> Según el mito, la hiedra apareció en el momento de su nacimiento para protegerlo de las llamas que consumían a su madre.<sup>651</sup>

Tras prescribirse que todo el mundo en la isla, tanto eretrienses como de otros lugares, portarán coronas de hiedra en la procesión de Dioniso, se establece el procedimiento de distribución de dichas coronas, en las líneas 8-10. Se cree que en esta parte hay lagunas, que se han tratado de reconstruir. En la edición de Ziebarth (*IG XII 9*, 192), que seguimos, se propone: τούς δὲ πολίτας <[λαβεῖν τοὺς στεφάνους]>, <[ἐκ τοῦ δημοσίου]>, ἀπομι<σ>θοῦν τε [τὸν ταμί]αν <τ>οὺς <σ>[τεφ]άνους. La primera parte, “que los ciudadanos <[obtengan sus coronas a expensas públicas]>”, no presenta problemas, mientras que la segunda parte está sujeta a la interpretación del verbo ἀπομισθόω en este contexto. Si se entiende como ‘alquilar’, como hace Lewis, entonces la prescripción consiste en que el tesorero alquile las coronas. Puesto que se acaba de establecer su gratuidad para los ciudadanos eretrienses, se podría entender que sería el resto de habitantes de la isla quienes tendrían que alquilarlas.<sup>652</sup> La otra posibilidad, que preferimos por su mayor sencillez, es que aquí ἀπομισθόω signifique ‘adjudicar’; en este caso, las coronas serían gratuitas para todo el mundo y sería el tesorero quien las distribuiría.

Lewis, quien entiende que las coronas de los no eretrienses son alquiladas, señala que, dado que se espera que sean devueltas al término de la fiesta, probablemente no están confeccionadas con hiedra fresca. En cambio, estarían hechas de un material no perecedero, como madera o un metal, o serían de auténtica hiedra, pero barnizada con

---

<sup>646</sup> Plu. *Quaest. rom.* 291A. Para la oposición entre ambas plantas, véase Otto 1997 (1933), 114-116; Daraki 2005 (1985), 31-34 y Díez Platas 2015.

<sup>647</sup> Paus. 1.31.6, en el demo ático de Acarnas, donde se dice que apareció por vez primera la hiedra.

<sup>648</sup> E. g. Pi. *O.* 2.31; Pi. fr. 75; E. *Ba.* 106; Ar. *Th.* 988 y Hsch. s. v. βακχᾶν.

<sup>649</sup> Κισσοκόμης *H.hom. Bacch.* 26.1 y dedicatoria *IG XII 7*, 80 (Amorgos, ss. III-II a. C.); Κισσοχαίτης; Peán de Filodamo, Furley – Bremer, *Greek Hymns* 2.5, vv. 2-3; Pratin. fr. 1.43 y Ecphantid. fr. 3.

<sup>650</sup> E. g. dos máscaras de Dioniso con corona de hiedra, *LIMC* III 425, n° 25, s. VI a. C. y 426, n° 29, s. V a. C.; una máscara de Dioniso en un pilar decorado con hiedra, *LIMC* III 427, n° 40, s. V a. C.; una enócoe plástica de Dioniso coronado de hiedra, *LIMC* III 434, n° 116; moneda con la cabeza barbada de Dioniso coronado de hiedra, *LIMC* III 442, n° 176, s. VI a. C.; una estatua de Dioniso coronado de hiedra, *LIMC* III 435, n° 120 y en una escena de un ánfora, Dioniso sostiene una rama de hiedra con la mano izquierda, *LIMC* III 448, n° 259, s. VI a. C. Sobre la hiedra en la iconografía dionisiaca véase Díez Platas 2015.

<sup>651</sup> E. *Ph.* 651 y sch. *ad loc.*

<sup>652</sup> Sobre la reconstrucción e interpretación de estas líneas, véase Lewis 1990, 199-201.

algún tipo de sustancia que selle las hojas.<sup>653</sup> La posible sustitución de la hiedra por otro material que la imite mostraría el interés por captar el simbolismo de la planta al tiempo que se evita su putrefacción.

A continuación, en otro pasaje sujeto a diversas lecturas, se establece que unos “coros de hombres” (χοροὺς <[τῶν ἀνδρῶν...]>εἰας) deberán “entregar primicias” (ἐπάρχεσθαι) a Dioniso, según la edición de Ziebarth (ll. 10-11). En la edición de Boeckh, no obstante, aparece χοροὺς [χορ]εἰας, lo que transforma la secuencia en “que los coros dediquen (ἐπάρχεσθαι) danzas en honor de Dioniso”.

Las diferentes reconstrucciones de la línea 11 dependen a su vez de las posibles interpretaciones de ἐπάρχομαι. El verbo ἐπάρχω, ‘gobernar’, adquiere en voz media el sentido ‘verter las primeras gotas de una libación’, o en general, ‘servir, ofrecer’. El léxico *LSJ* le atribuye, como dudoso, este segundo sentido al pasaje de nuestra inscripción de Eretria, con la reconstrucción de Boeckh. Por otro lado, ἐπαρχή se interpreta como ‘primicia’ en varias inscripciones, como una variante de ἀπαρχή, aparentemente sin diferencia de significado.<sup>654</sup> A partir de este paralelo y del ejemplo de una inscripción del Ática,<sup>655</sup> se deduce que ἐπάρχομαι puede ser una variante de ἀπάρχομαι. El *DGE* le atribuye tres significados a ἀπάρχομαι en sentido sacral: 1) en sacrificios cruentos, puede significar ‘ofrecer, dedicar’; 2) en sentido absoluto, ‘ofrecer las primicias’ o simplemente ‘sacrificar’, mientras que, 3) referido a ofrendas incruentas, con genitivo, sería ‘ofrecer las primicias de’ o bien, con acusativo, ‘ofrecer como primicias’.

La reconstrucción de Ziebarth, con ‘coros de hombres’ como sujeto, ἐπάρχεσθαι solo se puede interpretar en sentido absoluto. La reconstrucción de Boeckh, en cambio, hace depender χορείας, las danzas, del verbo, convirtiéndolo en ‘dedicar’, sentido que estaría reservado a ofrendas cruentas, según el *DGE*. Las danzas podrían encajar en la categoría de ofrendas incruentas, según el tercer sentido proporcionado por el *DGE*, pero no en la de primicias. A la vista de estos datos, aunque sigue siendo un pasaje muy dudoso, parece preferible la propuesta de Ziebarth, si bien la entrega de primicias no cuenta con paralelos en las Dionisias. Más adelante en este capítulo se estudiarán otros

---

<sup>653</sup> Lewis 1990, 202.

<sup>654</sup> E. g. *IG II<sup>2</sup> 1672*, ll. 182 y 263 [T 23].

<sup>655</sup> *IG II<sup>2</sup> 1215*, l. 13: τεῖ ἐπαρχεῖ ἦν ἐπάρχονται οἱ δημόται.

dos epígrafes que subrayan la faceta de Dioniso ligada a los coros, uno proveniente de Paros [T 62] §4.3 y otro de Tasos [T 77] §4.5.

La última prescripción, antes de la parte ilegible para Ciriaco de Ancona, consiste en que se haga traer vino. La presencia de vino en una celebración dionisiaca no sería algo destacable, de no ser por que este es uno de los pocos testimonios epigráficos seguros de época clásica que lo mencionan. Además, el vino no es uno de los elementos principales de las Dionisias, como sí ocurre en las Antesterias. En Cos, Dioniso podría ser el destinatario de una libación de vino puro, pero el nombre del dios es una conjetura poco segura.<sup>656</sup>

En definitiva, la ciudad de Eretria interpreta la liberación de la invasión de unas tropas como una liberación dionisiaca de todos y cada uno de sus habitantes. Así, el acontecimiento se convierte en una fiesta colectiva para toda la sociedad, en la que no faltan símbolos del culto cívico de Dioniso como las coronas de hiedra, los coros y el vino.

#### **4. 3. Islas Cícladas: Paros, Amorgos, Naxos, Ceos, Andros y Delos**

De las islas Cícladas, en concreto de Paros, Amorgos, Naxos, Ceos, Andros y Delos proviene un total de ocho inscripciones.

De Paros proviene lo que parece un inventario de objetos consagrados en templos, entre ellos el de Dioniso Χορεύς (Διονύσο Χορέω[ς]) [T 62].<sup>657</sup> Se ha datado, mediante la ortografía, en la segunda mitad del s. IV a. C.<sup>658</sup> No es posible leer con seguridad las últimas letras del epíteto (Χορέω[...]), por lo que se han propuesto diversas variantes. En la edición de Rangabé aparece Διονύσο Χορέω[...], no obstante en su comentario propone Χορε(υτοῦ). Bechtel en cambio prefiere Χορέ[o]. Sin embargo, la lectura que considero más verosímil y que han seguido otros autores es la de Hiller von Gaertringen,

---

<sup>656</sup> Herzog, *Heilige Gesetze* 10; Sokolowski, *LSCG* 177 e *IG* XII 4, 348, cara A, ll. 33-35 (Cos, ss. IV-III a. C.). Véase más adelante §4.4 [T 71].

<sup>657</sup> *Ed. pr.* Rangabé 1855, n° 896; Bechtel, *SGDI* 5435; *IG* XII 5, 134 + *add.* p. 309.

<sup>658</sup> Rangabé 1855, 596, primer editor de la inscripción, postuló de manera orientativa que era “de una época bastante antigua”, por la ortografía; Bechtel 1905, 588, precisó que la ortografía era de después de la segunda mitad del s. IV a. C., mientras que Hiller von Gaertringen, autor de la edición de *IG* XII 5, por la que nos guiamos, no se pronunció al respecto. No obstante, y en vista de que ningún otro elemento apunta a una época tardía, la inscripción se considera en este estudio como del s. IV a. C.

Χορέω[ς],<sup>659</sup> es decir, el genitivo de Χορεύς. El epíteto deriva de χορός, ‘danza’ pero también ‘coro’, concepto que incluye baile y canto, pero además es nombre de agente, por lo que se podría traducir como ‘que se ocupa de los coros’. El dios tiene vínculos significativos con el baile, el canto y la música. Sus fieles, tanto en el plano mítico como en el real, lo celebran mediante dichas manifestaciones, que además son la esencia de las actuaciones de los coros de teatro, del que el dios es protector. Dioniso recibe otros nombres relacionados con la danza y los coros, como χορεῖος ‘coral’, χορευτής ‘danzante, coreuta’, χοραγός ‘corego’, χορομανής, ‘enloquecido por la danza’ y φιλοχορευτά, ‘amante de la danza coral’.<sup>660</sup>

El estado fragmentario de esta inscripción dificulta la interpretación de este epíteto en el contexto de un culto. El epíteto podría explicarse mediante la celebración de tragedias en la isla. No obstante, el culto de Dioniso en Paros está atestiguado, ya en época arcaica, de la mano de Arquíloco, a quien se ha atribuido la introducción o revitalización de los cultos dionisiacos en Paros.<sup>661</sup> En la inscripción de Mnesíepes, que formaba parte del monumento a Arquíloco, se narra, en una parte muy fragmentaria y por tanto algo incierta, cómo los de Paros se opusieron inicialmente al culto dionisiaco y fueron castigados con impotencia hasta que aceptaron el culto.<sup>662</sup> En unos versos del poeta se atestigua por vez primera el término “ditirambo”, ya vinculado al dios y a los efectos del vino.<sup>663</sup> En la representación de este tipo de composición, al parecer, podía actuar un coro femenino, que bien respondería al corego, bien entonaría un canto ritual.<sup>664</sup> En vista de ello, quizá el epíteto responde a la manera local de rendirle culto mediante el canto del ditirambo.

---

<sup>659</sup> Seguida por Rubensohn, *MDAI(A)* 26, 1901, 219 y este a su vez citado por Farnell 1909, 307 n. 99.

<sup>660</sup> Dioniso χορεῖος en Plu. *Quaest. conv.* 680B; es llamado χορευτής en el proemio de los *Himnos órficos*, l. 9 y en *Lyr. Adesp.* 937.3 Campbell; χοραγός en *Adesp.* 1027 Campbell (d); se le invoca como χορομανής en Orph. *H.* 52, l. 7 y como φιλοχορευτά en *Adesp.* 992 Campbell. Sobre la relación del dios con los coros y las danzas, véase Porres 2013, 135-142.

<sup>661</sup> Rodríguez Adrados 1988, 124-125.

<sup>662</sup> *SEG* 15:517, piedra A, col. 3, mediados del s. III a. C. Otro mito parecido a este es el de Prosimno, transmitido por Hyg. *Astr.* 2.5.2 y Clem. Al. *Prot.* 2.30.3, mencionado en §2.4.3 a propósito de la faloforia de las Grandes Dionisias de Atenas.

<sup>663</sup> Archil. 120 West = 219 Adrados; véase Porres 2013, 138, con bibliografía.

<sup>664</sup> Calame 1977, 152.

De acuerdo con una inscripción comentada en el primer capítulo, los de Paros, como colonos de Atenas (y miembros de la Segunda Liga ateniense), enviaban cada año a Atenas una res y un falo con ocasión de las Grandes Dionisias [T 38] (§2.4.3)<sup>665</sup>

De la ciudad de Arcésina, en la isla de Amorgos, proviene una dedicatoria para Dioniso inscrita en un altar, que se fecha en la primera mitad del s. V a. C.:

[T 63] (Este) altar a Dioniso (le dedicaron) Hipócrates e Hipocles, hijos de Sós[trato].<sup>666</sup>

Este es el testimonio epigráfico más antiguo del culto del dios en esta isla. La existencia de un altar sugiere un culto público ya en esta época. También se conserva un hito (ὄρος) en el que se inscribe “de Dioniso”, y que al parecer delimitaba el terreno de su santuario en Arcésina.<sup>667</sup> En época posterior a la dedicatoria del altar, entre los siglos III y II a. C. se atestiguan en esta ciudad un culto de Dioniso Κισσοκόμης, ‘el de cabellera de hiedra’ y la celebración de Dionisias.<sup>668</sup>

La divinidad más venerada de Naxos es Dioniso. Según una noticia de Ateneo, se rendía culto a dos máscaras del dios, una, de madera de vid, estaba dedicada a Dioniso Baqueo, y otra, de higuera, a Dioniso Miliquio.<sup>669</sup> No obstante, no se puede afirmar con seguridad que se haya conservado epigrafía de época clásica referida a dicho culto.<sup>670</sup> Se conserva un epígrafe fragmentario y roto en dos piezas que contiene la prescripción de una ofrenda para Dioniso en el mes de Cronión:

---

<sup>665</sup> *SEG* 31:67, 2-6; Rhodes – Osborne, *GHI* 29, 372 a. C. El tributo de las ciudades de la Liga de Delos era llevado por sus representantes al teatro, como una exhibición del enorme poderío de Atenas ante los numerosos presentes: Ar. *Ach.* 505, 643; Isoc. 8.82; Goldhill 1990, 101-103.

<sup>666</sup> *IG XII* 7, 78[1] (*IG XII*, Suppl. p. 143); Schwyzler 1960, n° 750; *SGDI* III 5349; Guarducci, *EG* I n° 4; Lazzarini, *Formule* n° 766; Jeffery, *LSAG* 304 n° 22; Jiménez San Cristóbal 2013, 243-244 (Arcésina, Amorgos, 500-450 a. C.). El nombre del dios aparece en la variante Διένυσος, sobre lo cual puede consultarse García Ramón 1987, 186-187 y 199.

<sup>667</sup> *Ed. pr.* Radet-Paris, *BCH* 15, 1891, 597, n° 22; *IG XII* 7, 79 (Arcésina, sin datar; no obstante, el tipo de escritura descarta que sea de época arcaica).

<sup>668</sup> Dedicatoria a Dioniso Κισσοκόμης: *IG XII* 7, 80; Dionisias en Arcésina en el s. II a. C. (decretos honoríficos): *IG XII* 7, 32 y XII 7, 41.

<sup>669</sup> Ath. 3.78c. Farnell 1909, 119 y 283 n. 25.

<sup>670</sup> En *IG XII* 5, 1416 (*testimonia et notae*) se hace referencia a unas monedas de Naxos con imágenes de Dioniso en las que se graba el nombre del magistrado epónimo, que es a su vez el sacerdote de Dioniso; se proporciona la datación propuesta en Head 1887, 417, hacia 400-350 a. C. No obstante, en una segunda edición de esta publicación, Head 1911, 488, se corrige este dato en 300 a. C. hasta la época romana, de modo que queda fuera de este estudio.

[T 64] [Que se establezca] [in]mediatament[e] un [c]oro [y] que se [con]sagre ce[bada para D]ionis[o] en el mes de Cron[ión.]<sup>671</sup>

Su datación es incierta, si bien no parece descabellado que pertenezca a las épocas clásica o helenística; por ello y debido a su interés, se recoge en este estudio. Proviene, al parecer, de un santuario rural, según se deduce del lugar en el que fueron encontrados los dos trozos de estela.<sup>672</sup> Se prescriben coros y granos de cebada para Dioniso. Los coros asociados al culto dionisiaco están presentes en varios testimonios de las islas, como Paros [T 62] y Eubea [T 61].

Este es uno de los pocos documentos epigráficos de este trabajo que atestigua, si la reconstrucción es correcta, una ofrenda no cruenta para Dioniso, consistente en granos de cebada (ὄλαί o οὐλαί). Puesto que antes del sacrificio se esparcen semillas de este cereal por la cabeza de la víctima, en ocasiones aparecen mencionadas en las inscripciones que prescriben ofrendas cruentas, como el calendario de Miconos.<sup>673</sup> No obstante, en la inscripción de Naxos no se hace referencia a ningún sacrificio animal, aunque su estado fragmentario y brevedad no nos permiten asegurarlo.

En Ceos, en Ayia Irini, se descubrió un templo prehelénico dedicado a la Madre de los Dioses, que estuvo en activo desde el s. XV a. C. hasta la época clásica sin interrupción.<sup>674</sup> No obstante, algunos hallazgos sugieren que Dioniso pudo ser la divinidad principal del templo desde la edad del Bronce.<sup>675</sup> Entre otras pruebas, está la inscripción votiva dedicada a Dioniso en la base de un escifo ático, de entre los siglos VI y V a. C.:

[T 65] Tras formular un voto, Antipo de Yúlide ded[i]có esta copa a Dion[i]so.<sup>676</sup>

Se trata del testimonio escrito más antiguo de la presencia del dios en la zona, muy

---

<sup>671</sup> Ridder, *BCH* 21, 1897, 20, 2; Hiller von Gaertringen, *Hermes* 35, 1900, 339-340 e *IG XII* 5, 45. Hiller von Gaertringen, autor de estas dos últimas ediciones, explica en el comentario que en su opinión la redacción correcta del texto sería Κρονιῶνος εὐθὺς ἱσταμένου ἱσάναι χορὸν καὶ οὐλὰς θύεσθαι Διονύσῳ.

<sup>672</sup> Hiller von Gaertringen 1900, 340.

<sup>673</sup> *LSCG* 96, l. 18 (Miconos, 200 a. C.) [T 23a].

<sup>674</sup> El yacimiento fue excavado por J. L. Caskey 1962 y 1964, 314-335.

<sup>675</sup> En el templo se encontraron pruebas de ofrendas quemadas, recipientes para el vino y estatuas de barro de mujeres con el pecho descubierto y con las manos en las caderas; quizá están danzando. La cabeza de una de estas mujeres se halló colocada sobre un anillo en el suelo, seguramente en época posmicénica, lo que ha sido interpretado como una posible representación del *anodos* de Dioniso por M. E. Caskey 1981, 129-130, 132-133 y 211.

<sup>676</sup> J. L. Caskey, *Hesperia* 33, 1964, 333-334; Daux *BCH* 88, 1964, 828; *SEG* 25:960; Lazzarini, *Formule* n° 778; Guettel Cole 2011, 263-265 y Jiménez San Cristóbal 2013, 244-245. Bibliografía: M. E. Caskey 1981, 129-130, fig. 6; Burkert 2007, 46 n. 72.

interesante por la continuidad del culto dionisiaco desde época micénica. Por otro lado, aunque el vaso dedicado es un escifo, el dedicante lo denomina κύλιξ, empleado para beber vino. Guettel Cole señala que la dedicatoria conecta el vaso con el dios mediante la referencia indirecta al vino.<sup>677</sup> Gracias a otro grafito, “a / de Dioniso” [T 66], sabemos que el culto de Dioniso perduró en este santuario de Ceos al menos hasta el s. IV a. C.<sup>678</sup>

En Andros, un decreto honorífico muestra la celebración de Dionisias a mediados del s. IV a. C. [T 67].<sup>679</sup> De la misma manera que en otros lugares de Grecia, los agones teatrales son precedidos de la ceremonia de coronación de benefactores, cuyos nombres y méritos quedan grabados en piedra.

Delos cuenta con un importante culto de Dioniso. Se ha reconstruido un conjunto escultórico compuesto por una estatua del dios sentado flanqueado por dos silenos, de datación dudosa.<sup>680</sup> Los documentos epigráficos que de forma más extensa atestiguan el culto dionisiaco son los registros de las cuentas de los supervisores de templos y ritos sagrados (ἱεροποιοί). El período abarcado por los registros va del año 304 a 169 a. C., coincidiendo con el periodo de independencia de Delos de Atenas. En ellos se anotan tanto los impuestos recogidos para financiar las Dionisias, como los costes que dicha fiesta genera.<sup>681</sup> De estos registros, solo el primero pertenece a la época clásica:

[T 68] En el mes de Galaxión: una jarra de aceite, 4 dracmas y 3 óbolos. Estatua para Dioniso, de Anaxitémide, 5 dracmas. A Caico, por su trabajo, 6 dracmas. Madera para el carro de la faloforia, de Eudidacto, 8 dracmas. Por la fabricación del carro de la faloforia, a Caico, 5 dracmas. A Nánaco, por inscribir la estatua, 12 dracmas. A Caico por la instalación y el barnizado de la estatua, 2 dracmas. Clavos para el carro de la faloforia y para el falo, 1 dracma y 3 óbolos. Para las otras cosas relacionadas con la estatua, 12 dracmas.<sup>682</sup>

Este es uno de los principales documentos sobre las Dionisias de Delos, que se sitúan en el mes de Galaxión, equivalente a Elafebolión en el Ática, es decir, en la misma época que las Grandes Dionisias de Atenas.<sup>683</sup> La mayor parte de los gastos enumerados tienen que ver con la fabricación de un falo o “estatua” (ἄγαλμα) que se porta en un carro

---

<sup>677</sup> Guettel Cole 2011, 263-265.

<sup>678</sup> J. L. Caskey *Hesperia* 33, 1964, 334; Daux *BCH* 88, 1964, 829 y Jiménez San Cristóbal 2013, 244-245.

<sup>679</sup> *IG XII 5*, 714[1] (350-336 a. C.).

<sup>680</sup> Véase Bulard – Bizard – Leroux 1907, 511-522 y Bruneau 1970, 296-297 299-304.

<sup>681</sup> Estas inscripciones son recogidas y estudiadas por Vallois 1922 y Bruneau 1970, 312-318; véase también Guettel Cole 1993, 30-31.

<sup>682</sup> *IG XI 2*, 144. Cara A, ll. 33-36 (Delos, 304 a. C.).

<sup>683</sup> Sobre las Dionisias de Delos pueden consultarse las reconstrucciones, basadas en gran parte en los registros de los ἱεροποιοί, de Nilsson 1906, 280-282 y de Bruneau 1970, 312-322.

en la procesión. La opinión de Nilsson, después generalizada, es que ἄγαλμα no significa en este contexto ‘estatua’ en el sentido de imagen del dios, sino que se emplea como sinónimo de φαλλός.<sup>684</sup> Vallois propuso, a partir de varios indicios, que el aspecto de este ἄγαλμα o φαλλός debía ser el de un pájaro cuyo cuello y cabeza eran sustituidos por un falo. El falo alado es conocido por escenas vasculares, pero la confirmación la proporciona un monumento corégico de Caristio, como veremos.<sup>685</sup> De los registros delios posteriores a este se deduce que cada año se crea un nuevo falo de madera, mientras que el carro en el que se transporta, el φαλλαγωγεῖον, es siempre el mismo desde su fabricación en 304 a. C. En las Grandes Dionisias de Atenas también está atestiguada epigráficamente la presencia de falos de madera en la procesión ya en época clásica (§2.4.3). La posible costumbre ateniense de quemar el falo tras la fiesta podría explicar que en Delos se esculpa uno nuevo cada año.

Cerca del teatro de Delos y del mencionado conjunto escultórico se halló un monumento corégico dedicado por un tal Caristio a finales del s. IV a. C. o principios del s. III a. C.:

[T 69] Tras haber ejercido la coregía para los niños y haber vencido, tras formular un voto, me dedicó a Dioniso Caristio, hijo de Asbelo.<sup>686</sup>

Seguimos la propuesta de Wilhelm de corregir πᾶσι ‘para todos’ en πα<ι>σί ‘para los niños’.<sup>687</sup> Dicha corrección se apoya en una serie de epígrafes delios que contienen la lista anual de coregos, del año 284 a. C. en adelante, entre los que se incluyen los de las ‘Dionisias de los niños’ (εἰς Διονύσια παίδων).<sup>688</sup> Se deduce, por tanto, que las Dionisias de Delos incluían concursos teatrales infantiles entre finales del s. IV y principios del III a. C. Las competiciones para niños están atestiguadas en al menos dos fiestas dionisiacas

---

<sup>684</sup> Nilsson 1906, 280-282.

<sup>685</sup> Vallois 1922, 98-101, seguido por Bruneau 1970, 314 y 315, n. 1, con testimonios del tema del pájaro-falo. En los registros posteriores se anota el coste de “madera para las alas” (ξύλα εἰς πτέρυγας), *e. g.* *ID* 440, ll. 32, 198-180 a. C.

<sup>686</sup> *IG* XI 4, 1148; Hansen, *CEG* II 838, edición que seguimos y que incluye la corrección de Wilhelm (véase nota siguiente) y Agelidis 2009, 265-266, n° 156, que no conoce dicha corrección ni la edición de *CEG*.

<sup>687</sup> Wilhelm 1980, 15 n° 13; la corrección se recoge en *SEG* 30:995 y de nuevo en Wilhelm 2006.

<sup>688</sup> *IG* XI 2, 105, l. 6 (284 a. C.); *IG* XI 2, 105, l. 5 (282 a. C.); *IG* XI 2, 107, l. 6 (280 a. C.); *IG* XI 2, 108, l. 7 (279 a. C.), etc.

del Ática en el s. IV a. C., las Grandes Dionisias, de teatro, y las Dionisias de Eleusis, quizá de ditirambos;<sup>689</sup> también se atestiguan en las Targelias.<sup>690</sup>

El monumento corégico en el que se inscribe la dedicatoria es de grandes dimensiones y se compone de un pedestal, un pilar y una escultura.<sup>691</sup> En la cara frontal del pilar, encima de la dedicatoria, está esculpido un gallo con cabeza de falo. Las caras izquierda y derecha muestran dos bajorrelieves; uno representa a Dioniso con una ménade y Pan y el otro al dios con una ménade y un sileno. La escultura que reposa sobre dicho pilar representa un falo alado, del que se conserva solo la parte inferior. Vallois postuló que esta escultura y el relieve del gallo con cabeza de falo hacían referencia directa al pájaro-falo que se porta en procesión en las Dionisias.<sup>692</sup> El primer registro de los supervisores de templos y ritos sagrados, en el que ya se menciona el falo, es contemporáneo al monumento [T 68]. Las esculturas de falos alados, de las que se han encontrado otros restos, pudieron ponerse de moda como monumentos corégicos hacia esta época, según este mismo autor.

#### 4. 4. Cos

En Cos, en el antiguo emplazamiento del santuario de los Doce Dioses, aparecieron cuatro estelas de mármol en las que está inscrito parte de un extenso calendario de cultos, redactado tras el sinecismo de 366 a. C. En la estela A se prescribe un sacrificio para Dioniso Escilita:

[T 70] El mismo día: a Dioniso [Esc]ilita un cochinillo y un cabrito. Del cochinillo no (está permitido) llevarse nada. El sacerdote hace el sacrificio y distribuye [las ofrend]as. Como honorarios se lleva la piel y una pierna. (Ll. 44-46).<sup>693</sup>

Cada una de las cuatro estelas recoge los cultos de un mes, por lo que se cree que debieron existir hasta doce, una por mes.<sup>694</sup> La estela A contiene los cultos del mes de

---

<sup>689</sup> Ley de Evégoro, en D. 21.10: “en las Grandes Dionisias, la procesión, la fiesta y los coros de tragedias y comedias de adultos y niños”; decreto honorífico de Eleusis: *IG II<sup>2</sup> 1186* (= Clinton 2005, vol. 1A, 70) [T 16], véase §2.5.4.

<sup>690</sup> *IG II<sup>2</sup> 3022 = CEG II 768*: παῖ[σι] Θαργήλια (Atenas, s. IV a. C.); En su edición de la dedicatoria corégica de Caristio, Hansen señala el paralelo con esta inscripción de Atenas.

<sup>691</sup> Sobre el hallazgo del monumento corégico, véase Bulard – Bizard – Leroux 1907, 504-511 y Bruneau 1970, 298-299.

<sup>692</sup> Vallois 1922, 98-101. Seguido por Bruneau 1970, 314-315 y Guettel-Cole 1993, 31.

<sup>693</sup> Paton – Hicks 37; Herzog, *Heilige Gesetze* 1; Sokolowski, *LSCG* 151; Rhodes – Osborne, *GHI* 62 (edición, traducción al inglés y comentario de la estela A) e *IG XII 4*, 278. Bibliografía: Sherwin-White 1978, 290-373.

<sup>694</sup> Sobre las características generales del calendario de Cos, seguimos a Rhodes – Osborne 2003, 307.

Batromio, equivalente al parecer al mes ático de Gamelión (enero – febrero), época de las fiestas Leneas.<sup>695</sup> El acontecimiento central del mes de Batromio en Cos es la fiesta dedicada a su divinidad tutelar, Zeus Polieo (ll. 5-43). Las instrucciones sobre el proceder ritual en este culto son de una minuciosidad sin parangón.<sup>696</sup> A continuación aparece la primera de las tres prescripciones idénticas de sacrificios para Dioniso Escilita en la estela A, en las ll. 44-46, 57-59 y 61-63 (esta última, no obstante, está parcialmente reconstruida). La fecha es lo único que varía. El primer sacrificio se prescribe para “el mismo día” que el anterior sacrificio, para Zeus Polieo, es decir, probablemente el día 19, dado que se sigue un orden cronológico. El segundo se fija para el día 21 y el tercero para el 24. El hecho de que el primero de los sacrificios se celebre el mismo día de lo que parece la fiesta mayor de la isla puede interpretarse como complementario al de Zeus o de segundo orden.

Dioniso recibe un cochinito y un cabrito. El cabrito como víctima dionisiaca es muy frecuente; no así el cochinito. No parece que la elección de este último sea una tendencia en Cos, pues medio siglo después se atestigua en la isla el sacrificio de cápridos para este dios.<sup>697</sup> La explicación más plausible es que se trate de un sacrificio preliminar.<sup>698</sup> Se prohíbe sacar el cochinito del recinto (οὐκ ἀποφορά), por lo que, bien se consume *in situ*, bien se quema en holocausto. Esto último se prescribe en dos sacrificios de cochinitos para Zeus, en este mismo calendario, con carácter claramente preliminar: en la estela A, ll. 32-35 y en la estela B, ll. 12-13, “se quema un cerdo con antelación” (χοῖρος προκαυτεύεται).<sup>699</sup> En efecto, el cochinito como víctima se relaciona en ocasiones con sacrificios preliminares y purificadores, incluso fuera de Cos.<sup>700</sup> El cabrito, por lo tanto, sería la víctima propiamente dicha. También se aclara que es el

---

<sup>695</sup> Rhodes – Osborne 2003, 308. Pese a que en la estela A no se explicita el mes, esto puede deducirse mediante la estela B, ll. 11-12: “en el año en el que el sacrificio Carneio (Κ[α]ρνείαι) se celebra, tal como se escoge para Zeus Polieo durante el mes Batramio (τοῦ Βατρομίου)”.

<sup>696</sup> En las ll. 5-19 se proporcionan unas complejas instrucciones para elegir una res vacuna como víctima para Zeus Polieo. En las ll. 19-22 se describe un primer sacrificio, que se ha interpretado bien como dedicado a Hestia, bien a Zeus, seguido de algunas precisiones sobre el ritual (sobre esta problemática, véase el resumen en Rhodes – Osborne 2003, 308-309). A continuación, entre las ll. 23-43, se describen los pormenores del sacrificio a Zeus Polieo.

<sup>697</sup> Herzog, *Heilige Gesetze* 10, cara A, ll. 27-28, fin. s. IV - III a. C.

<sup>698</sup> Así en Will 1952, 161.

<sup>699</sup> Para Scullion 2009, 158-168, el testimonio del sacrificio preliminar de un cochinito para Zeus en el calendario de Cos (estela A, ll. 32-35), junto con otros indicios, demuestran que el ritual del holocausto era frecuentemente precedido de un proceso consistente en el despellejado del animal, dado el valor económico de las pieles, así como del despiece de la carne y lavado de entrañas, antes de quemarlas también.

<sup>700</sup> En Cos, a mediados del s. IV a. C., sacrificio de “un cochinito purificador”, en Herzog, *Heilige Gesetze* 5, ll. 18-19 (= Sokolowski, *LSCG* 156). En el calendario de Erquias (Ática), las ofrendas a Curótrofo, siempre de un cochinito, son de carácter preliminar, véase Daux *BCH* 87, 1963, 631.

sacerdote quien oficia el sacrificio y quien reparte las ofrendas, y qué partes de estas ofrendas son su retribución. A lo largo del calendario se le da más importancia al proceder ritual que a otras cuestiones como la financiación, como es el caso de los calendarios de Erquias o Maratón.<sup>701</sup>

Al epíteto Escilita (Σκυλλίτης) se le han dado dos interpretaciones. Según la primera, más extendida, deriva de σκυλλίς, que para Hesiquio es sinónimo de κληματίς, es decir, ‘rama de vid’. Esto le confiere a Dioniso un papel de dios de la vegetación y de la viticultura, que encaja bien en Cos, donde el comercio en torno al vino es un pilar importante de la economía.<sup>702</sup> Apoya esta interpretación el testimonio en Cos del epíteto del dios Θυλλόφορος, que se explica, también mediante un testimonio de Hesiquio, como relacionado con la vegetación.<sup>703</sup>

Según la otra visión, propuesta por Will, Σκυλλίτης deriva de σκύλλειν ‘desgarrar’, por lo que este epíteto haría referencia a la omofagia ritual.<sup>704</sup> No obstante, no se han hallado paralelos de omofagia en Cos y nada en el propio documento favorece tal interpretación. Will pone en relación Σκυλλίτης con el epíteto Ὠμηστής, que se entiende, entre otros, como ‘el que devora crudo’.<sup>705</sup> No obstante, Jiménez San Cristóbal y otros han defendido que Omestes no está vinculado en su origen a la omofagia ritual.<sup>706</sup> Esta autora cree que en el caso de existir una relación entre el epíteto Σκυλλίτης y el verbo σκύλλειν, el epíteto se debería a la ofrenda de víctimas que se desgarran o despedazan en honor de Dioniso. Dado que no me consta que haya paralelos de este tipo de ritual en la documentación epigráfica de las islas del Egeo, creo que lo más verosímil es que el epíteto Escilita esté relacionado con la vid.

---

<sup>701</sup> Calendario de Erquias: *SEG* 21:541, 375-350 a. C. [T 36]. Calendario de Maratón: *IG* II<sup>2</sup> 1358, 400-350 a. C. [T 40a]

<sup>702</sup> Propuesta inicial de Paton, en el comentario de su edición (*Paton – Hicks* n° 37, 86), seguida por Farnell 1909, 282 n. 13 y 304 n. 85f; Nilsson 1941, vol. 1, 551, n. 3 (1976<sup>4</sup>, vol. 1, 584); Sokolowski, *LSCG* 151, 257; Sherwin-White 1978, 314 y otros. Sobre la economía de Cos, Sherwin-White 1978, 236-241.

<sup>703</sup> Διόνυσος Θυλλοφόρος en *Paton – Hicks* n° 27, ll. 7 y 61 (= Sokolowski, *LSCG* 166, s. II o I a. C.), en cuyo comentario, 49, se interpreta Θυλλοφόρος a partir de Hsch. s. v. Θύλλα κλάδους ἢ φύλλα. Otro testimonio del epíteto en *Iscr. di Cos* ED 216, cara A, ll. 3, 6, 20, etc., hacia 220 a. C.

<sup>704</sup> Will 1962, 160-162; cf. Dabdab 1990, 230 y Casadio 1994, 32, n. 46.

<sup>705</sup> Will también pone en relación Σκυλλίτης con Κεμήλιος, otro epíteto de Dioniso que aparece en Alc. 129.8 Voigt. Este último no da un sentido claro, pero con otro corte de palabras resulta Δεκεμήλιον, que se puede entender como “el que recibe ganado (en el sacrificio)”, lo que encaja bien con el contexto, en el que también se le llama Ὠμηστής; sobre la interpretación de estos dos últimos epítetos véase Casadio 1994, 32, n. 46 y 33, n. 47; Rodríguez Somolinos 1998, 156-157 y 232 y Porres 2013, 68-72.

<sup>706</sup> Jiménez San Cristóbal, en prensa (b).

No hay registro escrito de los cultos religiosos de Cos antes de este calendario, por lo que este es el testimonio más antiguo del culto de Dioniso en la isla. Por otro lado, se cree que en este calendario solo se recogieron los cultos nuevos o que habían sido modificados después del sinecismo, tal como ocurrió en Miconos tras este tipo de acontecimiento, por lo que no se refleja la totalidad de los cultos.<sup>707</sup>

Aproximadamente medio siglo después de la redacción del calendario de Cos se atestigua otro culto de Dioniso en la isla, pero en esta ocasión aparece en un nuevo tipo de documento: la fundación privada. Consiste en un acta fundacional firmada por un particular, en la que se hace constar que se dotan unos bienes cuyos beneficios se destinan a mantener una actividad cultural concreta.<sup>708</sup> Este tipo de culto no es público, es decir, promovido por el Estado, sino que es una iniciativa privada. La fundación de un particular llamado Diomedonte se inscribe en las primeras líneas de la cara A de un pilar cuadrangular aparecido en Cos. En la primera parte, fechada en la última década del s. IV a. C., se dispone que los ingresos procedentes de un témenos, una serie de propiedades y un esclavo que se ocupará de ellos, se destinarán a financiar una serie de cultos, principalmente dedicados a Heracles Diomedonteo (Διομεδοντεῖος). El excepcional epíteto, “perteneciente o relativo a Diomedonte”, se puede interpretar como una identificación del fundador con Heracles,<sup>709</sup> que tiene un importante culto en Cos.<sup>710</sup> No obstante, también se establecen cultos a los ancestros del fundador y a otros dioses, entre ellos Dioniso:

[T 71] Que se sacrifique [a Heracles y a Diomed]o[n]te un ternero [o..., a Dion]iso una cabra o [un cabrito, a Hera un cabri]to o una cabra, y a [todos] los [otros dioses, de los que se encuentran en] el altar en l[a casa, ...], a Afrod[ita...]. [... una cabr]a o un cochinillo, a [..., una libaci]ón de vino [puro...], para Heracl[es...], para [todas] l[as otras diosas y para Diome]donte. (Ll. 25-36).<sup>711</sup>

---

<sup>707</sup> Calendario de Miconos, *LSCG* 96, hacia 200 a. C. [T 23a]. Sobre esta cuestión, véase Sherwin-White 1978, 292-293.

<sup>708</sup> Sobre este tipo de documentos, véase Kamps 1937, 145-179; Sherwin-White 1977, 210-213 (sobre la fundación de Diomedonte); de nuevo Sherwin-White 1978, 363-365; Lupu 2005, 81-87, especialmente 86-87; Parker 2010b, 118-120 y Carbon – Pirenne-Delforge 2013, 65-119.

<sup>709</sup> Así en Sherwin-White 1977, 212, cf. Carbon – Pirenne-Delforge 2013, 69, n. 20.

<sup>710</sup> Sherwin-White 1978, 317-320.

<sup>711</sup> Paton – Hicks 36; *SGDI* III, 3634; Herzog, *Heilige Gesetze* 10; Sokolowski, *LSCG* 177; *ICosED* 149 e *IG XII* 4, 348. Cada una de las tres caras pertenece a una mano diferente. Los comentarios más amplios son los de Herzog y Bosnakis y Hallof, editores de *IG XII* 4. Véase también Sherwin-White 1977, 210-213, con traducción al inglés de la Fundación de Diomedonte, y Carbon – Pirenne-Delforge 2013, 65-119, en especial 68-70 y 93-94. Las caras A y parte de la B se fechan en el s. IV a. C., mientras que la cara C fue añadida a principios del s. III a. C. La edición que se ha seguido para la traducción es la de Bosnakis y Hallof, por ser la más reciente, pero se tienen en cuenta lecturas divergentes cuando afectan a Dioniso.

La parte del texto en la que se disponen sacrificios está muy dañada. Herzog propuso amplias reconstrucciones, más bien orientativas, de las cuales algunas han sido posteriormente aceptadas y otras descartadas. No obstante, se puede leer el nombre de Dioniso y la primera de sus víctimas, una cabra, con bastante certeza ([Διον]ύσωι αἴγα ἢ [ἔριφον], ll. 27-28). Según una conjetura de Herzog, el nombre de Dioniso aparecería una segunda vez en la parte dañada de las ll. 33-34, y sería destinatario de la libación de vino puro ([σπονδ]ἄν). Por el contrario, Sokolowski prefiere [ναφαλί]αν ‘sin vino’, y propone como destinatarias a las Moiras. En realidad, ningún indicio permite decantarse por una reconstrucción del nombre de Dioniso como destinatario de esta ofrenda frente a otras posibilidades, razón por la que Bosnakis y Hallof, editores de *IG XII 4*, dejan sin reconstruir esta parte.

Parece que en todas las ofrendas se da a elegir entre dos tipos de víctimas; estas son cabras, cabritos, cochinitos y terneros, que son también habituales en el Ática y menos costosos que las reses bovinas adultas. Este sistema flexible es una ventaja, dada la imposibilidad de prever circunstancias futuras tales como la economía y la disponibilidad de todo tipo de animales de sacrificio. La víctima que recibe Dioniso, una cabra, es perfectamente esperable, y dada su predilección por los cápridos, la reconstrucción de la otra posible víctima como un cabrito es verosímil.

Los cultos de la fundación de Diomedonte no siguen, a simple vista, el compás de las fiestas marcadas por el calendario oficial de Cos, que fue redactado medio siglo antes. No se prevé, tampoco, ningún sacrificio a Zeus Polieo, a quien la ciudad de Cos dedica una gran fiesta, según muestra dicho calendario. No obstante, en la fundación sí se dispone que Zeus reciba culto bajo el epíteto Pasio, que se asocia a la protección del hogar y de la propiedad, como Ctesio en el Ática, faceta más apropiada en el contexto de un culto familiar.<sup>712</sup> Heracles, divinidad a quien se dedica principalmente la fundación de Diomedonte, cuenta también con un culto importante en Cos, y es además destinatario de ofrendas en dicho calendario.<sup>713</sup> Carbon y Pirenne-Delforge han defendido que los cultos celebrados por familias como la de Diomedonte se organizan conforme al marco cívico y se anclan a la religión de la polis.<sup>714</sup> Entre otras pruebas aportan la similitud que existe

---

<sup>712</sup> *IG XII 4*, 348, l. 153.

<sup>713</sup> Calendario de cultos de Cos: Herzog, *Heilige Gesetze* 1; Sokolowski, *LSCG* 151 y Rhodes – Osborne, *GHI* 62, estela C, correspondiente quizá al mes Pedagitnión, ll. 8-15.

<sup>714</sup> Carbon – Pirenne-Delforge 2013, 65-121, hacen un estudio comparativo de la fundación de Diomedonte con otras dos similares, la de Posidonio en Halicarnaso y la de Epicteta en Tera. Estos estudiosos ponen en

entre la prescripción de sacrificios y libaciones (cara A, ll. 25-39) y las regulaciones oficiales de sacrificios en Cos, como el calendario de cultos comentado en este mismo apartado. También señalan que las prerrogativas previstas para el sacerdote son las habituales en Cos, a saber, una pierna y la piel de cada animal sacrificado (cara B, ll. 39-41).<sup>715</sup>

En este aspecto, la fundación de Diomedonte es paralela al cipo de los Labiadas, el otro gran documento privado estudiado hasta ahora. En él se enumeran los sacrificios de acuerdo con el calendario general de Delfos, pese a que se trata del reglamento de una hermandad.

#### 4. 5. Tasos

Tasos cuenta con un importante culto de Dioniso, que está atestiguado ya a finales de la época arcaica y a lo largo de las épocas clásica y helenística.<sup>716</sup> Un total de ocho inscripciones, que estudiaremos por orden cronológico, aportan valiosa información sobre este fenómeno.

Un epígrafe de finales del s. VI o principios del V a. C. declara que Dioniso y Heracles son protectores de la ciudad:

[T 72] Los hijos de Zeus y Sémele y Alcmena, la del largo peplo, se erigen en guardianes de esta ciudad.<sup>717</sup>

Esta inscripción unía dos relieves que decoraban la entrada oeste de la ciudad: uno de Heracles empuñando el arco y otro de Dioniso con sus ménades, hoy perdido. El texto ya anticipa el importante culto de Dioniso en la isla y resulta además de gran interés por ser el único epígrafe arcaico, fuera de la cerámica inscrita, que da noticias sobre la genealogía del dios.<sup>718</sup>

En Tasos había un notable templo consagrado a Dioniso, en el que ha aparecido

---

duda la pertinencia de la denominación “fundación” para estos documentos y proponen en su lugar “family dossiers”, en 67-68.

<sup>715</sup> Carbon – Pirenne-Delforge 2013, 78.

<sup>716</sup> Véase Pouilloux 1954, 344-351.

<sup>717</sup> *IG XII* 8, 356; Guarducci, *EG I* 164; Lazzarini, *Formule* n° 915; Hansen, *CEG I* 415 y Jiménez San Cristóbal 2013, 245. Véase también Pouilloux 1954, 47 y Guettel-Cole 2011, 263 y n. 1.

<sup>718</sup> Sobre esta inscripción en el contexto general de la epigrafía dionisiaca arcaica, véase Jiménez San Cristóbal 2013, 217-247, especialmente 245-246.

epigrafía perteneciente a varias épocas.<sup>719</sup> Aunque por su datación en el s. III a. C. quedan fuera de este estudio, destacan entre los hallazgos los restos de cinco estatuas, con sus correspondientes inscripciones, dedicadas a Dioniso, la comedia, la tragedia, el ditirambo y el nicteterino, un género musical.<sup>720</sup> El santuario es asimismo designado, junto con el ágora y el puerto, como uno de los tres lugares lo suficientemente destacados de la isla como para colocar una copia de un decreto redactado tras la revolución oligárquica de Tasos de 412-411 a. C., en el que se establece una nueva constitución [T 73].<sup>721</sup>

Del santuario proviene un pequeño fragmento de mármol en el que se puede leer con dificultad un reglamento sobre el culto de Dioniso que data de principios del s. IV a. C.:

[T 74] A Dioni[so...que se sacrifique] una res bovina o una ca[bra o un carnero]; los par[ticulares lo que] dese[en].<sup>722</sup>

Se regulan los animales que se pueden sacrificar al dios, probablemente en una fiesta pública, a saber, la res bovina, la cabra y el carnero, este último según una propuesta de Sokolowski. Se establece asimismo que los particulares (οἱ ἰδιῶται) pueden sacrificarle al dios lo que deseen. En cuanto a la fiesta a la que se refiere este epígrafe, podría tratarse de las Dionisias, que están atestiguadas en Tasos por [T 77] y [T 79] o las Antesterias [T 77], o incluso de las Coreas, si es que esta es una fiesta dionisiaca (véase más adelante el comentario a [T 77]). El hecho de que se mencionen sacrificios de particulares puede interpretarse como un indicio de la celebración de simposios privados tras los concursos de bebida de vino de las Antesterias, que son tradicionales en el Ática.<sup>723</sup>

De ser correcta la reconstrucción de Sokolowski del carnero (κρίος) como posible animal de sacrificio, esta sería la única ocasión en la documentación epigráfica recogida en este trabajo en la que dicho animal aparece explícitamente contemplado como posible víctima dionisiaca. En los sacrificios a este dios predomina el ganado caprino, aunque

---

<sup>719</sup> Sobre el hallazgo e identificación del templo de Dioniso en Tasos véase Daux – Laumonier 1923, 332-336.

<sup>720</sup> Sobre los hallazgos de las estatuas, véase Daux, 1926, 234-236.

<sup>721</sup> *Ed. pr.* Hicks, *JHS* 8, 1887, 401-408, con comentario; *IG* XII 8, 262, 412-411 a. C., el santuario aparece mencionado en las ll. 16-19. Los sucesos históricos se narran en Th.8.64.

<sup>722</sup> *IG* XII, *suppl.* 398; Pouilloux 1954, 342; Bousquet, *BCH* 83, 1959, 401; Sokolowski, *LSCG(S)* 67. La escritura es *stoichedon* excepto en la cuarta línea.

<sup>723</sup> Sobre los concursos de bebida de vino del Ática, véase §2.2.3.

ninguna fuente atestigua la prohibición del carnero.

Por otro lado, una de las piedras encastradas en el muro que delimita el terreno del santuario de Dioniso contiene un relieve de la cabeza de un carnero, del que se conservan solo los cuernos, pues está roto en su parte inferior. Encima del relieve y a continuación en vertical por el borde derecho se inscribe una dedicatoria fechada a principios del s. IV a. C.:

[T 75] Fanóc[r]ito hijo de Herágoras, [a D]ionis[o].<sup>724</sup>

Este testimonio, que vincula el carnero con Dioniso, apoya la reconstrucción de esta víctima para el dios en [T 74]. Se añade asimismo a los escasos y dudosos indicios de una identificación simbólica de Dioniso con el carnero, convirtiéndose así en una singularidad propia de Tasos. Una posible prueba de la identificación del dios con este animal aparece en la doble laminilla órfica de Pelina, en la que la iniciada es llamada carnero.<sup>725</sup>

En el santuario de Dioniso, en el lado de un altar o de una fosa de libaciones, se encontró grabada la siguiente prescripción, que data de principios del s. IV a. C.:

[T 76] [Al] B[u]en [Demon]. A la Buena Fort[una no] es lícito.<sup>726</sup>

El Buen Demon (ἀγαθὸς δαίμων) es un espíritu benéfico y ctonio, ausente en los mitos y temido al parecer como una serpiente.<sup>727</sup> Algunos testimonios muestran que a veces el Buen Demon aparece unido e incluso se confunde con la Buena Fortuna (Ἀγαθὴ Τύχη).<sup>728</sup> No obstante, la segunda parte de la prescripción deja claro que en este contexto son dos divinidades bien diferenciadas. En ocasiones, el Buen Demon se asocia a Dioniso. Ateneo, que cita a Filónides, explica que en los banquetes se bebía vino puro bajo la invocación de ἀγαθὸς δαίμων, que es identificado con Dioniso por el propio autor.<sup>729</sup> Otros testimonios confirman la costumbre de dedicar la primera libación de vino, tanto

---

<sup>724</sup> Ed. pr. Daux – Laumonier, *BCH* 47, 1923, 335, fig. 10; Daux, *BCH* 50, 1926, 239, n° 17 e *IG XII suppl.* 396.

<sup>725</sup> Laminilla de Pelina: Bernabé – Jiménez L7 AB, l. 10 [T 56] (§3.6). Los otros posibles testimonios de una identificación del carnero con el dios aparecen en un pasaje de *Dionisalejandro* de Cratino, *PCG* 4 Kassel-Austin 140, l. 31; en el papiro de Gurob, Bernabé, *OF* 578, 10 y en la iconografía; estos testimonios y sus problemas son brevemente comentados en Bernabé – Jiménez 2008, 83, con bibliografía.

<sup>726</sup> Daux, *BCH* 50, 1926, 236-237, n° 13; *IG XII suppl.* 378 y Sokolowski, *LSCG(S)* 68.

<sup>727</sup> Burkert 1985, 180 [2007, 244] y Daraki 2005 (1985), 67.

<sup>728</sup> Por ejemplo, Paus. 9.39.5. Véase Daux 1923, 237 y Nilsson 1950 (1961<sup>2</sup>), vol. 2, 204.

<sup>729</sup> Ath. 15.675b.

en general como en el santuario de Dioniso en *Limnais* en las Antesterias, al Buen Demon.<sup>730</sup> Estos testimonios, el hecho de que el altar se encontrara en el santuario de Dioniso y la presencia de la Buena Fortuna hacen verosímil su reconstrucción en el epígrafe. El Buen Demon sería para Burkert el nombre eufemístico de un vestigio del primitivo Dioniso, aún carente de estatus olímpico y al mismo tiempo privado de una tumba que recordara su calidad de héroe mortal.<sup>731</sup> A la vista de estos datos, se puede postular que en Tasos se conserva un culto de Dioniso que subraya su aspecto primitivo y ctonio bajo el nombre de Buen Demon.

En un decreto de finales del s. IV a. C. se prohíbe denunciar o arrestar a nadie durante el desarrollo de una serie de fiestas públicas, entre las cuales aparecen dos fiestas dionisiacas, las Dionisias y las Antesterias:

[T 77] En estos días no está permitido denunciar ni arrestar: en las Apaturias [...a] todos los dioses, en las Memacterias, en las Posideas durante la distribución, en las Antesterias, en las Soterias, en las Dionisias, en las Diasias, en las Grandes Heracleas, en las Coreas, en las fiestas de los Doce Dioses, en las Alexandreas, [...], en el día de la Súplica de las Tesmoforias, en las Grandes Asclepieas, en las Demetrieas, en las Heroxinias, en las Dioscurias, en las Grandes Comeas, [...]<sup>732</sup>

Las amnistías judiciales y treguas durante las fiestas religiosas son relativamente habituales en el mundo griego.<sup>733</sup> Sirva a modo de ejemplo la ya citada Ley de Evégoro, vigente en el Ática en el s. IV a. C., que prohíbe el embargo durante una serie de momentos trascendentes de cuatro fiestas, tres de ellas dionisiacas.<sup>734</sup> Pese a su carácter jurídico, este decreto de Tasos es la principal fuente de información sobre las fiestas religiosas de la isla. Esta inscripción ha sido ampliamente comentada por Salviat, a cuyo estudio nos remitimos. El autor postula que estaba expuesta en las paredes de un edificio del ágora.<sup>735</sup> Las celebraciones se enumeran según el orden del calendario. No obstante, la lista no es exhaustiva; aparecen todas las fiestas invernales, pues son menos numerosas, mientras que las estivales, más abundantes, están incompletas. De este modo, según Salviat, se distribuyen los días de tregua judicial equitativamente a lo largo de los meses

---

<sup>730</sup> Ar. *Eq.* 85; *Vesp.* 525; Plu. *Quaest. Conv.* 655E; D. S. 4.3.4; Sud. s. v. Ἄγαθοῦ Δαίμονος. Cf. en un fragmento anónimo de lírica arcaica, Dioniso es llamado δαίμων (*Adesp.* 926 (f) 1 Campbell). Sobre la interpretación del término en este contexto, véase Porres 2013, 123-124.

<sup>731</sup> Burkert 1985, 180 [2007, 244].

<sup>732</sup> *Ed. pr.* Salviat, *BCH* 82, 1958, 193-267, con traducción al francés y amplísimo comentario sobre los aspectos jurídicos, en 198-212, y religiosos, en 212-267; *SEG* 17:415 y Sokolowski, *LSCG(S)* 69.

<sup>733</sup> Véanse algunos ejemplos en Sokolowski 1962, 127.

<sup>734</sup> D. 21.10. Véase §2.5.3.

<sup>735</sup> Salviat 1958, 196.

del año.

Esta inscripción constituye el único testimonio de la celebración de Antesterias fuera del Ática en la documentación epigráfica incluida en este estudio. Nótese, además, el uso del nombre Antesterias para referirse a la fiesta, que en el Ática en esta época es conocida como Coes. A diferencia de las Dionisias, que fueron exportadas a imagen de las de Atenas a muchos otros puntos de Grecia a partir del s. IV a. C., las Antesterias son comunes a jonios y atenienses desde antiguo.<sup>736</sup> Se cree, por tanto, que la celebración es anterior a las migraciones jónicas a Asia Menor.<sup>737</sup> La fiesta, cuyo sentido inicial es la degustación del vino nuevo al final del invierno, se ha estudiado principalmente a partir de los testimonios del Ática (§2.2.1), mientras que las particularidades locales de otros lugares son por lo general mal conocidas. El mes de Antesterión de Tasos corresponde a nuestros febrero y marzo, al igual que en el Ática. Salviat atribuye la introducción de la fiesta en la isla a los colonos parios en la época arcaica, entre quienes se encontraba Arquíloco, quien a su vez tuvo mucho que ver en el surgimiento de los cultos dionisiacos en su isla natal (§4.3).<sup>738</sup>

Salviat hace una propuesta a partir de la interpretación de la secuencia de palabras Ποσιδείοις, ὅταν μοι..ζώμεν Ἀνθεστηρίοις de la primera línea como “en las Posideas, durante la distribución en las Antesterias” (“*lorsque nous procédons au partage (?) aux Anthestéries*”, en su traducción). Según su interpretación, las Antesterias de Tasos durarían más de un día, como las del Ática, y la amnistía judicial tendría validez únicamente en la jornada en la que tiene lugar cierta “distribución”. En cuanto al producto que se distribuye, Salviat propone el vino, quizá utilizado en concursos de bebida como los del Ática, o bien la cosecha de uva, fundamental para la economía de Tasos. Woodhead, editor de *SEG* 17, puntúa el texto de tal manera que atribuye el sintagma “durante la distribución” (ὅταν μοι[ρί]ζωμεν) a la fiesta enumerada justo antes, la de las Posideas. En cualquier caso, el verbo \*μοιρίζω no está atestiguado, por lo que la interpretación de esta secuencia no es concluyente.

El testimonio de las Dionisias en el decreto de Tasos permite situarlas en el mes de Galaxión, al igual que las Dionisias de Delos [T 68], es decir, entre nuestros marzo y

---

<sup>736</sup> Th. 2.15.4.

<sup>737</sup> Sobre esta cuestión puede consultarse Spineto 2005, 14-15, con bibliografía.

<sup>738</sup> Salviat 1958, 227-228.

abril y equivalente al Elafebolión ático.<sup>739</sup> Otras inscripciones atestiguan la celebración de esta fiesta en la isla, como un decreto honorífico hacia 300 a. C. [T 79].<sup>740</sup> Está firmado por las autoridades de la ciudad de Lámpsaco, en el estrecho de Dardanelos, a favor de un tal Nosicas hijo de Heras (Νοσσικᾶς Ἡρᾶδος), ciudadano de Tasos, en agradecimiento por los servicios prestados. No obstante, en el decreto se prescribe que la proclamación de honores y la coronación tengan lugar no en Lámpsaco, sino en su ciudad de origen, Tasos, durante las Dionisias, en el teatro. Se comprueba por tanto que la costumbre de la ceremonia de coronación previa a las representaciones teatrales llega hasta lugares muy alejados del Ática.

Presumiblemente la fiesta se desarrollaría entre el santuario de Dioniso y el teatro, cuyas fases más antiguas datan del s. IV a. C., si bien un testimonio daría noticias de su existencia ya en el s. V a. C.<sup>741</sup> El creador del género paródico, según Ateneo, habría sido el comediógrafo Hegemón de Tasos, que vivió en el s. V a. C.<sup>742</sup> Estos y otros indicios, como el hallazgo en el santuario de Dioniso de las estatuas dedicadas a los subgéneros teatrales, dan idea de la importancia y nivel cultural alcanzados por el teatro en Tasos.

En el terreno especulativo, se puede postular que otras dos fiestas mencionadas en el decreto están dedicadas a Dioniso, las Coreas (Χορεῖα) y las Grandes Comeas (Κωμᾶια τὰ μεγάλα).<sup>743</sup> Las Coreas no están atestiguadas en ninguna otra fuente. No obstante, es significativo que en Paros, isla de la que proceden los colonizadores de Tasos, esté atestiguado un culto de Dioniso Χορεύς en el s. IV a. C., en un inventario de objetos consagrados en templos, como ya comentamos en §4.3 [T 62].<sup>744</sup> Recordemos, además, que en el santuario de Dioniso en Tasos estaban representados mediante estatuas los subgéneros teatrales, de los cuales dos son el ditirambo y el nictérico, de tipo musical.<sup>745</sup> A esto se suman los testimonios de otros epítetos del dios relacionados con χορός ('danza' pero también 'coro'), como χορεῖος 'coral' o χορευτής 'danzante, coreuta' (véase §4.3). Salviat defiende que se trata de una importación directa del culto de Paros a Tasos, y que

---

<sup>739</sup> Sobre las Dionisias de Tasos, Salviat 1958, 232-234; véase 218 para una reconstrucción del calendario de la isla y la distribución de sus fiestas.

<sup>740</sup> *IG XII suppl.* 354, ll. 20-22 (Tasos, hacia 300 a. C.).

<sup>741</sup> Sobre los hallazgos arqueológicos del teatro, véase Daux – Laumonier, *BCH* 1923, 336-342; Hp. *Epid.* 1.2.9.

<sup>742</sup> Ath. 15.699a. Véase Robert, *REG* 49, 1936, 252 (= *OMS* I, 671-690).

<sup>743</sup> Véase Salviat 1958, 237-239 sobre las Coreas y 261-263 sobre las Grandes Comeas.

<sup>744</sup> *Ed. pr.* Rangabé 1855, n° 896; Bechtel, *SGDI* 5435; *IG XII* 5, 134 + *add.* p. 309.

<sup>745</sup> Daux, *BCH* 50, 1926, 234-236.

el nombre de la fiesta de Tasos resolvería definitivamente la reconstrucción del epíteto de Paros como Χορῆϊος. No obstante, Salviat sigue la lectura de Bechtel, Χορε[ο], mientras que tras la autopsia de la piedra de Hiller von Gaertringen el epíteto quedó confirmado como Χορέω[.], inicialmente propuesto por Rangabé, lo que invalidaría la reconstrucción Χορῆϊος (véase §4.3). Esto no anula, no obstante, la posibilidad de que un culto de Dioniso Χορεύς, ‘que se ocupa de los coros’, procedente de Paros, diese lugar en Tasos a una fiesta que subrayase la faceta de Dioniso ligada al patrocinio del baile y los coros. Según los cálculos de Salviat, tendría lugar al final del mes de Targelión, es decir, en junio.

Salviat se muestra más precavido a la hora de atribuirle un carácter dionisiaco a las Grandes Comeas (Κωμαῖα τὰ μεγάλα), que tendrían lugar a finales de octubre, aunque se ignora el nombre de este mes en Tasos. El nombre de la fiesta puede relacionarse con el κῶμος, el cortejo o procesión de seguidores de Dioniso. Este es el único testimonio de la fiesta, si bien ya se había sugerido su existencia a partir de algunos indicios en el ámbito jonio, indicios que, no obstante, apuntan al culto de Apolo Κωμαῖος y no al de Dioniso.<sup>746</sup> Por esta razón, Salviat se inclina por la hipótesis de que las Comeas son una fiesta de Apolo y no de Dioniso, opinión que compartimos.

El último de los documentos de Tasos es un reglamento fragmentario relativo a un culto de Dioniso y de un héroe, fechado en el s. IV o a principios del III a. C.:

[T 78] [...] en Enira [...] al héroe... los otros, una res bovina para Dioniso [...] y el seb[ο de los intesti]nos, de los riñones, de los [híga]dos, tres [costillas] (*tripleuron*) [...] fritos [en acei]te y del sebo [...] de ambos hasta la vejiga [...] <sup>747</sup>

El sacrificio de reses bovinas para Dioniso, aunque en términos generales es menos frecuente que el de ganado caprino, se atestigua en otro epígrafe de Tasos [T 74], en el calendario de cultos de Cos [T 70] y también en el Ática, donde se asocia a las fiestas más importantes, como las Grandes Dionisias (§2.4.2). Se describe con mucho detalle el despiece y el ritual que sucederán al sacrificio. Pese a las numerosas lagunas, la comparación con documentos similares, como el reglamento de Exone (Ática) [T 21], indica que probablemente algunas de las piezas del animal enumeradas corresponden a

<sup>746</sup> Véase Robert, 1934, 26-30 (= *OMS* II, 972-976) y Salviat 1958, 262-263.

<sup>747</sup> Pouilloux 1954, 344, n. 129 y Sokolowski, *LSCG(S)* 70.

los sacerdotes.<sup>748</sup> Enira (Αἴνυρα) es una de las dos ciudades de la costa este a las que Heródoto atribuye un origen fenicio.<sup>749</sup> Esta primera mención epigráfica confirma su existencia y también su importancia como lugar de un culto religioso dedicado a Dioniso y a un héroe a finales de la época clásica.

#### 4. 6. Lesbos

Algunos decretos honoríficos atestiguan la celebración de Dionisias en Lesbos desde el s. IV a. C. y a lo largo de la época helenística.<sup>750</sup> El único de estos decretos que se ha datado en la época clásica procede de Mitilene y está dedicado a un benefactor de Magnesia de Meandro, Atrómeto. En la cara A se hacen las disposiciones habituales y se mencionan las Dionisias; se le concede asimismo al homenajeado el estatus de *proxenos*, por cuyo cumplimiento deberán velar los generales. La cara B, muy dañada, contiene un segundo decreto que especifica, al parecer, las condiciones de la concesión del derecho de ciudadanía para Atrómeto y un compatriota. En las últimas líneas se menciona un tíaso (ἐἰς θίασον), en un contexto conjetural:

[T 81] [que estén los ciudadanos,] tanto ellos [como sus descendientes, y que todos participen;] que [participen] también los o[tros ciudadanos...] para el tíaso [...] quienes [quieran. Que se ocupen los] general[es].<sup>751</sup>

Los tíasos son asociaciones religiosas no necesariamente dedicadas a Dioniso, como comentamos a propósito de El Pireo en el s. IV a. C.<sup>752</sup> No obstante, en esta ocasión el tíaso es mencionado en un decreto honorífico de las Dionisias, por lo que parece probable que se trate de una asociación dionisiaca. De acuerdo con las conjeturas de

---

<sup>748</sup> IG II<sup>2</sup> 1356; Steinhauer 2004, 155-173 = SEG 54:214 (Exone, principios del s. IV. a. C.). También lo cree así Sokolowski, en el comentario de su edición.

<sup>749</sup> Hdt. 6.47.2.

<sup>750</sup> Para un estudio sobre las fiestas dionisiacas de Lesbos, a lo largo de las épocas clásica y helenística, véase Jiménez San Cristóbal, en prensa (a). El decreto honorífico de Mitilene IG XII 2, 49 no se incluye en este trabajo, al no estar datado y no proporcionar información relevante sobre el culto religioso.

<sup>751</sup> IG XII suppl. 2 y Hodot, EAC 5, 1976, 48-52, con traducción al francés de la cara A (= SEG 26:909). Klaffenbach, primer editor de esta inscripción, que aparece recogida por Hiller von Gaertringen en IG XII suppl., fechó la inscripción a finales del s. III a. C. No obstante, Hodot propuso la datación de finales del IV a. C., razón por la que se incluye en este estudio. Asimismo, Klaffenbach propuso Atenas como ciudad de origen del benefactor, mientras que Hodot 1976, 50-51, llegó a la conclusión de que nada autorizaba dicha reconstrucción, y propuso en su lugar Magnesia de Meandro.

<sup>752</sup> Véase §2.5.3 [T 36a]. Sobre los tíasos véase Jaccottet 2003, vol. 1, 16-29.

Klaffenbach y Hodot, se insta a la participación ciudadana en dicho tíaso.<sup>753</sup> De nuevo, el cumplimiento de lo prescrito en este decreto queda a cargo de los generales o estrategos (στρωτάγ[οις]), cuya participación en las Dionisias está ya atestiguada en Atenas en los siglos V y IV a. C.<sup>754</sup>

De Metimna, de la iglesia de *Haghia Kyriaki*, proviene una inscripción del s. IV a. C. que regula una παννυχίς, es decir, una fiesta nocturna, con la particularidad de que está reservada a mujeres:

[T 80] [...] alrededor de los alt[ares...] los unos a los otros [...] los que se dedican al [ser]vicio del altar [...] proclamación [...] que el ginecónomo sea de Meti[mna, n]o más joven de cuar[enta] años; que durante la fiesta nocturna [permanezca] fu[e]ra [de las] dos [puertas] y se ocupe de que [solo él] y ningún otro hombre en[tre...] y que no haya ningún otro [impedimento...] para que se celebren en Me[timna...los sacrificios a los dioses] patrios [y los misterios, los portadores de] tírsos [...]<sup>755</sup>

Se establece que el ginecónomo habrá de velar por que ningún hombre aparte de él mismo acceda al lugar donde se celebra la fiesta nocturna, probablemente un templo, dado que se mencionan unos altares.<sup>756</sup> La gineconomía es una magistratura conocida en Atenas y otros lugares, cuyas funciones consisten en la vigilancia de la conducta de las mujeres y la supervisión de los asistentes a bodas y banquetes, entre otras.<sup>757</sup> El texto está

---

<sup>753</sup> Hiller von Gaertringen, en las observaciones a la edición de Klaffenbach recogida en *IG XII suppl.*, sugiere la reconstrucción adicional en las ll. 29-30 εἰς θιάσον π[ροσδέξασθαι ἐν πόλι ἐκάστ]αι, ὅππαι κε [θῆλωσι] “que sean aceptadas en el tíaso en cada ciudad, las que así lo deseen”. Este autor se basa en los testimonios que parecen probar la existencia de tíasos dionisiacos separados por sexos en Mitilene en época romana, según la interpretación de Nilsson 1906, 280, de dos testimonios epigráficos (*IG XII 2*, 68 e *IG XII 2*, 69, s. II d. C.). No obstante, la edición de Hodot corrige en la l. 30 ὅππαι por ὅπποι, por lo que la posibilidad de un tíaso femenino queda descartada.

<sup>754</sup> Véase §2.4.2. Plutarco, en *Cim.* 8.8.5, informa de que en 468 a. C. los generales fueron jueces de las tragedias de las Grandes Dionisias y que llevaron a cabo libaciones. En 333-332 a. C., los generales presidieron los sacrificios de las Grandes Dionisias, *IG II<sup>2</sup>* 1496, l. 111 [T 22].

<sup>755</sup> *Ed. pr.* Hauvette-Besnault y Pottier *BCH* 4, 1880, 440-442, n° 23; *IG XII 2*, 499; Ziehen 1896-1906, n° 121; Sokolowski, *LSCG* 127. Véase también Nilsson 1906, 282-283; Scarpi 2002, vol. 1, 289-290, C-31, con traducción al italiano a partir de la ed. de Sokolowski, y breve comentario en 599; Piolot 2009, 98 y 104-105, con la traducción inédita al francés de Wilgaux, así como Jiménez San Cristóbal, en prensa (a), quien amablemente me cedió una versión preliminar de su trabajo. La traducción que proporciono se basa en mi propia propuesta del texto elaborada a partir de las lecturas de los editores que considero más acertadas.

<sup>756</sup> Los primeros editores de la inscripción, Hauvette-Besnault y Pottier, reconstruyeron el término [οἰκο]νόμος en la l. 6, que fue aceptado por Paton, editor de *IG XII 2*, y otros. No obstante, Ziehen propuso en su lugar la más acertada lectura [γυναι]κόνομος, que fue acogida por Nilsson 1906, 282-283 n. 4, reproducida por Sokolowski y seguida en los trabajos de Scarpi 2002, vol. 1, 289-290, C-31 y Piolot 2009, 104.

<sup>757</sup> Los testimonios de la gineconomía se encuentran en Timocl. 34.3; Men. *Fr.* 238; Arist. *Pol.* 1299<sup>a</sup>22; Philoch. 65; *IG V*, 1, 1390, l. 26 (Andania, Mesenia, s. I a. C.), entre otros. Véase Piolot 2009, 87-113 sobre la figura del ginecónomo, incluyendo el testimonio de la inscripción de Metimna en 98.

muy dañado, pero gracias a la mención de los tirsos (θύρσοι), elemento dionisiaco por excelencia, se considera probable que se trate de un culto dionisiaco, como ya sugirieron los primeros editores de la inscripción, Hauvette-Besnault y Pottier. No parece, sin embargo, que esta celebración guarde relación con las Dionisias de Lesbos, en primer lugar por la ausencia de una mención de dicha fiesta y en segundo lugar porque no se conoce ningún momento de las Dionisias que esté dedicado exclusivamente a las mujeres. Hacia el final se mencionan sacrificios a los dioses patrios y misterios. En estas dos últimas líneas, muy dañadas, sigo principalmente las reconstrucciones de Sokolowski, pues cuentan con el paralelo de dos inscripciones de Metimna de época helenística que prescriben sacrificios a los dioses patrios, pero no así misterios.<sup>758</sup>

La fiesta se celebra de noche, como indica el término παννυχίς. La nocturnidad y, consecuentemente, el uso de antorchas, es una característica de algunos ritos dionisiacos. La luz de las antorchas sirve para iluminar en la noche, pero además cuenta con una carga simbólica, como una representación de la vida en el Más Allá.<sup>759</sup> Un ejemplo de este tipo de cultos son las ya comentadas Dadaforias, que deben su nombre al uso de antorchas por parte de las mujeres de Delfos (véase §3.2.1 y §3.2.2). Otras fiestas dionisiacas nocturnas son las Agrionias, las Nictelias y las Lampterias,<sup>760</sup> mientras que el dios recibe los epítetos Νυκτιπόλος, ‘noctívago’,<sup>761</sup> Νυκτήλιος, ‘nocturno’<sup>762</sup> y quizá Νυκτιφαής ‘luz en la oscuridad de la noche’.<sup>763</sup>

Por otro lado, la exclusión de los varones y en general la preeminencia de las mujeres aparece reiteradamente en los cultos dionisiacos, no solo en los menádicos, sino

---

<sup>758</sup> IG XII 2, 503, ll. 5-6 e IG XII, 2, 498, ll. 7-9.

<sup>759</sup> Macías 2015, 216-217.

<sup>760</sup> Plu. *Quaest. Gr.* 299D y *Quaest. rom.* 291A; Paus. 7.27.3.

<sup>761</sup> Se llama Νυκτιπόλος a Dioniso Zagreo, el hijo de Zeus y Perséfone, en E. fr. 472.11 Kannicht, mientras que el epíteto se aplica desde antiguo a los fieles en los cultos de Dioniso, como se muestra en Heraclit. fr. 87 Marc. = B 14 D.-K y E. *Io* 718. Macías 2015, 215-222, examina los testimonios del uso del epíteto Νυκτιπόλος y llega a la conclusión de que el término alude, además de a la nocturnidad, a la danza alrededor de Dioniso, propuesta que se apoya tanto en algunos derivados de πέλομαι, como en algunos testimonios de la idea de la danza dionisiaca consistente en giros; en concreto, la autora propone la hipótesis de que el epíteto hace referencia a las danzas de los curetes en torno a Dioniso, según se representaba en un ritual de iniciación de tintes órficos en Creta.

<sup>762</sup> Plu. *E ap. Delph.* 389A y Paus. 1.40.6. Macías 2015, 221-222, señala que la segunda parte de Νυκτήλιος se debe a las τελεταί, nombre genérico que hace referencia a los rituales de cultos místéricos, quizá los órficos, dado que en el pasaje de Plutarco en el que aparece el epíteto pertenece a la esfera órfica, pues habla del mito del desmembramiento y resurrección de Dioniso.

<sup>763</sup> La lectura conjetural de [νυκτι]φαές, a propuesta de Furley y Bremer, aparecería en el peán de Filodamo, en Furley – Bremer, *Greek Hymns* 2.5, tercera estrofa, v. 27; dicho himno ha sido comentado en §3.2.2 [T 44].

también en los cívicos. Se ha insistido en esta cuestión en el capítulo de las inscripciones del Ática, en §2.6.1, a propósito del llamativo aunque poco concluyente caso de los sacrificios para Dioniso y Sémele celebrados por sacerdotisas y mujeres, que aparece en el calendario de Erquias [T 36]. Véase también §2.3.3, respecto al posible papel de las mujeres en los orígenes de las Leneas, así como sobre las Haloas, unos misterios para mujeres en los que se venera a Deméter, Core y Dioniso.<sup>764</sup> No obstante, el ejemplo más claro de fiesta dionisiaca cívica en la que las mujeres tienen gran protagonismo son las Antesterias de Atenas. En ellas destacan las sacerdotisas del templo de Dioniso en *Limnais*, las Venerables o γεραραί, así como la Βασίλιννα, la mujer del arconte rey, que representaba el papel de novia en la celebración ritual del matrimonio sagrado con Dioniso, por lo que mediaba en las relaciones entre el dios y los varones atenienses.<sup>765</sup>

Bravo ha reconstruido la existencia en Atenas de unas *pannychides*, unas fiestas nocturnas de mujeres que cantan y bailan en honor de Dioniso, en el marco de simposios privados.<sup>766</sup> Su propuesta se basa principalmente en dos fragmentos de Anacreonte y en un papiro de Berlín del s. III a. C., que contendrían los vestigios de los cantos entonados por las mujeres en dichas ocasiones.<sup>767</sup> Estas fiestas serían celebradas por familias atenienses de posición social alta y con vínculos de amistad dentro de un templo. En ellas participarían tanto hombres como mujeres, se cantarían ditirambos previamente encargados a un poeta y se portaría la estatua del dios en procesión. Bravo cree asimismo que las *pannychides* se celebraban en Atenas en la víspera de la Πιθοίγια, ‘Apertura de tinajas’, que era el primer día de las Antesterias. Para proponer este vínculo se basa en la invocación de un dios que viene del mar, elemento que relaciona directamente con el carro naval en el que probablemente la imagen de Dioniso se portaba en procesión durante dicha fiesta.<sup>768</sup>

Sin duda, las *pannychides* de Atenas estudiadas por Bravo ofrecen un esquema con ciertas similitudes respecto a la παννυχίς de nuestra inscripción de Metimna. En

---

<sup>764</sup> Sch. Luc. *DMeretr.*7. Cf. Ricciardelli, en prensa.

<sup>765</sup> La bibliografía de referencia sobre las Antesterias consiste en Deubner 1932 (1969), 93-123; Pickard-Cambridge 1968<sup>2</sup>, 10-25; Kerényi 1976, 300-315; Parke 1977, 107-124; Burkert 1983, 213-247; Simon 1983, 92-99; Hamilton 1992; Spineto 2005, 13-123 y Jiménez San Cristóbal 2011, 170-177.

<sup>766</sup> Bravo 1997, 30-34, 39, 43-95, 98. Esta propuesta es recogida por Spineto 2005, 45-47, quien subraya su carácter hipotético, aunque reconoce el interés del descubrimiento de fiestas – sean o no dionisiacas – en las que mujeres participan junto con sus familiares varones, pues supone una interrupción del orden social establecido.

<sup>767</sup> Anacr. *frs* 62-63 Gentili y *P. Berol.* 13270 (<http://ww2.smb.museum/berlpap/index.php/00644/>).

<sup>768</sup> Bravo 1997, 94-95. Sobre el carro naval, véase Spineto 2005, 86-93, con bibliografía.

ambos casos se trata de fiestas nocturnas vinculadas con Dioniso en las que participan mujeres. No obstante, notables diferencias dificultan suponer para la παννυχίς de Metimna un marco idéntico al de Atenas, como señala Jiménez San Cristóbal. En Atenas las *pannychides* son privadas, no reguladas por las autoridades públicas como la de Metimna; en ellas participan mujeres, pero no en exclusiva, como en Metimna. En Atenas las *pannychides* forman parte, si es correcta la hipótesis de Bravo, de las Antesterias, fiesta de cuya celebración no hay pruebas firmes en la polis lesbia. En Metimna, además, la παννυχίς no aparece asociada con simposios como en Atenas. En cambio, Bravo señala que la danza era uno de los elementos predominantes de las fiestas nocturnas, elemento que sí se puede suponer en la παννυχίς lesbia.<sup>769</sup>

La παννυχίς de Metimna se enmarcaba en la religión oficial de Lesbos, como indican la intervención de un magistrado público, el ginecónomo, y el hecho probable de que la piedra se hallara dentro de un templo. Como es sabido, la religión de la polis griega no suele dar preferencia a las mujeres, excepto en cultos de fertilidad, y en casos contados, en el marco de algunas fiestas dionisiacas. Por ello, los ya mencionados sacrificios de Erquias para Dioniso y Sémele presentan algunos puntos en común con la inscripción de Metimna. Recordemos que en el calendario del demo ático se prescriben unos sacrificios oficiados por sacerdotisas y un posterior banquete para disfrute de ciertas mujeres.<sup>770</sup> Se descarta un vínculo entre este testimonio, fechado a finales de marzo, y las Antesterias, que tienen lugar a finales de febrero. Los testimonios de Erquias y Metimna, ambos del s. IV a. C., aparecen en documentos epigráficos de tipo oficial, es decir, que se enmarcan dentro de la religión cívica. En Metimna, los hombres están vetados, en Erquias no aparece prohibición explícita, pero queda claro que las protagonistas son las mujeres. En síntesis, se trata de fiestas particulares para mujeres en honor de Dioniso bajo el patrocinio de las autoridades públicas. Por ello, podría aplicarse también a la inscripción de Metimna el debate sobre la posesión o no de rasgos de excepcionalidad en los sacrificios de Erquias. Recordemos que una corriente iniciada por Detienne consideraba anómalo, para las costumbres del Ática de época clásica, que las mujeres llevaran a cabo sacrificios cruentos con el respaldo de las autoridades públicas. Henrichs sugirió la interpretación del testimonio de Erquias como una manifestación de menadismo normalizado dentro de

---

<sup>769</sup> Bravo 1997, 13 y Jiménez San Cristóbal, en prensa (a).

<sup>770</sup> SEG 21:541, Δ 33-37 y A 45-52 (Erquias, 380-375 a. C.) [T 36], véase §2.6.1.

la religión cívica.<sup>771</sup> El estudioso ya había apuntado en esta dirección con anterioridad, para lo cual había aducido, entre otras pruebas, la παννυχίς de Metimna, pero sin llegar a establecer una comparación entre ambos testimonios.<sup>772</sup>

#### 4. 7. Rodas

El siguiente decreto honorífico se ha conservado gracias a que la piedra en la que se grabó fue utilizada en las murallas de Rodas:

[T 82] [...erigirle] una imagen de bron[ce en el ágo]ra debido a su virtud y buena disposición hacia el pueblo. Que los *agonothetai* de las Dionisias y de las Seleucias anuncien en el teatro los honores que se le han concedido. Que el pueblo elija dos encargados [...] (ll. 1-5).<sup>773</sup>

Pese al lugar del hallazgo, esta inscripción fue encargada por la ciudad de Eritras, en Jonia, en honor de un ciudadano rodio. Se han perdido las primeras líneas, en las que sin duda se explicaban las circunstancias en las que honró a este personaje, de nombre desconocido. No obstante, algunas pistas indican su procedencia, como el dialecto utilizado, que no es rodio (dórico), sino jonio.<sup>774</sup> Al personaje ensalzado se le concede una estatua de bronce y se establece que los *agonothetai*, jueces de los agones, de las Dionisias y de las Seleuceas (τά Σελεύκεια) proclamarán los honores concedidos en el teatro (ll. 1-5). Entre las disposiciones que se enumeran para llevar a cabo el cumplimiento del decreto, se establece que se hará una copia del decreto en Rodas, que es, sin duda, el ejemplar conservado en las murallas (ll. 7-8). Debido a su proveniencia, esta inscripción se incluye en este estudio, no obstante, se trata de una copia de un decreto honorífico de Eritras (Jonia), en donde se atestiguan unas Dionisias, en las que encontramos la consabida proclamación de honores a benefactores de la ciudad.

---

<sup>771</sup> Henrichs 1990, 264-265.

<sup>772</sup> Henrichs 1978, 159.

<sup>773</sup> *Ed. pr.* Foucart, *RA* 11, 1865, 299-301, n° 5; *IG XII* 1, 6; Michel 1900, n° 502; cf. Martín Vázquez 1988, n° 1401.

<sup>774</sup> Así lo estableció Foucart en su edición, seguido por todos los editores.

#### 4. 8. Conclusiones

El hecho de que ocho de las veintidós inscripciones estudiadas en este capítulo provengan de un solo lugar, Tasos, y que el resto procedan de otras islas bastante alejadas como las Cícladas y Cos dificulta su comparación para la obtención de conclusiones de conjunto sobre las islas del Egeo. Como punto a favor, la mayoría de epígrafes estudiados en este capítulo aportan información relevante desde el punto de vista religioso, particularmente los de Eubea, Delos, Tasos, Cos y Lesbos.

En las islas del Egeo prevalecen los documentos de tipo oficial, por lo que las fiestas y cultos que aparecen en ellas son de tipo cívico, como en el decreto que concede la amnistía judicial en las fiestas de Tasos [T 77]. No obstante, en este capítulo emergen algunos testimonios de cultos privados. Estos son la fundación de Diomedonte [T 71], que anticipa la difusión que alcanzará este tipo de documento en la época helenística, y el reglamento público que reconoce a los particulares la posibilidad de hacer sacrificios a su elección en Tasos [T 74]. Tal como ocurría en Delfos con el reglamento de la fraternidad de los Labiadas (§3.2.1), estos dos cultos de Cos y Tasos se enmarcan, pese a ser privados, en la religión de la polis.

Además, tal como hemos visto en Beocia y en otros lugares de la Grecia continental (§3.3, §3.5 y §3.6), en las islas del Egeo hay unas cuantas dedicatorias de particulares, que acompañan un relieve [T 75], una copa [T 65] o un altar [T 63], objetos que son consagrados al dios. Solo ha sobrevivido una dedicatoria corégica, la de Caristio en Delos, que acompaña la escultura que representa el falo alado que se porta en procesión en las Dionisias, junto con unos relieves de Dioniso [T 69].

Entre las fiestas dionisiacas que están atestiguadas en las islas del Egeo predominan las Dionisias, que se exportan desde Atenas manteniendo elementos principales como la procesión, las tragedias, la proclamación de honores antes de las representaciones teatrales, la faloforia, e incluso los concursos teatrales infantiles, en Delos. Los lugares en los que dichas fiestas están atestiguadas epigráficamente son Eubea [T 61], Andros [T 67], Delos [T 68 y 69], Tasos [T 77, 79 y quizá 74] y Lesbos [T 81]. Ninguno de estos testimonios se fecha antes del s. IV a. C. Los decretos honoríficos son a veces la única prueba de la celebración de esta fiesta, como en Andros. En Eretria (Eubea), el fin de la ocupación de las tropas de Polemeo durante la procesión de las Dionisias y la posterior reinterpretación religiosa de dicho suceso otorgan a Dioniso un

papel político y subrayan su ya conocida capacidad de liberación de individuos.

En cuanto a las Antesterias, el único lugar del Egeo en el que están atestiguadas con seguridad es Tasos [T 77 y quizá 74], probablemente porque disponemos de un mayor volumen de inscripciones que en otras islas. Es posible, además, que en Tasos esté atestiguada otra fiesta dionisiaca de la que no se conoce ningún detalle más allá de lo que sugiere su nombre, las Coreas (Χορείαι). En Lesbos, en Metimna, se celebraba una *pannychis* o fiesta nocturna exclusivamente para mujeres, en honor de Dioniso y en el marco de la religión de la polis [T 80].

Cos cuenta con un culto de Dioniso Escilita repartido en tres días no consecutivos a finales del mes de Batromio (febrero). La época, que no coincide con la de las Dionisias (marzo – abril), está en cambio próxima a la de las Leneas, pero ni esta ni ninguna otra fiesta dionisiaca se menciona explícitamente en el calendario religioso en el que aparecen las prescripciones. Recordemos, además, que dicho calendario no recoge todas las fiestas de la isla ni tampoco se ha conservado íntegramente. En vista de ello, sería arriesgado proponer una identificación de este testimonio con las Leneas, de las que no hay rastro en época clásica en ningún otro lugar del Egeo.

Cuatro de las veinte inscripciones de las islas del Egeo ofrecen información sobre víctimas dionisiacas, dos de Cos [T 70 y 71] y dos de Tasos [T 74 y 78]. En ambas islas están presentes los tradicionales cápridos [T 70, 71 y 74], pero también, en Tasos, las reses vacunas [T 74 y 78], que ya hemos visto en las grandes fiestas estatales del Ática. Aparecen dos nuevos animales: el cochinito a modo de sacrificio preliminar en Cos [T 70] y el carnero en Tasos, según una conjetura que cuenta con el apoyo de un relieve de este animal que contiene una dedicatoria para Dioniso [T 75], por lo que quizá posea una dimensión simbólica no conocida por otras fuentes. A juzgar por la documentación de Tasos, en esta isla la elección de la víctima dionisiaca es bastante flexible.

La inscripción de Tasos que acompañaba un relieve de Dioniso y Heracles [T 72] es la única de las islas del Egeo que ofrece temática mitológica, al hacerse eco de la genealogía más difundida del dios, que lo hace hijo de Sémele.

La documentación epigráfica ofrece dos nuevos epítetos del dios hasta ahora desconocidos: Escilita, en Cos, que se relaciona bien con la vid, bien con la omofagia, y Coreo ‘que se ocupa de los coros’, en Paros.

Tres epígrafes señalan de diversas maneras la vinculación de Dioniso con los coros: en Eubea los coros participan en la procesión de las Dionisias, en Paros hay un templo de Dioniso Coreo y en Tasos se celebran las Coreas (Χορεΐα), que subrayarían la faceta de Dioniso ligada al baile y los coros.

## V. CONCLUSIONI GENERALI

### 5. 1. Questioni generali

L'epigrafia di epoca classica relazionata a Dioniso ci ha permesso di attraversare tre regioni della Grecia. Essa presenta varietà di forme e contenuti, nonostante la ripetizione di alcuni modelli, quali i decreti onorifici e i calendari sacri. La dispersione geografica delle fonti e la sproporzione tra l'Attica e le altre due regioni invitano a prendere con cautela le conclusioni che seguono. Tali risultati sono inoltre soggetti a nuovi ritrovamenti che obbligano a reinterpretare i testimoni disponibili.

La regione più piccola in estensione, l'Attica, presenta la maggiore concentrazione di iscrizioni, fatto principalmente dovuto all'importanza che il culto di Dioniso aveva all'epoca nella zona. Alcune di esse sono determinanti per la nostra conoscenza delle feste dionisiache, soprattutto nelle zone rurali, che godono di un maggiore grado di autonomia rispetto alla polis in fatto di materia religiosa. Dopo l'Attica, la regione più interessante è quella delle isole dell'Egeo, soprattutto Taso, Lesbo, Delo e Coo, le cui iscrizioni ci rendono noti culti che altrimenti ignoreremmo. All'interno della Grecia continentale, vanno segnalate le regioni di Delfi e della Tessaglia. Da Delfi provengono i documenti epigrafici fondamentali per chiarire alcuni problemi relativi al culto di Dioniso e all'interazione in zona con quello di Apollo. Dalla Tessaglia provengono tre degli unici quattro testi epigrafici che riflettono culti iniziatici relazionati con le credenze orfiche sull'Aldilà: le laminette orfiche.

In Attica, la documentazione epigrafica è di carattere prevalentemente pubblico. Si segnalano soprattutto i calendari sacri di Erchia [T 36] e Torico [T 40], la contabilità dei tesoriери delle Due Dee ad Eleusi [T 23], e la lista dei proventi della vendita delle pelli degli animali sacrificati nelle feste religiose di Atene [T 22]. Nelle altre zone della Grecia continentale sono invece praticamente introvabili testi epigrafici pubblici, come calendari o decreti. Prevalgono piuttosto dediche private o testi che i seguaci dell'orfismo volevano portare con sé nell'Aldilà. I due documenti di Delfi non rientrano negli schemi del resto della Grecia continentale. Il regolamento dei Labiadi appartiene a un'associazione privata, sebbene configurata all'interno della religione della polis [T 43], e il peana di Filodamo è un inno composto per essere eseguito in pubblico, e costituisce l'unico testimone di questo tipo in tutto il *corpus* [T 44]. Nelle isole dell'Egeo, come in Attica,

prevalgono i documenti di tipo ufficiale, con l'unica eccezione della fondazione di Diomedonte, che è privata, sebbene rimanga comunque entro i limiti della religione ufficiale [T 71].

Di seguito si proverà a offrire una visione d'insieme dei due grandi aspetti presenti nella documentazione epigrafica e affrontati in questa tesi: quelli relazionati con il culto dionisiaco e quelli relativi agli ambiti di azione di Dioniso.

## **5. 2. Il culto di Dioniso**

### **5. 2. 1. Le feste dionisiache**

L'epigrafia di epoca classica è stata d'aiuto, e in alcuni casi determinante, per ampliare la nostra conoscenza delle feste dionisiache attiche: Antesterie, Lenee, Grandi Dionisie e Dionisie Rurali. Sono particolarmente rivelatori i testimoni relazionati con le Antesterie, le Lenee e le Dionisie del Pireo.

Uno dei più interessanti apporti dati dall'epigrafia è la constatazione che le Antesterie non si celebrano esclusivamente ad Atene, ma che sono decentralizzate e godono di una certa diffusione nell'Attica rurale, motivo per cui potremmo chiamarle "Antesterie Rurali". Questo è un aspetto della festa poco conosciuto, forse perché non compare in altre fonti, e perché l'interpretazione dei calendari dell'Attica rurale è stata condizionata da un certo *atenocentrismo*. Questo fatto ha delle implicazioni per la nostra concezione delle manifestazioni religiose dei demi attici. A mio modo di vedere, i dubbi relativi a come interpretare i culti dei calendari dell'Attica rurale rispetto a quelli della città vengono dissipati dalla scoperta del calendario di Torico, che ha confermato il buon grado di indipendenza religiosa dei demi dell'Attica. È ancora grazie all'epigrafia che è stato possibile confermare la partecipazione attiva degli schiavi alle Antesterie [T 23]. Due iscrizioni indicano inoltre che in Attica in epoca classica la festa non è ancora nota come Antesterie (Ἀνθεστήρια) bensì col nome di Coe (Χόες), [T 20] e [T 23].

I dati apportati dall'epigrafia alla conoscenza delle Lenee sono risultati di inestimabile valore, data soprattutto la scarsa competenza che se ne aveva. Ho sostenuto che il calendario di Atene [T 7] deva essere aggiunto alla breve lista dei testimoni epigrafici sulle Lenee: esso dimostra la presenza di Semele nella festa. A differenza di

quanto accadeva per le Antesterie, non ci sono testimoni di celebrazione delle Lenee nell'Attica rurale.

Le iscrizioni [T 22], [T 23] e forse [T 16] appoggiano la teoria secondo cui esiste una verosimile connessione tra le Lenee e i misteri di Eleusi. I sostenitori di essa sono soliti concordare sul fatto che lo Iacco venerato nei misteri altro non è che Dioniso. La natura del legame è stata spiegata in vari modi. Per Kerényi, ad esempio, in entrambi i culti si celebrano le due nascite di Dionisco, da Persefone nei misteri e da Semele nelle Lenee.

Riguardo a questa stessa festa, l'epigrafia segnala inoltre che in epoca classica il nome non era Lenee (τὰ Ληναῖα), bensì Dionisie nel Leneo (τὰ Διονύσια τὰ ἐπὶ Ληναίωι) [T 22] o Dionisie Epilenee (Ἐπιλήνια Διονύσια) [T 23]. Il Leneo era il recinto in cui si celebrava la festa e forse anche le opere di teatro, fino alla riorganizzazione e trasferimento al teatro di Dioniso intorno al 440 a. C. Più di un secolo dopo il suo abbandono, in una delle nostre iscrizioni si fa riferimento alla festa "nel Leneo", semplicemente perché l'espressione si è fossilizzata. Tale fenomeno permette a sua volta di spiegare la formazione di Ἐπιλήνια Διονύσια: la preposizione ἐπὶ altro non è che il residuo di un'espressione di luogo, divenuto successivamente parte di un aggettivo concordato con Διονύσια. È possibile che, a sua volta, Ἐπιλήνια sia l'origine del nome Ληναῖα, Lenee, con cui è nota la festa.

Nell'epigrafia delle Grandi Dionisie, Dioniso appare come il simbolo del sentimento di unità e di forza politica e sociale dell'Attica. Con l'arrivo dell'epoca propizia alla navigazione, i rappresentanti delle colonie ateniesi arrivano per portare sotto gli occhi di tutti i tributi alla festa, si sacrificano gli animali più pregiati, il bestiame, e prima delle rappresentazioni teatrali si rendono pubblici ringraziamenti ai benefattori. La festa annovera anche elementi rituali che risalgono alle sue fasi più antiche, come la processione dell'immagine di Dioniso e la falloforia [T 4 e 38], presente anche nelle Dionisie di Delo [T 68].

Nelle Dionisie Rurali, uno dei ruoli più in evidenza di Dioniso è quello di protettore del teatro. La statua del dio è testimone dei giuramenti dei coreghi, da cui dipende il finanziamento dei concorsi teatrali in Icaria [T 9]. Le Dionisie del Pireo, coerentemente con la propria impostazione statale e non rurale, prendono a modello le

Grandi Dionisie anziché le Dionisie Rurali, fatto che consente di ritenerle la quinta festa dionisiaca dell'Attica in epoca classica.

Le iscrizioni segnalano inoltre che Dioniso non è venerato solamente nelle quattro feste dionisiache ufficiali dell'Attica di epoca classica. In alcune zone di questa regione si compiono sacrifici pubblici sconosciuti alle altre fonti e in contesti ignoti: ad Erchia insieme a Semele (§2.6.1 [T 36]), a Miceno forse nelle Antee (§2.6.2 [T 40]), a Essone come Dioniso Antio (§2.6.3 [T 21]), e ad Atene in un culto che sembra trieterico (§2.6.4 [T 7]). Questi quattro ritrovamenti illustrano perfettamente quanto ancora ignoriamo della portata del culto di Dioniso nell'Attica.

Fuori dall'Attica, i decreti onorifici mostrano l'espansione delle Grandi Dionisie, che si esportano da Atene col nome di Dionisie. L'usanza di incoronare i benefattori della città prima dell'inizio degli agoni teatrali, presente già nel V secolo a. C., è importata insieme alla festa in luoghi come Andro [T 67], Taso [T 79] e Lesbo [T 81]. Nelle Dionisie di Eretria, in Eubea, l'incoronazione è estesa a tutti gli abitanti dell'isola, in modo che siano resi partecipi del ruolo di mediatore che ebbe Dioniso nella liberazione della città [T 61].

Oltre che per le Dionisie, l'epigrafia è la principale fonte di informazione per le altre feste dionisiache nelle isole dell'Egeo. Nell'unico punto dell'Egeo in cui sono con certezza attestate le Antesterie in epoca classica è Taso in [T 77] e forse [T 74]. Si noti che è l'unico testimone del nostro *corpus* in cui il nome Antesterie è usato come riferimento alla festa. Il numero di iscrizioni apparse a Taso, nettamente maggiore che in altre isole, spiega forse l'eccezionalità di questi testimoni. Grazie alla sopravvivenza di un calendario, sappiamo che a Miconos nell'anno 200 a. C. si celebravano le Lenee [T 23a], il che rende plausibile che, sebbene non abbiano lasciato tracce epigrafiche, si celebrassero anche in altre isole dell'Egeo. Le Coree di Taso [T 77], la cui natura dionisiaca non è stata confermata, dovevano avere a che vedere col ruolo del dio con la danza e come protettore dei cori, e potevano aver avuto origine negli stessi culti dei coloni di Paro.

Sono riflesse nell'epigrafia delfica anche altre feste dionisiache, come le Dadaforie ("Feste delle portatrici di torce") e il 9 di Bisio a Delfi [T 43 e 44]. Questi due eventi corrispondono verosimilmente ai rituali del risveglio di Dioniso Liknites e ai suoi funerali, in una manifestazione del carattere di *dying god* che Dioniso adotta a Delfi. In

questa città gli viene inoltre offerto un culto nelle Teossenie di primavera con un peana e un sacrificio, così come nelle Pitiche penteteriche, in estate, con un sacrificio, un concorso di cori circolari, una statua e una grotta [T 44].

### 5. 2. 2. Tipi di sacrifici e disposizioni rituali

I testimoni di sacrifici cruenti rappresentano il tipo di offerta più comune nei culti di Dioniso nelle tre regioni prese in esame. Che la tipologia più diffusa fosse questa e non un'altra si spiega proprio ricorrendo al fatto che tali documenti erano in parte redatti con l'obiettivo di rendere conto del prezzo e delle caratteristiche della vittima.

Indipendentemente da ciò, la preminenza dei sacrifici cruenti a fronte di quelli non cruenti per Dioniso, soprattutto di caprini, è dovuta al fatto che era considerata l'offerta prediletta del dio. Illustra questo fatto il regolamento di Essone, in cui si vede che Dioniso riceve solamente vittime, mentre le altre divinità elencate ricevono offerte non cruenti, come prodotti agricoli, in aggiunta o in luogo delle vittime.

I testimoni di offerte non cruenti per Dioniso sono scarsi e tutti dubbi. In Eretria si dispone l'offerta delle primizie nelle Dionise, anche se tale interpretazione è frutto di una congettura [T 61]; a Nasso si consacra orzo al dio in un'iscrizione non datata e frammentaria [T 64]; a Coe gli si assegna una libagione di vino puro, secondo una congettura poco sicura [T 71]. Dall'altare o fossa di libagioni di Taso in cui si iscrive la prescrizione di usarlo per venerare il Buon Demone, associato molto probabilmente a Dioniso, si deduce che gli vengono offerte libagioni [T 76]. Nella laminetta orfica di Pelinna, al defunto viene detto "hai vino, fortunato privilegio", una frase oscura che potrebbe riferirsi alle libagioni durante i funerali degli iniziati ([T 56] §3.6).

I testimoni di sacrifici appaiono di solito in connessione con diverse feste dionisiache, soprattutto le Antesterie, le Lenee e le Grandi Dionisie. La documentazione sulle Dionisie Rurali offre pochi esempi di sacrifici, eccezion fatta per le Dionisie del Pireo, fatto dovuto alla loro particolare natura. Un altro sacrificio nelle Dionisie Rurali è inaspettatamente attestato nel decreto onorifico di Essone [T 34]. In Attica la vittima dionisiaca per eccellenza è caprina, anche se nelle grandi feste statali si preferiscono i capi vaccini, i cui costi si accordano di più a tali occasioni.

Alcune epigrafi attiche offrono dettagli riferiti alla scelta della vittima, alle sue caratteristiche e al rituale che deve essere eseguito, e sono un riflesso del contesto festivo (col suo rispettivo vincolo economico) e della funzione di Dioniso in tale culto. Ciò indica l'enorme importanza data alla corretta esecuzione delle pratiche rituali. Si tiene conto non solo della specie, ma anche del sesso e dell'età; spesso si distingue tra animale giovane e animale adulto e, degli animali giovani, si specifica se hanno più o meno di un anno.

Ho analizzato il termine *λειπογνώμων*, riferito a una delle vittime di Dioniso nel calendario di Torico, dato che nessuna delle interpretazioni a oggi offerte risultava del tutto soddisfacente ([T 40] §2.2.2.2). La conclusione a cui sono giunta è che, in tale contesto, applicato a *αἴξ* 'capra', ha il significato di "capra che non ha ancora i denti definitivi", ovvero che ha meno di un anno. Ho altresì cercato di dare un'interpretazione alle indicazioni di colori, "rosso fuoco o nero" (*πυρρὸς ἢ μέλας*), applicate alle due vittime di Dioniso in questo stesso calendario (§2.2.2.3). Muovo dal presupposto che ciascuno di questi due colori rappresenti segni simbolicamente opposti. Di conseguenza, tale sacrificio può contenere sia elementi positivi (vittima color fuoco) sia negativi (vittima color nero), fatto che si inserisce bene nel contesto di una festa come le Antesterie, in cui si combinano elementi allegri e positivi con altri tristi e negativi.

Fuori dall'Attica, solo due isole dell'Egeo, Taso e Coo, prescrivono vittime concrete da sacrificare al dio. A Taso e Coo sono presenti sia caprini sia i capi vaccini (un toro a Coo e due capi bovini a Taso). A Taso, dove il culto dionisiaco è ben documentato, la scelta dell'animale da sacrificare è piuttosto flessibile, con la novità del montone come vittima dionisiaca [T 74]. A Coo si attesta il maialino per Dioniso come vittima preliminare a un caprino, un fatto insolito in Attica [T 70].

### 5. 2. 3. Distribuzione dei sessi tra officianti e fedeli nel culto di Dioniso

Nelle iscrizioni studiate appaiono coinvolti nel culto del dio sacerdoti, officianti e fedeli di entrambi i sessi. Dioniso, come è noto, riunisce nei propri culti sia uomini che donne. Ciò nonostante, Henrichs ha segnalato una certa distribuzione dei sessi in funzione degli ambiti in cui si manifesta il culto di Dioniso.<sup>775</sup> Il vino sarebbe riservato unicamente agli uomini, dato che le donne non prendono parte al simposio, mentre il menadismo è

---

<sup>775</sup> Henrichs 1982, 137-160.

un fenomeno esclusivamente femminile. La credenza in una vita nell'Aldilà in connessione con i misteri bacchici riguarda invece uomini e donne allo stesso modo. Proprio questo è il tipo di distribuzione che troviamo nella nostra documentazione. Nell'epigrafia sulle Antesterie le donne non appaiono in relazione con i concorsi di vino, mentre i culti di Erchia e Metimna, che possono essere considerati di tipo menadico, e quelli praticati dalle tiadi di Delfi, sono riservati alle donne. Tra i possessori di laminette orfiche, che credono quindi in una vita nell'Aldilà, ci sono sia uomini che donne.

Per quanto riguarda gli officianti, in Attica non ci sono tracce di uomini in possesso di un sacerdozio di Dioniso. Sono attestate sacerdotesse di Dioniso a Erchia e a Essone, in culti che non dovrebbero avere relazioni con nessuna delle quattro feste dionisiache dell'Attica. Tuttavia, alcuni magistrati officiano i sacrifici pubblici di Atene per le Lenee, così come i supervisori dei misteri (μυστηρίων ἐπιμεληταί), anch'essi sacerdoti dei misteri di Eleusi, e i generali (στρατηγοί). Questi ultimi presiedono altresì i sacrifici delle Grandi Dionisie e le Dionisie del Pireo, probabilmente per sottolineare le funzioni civiche di tali feste. Altri magistrati, i compratori ufficiali dei capi di bestiame (βοῶναι), effettuano in altre occasioni i sacrifici delle Grandi Dionisie e delle Dionisie del Pireo [T 22]. In sintesi, in Attica il sacerdozio permanente di Dioniso è riservato alle donne, ma alcuni magistrati uomini possono svolgere il ruolo di officianti, nelle cerimonie più in vista e più importanti, forse perché con la loro presenza si vogliono sottolineare componenti maschili delle feste, come ad esempio quella politica. Fuori dall'Attica incontriamo però due sacerdoti di Dioniso, nelle Dionisie di Eubea [T 61] e nel culto a Dioniso Scilita a Coa [T 70], fatto che dimostra che i dati dell'Attica non sono sempre applicabili ad altre zone.

Altri fedeli di Dioniso sono i dedicanti. Tra essi sono più gli uomini che le donne a firmare a titolo personale, e naturalmente solo gli uomini possono effettuare dediche coregiche o essere incoronati nelle Dionisie, dato che le donne greche non svolgono attività pubbliche di questo tipo.

Ci sono testimoni relativi ad alcune associazioni o gruppi di fedeli, come la fratria dei Labiadi, dedicata ad Apollo ma con attività anche per altri dei come Dioniso [T 43]; le tiadi di Delfi, che non sono menzionate direttamente ma che celebrano le Dadaforie [T 43]; le donne che celebrano la festa notturna o *pannychis* di Metimna [T 80], e che costituiscono forse un'associazione dionisiaca privata; e il tiaso forse dionisiaco di

Mitilene [T 81]. Altri gruppi sono quello della famiglia e della discendenza di Diomedonte, che ha un culto familiare dedicato a Eracle e ad altri dei come Dioniso, e quello degli iniziati ai misteri orfici.

#### 5. 2. 4. L'economia intorno ai culti

Non si può ignorare l'importante vincolo economico presente in buona parte dell'epigrafia inclusa nel *corpus*. Solo alcune delle iscrizioni più interessanti hanno come principale o unico proposito quello di regolare questioni puramente cultuali; nella maggioranza dei casi le problematiche religiose si intrecciano con altre di tipo organizzativo, legale ed economico.

In generale, nei documenti che regolano i sacrifici, come i calendari sacri, di solito non appare l'origine del denaro che li finanzia: si ipotizza per tanto che si tratti di fondi pubblici o che provengano dai preventivi di ciascun santuario.<sup>776</sup> Ciò nonostante, alcuni di questi testimoni lasciano intuire problemi economici. Uno degli obiettivi del calendario di Erchia [T 36], che secondo vari indizi è una riorganizzazione di uno precedente, è probabilmente quello di ridistribuire le ingenti spese dovute alle offerte, che sono registrate con grande chiarezza. La stessa preoccupazione per i finanziamenti dei culti motiva probabilmente la redazione del decreto di Icaria [T 9]. In esso si stabiliscono complessi meccanismi per finanziare le Dionisie e compare qui il primo riferimento all'antidosis.

A volte è grazie alla documentazione della tesoreria di un santuario [T 8], di una polis [T 22] o di una divinità [T 23] che otteniamo testimonianze di feste e culti di Dioniso. Un esempio di ciò è la contabilità dei tesoriere delle Due Dee ad Eleusi, in cui, tra molte altre spese, si annotano le spese della celebrazione di varie feste dionisiache [T 23]. Allo stesso modo sappiamo che lo Stato ateniese recuperava gran parte del denaro speso nelle feste tramite la vendita delle pelli delle vittime di sacrifici pubblici, e grazie alla registrazione di ciò possiamo tenere traccia della celebrazione di varie feste dionisiache [T 22]. Al Pireo un decreto stabilisce i contratti per iniziare le opere di restauro del teatro e il denaro in entrata per finanziarlo [T 13].

---

<sup>776</sup> Horster 2011, 83.

Come abbiamo precedentemente spiegato, il fattore economico è uno dei vincoli per scegliere il tipo di vittima. Il preventivo destinato all'acquisto di animali si adegua al contesto festivo in cui si sacrificano, cosa che a sua volta condiziona la tipologia e le caratteristiche delle vittime scelte.

Un'altra questione relazionata all'economia e che compare ripetutamente è quella delle parti esatte delle vittime da destinare ai sacerdoti come pagamento del loro servizio; la parte di maggior valore e che viene più volte menzionata è la pelle, e a volte la retribuzione contista in denaro, oltre o in luogo di parti di animali. Questo aspetto compare nei calendari di culto di Erchia e Maratona [T 36 e 40a]; nel regolamento di Taso riceve molta importanza [T 78], ed a Essone si crea un documento per questo specifico scopo [T 21].

L'economia è presente in altri ambiti relazionati al culto. Un santuario di Dioniso otteneva entrate tramite la concessione di ipoteche, e dichiarava il dio creditore [T 24]. Gli oggetti presenti nel tempio, specialmente quelli di valore, venivano inventariati in alcuni momenti specifici [T 49 e 62]. Erano obbligatorie le riunioni successive alle Dionisie, per valutare lo stato finale dei conti [T 3, 5, 10 e 15]. Si noti anche che i decreti onorifici includono quasi sempre il valore esatto della corona che si concede al personaggio che viene omaggiato.

#### 5. 2. 5. Le dediche a Dioniso

In tutte le regioni sono state trovate dediche a Dioniso che ne attestano il culto e a volte offrono dati. Sono spesso relazionate al teatro, di cui Dioniso è protettore, e le rappresentazioni hanno luogo nel contesto delle sue feste. A tale tipologia appartengono le dediche coregiche, che firmano i coreghi dell'opera drammatica vincitrice; provengono per lo più dall'Attica [T 27, 28, 29, 30, 31 e 32], anche se dalla Beozia giunge una dedica [T 45], insieme a un'altra firmata da un giudice dei concorsi, in luogo di un corego [T 46]. Nelle isole dell'Egeo è sopravvissuta solamente una dedicatoria coregica, quella di Caristo di Delo, che è di grande valore dato che è iscritta nel monumento al fallo alato che si porta in processione nelle Dionisie, e perché è un corego di bambini [T 69]. Altre due dediche, non coregiche ma relazionate con il teatro, sono quelle dei destinatari degli

omaggi prima delle rappresentazioni delle Dionisie di Eleusi [T 25] e quella dell'arconte re nei concorsi della tragedia e della commedia delle Lenee [T 39].

Dediche di altro tipo sono quelle che accompagnano oggetti consacrati al dio, come un altare ad Amorgo [T 63], una coppa a Ceo [T 65], il rilievo di un montone a Taso [T 75] e una statua del dio da parte di coloro che la restaurarono, ad Icaria, in Attica [T 26]. Alcune dediche sono miste, come la dedica coregica che consacra inoltre una statua e un altare, in Attica [T 29].

Le dediche di privati in cui compaiono solo il nome del dedicante e quello di Dioniso, o solo quello di Dioniso, sono presenti in Attica, [T 33], Beozia [T 48], Epidauro [T 53], Laconia [T 54], Tessaglia [T 55] e Ceo [T 66]. A queste si aggiunga una dedica in metro di Tespie, in Beozia, in cui il dedicante ringrazia il dio per aver esaudito una preghiera [T 47].

#### 5. 2. 6. Costruzioni in onore di Dioniso

L'epigrafia studiata vanta una serie di testimoni di diverse costruzioni dedicate a Dioniso, come santuari e teatri, e altre più piccole come statue, altari, monumenti coregici di varie forme e rilievi.

Le costruzioni più frequentemente menzionate sono i santuari di Dioniso (Διονύσιον) e i teatri, perché è qui che si depositano i decreti onorifici. La maggior parte dei santuari e dei teatri di Dioniso menzionati nei decreti sono noti tramite altre fonti, soprattutto quelle archeologiche, come quelle di Atene, il Pireo, Icaria, Torico, Eleusi, Essone e Taso. In altri casi è l'epigrafia ad essere la fonte principale di informazioni, come nel caso del santuario di Dioniso Coreo a Paro [T 62] e di Alimunte [T 35]; non avremmo mai saputo di un culto di Dioniso nel tempio di Mnia e Aucesia, se non fosse stato per un'iscrizione [T 49]. D'altro canto si menzionano due *temenos* o recinti sacri nei demi attici di Gargeto [T 42] e del Pireo [T 13].

Si fa riferimento a un totale di quattro statue e quattro diversi altari di Dioniso nelle iscrizioni. Il demo di Icaria, nell'Attica, aveva un'importante statua arcaica del dio che ha lasciato tracce epigrafiche nel corso dei secoli e i cui resti furono trovati e

identificati.<sup>777</sup> Si conservano la (probabile) dedicatoria originale della fine del secolo VI a. C., le prove della sua funzione nelle dichiarazioni giurate di rifiuto della coregia nel secolo V a. C. [T 9], e una nuova consacrazione a seguito di una riparazione nel secolo IV a. C. [T 26] (vd. §2.5.2). Un monumento coregico di un demo attico, forse Egila, dedica al dio una statua e un altare [T 29]. Ad Erchia, in Attica, si menziona indirettamente un altare di Dioniso, in un sacrificio congiunto per lui e per Semele (“nello stesso altare” [T 36]). A Delfi, il peana di Filodamo esorta a erigere una statua di Dioniso in un carro trainato da leoni dorati durante le Pitiadi penteteriche [T 44]. Ad Egina, nel santuario di Mnia e Aucesia, è inventariata una statua di Dioniso [T 49]. Altri altari, oltre a quelli dell’Attica, sono attestati nell’isola di Amorgo [T 63] e a Metimna, la cui *pannychis* dedicata a Dioniso era celebrata in questo luogo, sicuramente un tempio, che aveva degli altari [T 80].

Le dediche coregiche si iscrivono a volte in piccoli monumenti costruiti con questo fine, come [T 31], o alla base di tripodi, come in Orcomeno [T 45]. La dedica coregica di Caristo, a Delo, è iscritta sotto la statua di un fallo alato, che fa riferimento a quello che si porta nella processione delle Dionisie [T 69]. Il pilastro che lo sostiene offre inoltre due bassorilievi di Dioniso con il suo corteo: una menade e un satiro, e una menade e Pan. La base di un’erma è stato il luogo scelto per commemorare la vittoria dei vincitori di concorso di teatro delle Lenee di Atene, unico testimone di questo tipo risalente all’epoca classica [T 39].

Altre iscrizioni studiate accompagnano immagini in rilievo, e non devono essere trascurate, dato che a volte sottolineano e illustrano il contenuto dell’iscrizione. Il monumento in cui è iscritto il decreto onorifico di Essone è decorato con tre bassorilievi in buono stato di conservazione [T 34]. Si tratta di una stele rettangolare che ha nella parte superiore un piccolo frontone e un largo architrave, in cui compaiono cinque maschere della commedia. Il corpo della stele si divide all’incirca in tre parti. La prima presenta una scena in cui Dioniso, seduto, tende un cantaro a un satiro, che probabilmente gli versa vino da un recipiente; nella seconda parte della stele, sotto la scena appena descritta, si iscrive il testo del decreto onorifico, mentre nella terza e ultima parte della stele compaiono due corone, che rappresentano quelle concesse ai due coreghi vincitori. Le maschere della commedia simboleggiano gli agoni teatrali, la scena mitica di Dioniso fa

---

<sup>777</sup> Gasparri, *LIMC* III, 424, n° 6 e 437, n° 134. Si data intorno al 530 a. C.

riferimento al dio in onore del quale si celebrano le Dionisie di Essone, e le corone rappresentano e elogiano l'istituzione della coregia, grazie alla quale il demo può finanziare ogni anno la sua festa principale.

L'iscrizione che, in una delle porte di Taso, proclamava che Dioniso ed Eracle erano guardiani della città, univa due rilievi, uno di Eracle che impugna l'arco, nella città di Istanbul, e l'altro di Dioniso, oggi perso, in cui compariva con le sue menadi [T 72].

A Taso, un rilievo rotto e raffigurante la testa di un montone, reca una dedica a Dioniso [T 75], fatto che suggerisce una connessione simbolica tra questo animale e il dio; inoltre, in un'altra epigrafe, il rilievo appoggia una congettura secondo cui il montone sarebbe una possibile vittima per Dioniso [T 74].

### **5. 3. Ambiti di azione di Dioniso**

#### 5. 3. 1. Dioniso e le classi marginali

Nel primo capitolo si è sottolineata la capacità di Dioniso di coinvolgere le classi marginali in alcuni dei suoi culti civili, soprattutto nelle Antesterie. In queste feste si dissolvono per qualche ora le barriere invisibili che di solito separano donne, bambini e schiavi dal resto della società, anche se l'epigrafia offre solo alcuni indizi di ciò. Nelle Antesterie, le donne acquistano potere simbolico attraverso le loro rappresentanti: la Basilina, donna dell'arconte re, che fa da mediatrice tra gli uomini ateniesi e il dio, e le Venerabili, sacerdotesse che custodiscono il tempio di Dioniso *en Limnais*, l'unico aperto durante le Antesterie. Non è un caso che anche gli spiriti, normalmente relegati nell'Ade, prendano per un giorno possesso della città dei vivi, obbligando tutti a paralizzare la vita quotidiana.

Nelle Antesterie, inoltre, gli schiavi ricevono il necessario per partecipare ai concorsi di vino e celebrare sacrifici [T 23], e i bambini prendono per la prima volta parte a una festa civica. I bambini hanno anche il proprio concorso ditirambico nelle Dionisie di Eleusi [T 16], concorsi teatrali nelle Grandi Dionisie e nelle Dionisie di Delo [T 69].

Altri culti civili dionisiaci celebrati da donne sono quelli di Erchia [T 36], Metimna [T 80] e le Dadaforie [T 43]. Le laminette trovate in tombe di donne, [T 56] e

[T 60], mostrano come fossero ben accolte nei culti orfici. Da Eleusi procede l'unica dedica del nostro *corpus* firmata da una donna [T 33].

### 5. 3. 2. Attributi dionisiaci

Nelle iscrizioni studiate, sono emersi alcuni degli elementi che si considerano attributi caratteristici di Dioniso, sia nel mito che nel culto. Essi sono i cori di danza e canto, il vino, l'edera, il tirso, il fallo, il tiaso, e alcuni animali.

A margine dei cori drammatici, troviamo alcuni testimoni di cori di danza e canto nei culti dionisiaci. Ad Eleusi è attestata la presenza di un coro di uomini e un altro di bambini durante la celebrazione delle Dionisie Rurali [T 16], che potrebbero iscriversi nel contesto dei concorsi ditirambici (§2.3.3 e §2.5.4).<sup>778</sup> A Delfi durante le Teossenie si è cantato il peana di Filodamo, dedicato a Dioniso, in cui si alternano un solista e un coro; inoltre, nelle Pitiadi penteteriche era stato organizzato un concorso di cori circolari in onore del dio [T 44] (§3.2.2). Nell'isole dell'Egeo, la città di Eretria in Eubea adorna la processione delle Dionisie con cori [T 61] (§4.2), mentre a Paros è attestato un culto di Dioniso Coreo [T 62] (§4.3), che forse è portato dai coloni a Taso, dove prospera la festa delle Coree [T 77], e hanno spazio il ditirambo e il nictertino, un altro genere musicale (§4.5). A Nasso, in una prescrizione culturale non datata, si parla dello stabilimento di un coro per Dioniso [T 64].

Sorprendentemente, il consumo di vino, che si dà per scontato nei banchetti posteriori ai sacrifici dedicati al dio, lascia poche tracce nella documentazione epigrafica di epoca classica. Ad Eleusi è registrata la distribuzione di vino a schiavi pubblici per le Antesterie [T 23], una testimonianza che va di certo interpretata come un indizio dei concorsi di bevuta di vino che si celebravano in questa festa. Il vino è inoltre presente nella processione delle Dionisie di Eubea [T 61], un testimone senza paragoni, dato che né nelle Grandi Dionisie né nelle Dionisie di altri luoghi il vino è un elemento preminente, come invece accade nelle Antesterie. In un'unica laminetta orfica, quella di Pelinna [T 56], si menziona il vino, definito "fortunato privilegio", che si può interpretare in vari modi, come abbiamo visto. Il decreto onorifico di Essone presenta un bassorilievo di Dioniso con un satiro che gli versa vino [T 34]; poiché nel testo non si fa riferimento a

---

<sup>778</sup> Clinton 2008, vol. 2, 88.

esso, la sua presenza nell'immagine si spiega forse con l'essere l'attributo più rappresentativo del dio in onore del quale si celebravano le Dionisie Rurali, a cui si allude nel decreto. Nell'isola di Ceo, nella dedica di uno *skyphos* consacrato a Dioniso, il vaso stesso è chiamato *kylix*, forse per l'associazione di Dioniso con questo tipo di coppa per bere vino [T 65].

La vegetazione è un attributo di Dioniso, in particolare la vite e l'edera. Alcuni epiteti di Dioniso, che riporto di seguito, sono relazionati con la vegetazione. L'edera è la pianta che il dio si mette tra i capelli e con cui si confezionano tradizionalmente le corone onorifiche delle feste dionisiache, anche se è spesso sostituita dall'oro. In Icaria (Attica), si concedono corone di edera al demarco e ai coreghi delle tragedie delle Dionisie Rurali [T 14]. In Eretria (Eubea), i partecipanti alla processione delle Dionisie portano corone di edera, sovvenzionate pubblicamente dai cittadini [T 61]. A Delfi, nel peana di Filodamo, Dioniso riceve l'epiteto di *Κισσοχάτης*, 'con la chioma incoronata di edera'.<sup>779</sup> Le due laminette orfiche di oro di Pelinna, in Tessaglia, hanno forma di foglia di edera o cuore [T 56].

Il tirso è menzionato un'unica volta nell'epigrafia di epoca classica a Metimna, Lesbo, nella normativa relativa a una festa dionisiaca per donne [T 80].

Nella processione delle Grandi Dionisie di Atene e delle Dionisie Rurali si trasportavano sui carri grandi falli di legno, considerati sacri in questi contesti, in contrapposizione all'oscenità che rappresentavano durante tutti gli altri giorni [T 4 e 38]. Secondo un racconto eziologico, i riti fallici erano stati istituiti per il castigo sessuale del dio, dovuto al rifiuto della statua di Dioniso Eleutereo da parte degli ateniesi (§2.4.3). Nelle Dionisie di Delo, si portava in processione, sempre su un carro, un fallo, o meglio, la statua di un uccello che in luogo di collo e testa aveva un fallo [T 68].

A Mitilene, a Lesbo, si menziona un tiaso nel contesto delle Dionisie, e potrebbe quindi trattarsi di un'associazione dedicata al dio [T 81]. In una delle laminette orfiche di Fere si menzionano "i tiasi degli iniziati", che in questo caso sono indubbiamente dionisiaci [T 58].

---

<sup>779</sup> Furley – Bremer, *Greek Hymns* 2.5, 52-57, strofa 1, ll. 2-3 (Delfi, intorno al 340 a. C.). Questa iscrizione corrisponde a [T 44], ma questa strofa non è inclusa nella selezione che compare nell'appendice delle iscrizioni.

Vari sono gli animali menzionati o rappresentati nelle iscrizioni a vario titolo, come per esempio il sacrificio, come abbiamo visto in §5.2.2. I capi di bestiame, soprattutto il toro, sono vittime abituali del dio, che a sua volta si identifica con questo animale. Tale identificazione si mostra da una parte nel peana di Filodamo [T 44], in cui è invocato come Toro, e dall'altra parte attraverso il nome dato agli iniziati, Toro, nella laminetta d'oro di Pelinna [T 56]. Il montone è vittima dionisiaca una sola volta, a Coo, dove compare di nuovo in un rilievo consacrato come ex voto, e nella formula dell'animale caduto nel latte della già citata laminetta di Pelinna. I caprini sono le vittime predilette del dio, ed è identificato anche con essi, e sia la capra che il capretto compaiono nelle formule dell'animale caduto nel latte, rispettivamente a Pelinna [T 56] e a Turii. A Coo gli viene offerto un maialino come offerta preliminare. Il gallo con un fallo al posto della testa è portato in processione nelle Dionisie di Delo e è rappresentato in un monumento coregico. Il leone è menzionato nel peana di Filodamo come parte di una futura statua in suo onore, mentre in una delle due tessere di Egina compare un'incisione di questo animale; l'altra presenta un delfino.

### 5. 3. 3. Nomi e epiteti di Dioniso

Nella maggior parte dell'epigrafia di epoca classica il dio appare solitamente sotto il nome di Dioniso, quasi sempre nella sua forma canonica (Διώνυσος), con quattro uniche eccezioni. In tre epigrafi beozie il nome del dio presenta una /o/ lunga, notata sia con omega, Διώυσος [T 45], sia con omicron, come in [T 47], che è in metrica, o [T 48]. Ad Amorgo è documentata la variante Διένυσος [T 63].

Scarseggiano altri nomi noti del dio, come Bacco e Iacco; si riducono al peana di Filodamo e alla laminette orfiche, fatto che si spiega con il blando legame che unisce questi testimoni al resto dell'epigrafia raccolta in questa testi. Dato il suo carattere di inno, nei ritornelli del peana di Filodamo si intercalano gridi rituali con invocazioni del dio come Bacco e Pean, che è comunque chiamato anche Ditirambo, Evoè, Toro, Bromio e Iacco, nella prima strofa [T 44]. Ditirambo e Pean sono dovuti a questo tipo di inni in suo onore; Evio e Iacco derivano da gridi rituali ed è sotto quest'ultimo nome che riceve un culto ad Eleusi; Bromio è relazionato con lo schiamazzo e Toro con l'animale. Gli sono attribuiti anche gli epiteti Κισσοχάτης 'con la chioma incoronata di edera' (vv. 2-3), per via della pianta che gli è sacra, e Νυκτιφάης 'luce nell'oscurità della notte', nel

contesto dei misteri eleusini in cui si utilizzavano torce (v. 27, secondo la congettura di Furley e Bremer). Nelle laminette orfiche, Dioniso è chiamato Bacchico [T 60], Bacchio e Bacco [T 56 e 58], mentre in uno dei lasciapassare per accedere alle praterie sacre di Persefone è Andricepedotirso, un'allusione a Dioniso risultante dall'unione di Ἐρικεπαῖος, che è una deformazione di ἀνήρ, καί e παῖς più θύρσος. D'altro canto, a Taso si constata un'identificazione tra Dioniso e il Buon Demone, e gli si offrono libagioni nel tempio sotto questo nome [T 76].

Il resto dell'epigrafia di epoca classica offre altri quattro epiteti di Dioniso, alcuni già noti e altri no. Due di essi hanno a che vedere con la vegetazione e la fertilità delle piante e corrispondono a culti già noti tramite altre fonti: Ἄνθιος 'Fiorente' in Attica [T 21] e Κάρπιος 'Fruttifero' a Larissa (Tessaglia) [T 55], di grande diffusione in epoca romana. C'è poi Σκυλλίτης o Scilita, epiteto noto solo attraverso il calendario sacro di Coa [T 70], che si relaziona con il ramo di vite ('quello del ramo di vite'). Infine si attesta Χορεύς o Coreo, 'che si occupa dei cori', a Paro [T 62], che non era noto, sebbene lo fossero altri simili, come Χορεῖος.

#### 5. 3. 4. Interazioni di Dioniso con altre divinità

##### 5. 3. 4. 1. Demetra, Persefone / Core e altre divinità; Mnia e Aucesia

Sembra che nelle Lenee gli dei eleusini Demetra, Core e Plutone ricevessero ad Eleusi un sacrificio insieme a Dioniso. Si tratta di una testimonianza dell'importante e complesso vincolo cultuale tra gli dei eleusini e Dioniso o, che è la stessa cosa, tra i misteri di Eleusi e le Lenee (§2.3.3) [T 23]. In Eleusi, nelle Dionisie Rurali, alcuni cori erano dedicati alla triade formata da Dioniso, Demetra e Core [T 16]. Può essere un caso, secondo Clinton, oppure trattarsi di un altro indizio della relazione tra Dioniso e le Due Dee dei Misteri, che sono solite essere associate alle Lenee e non alle Dionisie Rurali.

Posto che, nel mito orfico, Persefone è la madre di Dioniso e l'altra principale divinità di questa dottrina, si allude frequentemente a entrambi nelle laminette orfiche. Quella di Pelinna ricorda alla defunta di indicare a Persefone che Bacco l'ha liberata; si capisce quindi che la funzione della dea è quella di filtrare l'accesso al luogo che nell'Aldilà è riservato agli iniziati [T 56]. Le laminette di Fere e di Anfipoli [T 60] sono rivolte direttamente a Persefone; la prima offre due epiteti, Andricepedotirso e Brimó,

che alludono a Dioniso e Persefone [T 57]; la seconda chiede accesso alla dea, dato che l'interlocutore è iniziato ai riti di Demetra Ctonia e Madre della Montagna [T 58].

Ad Egina, a Dioniso è dedicata una statua nel tempio delle dee Mnia e Aucesia, che sono varianti locali di Damia e Ausesia, a loro volta vicine a Demetra e Persefone. L'associazione di Dioniso con questa coppia di dee si può spiegare tramite il vincolo comune con l'agricoltura, o tramite la connessione con il mito orfico, o tramite la comune capacità di generare caos come strategia per mantenere il buon funzionamento della polis (§3.4.1) [T 49].

Secondo la mia interpretazione, a Torico si celebra un sacrificio congiunto per Demetra, Zeus Erceo, Filonide e Dioniso nelle Antee, un rito agricolo della fioritura del grano [T 40]. Le funzioni di Dioniso come dio della vegetazione e la sua vicinanza con Demetra avranno agevolato il suo ruolo occasionale di dio dell'agricoltura e in particolare della fioritura, un'accezione già attestata nel culto attico di Dioniso Antio (§2.6.2).

#### 5. 3. 4. 2. Semele

Un calendario sacro di Atene indica che nelle Lenee si offriva il culto a Semele insieme a Dioniso [T 7], fatto che è appoggiato, tra gli altri testimoni, dal calendario di Miconos [T 23a]. Tali prove hanno contribuito alla teoria secondo cui le Lenee in origine erano legate a donne che celebravano riti segreti relativi alla nascita di Dioniso da Semele (§2.3. 2 e §2.3.3).

Ad Erchia, in Attica, un gruppo di donne celebrano sacrifici per Dioniso e Semele nel quadro della religione civile [T 36]. A mio modo di vedere, sia in questa che in altre occasioni, la madre di Dioniso funge da mediatrice tra il figlio e le seguaci mortali del dio. Ritengo inoltre possibile che in un determinato momento di questa cerimonia si ricordasse l'ascensione di Semele all'Olimpo grazie all'intervento di Dioniso, come facevano le tiadi a Delfi, nella *Herois* (§2.6.1).

#### 5. 3. 4. 3. Apollo

Secondo alcune tradizioni riportate da Plutarco, Apollo lascia a Dioniso l'incarico del suo santuario delfico nei tre mesi invernali, durante i quali il culto è riservato a Dioniso, fino al suo ritorno, quando la situazione si inverte. Due iscrizioni delfiche contraddicono però questa idea (§2.2). Da un lato, la fratria delfica dei Labiadi consacra a Dioniso un sacrificio nel mese di Apeleo, in estate [T 43]. Dall'altro, durante le Teossenie, in primavera, si canta a Delfi il peana di Filodamo, un genere normalmente dedicato ad Apollo, e si stabiliscono culti nelle Pitiadi penteteriche, in estate [T 44]. A fronte di ciò, Sourvinou-Inwood conclude che il testo di Plutarco è un'allegoria della religione greca e che il mito della venuta e della sparizione di Dioniso e Apollo è un'invenzione posteriore al declino dell'oracolo.<sup>780</sup> Entrambi gli dei sono venerati tutto l'anno, e le loro intersezioni, secondo Suárez de la Torre, non sono casuali ma il risultato dell'influenza della politica religiosa ateniese.<sup>781</sup> D'altro canto, una dedica votiva della fine del VI secolo a. C. consacra una statua a Dioniso e mezza mina ad Apollo Pitico nel demo attico di Icaria [T 9a]. Nel secolo successivo, il santuario di Apollo Pitico si menziona nel decreto sulla coregia delle Dionisie Rurali, fatto che sembra corrispondere a una qualche funzione della festa, oppure all'avviamento dell'antidosis [T 9].

#### 5. 3. 4. 4. Eracle

A Tasso, un'iscrizione accompagnata da due rilievi dichiarava guardiani della città i “figli di Zeus e Semele e Alcmena, dal lungo peplo”, ovvero Dioniso e Eracle [T 72]. Il testo sceglie un parallelo della biografia di entrambi, il fatto, cioè, di essere figli di Zeus e di una mortale, per indicarli. La città di Taso conferisce la propria protezione a entrambi gli dei, a una collaborazione tra le due figure. Un altro punto in comune della loro storia mitica è quello di essere entrambi protagonisti di una catabasi. La fondazione di Diomedonte di Coe, un culto familiare dedicato a Eracle, che è una divinità molto venerata nell'isola, dedica un sacrificio anche a Dioniso e ad altri dei [T 71]. Nei resti di una frammentaria iscrizione attica si possono leggere delle disposizioni per venerare Eracle e, alla riga successiva, per celebrare Coe, ossia le Antesterie, fatto che può indicare

---

<sup>780</sup> Sourvinou-Inwood 2005, 162-168.

<sup>781</sup> Suárez 2013, 76-77.

o meno che ci fosse una relazione tra i due culti [T 20].

### 5. 3. 5. Mitologia

Gli attributi dionisiaci che compaiono nell'epigrafia, come il vino, alcuni animali, i cori e il tiaso, sono riflessi nei miti del dio. Ciò nonostante, le questioni che si trattano nell'epigrafia dionisiaca di epoca classica sono generalmente lontane dalle tematiche mitologiche.

Le due principali concessioni che si fanno al mito hanno a che vedere con la versione estesa della genealogia di Dioniso, quella che lo vede figlio di Semele (vd. §5.3.4.2, sul culto congiunto di entrambe le divinità). Nell'iscrizione di Taso che accompagna un rilievo di Dioniso e Eracle [T 72] si fa riferimento al dio come "figlio di Semele". Il peana di Filodamo riveste un carattere unico come documento epigrafico, dato che è un inno dedicato a Dioniso e in quanto tale fa riferimento a questioni mitologiche, anche se si dà maggiore importanza agli aspetti cultuali, su cui ci siamo concentrati. Le prime cinque strofe offrono una piccola biografia mitica del dio, a partire dalla sua nascita da Tione, nome di Semele divinizzata, a Tebe. Si narra quindi del suo passaggio a Delfi, Eleusi e in Tessaglia, dove è celebrato con diversi culti.

La stele col decreto onorifico di Essone (Attica) offre un bassorilievo di Dioniso con un satiro che versa da bere [T 34], mentre il monumento coregico di Caristio, a Delo, presenta due bassorilievi di Dioniso con una menade e un sileno [T 69]. Si tratta in entrambi i casi di discrete concessioni allo spazio mitico con fini decorativi; discrete perché non catturano l'intera attenzione dello spettatore, spazio mitico perché non rappresentano nessun episodio leggendario in concreto, e fini decorativi perché non hanno come principale obiettivo il riferimento diretto al contenuto dell'iscrizione, anche se la elevano.

### 5. 3. 6. La liberazione dionisiaca

Il concetto di liberazione dionisiaca compare con due varianti nelle iscrizioni studiate. La prima è la liberazione "fisica" degli abitanti di Eretria dalle truppe invasori: "il popolo è stato liberato (ἤλευθερώθη)" [T 61]. La seconda è invece simbolica e

escatologica, e riguarda la liberazione dell'anima degli iniziati che portano le laminette orfiche: "Bacco in persona ti ha liberato (ἔλυσε)" [T 56] e "l'iniziato è libero dal castigo (ἄποινος)" [T 57]. Quest'ultima affermazione indica che l'iniziato e praticante della religione orfica non riceve il castigo relativo alla morte di Dioniso. Nelle nostre iscrizioni non c'è nessun esempio di altri tipi di liberazione, come quella dovuta agli effetti del vino,<sup>782</sup> eccetto forse nell'ambigua espressione "hai vino, fortunato privilegio" della laminetta orfica di Pelinna [T 56]. Potrebbe essere un riferimento all'idea di una eterna ebbrezza nell'Aldilà come sinonimo di felicità, dopo la liberazione dell'anima, oppure un'allusione alla felicità nella prossima vita mediante una metonimia con l'elemento liberatore per eccellenza, il vino.

### 5. 3. 7. Colofone

I risultati di questa tesi rendono evidente che l'epigrafia è un'indispensabile fonte di informazioni sul culto di Dioniso in epoca classica. Lo studio delle iscrizioni ha invitato a rivedere questioni relazionate con le feste dionisiache di Atene, specialmente le Lenee, la festa documentata in modo peggiore, ma anche le Antesterie e le Dionisie Rurali, di cui sono noti più dettagli. L'Attica rurale si è rivelata una zona con una grande ricchezza di culti, sia dionisiaci sia dedicati a altre divinità, che sarebbero stati a malapena noti senza uno studio epigrafico. Fuori dall'Attica abbiamo visto la convivenza dei culti autoctoni con i primi frutti dell'esportazione delle Dionisie da Atene, insieme ad altri condivisi già da tempi più remoti, come le Antesterie, e forme di culto complementari a quelle della polis, relazionate con le credenze orfiche nell'Aldilà. Gli aspetti del culto di Dioniso maggiormente messi in rilievo nella documentazione epigrafica sono quelli relazionati con il teatro, il sacrificio, e i culti di donne. In misura minore, l'epigrafia consente anche di conoscere meglio alcuni aspetti di Dioniso, come quella di dio della vegetazione, dio liberatore, dio che muore e rinasce, e dio figlio di una mortale.

Tramite le riflessioni sorte dall'epigrafia greca di epoca classica spero di aver modestamente contribuito alla conoscenza del culto di Dioniso che, a giudicare dal fatto che a tutt'oggi continua a suscitare interesse e ad avere delle parti sconosciute, continuerà ad esercitare il suo fascino.

---

<sup>782</sup> Plu. *Quaest. conv.* 613C.



---

# APÉNDICE I

---

## CORPUS DE INSCRIPCIONES

### I. ÁTICA

T 1 Eleusis, finales del s. IV a. C.: Clinton 2005, vol. 1A, 101.

Θεόβουλος [Θεοβούλ]ου εἶπεν· τύχη  
ἀγαθῆι τοῦ [δήμου το]ῦ Ἐλευσινίων κ-  
αὶ Ἀθηναίων· δεδόχθαι Ἐλευσινίοι-  
ς. ἐπει[δὴ Εὐθύδημος] διατελεῖ εὖνο-  
υς [ὦν] τῶ[ι] δήμ[ω]ι [τῶι Ἐ]λευσινίων καὶ 5  
Ἀθηναίων καὶ ἰδ[ίαι] καὶ κοινῆι, καὶ  
[λ]αχῶν δήμαρχος κ[αλ]ῶς καὶ δικαίως  
δεδημάρχηκεν καὶ [τ]ὴν θυσίαν τῶι Δ-  
ιονύσῳ ὑπὲρ ὑγιε[ί]ας καὶ σωτηρία-  
ς τῶν δημοτῶν παρ' αὐτοῦ ἔθυσεν καὶ 10  
εἰς τοὺς δημότας πεφιλοτίμηται κ-  
[α]ὶ τὴν πρόσοδον πλείω πεποίηκεν κ-  
αὶ τᾶλλα τὰ τῶν δημο[τῶν] κ[αλ]ῶ[ς] καὶ κ]-  
ατὰ τοὺς νόμους δι[ε]χειρίσεν, ὑπάρ]-  
χειν μὲν Εὐθυδήμ[ω]ι, δοθείσης καὶ τ]- 15  
[ο]ῖς προγόνοις αὐτοῦ ταύτης τῆς δω]-  
ρεᾶς, προεδρίαν αὐτ[ῶ]ι καὶ ἐγγόνοι]-  
ς, κα[ὶ] καλεῖτω αὐτὸν [ὁ δήμαρχος ὁ ἀε]-  
ὶ δημαρχῶν εἰς τὴν [προεδρίαν ἢ ὄφε]-  
ιλέτω ν Η νν δραχμὰς [ἱερὰς τῶι Διον]- 20  
ύσῳ· ἐπαινέσαι δὲ [Εὐθύδημον Μοιρ]-  
οκλέους Ἐλευσίνιο[ν ἀρετῆς ἕνεκα]  
καὶ εὐνοίας τῆς εἰ[ς] τὸν δῆμον τὸν Ἐ]-  
λευσινίων καὶ στεφ[ανῶσαι αὐτὸν θ]-  
[αλ]λοῦ στεφ[άνω]ι — — —]

Teobulo [hijo de Teobul]o presentó la propuesta: a la buena fortuna del [pueblo d]e los eleusinos y de los atenienses. [Pareció] bien a los eleusinos. Puesto [que Eutidemo] ha sido siempre favorable al pue[blo de los e]leusinos y al de los atenienses tanto en lo privado como en lo público y al ser elegido por sorteo demarco ha ejercido la demarquía de manera a[dec]uada y justa, realizó a sus propias expensas el sacrificio a Dioniso por la salud y la salvación de los demotas, ha mostrado su celo hacia los demotas, ha hecho la procesión más larga y gestionó los otros asuntos de los demotas de manera adecuada y de acuerdo con las leyes, le corresponde a Eutidemo, por haberle sido esta dignidad [concedida ya] a sus antepasados, la proedría para él [y sus descendiente]s y que [el demarco en] ejercicio lo convoque a la [proedría o pa]gue

100 dracmas [consagradas a Dion]iso. Que se elogie públicamente a [Eutidemo hijo de Mer]ocles el Eleusinio [por su virtud] y buena disposición hacia [el pueblo de los e]leusinos y que se le cor[one] con una cor[ona de rama de ol]ivo.

**T 2** Laurión, 338 a. C.: *ed. pr.* Crosby, *Hesperia* 19, 1950, 263-267, nº 20. Líneas 13-16.

Θορικοῖ [έν ..5..]μη ἀνασάξιμον Φ[....9.... σ]-  
τήλην ἔχον ὦι γεί : β[ορρᾶ : ἡ ὀ]δὸς ἡ εἰς Θορικό[ν νοτόθ : ἡ ὀδὸ]-  
ς ἡ εἰς τὸ Διονύσιον φ[έρουσα π]ρὸς ἡλίου ἀνι[όν : ....9....] 15

En Tórico [en...] la mina reabierta [...es]tela cuyos límites son: al n[orte, el c]amino que va hacia Tóric[o desde el sur, el ca]mino que ll[eva a]l santuario de Dioniso hacia el est[e...]

**T 3** Atenas, 448-447 a. C.: *IG I<sup>3</sup> 34*. Selección de líneas.

Líneas 18-22.

ἡοι δὲ πρ-  
υτάνες μετὰ Διο[νύ]σια ἐκκλεσίαν ποιεσάντων τοῖ-  
ς ἡελλενοταμία[σι ἀ]ποδεῖχσαι Ἄθηναίοις τῶμ πόλ-  
εον τὰς ἀποδόσα[ς τῶμ φόρον ἐ]ντελεῖ καὶ τὰς ἐλλιπό-  
σας χορίς, ἡόσαι [ἄν τινες ὄσιν] 20

Que los prítanis convoquen una asamblea después de las Dionisias para que los *helenotamias* hagan saber a los atenienses qué ciudades han pagado los tributos monetarios por completo y cuáles no han pagado, por separado, cuantas sean.

Líneas 28-31.

ἐ[σάγεν δὲ ταῦτα τὸς πρυτάνες ἐς τὲμ]  
βολὲν καὶ ἐς τὸ[ν δέμον εὐθύς μετὰ Διονύσια καὶ βο]-  
λεύεσθαι περὶ τ[ούτον χ]συνεχὸς ἡέος ἄν διαπραχθ]-  
ῆι 30

Que los prítanis lleven estas cuestiones al Consejo y al pueblo inmediatamente tras las Dionisias y que deliberen acerca de esto sin interrupción hasta que se tome una decisión.

**T 4** Atenas, hacia 445 a. C.: *IG I<sup>3</sup> 46*. Líneas 15-17.

βοῦν δὲ καὶ π[ανθοπλ]-  
[ίαν ἀπά]γεν ἐς Παναθέναια τὰ μεγάλ[α καὶ ἐς Δ]-  
[ιονύσι]α φαλλόν.

[...] que envíen una res bovina y una a[rmadura] para las Grandes Panatene[as y para las Dionisi]as, un falo.

**T 5** Atenas, 426-425 a. C.: *IG I<sup>3</sup> 68*. Líneas 11-14.

.. τοῖς δὲ ἑλληνοταμίαις ἐκκλησίαν ποῶν] ἐπ-  
 [ἀναγκες περὶ τῶν πόλεων τὴν πρυτανεία]ν ἡέτ-  
 [ις ἂν πρυτα]γεύει[ι εἴκοσι ἔμερον μετὰ] Διονύσ-  
 [ια·

es obligatorio [para los *helenotamias* convocar a una asamblea concerniente a las ciudades a la pritanía]a  
 qu[e esté en ejerci]ci[o, veinte días después] de las Dionisi[as.

**T 6** Atenas, 410-409 a. C.: *IG I<sup>3</sup> 102*. Líneas 8-14.

καὶ ἀντὶ ὃν εὖ πεπο-  
 [ίεκεν τὴν τε πόλιν] καὶ τὸν δῆμ[ο]ν τὸν Ἀθηναίο-  
 [ν στεφανῶσαι αὐτὸν χρυσῶι στε]φάνῳι, ποιῆσα-  
 [ι δὲ τὸν στέφανον ἀπὸ χιλίων δρ]αχμῶν· ἦοι [δὲ ἡ]-  
 [ἐλληνοταμίαι δόντον τὸ ἀργύρι]ον. καὶ [ἀνειπ]-  
 [ῆν τὸν κέρυκα Διονυσίον ἐν τῷ] ἀγῶνι ἡὼν ἡέν-  
 [εκα αὐτὸν ἡο δῆμος ἐστεφάνοσ]ε :

En retribución por el bien que ha he[cho a la ciudad] y al pueblo ateniense, [que sea coronado con una  
 co]rona [de oro] y que hagan [una corona de mil dr]acmas de valor. Los [*helenotamias* deben aportar el  
 diner]o. [Que la proclama la haga el heraldo en las Dionisias durante] el concurso, [indicando las razones  
 por las que el pueblo lo coron]ó.

**T 7** Atenas, 480-460 a. C.: *IG I<sup>3</sup> 234*; Sokolowski, *LSCG* 1.

Cara A.

[...]Λ— — — — —  
 [...]οις : [— — — — — τ]-  
 [έλ]εον : Θαρ[— — — — — Δι]ι  
 [Μι]λιχίοι : ε[— — — — — νεφ]-  
 [ά]λια : Μετρί : ἐ[ν Ἄγρας — — —] 5  
 [.]ς πυριχαια[— — — — — τῷ τρ]-  
 [ί]τοι ἔτει : Δι— — — — —  
 [..]ον : ἡόταν : ἡ— — — — —  
 [.]ις : γαλαθεν[— — — — — Κο]-  
 [ρ]οτρόφοι : ἐμ π[όλει — — — χο]- 10  
 [ἴ]ρος : ἡέροι : πα[ρ— — — — —]  
 [ἡ]εροῖνει : ἐμ π[— — — — — πτ]-  
 [ό]ρθια : χοῖρος [— — — — — Χά]-  
 [ρ]ισιν : γαλαθε[ν— — — — —]-  
 ν : Ἄρτέμιδι : Δεμ— — — — — 15

Γαμελιῶνος : με[νός — — — — φθί]-  
 νοντος : Διονύσ[οι — — — — — ]  
 ἔριφος : κριτὸς : [— — — Σεμέλ]-  
 ει : τράπεζα : ηερ[ο— — — — — ]  
 ἔροι : παραγνε[— — — — — — Δ]-  
 ἰ : ηεραίοι : χοῖ[ρος — — — — ]  
 ει : ἀρὲν : κριτὸ[ς — — — — — τ]-  
 [ρ]άπεζα : ηε— — — — — — — —

20

7-9 Δι[ονύσοι.....τέλε]ον ἠοταν η[ε πομπὲ ηε ἐν ἄγρ]οις γαλαθεν[ὸν...] Sokolowski ||

[... u]na víctima adulta, Tar[... a Zeus Mi]liquio e[... libacio]nes sin vino, a la Madre e[n Agra...] libaciones sobre el fuego, [... al ter]cer año a Di[...] cuando [...], un lech[al..., a Cur]ótrofo, en la c[ciudad...] ... un cochinito, al héroe pa[r...], a la heroína en [...] con cuernos, un cochinito, [... a las Cár]ites un lecha[l...], a Ἄρτεμις Dem[...]. Al fi[nal del m]es de Gamelión, a Dioniso un cabrito escogido, [... a Sémel]e una mesa, al hér[oe...], al héroe *paragne*[... a Z]eus Hereo un co[chinito...], un cordero escogid[o..., me]sa...

Cara B. Líneas 31-32.

— — — — — ν : Διο-  
 [νύσοι — — — — ]α : ο[.]

a Dio[niso...]

**T 8** Icaria, 450-425 a. C.: *IG I<sup>3</sup> 253* (Cara A); Makres 2004, 123-140.

vacat 0.5

[...8....] δημαρχὸν παρέδωκεν  
 [κεφάλαιον] ἀργυρίο Διονύσο Χ[XX..]

[..5.. Ἴκαρ] <ί>ο : ΧΧΗΓΓΓΓ

[ὄσιο ΤΤΤΤ]ΧΧΗΗΗΗΗΔΔΔΓΓΓΓ

[..c.7.. δημαρχῶν] παρέδωκε κεφάλαιον ἀργυρίο

5

[τὸ Διονύσο ΧΧΧ]ΗΗ, Ἴκαρίο κεφάλαιον ΧΧΗΗ

[ὄσιο κεφάλαιον ΤΤ]ΤΓΓΓΓΓ

[...9.... δημαρχῶν] παρέδωκε κεφάλαιον ἀργυρίο

[τὸ Διονύσο ΧΧΧ.c.3.], Ἴκαρίο ἀργυρίο κεφάλαιον ΧΧΗΗΗΗΔΔ[.]

[κεφάλαιον ὄσιο ἀρ]γυρίο ΤΤΤΤΧΗΔΔΓ

10

[...9....] : δεμαρχὸν παρέδοκεν

[ἀργυρίο κε]φάλαιον τὸ Διονύσο

[ΧΧΧ..5..]ΔΓΓΓΓ : ἀργυρίο ἠοσίο

[ : κεφάλαι]ον : ΤΤΤΤΧΧΗΗΗΗΔΔΔΓΓΓΓ

[..6... δ]εμαρχὸν παρέδοκεν

15

[ἀργυρίο] κεφάλαιον τὸ Διονύσο

[ΧΧΧ...]ΔΔΓΓΓΓ : ἀργυρίο ἠοσίο

[κεφάλαι]ον : ΤΤΤΤΧΧΗΗΗΗΔΔΔΔΓΓ



[...9... Διο]νύσοϛ· πράττεν δὲ [...10...]	
[.....13.....]ετεν τὸ χορευγὸ [...10...]	25
[...11.....] ὄνος ἔ ἀποτίνεν [...10...]	
[.....13.....]σι τὲν ἑορτὲν θ[...10...]	
[.....13.....]γος τῆι ἡεβδόμ[ει ...8...]	
[...10... πέμ]πτεν ἑμέραν α[...10...]	
[.....14.....]ρο ἐν τῶι Πυθ[ίοι ...8...]	30
[.....14.....]ρον ἔ ἀποτίν[εν ...9...]	

11-12 [..4..ἀντίδ]οσιν δέκα ἑμερῶν ΕΜ[...10...][...9...] μὲ τῶ ἀγάλματος *ἡαπ*[τ...9....] Makres | 21 τ]ραγοιδὸς  
ν τὸ χο[ρευγὸ..6..] Makres ||

[...] la estela [...] Pareció bie]n a los de Icaria. Menést[rato presentó la propuesta: elegi]r, entre los demotas y [los habitantes de] Ica[ria,] dos de los que no hayan desempeñado la coregía, al cual [...] que se lleve a cabo un intercambio (*antidosis*) de ri[quezas frente a]l demarco en veinte días [... o que no ha]ya intercambio (*antidosis*)... que el dem[arco...] designe al corego tres veces [... que el ac]tor de tragedia informe [...] y el corego que ha rechazado con juramento... interc]ambio (*antidosis*) en diez días o que n[on]o haya declaración jurada de rechazo... to[c(ando)] la estatua [...] frent]e al demarco y el [...] a estos la declaración jurada de rech[azo...] a los que financian su primer] coro no [...] quin[ce...] a los que financian su primer co[ro... c]uando durante un año h[...] se desestimaré si nad[(ie)] o que pague cin[co... p]ara las tragedia[s] el co[re(go)...] a ca[da u]no de los [quin]ce hombres [...], a cad[a hombre...] a Dioniso. Que se encargue [...] para el corego [...] o que pague [...] la fiesta [...] el sie[te... al qui]nto día [...] en el santuario de (Apolo) Pi[tio...] pagar [...]

**T 9a** Icaria, hacia 520 a. C.: *Hesperia* 17, 1948, 142, n. 2; *SEG* 12:58.

[..c.7.. ἀνέθεκ]-  
[εν τ]ῶι Διον[ύσοι τὸ]  
[κ]αλὸν ἄγαλμ[α τοῦτ]-  
[ο] τὸ τε *ἡεμιμ*[ναῖον]  
[Ἀ]πόλ<λ>ονι Π[υθίοι].

[Le dedicó a] Dion[iso esta h]ermosa estatu[a] y media m[ina a A]polo P[itio].

**T 10** Atenas, 332-331 a. C.: *IG* II<sup>2</sup> 345.

θεοί.  
ἐπὶ Νικήτου ἄρ[χοντος] ἐπὶ τῆς Ἀντιοχ-  
ίδος ὀγδότης π[ρυτανείας] ἢ Ἀριστόνο-  
υς Ἀριστόνο[υ Ἀναγυράσι]ος ἐγράμ[μά]τ-  
ευεν· Ἐλαφη[βολιῶνος ἐν]άττῃ ἐπὶ δέ[κ]α,  
ἑβδόμ[η] τῆς πρυτανείας· ἐκκλησία [ἐ]ν  
[Διονύσου·

5

Dioses.



[Pareció bien al pueblo el]ogiar públicamente a Asclepiades [...de Bizanci]o debido a su buena [disposición] y celo hacia los arcontes reyes y hacia el pue[blo de los atenienses] y el resto de los helenos [y coronar]lo con una corona de oro de [mil dracmas] y proclamar la corona en el concurso de tragedias de las Grandes [Dionisias.]

**T 13** El Pireo, 324-323 a. C.: *IG II<sup>2</sup> 1176 + SEG 19:117 + SEG 21:521*, ll. 1-17 (= *SEG 33:143*). Líneas 1-7.

frg. A.1

[τὴν] σκηνὴν προ[....]ασι[....c.12....]  
 [ἐ]άν τι βο[ύ]λωντ[αι πε]ρὶ τὴν οἰκοδομίαν·  
 ἐξείναι δὲ αὐ[τοῖς χ]ρῆσθαι λίθοις καὶ  
 γῆι ἐκ τοῦ τεμ[ένους] τοῦ Διονύσου, ὅταν δ'  
 ἐξίωσιν, παρα[.c.6..] ἅπαντα ὀρθὰ καὶ ἐ-  
 στηκότα· ἐὰν [..c.7..]ειψωσιν πρὸς τῇ σκη-  
 νεῖ, κέρρα[μον καὶ ξύλα ἀπίτω λαβῶν πα-

5

[...el] escenario [...s]i quieren algo relativo al edificio. Tienen permitido utilizar las piedras y la tierra del *tem[enos]* de Dioniso, cuando se acaben, [...] todos en pie y erigidos. Si [...] para el escenario, barro y madera, que se acuda a cogerlo [...]

**T 14** Icaria, antes de mediados del s. IV.: *IG II<sup>2</sup> 1178*.

Κάλλιππος εἶπεν· ἐψηφίσθαι Ἴκαριεῦσ-  
 ιν ἐπαινέσαι Νίκωνα τὸν δήμαρχον καὶ  
 στεφανῶσαι κιττῶ στεφάνωι, καὶ ἀνειπ-  
 εῖν τὸν κήρυκα ὅτι στεφανοῦσιν Ἴκαρι-  
 εῖς Νίκωνα καὶ ὁ δῆμος ὁ Ἴκαριέων τὸν δ-  
 ῆμαρχον, ὅτι καλῶς καὶ δικαίως τῶι Διο-  
 νύσῳ τὴν ἑορτὴν ἐποίησεν καὶ τὸν ἀγῶ-  
 να· ἐπαινέσαι δὲ καὶ τοὺς χορηγὸς Ἐπικ-  
 ράτην καὶ Πραξίαν καὶ στεφανῶσαι κιτ-  
 τῶ στεφάνωι καὶ ἀνειπεῖν καθάπερ τὸν  
 δήμαρχον.

5

10

Calipo presentó la propuesta: los icarienses votaron elogiar públicamente a Nicón el demarco y coronarlo con una corona de hiedra y proclamar mediante heraldo que los de Icaria y el demo de los de Icaria coronan al demarco Nicón, porque celebró la fiesta en honor de Dioniso y el agón de modo adecuado y justo. Se votó también elogiar públicamente a los coregos Epícrates y Praxias, coronarlos con una corona de hiedra y proclamarlo públicamente, al igual que se ha hecho con el demarco.

**T 15** Hagnunte, s. IV a. C.: *IG II<sup>2</sup> 1183*; Rhodes – Osborne, *GHI 63*. Líneas 27-40.

ἐὰν δέ τ[ινι δέ]-  
 ει ἀργύριον, δανείζειν τοὺς ἱερέα[ς] ἀξιοχρείωι ἐπ[ὶ χωρίω]-  
 ι ἢ οἰκίαι ἢ συνοικίαι καὶ ὄρον ἐφ[ισ]τάναι, οὗ ἂν εἴ [θεοῦ πα]-

ραγράφοντα ὅτου ἂν εἴ τὸ ἀργύριο[ν· ἐ]ἂν δὲ μὴ ὀρί[σῃ αὐτά?], 30  
 ὀφείλῃν τὸν ἱερέα οὗ ἂν εἴ θεοῦ ἱερεὺς καὶ τὰ χρ[ήματα αὐ]-  
 τοῦ ὑποκείσθω τῶι θεῶι οὗ ἂν εἴ ἱερε[ι]ωμένος. τῆι [δὲ πέμπτ]-  
 ει θυέτω τὴν πληροσίαν ὁ δήμαρχος τῶ[ι] Διὶ ἀπὸ [I<sup>η</sup> δραχμῶν κ]-  
 αὶ νεμέτω τὰ κρέα τεῖ ἐβδόμῃ ἰσταμένου τοῖς π[αροῦσιν κ]-  
 αὶ συναγοράζουσιν καὶ συνενεχυράζουσιν α — — — — — 35  
 μι· τῆι δὲ ἐνάτῃ ἐπὶ δέκα τοῦ Ποσιδεῶν[ος] μην[ὸς χρηματίζ]-  
 [ε]ιν πε[ρὶ Διο]νυσίων, τὰ δὲ ἄλλα πάντα τ — — — — —  
 [...10.... χρη]ματίζῃν πλὴν τοῦ δ — — — — —  
 [...8.... τῆι αὐ]τῆι ἡμέραι τὸν δήμα[ρχον — — — — —]  
 .....16..... ὀφειλέτ[ω] Ἡ δρα[χμάς — — — — —] 40

Si al[guien ne]cesita dinero, que los sacerdotes hagan un préstamo bajo la garantía [de una tierra], una casa  
 o una casa de vecindad y que pongan un hito en el cual inscriban [el dios] al que pertenece el dinero. Si no  
 pone los hitos, el sacerdote adeudará lo que sea del dios del que es sacerdote y sus pro[piedades] serán  
 hipotecadas en beneficio del dios del que haya sido ordenado sacerdote.

El día [cin]co el demarco debe celebrar en las Plerosias un sacrificio [de 500 dracmas] en honor de Zeus y  
 repartir la carne el día siete a los p[resentes] que acuden a reunirse y a los avalistas. El diecinueve del mes  
 de Posid[eón que administ]re los asuntos relativ[os a las Dio]nias y todas las otras cosas... [que  
 ad]ministre excepto... [en el m]ismo día el dema[rco]... que p[ague] 100 dra[cmas...]

**T 16** Eleusis, mediados del s. IV a. C.: *IG II<sup>2</sup> 1186*; Clinton 2005, vol. 1A, 70.

[Κα]λ[λί]μαχος Καλλικράτους εἶπεν· ἔπε-  
 [ιδῆ] Δαμασίας Διονυσίου Θηβαῖος οἰ[κ]-  
 [ήσ]ας Ἐλευσῖνι κόσμιός τε ὤ[ν] διατετ[έ]-  
 [λ]εκε καὶ φιλανθρώπως ἔχει πρὸς πάντ- 5  
 [α]ς τοὺς ἐν τοῖ δήμοι οἰκοῦντας καὶ α[ὐ]-  
 [τ]ὸς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτῷ, καὶ Διονύσ[ια]  
 [π]οιούντων Ἐλευσινίων ἐσπούδασε[ν κ]-  
 αὶ ἐφιλοτιμήθη πρὸς τοὺς θεοὺς κ[αὶ τ]-  
 ὸν δῆμον τὸν Ἀθηναίων καὶ Ἐλευσιν[ίω]- 10  
 [ν], ὅπως ὡς κάλλιστα γένηται τὰ Διονύ[σ]-  
 [ια, καὶ παρασκευάσας τοῖς αὐτοῦ τέλ[ε]-  
 [σ]ι χοροὺς δύο, τὸν μὲν παίδων, τὸν δὲ ἄν-  
 [δ]ρῶν ἐπέδωκεν τεῖ Δήμητρι [κ]αὶ τεῖ Κό-  
 ρει καὶ τοῖ Διονύσωι, δεδόχθαι Ἐλευσ- 15  
 νίοις, ἐπαινέσαι Δαμασίαν Διονυσί-  
 ο Θηβαῖον σωφροσύνης ἕνεκα καὶ εὐσε-  
 βείας τῆς πρὸς τῷ θεῷ καὶ στεφανῶσαι  
 αὐτὸν χρυσῷ στεφάνωι ἀπὸ Χ δραχμῶν.  
 ἀνειπάτω δὲ αὐτὸν ὁ μετὰ Γνᾶθιν δήμα- 20  
 ρχος Διονυσίων τῶν Ἐ[λ]ευσῖνι τοῖς τρ-  
 αγοιδοῖς, ὅτι ὁ δῆμος ὁ Ἐλευσινίων στ-  
 εφανοῖ Δαμασίαν Διονυσίου Θηβαῖον  
 σωφροσύνης ἕνεκα καὶ εὐσεβείας τῆς  
 πρὸς τῷ θεῷ· ἔστω δὲ αὐτῷ προεδρία κα-

ἰ ἀτέλεια ὧν εἰσιν κύριοι Ἐλευσίνιο- 25  
 ι καὶ αὐτῶι <καὶ> ἐγγόνιοις καὶ ἐάν τ[ι] ἄλλο [β]-  
 ούληται ἀγαθὸν εὐρέσθαι παρὰ τοῦ δή-  
 μου τοῦ Ἐλευσινίων, καὶ ἐπι[μ]ελέσθω α-  
 ὑτοῦ ὁ δήμαρχος ὁ αἰὶ δημαρχῶν ὅτου ἄ- 30  
 ν δέηται· ἐλέσθαι δὲ αὐτίκα μάλα ὅστι-  
 ς ἐπιμελήσεται, ὅπως ἂν ἀναγραφεῖ τό-  
 δε τὸ ψήφισμα καὶ σταθεῖ ἐν τῶι Διονυ-  
 [σ]ίωι, εἰς δὲ τὴν ἀναγραφὴν δοῦναι Δ δρ-  
 [α]χμὰς τὸν δήμαρχον· δοῦναι δὲ εἰς θυσ- 35  
 [ί]αν Δαμασίου Η δραχμὰς ἀπὸ τοῦ κοινῶ.

Calímaco hijo de Calícrates presentó la propuesta: puesto que Damasias hijo de Dionisio, el tebano, tras haber habitado en Eleusis ha continuado siendo amable y actúa filantrópicamente hacia todos los habitantes del demo, tanto él mismo como sus discípulos, y que cuando los eleusinos preparaban las Dionisias, él estuvo dedicado y demostró su celo para los dioses, para el pueblo de los atenienses y de los eleusinos, de tal manera que celebró las más hermosas Dionisias, y tras haber procurado, a sus propias expe[ns]as, dos coros, uno de niños, y otro de hombres, se los ofreció a Deméter, a Core y a Dioniso, ha parecido bien a los eleusinos elogiar públicamente a Damasias hijo de Dionisio, el tebano, por su medida y su piedad hacia las Dos Diosas y coronarlo con una corona de oro de 1000 dracmas. Que el demarco sucesor de Gnatis proclame en las tragedias de las Dionisias de Eleusis que el pueblo de los eleusinos corona a Damasias hijo de Dionisio, el tebano, por su medida y su veneración hacia las Dos Diosas. Que tenga proedría y exención de tasas sobre las que tienen autoridad los eleusinos, tanto él como sus descendientes y cualquier otro que procure el bien al pueblo de los eleusinos y que el demarco que esté en ejercicio se ocupe de que sea obligatorio. Se ocupará de elegir inmediatamente a alguien para que inscriba este decreto y lo coloque en el santuario de Dioniso. El demarco, para su publicación escrita, que dé 10 dracmas; para el sacrificio en honor de Damasias que dé 100 dracmas del erario público.

**T 17** Eleusis, 334-333 a. C.: *IG II<sup>2</sup> 1189*; Clinton 2005, vol. 1A, 84.

[οἱ ἔφηβοι]

[τῆς Ἰπποθωντίδος φυ]λῆς οἱ ἐπὶ Κτησικλ[έους ἄρχοντος]  
 [στεφανωθέντες ὑ]πὸ τῆς βουλῆς καὶ τοῦ [δήμου τοῦ Ἐλε]-  
 [υσινίων ἀνέθηκα]ν.  
 ..... εἶπεν· ἐπειδὴ οἱ τῆς Ἰππο[θωντίδος ἔφηβοι καλῶς τῆς φυλ]-  
 [ακῆς Ἐλευσίνος ἐπε]μελοῦντο καὶ ἐκόσμ[ο]υν καὶ [πάντων ὧν αὐτοῖς οἱ νόμοι προσ]- 5  
 [τάττουσι ταχθέντες] Ἐλευσίνι ἐπεμελοῦντο καὶ [τῶι σωφρονιστῆι πειθαρχοῦ]-  
 [σιν, ἐψηφίσθαι τοῖς δ]ημόταις ἐπαινέσαι αὐτοὺς κ[αὶ στεφανῶσαι ἕκαστον φιλο]-  
 [τιμίας ἔνεκα τῆς εἰς] τὸν δῆμον τὸν Ἐλευσινίων· ἐπ[αινέσαι δὲ καὶ τὸν σωφρονισ]-  
 [τὴν αὐτῶν — — — ] ἀρετῆς ἔνεκα καὶ ἐπιμελείας [τῆς εἰς τὸν δῆμον καὶ στεφα]-  
 [νώσαι χρυσῶι στεφά]νωι καὶ ἀνειπεῖν αὐτὸν τῶι ἀγ[ῶνι — — — — — — — — — —]

10

[..... τ]ῶν [Δ]ιονυσίων καὶ καλείτω αὐ[τὸν ὁ δήμαρχος καθάπερ καὶ]  
 [τοὺς ἄλλους οἷς ὁ δῆ]μος ἔδωκεν τὴν προεδρία[ν — — — — — — — — — —]  
 .....ἴτο .....οἰσουσι— — — — — — — — — —

[Los efebos de la tri]bu de [Hipotóntide coronados] durante el [arcontado] de Ctesi[cles] por el consejo y el [pueblo de los eleusinos lo dedicaro]n. [...] presentó la propuesta: puesto que [los efebos] de Hipo[tóntide se ocu]paron [de la vigilancia de Eleusis] e hicieron los preparativos [de manera adecuada], y puesto que se ocuparon [de cuanto les encomiendan las leyes en vigor] en Eleusis y [obedecen al supervisor de los jóvenes (*sofronistes*)], se decide por votación de los d]emotas elogiarlos públicamente y [coronar a cada uno de ellos por su celo ante] el pueblo de los eleusinos. E[logiar también al supervisor de los jóvenes (*sofronistes*)...] por su virtud y su dedicación [hacia el pueblo y coronarlo con una cor]ona de oro y proclamarlo en el ag[ón... d]e las Dionisias y que el demarco lo convoque tal como a los otros a los cuales el pueblo ha dado la proedr[í]a...

**T 18** Eleusis, 321-320 a. C.: *IG II<sup>2</sup> 1192*; Clinton 2005, vol. 1A, 96.

....9.... Ὀνήτωρ Αἴσω[νος εἶπ]-  
 [εἰ ἐπειδὴ .... Φ]υλάσιος ἀνή[ρ ἀγ]-  
 [αθός ἐστιν πε]ρὶ τὸν δῆμον τὸν [Ἐ]-  
 [λευσινίων κα]ὶ ποεῖ ὅτι δύνατα-  
 [ι ἀγαθόν, ἐπαι]νέσαι αὐτ[ὸ]ν καὶ σ- 5  
 [τεφανῶσαι χρ]υσῶι στε[φά]νῳι ἀπ-  
 [ὸ πεντακοσίω]ν δραχμῶν ἀρετῆς  
 [ἔνεκα καὶ φι]λοτιμίας τῆς εἰς τ-  
 [ὸν δῆμον τὸν Ἐ]λευσινίων· εἶ[ν]α[ι] 10  
 [δὲ αὐτῶι καὶ π]ροε[δ]ρίαν ἐν τῶ[ι θ]-  
 [εάτρῳι ὅταν τὰ Δι]ονύσια πο[ι]ῶσ]-  
 [ιν Ἐλευσίνοι· ν καὶ] ἀν[α]γρ[ά]ψαι  
 [τὸ ψήφισμα τόδε ἐν στή]λη[ι λιθί]-  
 [νηι — — — — — — — — —]

[Onet]or hijo de Esó[n presentó la propuesta: puesto que F]ilasio es un hombre [benefactor del] pueblo de los [eleusinos y] hace [el bien] que puede, [que se le elo]gie públicamente y [se lo corone] con una corona de oro [de quinienta]s dracmas por su virtud [y su celo] hacia el [pueblo de los el]eusinos. Que [se le conceda la p]roedr[ía] en [el teatro cuando los eleusinos ce]lebren las Dionisias y que se inscriba [este decreto en una estela de piedra...]

**T 19** Eleusis, hacia 340-335 a. C.: *IG II<sup>2</sup> 1193*; Clinton 2005, vol. 1A, 80. Selección de líneas.

Líneas 1-4

Τιμοκίδης Γνάθιδος εἶπεν· ἐπε[ιδ]-  
 ἡ Σμικυθίων ὁ περιπόλαρχος ἀ[ν]ή[ρ]  
 ἀγαθός ἐστι περὶ τὸν δῆμον τὸν Ἐλ-  
 ευσινίων

Timocedes hijo de Gnatis presentó la propuesta: puesto que Esmicition el comandante de la tropa militar

(peripolarco) es benefactor del pueblo de los eleusinos [...]

Líneas 10-17

ἐψηφίσθα- 10  
[ι Ἐλευσιν]ί[ο]ις ἐ[παινέσαι Σμι]κυθ-  
[ίωνα ...8.... Κεφαλ]ῆθ[εν καὶ στε]-  
[φανῶσαι χρυσ]ῶι στεφάνωι· ἀ[νειπε]-  
ῖν δὲ καὶ τὸν δῆμαρχον τὸν μετὰ Ἴσ-  
αρχον δημαρχ[ο]ῦντα Διονυσίοις ἐ- 15  
ν τοῖς τραγωιδοῖς ὅτι ὁ δῆμος ὁ Ἐλ-  
[ευ]σι[νί]ων στεφανοῖ Σμικυθίωνα.

... los eleusinos han decidido por votación elogiar públicamente a Esmicition de Céfales y coronarlo con corona de oro. Quien ejerza como demarco después de Isarco haga la proclama de que el demo de los eleusinos corona a Esmicition en las tragedias de las Dionisias.

**T 20** Ática, finales del s. IV a. C.: *IG II<sup>2</sup> 1211*. Cara B.

— — — — — εἰ — — —  
— — — — — εἰα παρέχειν  
[— — — — — τ]ῶν ἱερῶν ἐλαῶν  
[— — — — — Ἡ]ρακλεῖ ὡς  
[— — — — — ο]υ ἐς χοᾶς 5  
— — — — — τὰ θύματα ἅπαν-  
[τα — —] ἐν τῇ ἑορτεῖ.

Proveer... de los olivos sagrados... a Heracles como... para los Coes... todos los sacrificios... en la fiesta.

**T 21** Exone, principios del s. IV. a. C.: *IG II<sup>2</sup> 1356* (= Sokolowski, *LSCG* 28) + Matthaiou, *Horos* 10-12, 1992-1998, 136-139 (= *SEG* 46:173); Steinhauer 2004, 155-173 (= *SEG* 54:214). Líneas 5-19.

[ς· ν Ἡρώ]ινης ἱε[ρεῖαι ἱερε]ώσυνα : Γ<sup>1</sup> : , τὰ δέρματα ἐκ τῶν 5  
[Ἡρ]ωινίων?, ἅπαν[τος εὐστῶ] τελέο : ΗΗΗ : , δεισίας κρεῶν,  
πυρῶν ἡμιέκτεω [:III: μέλιτο]ς κοτύλης : III: ἐλαίο τριῶν κ-  
οτυλῶν : IC: φρυγάνω[ν : II: ἐπὶ δὲ] τὴν τράπεζαν κ[ω]λῆν, πλε-  
υρὸν ἰσχίο, ἡμίκραιραν χορδῆς· ν Διονύσο[ν] Ἄν[θίο] ἱε-  
ρεῖαι ἱερεώσυνα : Γ<sup>1</sup> : τ[ὸ δέρμα τῶ] τελέο· ἐπ[ὶ δ]ὲ τὴν τρά- 10  
πεζαν κωλῆν, πλευρὸν [ἰσχίο, ἡμίκραιραν] χορδῆς ν Ἡ-  
ρας ἱερεῖαι ἱερεώσυνα : ΗΗΗ : τὸ δέρμα?, ἅπαν[τος εὐστῶ] τ-  
ελέο : ΗΗΗ : δεισίας κρεῶν, [πυρῶν ἡμιέκτεω : III: ] μέλιτος  
κοτύλης : III: ἐλαίο τριῶν κο[τυλῶν : IC: φρυγάν]ων [: II: ]· ἐ[πὶ δ]ὲ  
τὴν τράπεζαν κωλῆν, πλευρ[ὸν ἰσχίο, ἡμίκραιραν χο]- 15  
ρδῆς· ν Δήμητρος Χλόης ἱερε[ῖαι ἱερεώσυνα : Γ<sup>1</sup> : δεισί]-  
ας κρεῶν, πυρῶν ἡμιέκτεω : III: μέ[λιτος κοτύλης : III: ἐλαί]-

ο τριῶν κοτυλῶν : IC : φρυγάνων : II : ἐ[πὶ δὲ τὴν τράπεζαν κ]-  
ωλῆν, πλευρὸν ἰσχίον, ἡμίκραιρα[ν χορδῆς· ν ...7...]

9 Ἀν[...] Sokolowski Ἀν[...] Matthaiou Ἀν[θίου] Steinhauer | 10 [τῶ ἐτέ]λο Sokolowski [τῶ τε]λέο  
Matthaiou [τῶ τρ]άγο Steinhauer ||

Par]tes que le corresponden a la sa[cerdotisa de Hero]ína: 5 dracmas, las pieles procedentes de [las Her]oínias, por toda víctima cuya piel haya sido quemada, 3 dracmas, porciones de carne, para un medio hecteo de trigo, [3 óbolos], para una cótila [de miel], 3 óbolos, para tres cótilas de aceite, un óbolo y medio, para leñ[a, 2 óbolos; para] la mesa: un mus[lo], una costilla y la carne que la rodea, media [cabeza (rellena) de morcilla]a. Partes de la víctima que le corresponden a la sacerdotisa de Dionis[o] An[tio]: 5 dracmas, [la piel de una víctima ad]ulta; [para] la mesa: un muslo, una costilla [y la carne que la rodea, media cabeza] (rellena) de morcilla. Part[es] que le corresponden a la sacerdotisa de Hera: [5 dracmas, la piel, por toda] víctima cuya piel haya sido quemada, 3 dracmas, porciones de carne, [para un medio hecteo de trigo, 3 óbolos], para una cótila de miel, 3 óbolos, para tres có[tilas] de aceite, 1 óbolo y medio, para leña, [2 óbolos]; p[ara] la mesa: un muslo, una costilla y la carne que la rodea, media cabeza (rellena) de morcilla. [Partes que le corresponden] a la sacerdo[tisa] de Deméter Cloe: [5 dracmas, por]ciones de carne, para un medio hecteo de trigo, 3 óbolos, para una có[tila] de miel, 3 óbolos, para tres cótilas de aceite, 1 óbolo y medio, para le[ña, 2 óbolos; para] la mesa: un m[uslo], una costilla y la carne que la rodea, media cabez[a (rellena) de morcilla...]

**T 22** Atenas, 331-330 a. C.: *IG II<sup>2</sup> 1496*, cara A, col. 4.

Arcontado de Ctesicles (líneas 65-92).

[...9... πα]ρὰ ..6...ου  
 ....10... ΗΗΗΗ[<sup>Π</sup>ΔΔ]ΔΔΓΓΗΗ  
 vacat  
 [κεφάλαιο]ν : ΔΔΔΔΤΤΧΧ<sup>Π</sup>ΗΗΗΗΔ — 67  
 vacat  
 [ἐκ τοῦ δε]ρματικοῦ· 68  
 [ἐπὶ Κτησ]ικλέους ἄρ[χον]τος·  
 [ἐγ Διο]νυσίων τῶν [ἐμ Πει]ρα[ιεῖ παρὰ] 70  
 [βοων]ῶν : ΗΗΗΔΓ·  
 [καὶ] τὸ περιγεγόμε[νον ἀ]πὸ τῆ[ς]  
 [βο]ωνίας : ΗΗ<sup>Π</sup>ΔΔΔ/////////  
 [ἐγ] Διονυσίων τῶν [ἐπὶ Λ]ηναίω[ι]  
 [π]αρὰ μυστηρίων [ἐπιμ]ελητῶν — — — 75  
 ἐκ τῆς θυσίας τῆ[ι Ἀγαθ]ῆι Τύ[χηι παρὰ]  
 ἱεροποιῶν : Η<sup>Π</sup>Δ/////////  
 ἐξ Ἀσκληπιείων πα[ρὰ]  
 ἱεροποιῶν : ΗΗ<sup>Π</sup>ΔΔΔΔΓ/////////  
 ἐγ Διονυσίων τῶν ἐν ἄστε[ι] π[α]ρὰ] 80  
 βοωνῶν : <sup>Π</sup>ΗΗΗΗΓΓΓΓ/////////



[ἱεροποιῶν] : ΗΗ . ΔΔΓ <sup>Γ</sup> —·	110
[ἐγ Διονυσί]ων τῶν ἐν [ἄστει παρὰ]	
[στρατηγῶν] : ΗΗΗΓ <sup>Γ</sup> Γ —·	
[ἐξ Ὀλυμπι]είων πα[ρὰ τῶν τοῦ]	
[δήμου συλ]λογέων : Γ <sup>Γ</sup> —·	
[ἐκ τῆς θυσ]ίας τῶι Ἑρμ[ῆι τῶι]	115
[Ἑγεμονίωι] παρὰ στρα[τηγῶν : — —]·	
[ἐγ Βενδιδ]έων παρὰ ἱε[ροποιῶν : —]·	
[ἐκ τῆς θυσ]ίας τῶι Δι[ῖ τ]ῶι [Σωτήρι]	
[παρὰ βοων]ῶν : ΧΧΓ <sup>Γ</sup> ΗΔΙΙΙ·	
[ἐκ ..5..ω]ν παρὰ βοώνου : Η —·	120
[ἐκ ...8... ]ων παρ[ὰ ἱ]εροπο[ιῶν]	
— — — — —	
.....19.....Ω	
..5... Δ — —	
vacat spatium unius vs.	
[κεφάλαι]ον δερ[ματικοῦ]	123
[ἐπὶ Νικ]οκράτο[υς ἄρχοντος]·	
..6... ΗΗΗΗΓ <sup>Γ</sup> ΓΓΓΓ·	125
vacat spatium unius vs.	

Bajo el arcontado de Nicócrates: de los sacrificios a Paz a cargo de los estrategos, 874 dracmas. De los sacrificios a Amón a cargo de los estrategos, 44 dracmas, 4 óbolos y medio. [De las Pana]teneas a cargo de [los supervisores de templos y ritos sagrado]s, 61 dracmas, 3 óbolos. [De las Panaten]eas, procedente [de la hecatombe...], 33 dracmas, 3 óbolos. [8 líneas perdidas] [Del sacrifi]cio [a Eleusis, a Hermes y] a Daír[a por parte de los encargad]os, 129 dracmas, 5 óbolos. [De las Dionisi]sias en el Leneo por p[arte de los estrategos], 106 dracmas. [Del sacrifi]cio a la Buena Fortun[a por parte de los supervisores de templos y ritos sagrados], 10[1] dracmas, 3 óbolos. [De las Asclepi]eas por par[te de los supervisores de templos y ritos sagrados], 225 dracmas. [De las Grandes Dionisi]as [por parte] [de los estrategos], 306 dracmas. [De las Olimpi]eas por par[te de los re]caudadores [del pueblo], 500-- dracmas. [Del sacrifi]cio a Her[mes Hegemón] por parte de los estra[tegos...]. [De las Bendi]deas por parte de los su[pervisores de templos y ritos sagrados, ...]. [Del sacrifi]cio a Ze[us Salvador por parte de los compradores oficiales de res]es, 2610 dracmas, 3 óbolos. [De...] por parte del comprador oficial de reses, 100 dracmas. [De...] por part[e de los s]upervisores de templos y ritos sagrados ... [Tota]l de dinero procedente de la venta de las pie[les de animales sacrificados bajo el arcontado de Nic]ócrat[es], ... 409 dracmas.

#### Arcontado de Nicetes (líneas 126-135).

[ἐπὶ Νική]του ἄρχοντος·	126
[ἐκ τῆς] θυσίας τῆι Εἰρήνηι [παρὰ]	
[στρα]τηγῶν : Γ <sup>Γ</sup> ΗΗΔΙΙΙ·	
[ἐκ Πα]ναθηναίων παρὰ ἱερο[ποιῶν : —]·	
[ἐξ Ἑλε]υσινίων παρ' ἱεροποιῶ[ν : —]·	130

[ἐκ τῆς θ]υσί[α]ς τῆι Δημοκρατία[ι παρὰ]  
 [στρατη]γῶν : [H]HHHΔHHHH·  
 [ἐξ Ἄσκλ]ηπιείων παρὰ βοωνῶν : X·  
 [ἐχ Θησ]έων παρὰ  
 [ἱεροποι]ῶν : XH<sup>π</sup>ΔΔΔHHH —· 135  
 [ἐγ Διονυσί]ων τῶν ἐμ Πει[ραιεῖ]  
 perierunt c 23 vs

[Bajo] el arcontado de [Nice]tes: [de los] sacrificios a Paz [a cargo de los estra]tegos, 710 dracmas, 3 óbolos. [De las Pa]nateneas por parte de los supervisores [de templos y ritos sagrados...]. [De las Ele]usinas por parte de los supervisores de templos y ritos sagrado[s...]. [De los s]acrifici[o]s a Democrac[ia por parte de los estrate]gos, 414 dracmas, 3 óbolos. [De las Asc]lepieas por parte de los compradores oficiales de reses, 1000 dracmas. [De las Tes]eas, por parte de los [supervisores de templos y ritos sagrad]os, 1183 dracmas. [De las Dionisias] de El Pi[reo].

#### Arcontado de Aristófanes (líneas 137-150).

[ἐπὶ Ἀριστοφάνου]ς ἄρχοντος] 137  
 —————  
 —————  
 —————  
 ἐξ Ἐλευσινίων παρὰ]  
 ἱεροπ[οιῶν : — —]·  
 ἐκ τῆς θ[υσίας τῆι Δημοκρατία]ι παρὰ] 140  
 στρατηγ[ῶν : — —]·  
 ἐξ Ἄσκληπ[ιείων παρὰ — — — —]·  
 ἐχ Θησέων [παρὰ — — — —]·  
 ἐγ Διονυσίω[ν τῶν ἐμ Πειραιεῖ παρὰ]  
 στρατηγῶν [: — —]· 145  
 ἐγ Διονυσίω[ν τῶν ἐπὶ Ληναίωι παρὰ]  
 στρατηγῶν : — —·  
 [ἐ]κ [τ]ῆς θυσία[ς τῆι Ἄγαθῆι Τύχηι —]  
 ... στρατ[ηγῶν : — —]·  
 [ἐξ Ἄσκ]ληπιέω[ν παρὰ — —]· 150  
 [ἐγ Διονυ]σίω[ν τῶν ἐν ἄστει παρὰ]  
 perierunt c 13 vs

[Bajo el arcontado de Aristófanes:... ] d[e las Eleusinas por parte de] los supervisores [de templos y ritos sagrados...]. Del sacri[ficio a Democracia a cargo de] los estrate[gos,...]. De las Ascle[pieas por parte de...]. De las Teseas [por parte de...]. De las Dionisia[s de El Pireo por parte] de los estrategos [...]. De las Dionisia[s en el Leneo por parte] de los estrategos [...] [D]el sacrifici[o a la Buena Fortuna--]... strateg[os...]. [De las Asc]lepiea[s por parte de...]. [De las Grandes Dioni]sia[s por parte de].

**T 23** Eleusis, 329-328 a. C.: *IG II<sup>2</sup> 1672*; Clinton 2005, vol. 1A, 177. Selección de líneas.

Líneas 105-107 (167-169 en Clinton)

[ὑποδήματα ΔΓΠ ἀνδράσι, ΓΓ τῶι ἀ]νδρί, παρ Ἀπολλοφάνους Τυρμείδου, κεφάλαιον  
: ΗΓΓ : βουλῆι εἰς θυσία[ν]  
[...εἰς Διονύσια τ]ὰ ἐν Πειραιεῖ ἐπιστάταις εἰς θυσίαν : ΔΔ : σπονδοφόροις εἰς μυστήρια  
[τ]ὰ με-  
[γάλα...:]

[17 sandalias para los hombres, 6 dracmas para el h]ombre, a cargo de Apolófanes hijo de Tirmido, total 102 dracmas. Para el sacrificio al Consejo [... para las Dionisia]s en El Pireo, para los *epistatai*, para el sacrificio: 20 dracmas, para los portadores de libaciones en los Gra[ndes] Misterios...

Líneas 170-171 (232-233 en Clinton).

[...]: πίττης κεράμια πέντε ἀλεῖψαι τὰς  
ὄροφὰς τοῦ Ἐλευσινίου τοῦ ἐν ἄστει καὶ τὰς θύρας, τιμὴ τοῦ κεραμίου : ΔΓΓ· [...]

Cinco vasijas de cerámica con pez para untar los tejados del Eleusinio en la ciudad y las puertas; precio de la vasija de cerámica: 12 dracmas.

Líneas 182-183 (244-245 en Clinton).

: ἐπαρχὴ Δήμητρι καὶ Κόρηι καὶ Πλούτωνι : ΠΓ : ἐπιστάταις Ἐπιλήναια εἰς  
Διονύσια θῦσαι ΔΔ : πλί-  
νθοι εἰς τὸ Ἐλευσίνιον τὸ ἐν ἄστει ΧΠΗ : δι ἑκατὸν : ΓΓΓΠΠ, σὺν τῆι κομιδεῖ ἀπ  
Ἀγελάστου πέτρας : ΗΔΔ·

Primicia para Deméter, Core y Plutón: 5 dracmas; para los *epistatai*, para sacrificar en las Dionisias Epileneas: 20 dracmas; bloques para el Eleusinio en la ciudad: 1600, por cada cien, 7 dracmas y 3 óbolos, con el transporte desde la Piedra Triste: 120 dracmas.

Líneas 204-205 (266-267 en Clinton).

[...] εἰς Χόας δημοσίοις ἱερεῖον : ΔΔΓΓΓ : κεράμια : ΓΓ οἴνου δύο  
μετρηταὶ ΔΓΓΓ : [...]

Para los Coes, para los esclavos públicos, una víctima: 23 dracmas, 5 vasijas de cerámica con vino, dos medidas: 16 dracmas.

**T 23a** Miconos (Cíclades) hacia 200 a. C.: Sokolowski, *LSCG* 96. Líneas 15-27.

Ληλαιῶνος δεκάτη	15
ἐπὶ ὠιδῆι ὑπὲρ καρποῦ Δήμητρι ὕν ἐνκύμονα πρωτοτόκον, Κόρηι κάπρον τέλεον, Διὶ Βουλεῖ χοῖρον· ταῦτα διδόντων ἱε- ροποιοὶ ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ ἀργυρίου καὶ ξύλα διδόντων καὶ ὀλάς· ἐπιμελέσθων δὲ τῶν ἱερῶν ὅπως καλὰ ἦι ἄρχοντες καὶ ἱε- ρεῖς· ἂν δέ τι δέηι καλλιερεῖν, ἱεροποιοὶ διδόν[τ]ων· εἰς δὲ	20
τὴν ἑορτὴν [βα]διζέτω Μυκονιάδων ἢ βουλο[μ]έ[νη κ]αὶ τῶν οἰ- κουσῶν ἐμ Μυκό[ν]ωι ὅσαι ἐπὶ Δήμητρα τετέλ[η]νται· ἐν- δεκάτη, ἐπὶ το<ῦ>τ[ο] πλήθος, Σεμέληι ἐτήσιον· τοῦτο ἐνα- τεύεται· δυωδεκάτη Διονύσωι Ληνεῖ ἐτήσιον· ὑπέ[ρ] κα[ρ]πῶν Διὶ Χθονίωι, Γῆι Χθονίηι δερτὰ μέλανα ἐτήσι[α]·	25
ξένωι οὐ θέμις· δαινύσθων αὐτοῦ· Βακχιῶνος δε[κά]- τη ἐν Δειράδ[ι] Διονύσωι Βακχεῖ χίμαρος καλλιστεύω[ν]·	

El diez de Leneón, al son de un himno, en favor de la cosecha, a Deméter una cerda preñada por primera vez, a Core un verraco sin tara y para Zeus Buleo un lechón. Que los supervisores de templos y ritos sagrados proporcionen, con el dinero sagrado, tanto la madera como los granos de cebada. Que los magistrados y sacerdotes se ocupen se los asuntos sagrados para que resulten hermosos. Si se precisa de algún buen augurio, que lo proporcionen los supervisores de templos y ritos sagrados. Que acudan a la fiesta tanto las ciudadanas de Miconos que lo deseen, como las habitantes de la isla que estén iniciadas en los misterios de Deméter. El once, una asamblea para esto, a Sémele el sacrificio anual; se utiliza la novena parte para el sacrificio. El doce, a Dioniso Leneo el sacrificio anual; en favor de las cosechas a Zeus Ctonio y a Gea Ctonia, las ovejas degolladas negras de cada año. No está permitido al extranjero. Que celebren un banquete allí mismo. El diez del mes de Baquión, en Dírade, se sacrificará a Dioniso Baco un chivo hermosísimo.

**T 24** Ática, s. IV a. C.: *IG* II<sup>2</sup> 2767.

ὄρος χωρίου ἀποτίμημα ἐπὶ συνθήκαις  
Διονύσωι Π<sup>ϛ</sup>ΗΗΠ<sup>ϛ</sup>.

Hito de la parcela (señal de la) hipoteca acordada con Dioniso, 750 dracmas.

**T 25** Eleusis, segunda mitad del s. IV a. C.: *IG* II<sup>2</sup> 2845; Clinton 2005, vol. 1A, 79.

Μοιροκλής [Εὐ]θ[υδ]ήμου  
Ἄντίθεος Καλλ[ι]κλέους  
Τιμοκίδης Τιμασίου  
Ἄντιφάνης Εὐξενίδου

4a

vacat 0.05

5

[ἀνέ]θεσαν τῶι Διονύσωι

[στεφα]νωθέντες ὑπὸ τῶν δημοτῶν.  
vac.

Merocles hijo de [Eu]t[id]emo, Antíteo hijo de Calicles, Timocedes hijo de Timasio, Antífanes hijo de Euxénides. Se lo [de]dicaron a Dioniso [tras haber sido co]ronados por los demotas.

**T 26** Icaria, s. IV a. C.: *IG II<sup>2</sup> 2851*.

ἐπιμεληταὶ τῆς ἐπ[ισκευῆ]-  
ς τοῦ ἀγάλματο[ς ἀνέ]-  
θεσαν τῶι Διον[ύσῳ].

Los encargados de la re[paració]n de la estatu[a se la de]dicaron a Dion[iso].

**T 27** Icaria, principios del s. IV a. C.: *IG II<sup>2</sup> 3094*.

[Ἄ]ρχιππος Ἀρχεδέ[κτο]  
[ν]ικήσας ἀνέθηκε [τῶι]  
Διονύσῳ.  
Νικόστρατος ἐδίδασ[κε].

Arquipo hijo de Arquéde[cto] se lo dedicó [a] Dioniso tras [l]lograr la victoria. Nicóstrato la puso en esce[na].

**T 28** Icaria, antes de mediados del s. IV a. C.: *IG II<sup>2</sup> 3095*.

Ἔργασος Φανομάχο  
Φανόμαχος Ἐργάσο  
Διόγνητος Ἐργάσο  
τραγωιδοῖς χορηγήσαντες  
νικῶντες ἀνέθεσαν.

Ergaso hijo de Fanómaco, Fanómaco hijo de Ergaso, Diogneto hijo de Ergaso, ganadores tras haber sido coregos en las tragedias, lo dedicaron.

**T 29** ¿Egila?, mediados s. IV a. C.: *IG II<sup>2</sup> 3096*.

[Τιμο]σθένης Μειξωνίδο  
Μειξωνίδης Τιμοσθένος  
Κλεόστρατος Τιμοσθένος  
χορηγοῦντες νικήσαντες ἀνέθεσα[ν]  
τῶι Διονύσῳ τᾶγαλμα καὶ τὸμ [βωμόν]

1 <Αἰγυλιεύς> Mette ||

Timóstenes hijo de Mixónides <el de Egila>, Mixónides hijo de Timóstenes, Cleóstrato hijo de Timóstenes, que venciero[n] siendo coregos, le dedicaron a Dioniso la estatua y el [altar.]

**T 30** Peania, mediados del s. IV a. C.: *IG II<sup>2</sup> 3097*.

[τ]ραγωιδῶν χ[ορηγῶ]ν ἐνίκα  
[Δη]μοσθένης Δ[ημαινέτ]ο Παιανιεύς.

Demóstenes hijo de Deméneto el de Peania ganó siendo c[orego] en las [t]ragedias.

**T 31** Icaria, antes de mediados del s. IV a. C.: *IG II<sup>2</sup> 3098*.

Ἄγνιας Ξάνθιππος Ξανθίδης νικήσαντες ἀνέθεσαν.

Hagnias, Jantipo, Jántides lo dedicaron tras ganar.

**T 32** Icaria, antes de mediados del s. IV a. C.: *IG II<sup>2</sup> 3099*.

Μνησίλοχο[ς] Μνησιφίλου  
τραγωιδῶν χορηγῶν ἐνίκα.

Mnesiloc[o] hijo de Mnesífilo venció siendo corego en las tragedias.

**T 33** Eleusis, finales del s. IV a. C.: *IG II<sup>2</sup> 4604*, Clinton 2005, vol. 1A, 103.

Δημονίκη Αἰσχροίου Πιθέως  
θυγάτηρ Διονύσῳ ἀνέθηκεν.

Demónice hija de Escreo Piteo se lo dedicó a Dioniso.

**T 34** Exone, 313-312 a. C.: *MDAI(A) 66*, 1941, 218, 1.

{Bajo las máscaras:}  
θεοί.

{Bajo el relieve:}

[Γ]λαυκίδης Σωσίππου εἶπεν· ἐπειδὴ οἱ χορηγοὶ Αὐτ[έα]-  
ς Αὐτοκλέους καὶ Φιλοξενίδης Φιλίππου καλῶς [κα]-  
[ἰ] φιλοτίμως ἐχορήγησαν· δεδόχθαι τοῖς δημότ[α]-  
[ι]ς στεφανῶσαι αὐτοὺς χρυσῶι στεφάνῳι ἐκάτε-  
[ρ]ον ἀπὸ ἐκατὸν δραχμῶν ἐν τῶι θεάτρῳι τοῖς κω-  
μωιδῶν τοῖς μετὰ Θεόφραστον ἄρχοντα, ὅπως ἂν  
[φ]ιλοτιμῶνται καὶ οἱ ἄλλοι χορηγοὶ οἱ μέλλοντες  
[χ]ορηγεῖν, δοῦναι δὲ αὐτοῖς καὶ εἰς θυσίαν δέκα δ-  
ραχμάς τὸν δήμαρχον Ἡγησίλεων καὶ τοὺς ταμί-  
ας, ἀναγράψαι δὲ καὶ τὸ ψήφισμα τότε τοὺς ταμί-  
ας ἐν στήλῃ λιθίνῃ καὶ στήσαι ἐν τῶι θεάτρῳι, ὅπως

ἄν Αἰξωνεῖς ἀεὶ ὡς κάλλιστα <τὰ> Διονύσια ποιῶσιν.

Dioses.

Gláucides hijo de Sosipo presentó la propuesta: puesto que los coregos Auteas hijo de Autocleo y Filoxénides hijo de Filipo ejercieron la coregía adecuada y celosamente, pareció bien a los demotas coronarlos con una corona de oro a cada uno de cien dracmas en el teatro en las comedias tras el arcontado de Teofrasto; para que demuestren su celo también los otros coregos que ejercerán el cargo, que el demarco Hegesileo y los tesoreros les entreguen también diez dracmas para el sacrificio, y que los tesoreros inscriban este decreto en una estela de piedra y que se coloque en el teatro, para que los de Exone celebren siempre las Dionisias de la mejor manera posible.

**T 35** Halimunte (Hagios Kosmas), 330-325 a. C.: *SEG 2:7*.

θεοί.

Θεόφιλος εἶπεν· ἐπειδ-  
ῆ Χαρίσανδρος καλῶς κ-  
αὶ φιλοτίμως ἐπεμελή-  
<θ>η τῶν <θ>υσίων ὑπὲρ τοῦ 5  
δημάρχου Ἰσχυρίου, ἐλ-  
ομένων αὐτὸν τῶν δημο-  
τῶν καὶ τὰς ἱεροποιία-  
ς ὅσας οἱ δημόται προσ-  
έταξαν ἐψηφίσθαι Ἄλι- 10  
μουσίοις· ἐπαινέσαι Χ-  
αρίσανδρον Χαρισιάδ-  
[ο]ν καὶ στεφανῶσαι αὐτ-  
[ὸ]ν χρυσῶι στεφάνωι ἀπ-  
ὸ πεντακοσίων δραχμῶ- 15  
ν ἀρετῆς ἔνεκα καὶ δικ-  
αιοσύνης τῆς εἰς τοὺς δ-  
ημότας· ἀναγράψαι δὲ τ-  
ὸ ψήφισμα τὸν δήμαρχο-  
ν Κύβερνιν εἰς τὰ κοιν- 20  
ὰ γραμματεῖα καὶ ἐν στ-  
ήλει λιθίνει καὶ στησ-  
αι ἐν τῶι Διονυσίωι.

5 τῶν οὐσίων Hondius ||

Dioses.

Teófilo presentó la propuesta: puesto que Carisandro se ocupó de los sacrificios adecuada y celosamente, en nombre del demarco Isquirio, y puesto que tras haberlo elegido los demotas para cuantas magistraturas de supervisión de templos y ritos sagrados los demotas le encomendaron, los halimuntinos votaron que se elogie públicamente a Carisandro hijo de Carisandro, y que se lo corone con una corona de oro de quinientas dracmas por su virtud y justicia hacia los demotas. Que el demarco Cibernis inscriba este decreto en el registro público y en una estela de piedra y que la coloque en el santuario de Dioniso.

**T 36** Erquias, 375-350 a. C.: *ed. pr.* Daux *BCH* 87, 1963, 603-634; *SEG* 21:541. Selección de líneas.

Columna A, líneas 45-52.

— [Ἐ]λαφηβολιῶνο-	45
ς ἔκτηι ἐπὶ δέ-	
κα, Σεμέλι, ἐπ-	
ὶ τοῦ αὐτοῦ βω-	
μοῦ, αἶξ, γυναι-	
ξὶ παραδόσιμ-	50
ος, ἱερέας τὸ δ-	
έρμα, οὐ φορά, Δ.	

El dieciséis de Elafebolión, a Sémele, en el mismo altar, una cabra, (debe ser) entregada a las mujeres, la piel es de la sacerdotisa, no (está permitido) llevarse nada: 10 dracmas.

Columna Γ, líneas 42-47.

— [Ἀ]νθεστηριῶν-	
ος δευτέραι	
ἵσταμένο, Δι-	45
ονύσῳ, Ἐρχι(ᾱσιν),	
ἔριφος προπ-	
τόρθι(—) : Γ. Vacat	

El dos de Antesteriόν, a Dioniso, en Erquias, un cabrito aún sin cuernos: 5 dracmas.

Columna Δ, líneas 33-37.

— Ἐλαφηβολιῶν-	
ος ἔκτηι ἐπὶ	
δέκα, Διονύσ-	35
ωι, Ἐρχιᾱ(σιν), αἶξ,	
παραδό(σιμος) : γυναι-	
{α}ξὶ {γυναιξὶ}, οὐ φορά,	
ἱερέαι τὸ δε-	
ρμα, ΔΗΗ. Vacat	40

El dieciséis de Elafebolión, a Dioniso, en Erquias, una cabra, (debe ser) entregada a las mujeres, no (está permitido) llevarse nada, la piel es para la sacerdotisa: 12 dracmas.

**T 36a** El Pireo, mediados del s. IV a. C.: *IG* II<sup>2</sup> 1177. Líneas 1-13.

[ἐπιμελεῖσθαι — — — τὸν δήμαρχον]  
[μετὰ] τῆς ἱερείας τὸν [ἀεὶ δημαρχ]-

[οὔ]ντα τοῦ θεσμοφορίου, [ὅπως ἂν μ]-  
 [ηδ]εῖς ἀφέτους ἀφιεῖ μηδὲ θιά[σο]-  
 [υς] συνάγει μηδὲ ἱερά ἐνιδρεύω[ν]- 5  
 [τα]ι μηδὲ καθαρμούς ποιῶσιν μηδ-  
 [ἐ] πρὸς τοὺς βωμούς μηδὲ τὸ μέγαρ-  
 ον προσίωσιν ἄνευ τῆς ἱερέας [ἀ]λ-  
 λ' ἢ ὅταν ἡ ἑορτὴ τῶν Θεσμοφορίων  
 καὶ πληροσίαι καὶ Καλαμαίοις κ- 10  
 αὶ τὰ Σκίρα καὶ εἴ τινα ἄλλην ἡμέ-  
 ραν συνέρχονται αἱ γυναῖκες κα-  
 τὰ τὰ πάτρια·

[que se ocupe... el demarco que esté en ejerci]cio [con] la sacerdotisa del Tesmoforio [de que  
 nad]ie disuelva ni reúna los tía[sos] ni que establezcan ofrendas sagradas ni hagan purificaciones  
 ni que estén presentes ni junto a los altares ni junto al *megaron* sin la sacerdotisa, salvo en la fiesta  
 de las Tesmoforias y de las Plerosias, las Calameas y las Esciras, o en cualquier otro día en que se  
 reúnan las mujeres según la costumbre ancestral.

**T 37** Icaria, 330 a. C.: *SEG* 22:117.

[ἔδοξεν Ἰκαριεῦσιν· ἐπειδὴ — — — αἴος Σωσ]ιγένους Ἰκαριεὺς τὰ τε ἱερά ἔθυσεν ἅπασιν  
 τοῖς θεοῖς  
 [οἷς πάτριον ἦν, καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων ἐπεμε]λήθη καλῶς καὶ φιλοτίμως, καὶ  
 ἀπήγγειλεν εἶναι καλὰ  
 .....c.33.....ἘΩΝΚΜΩΙ καρποὶ καλοὶ κατὰ πᾶσαν τὴν χώρα[ν] γεγόνασιν ΤΑΟ  
 [.....c.27....., ἐπει]δὴ δὲ λόγον ἀπενήνοχεν ἐν τῷ Ἑκατονβαιῶνι μηνὶ τεῖ δεκάτει  
 .....c.29..... ἀποφαίνει χρήματα περίοντα λογισάμενος τὰς προσόδους καὶ τὰ 5  
 ἀγ[αλώματα, ὥστε δοκεῖν καλῶς τ]ε καὶ δικαίως ἄρξαι, καὶ παρέδωκεν τῷ μεθ' ἑαυτὸν  
 δημάρχ[ι]ωι Θουκυδί-  
 δει ΤΩΠΕΗΟΝ[— — — — — ἐπαινέσαι — —]αἶον καὶ στεφανῶσαι χρυσῶι στεφάνωι  
 ἀπὸ Μ δραχμῶν ἀρετῆς ἕνε-  
 κα καὶ δικαιοσύνης τῆς πρὸς τοὺς δημότας· ἀναγράψαι δὲ τόδε τὸ ψήφισμα ἐν τῷ  
 Διονυσίωι· ἀνειπεῖν δὲ τὸν στέ-  
 φανον Διονυσίων τοῖς τραγωιδοῖς. Vacat

[Pareció bien a los Icaríenses: puesto que... hijo de Sos]ígenes Icaríense hizo los sacrificios sagrados a  
 todos los dioses [a los cuales era costumbre ancestral, y se ocu]pó [de todos los otros asuntos] adecuada y  
 celosamente, e informó de que era buena... se han producido buenos frutos en toda la tierr[a]... [pues]to  
 que rindió cuentas el diez del mes de Hecatombéon [...] declara el remanente de dinero que se ha calculado,  
 los ingresos y los ga[stos, de tal manera que se considera que] ha ejercido el cargo [de manera adecuada] y  
 justa, y se lo entregó al demarco Tucídides después de sí mismo [...] elogiarlo públicamente... y coronarlo  
 con una corona de oro de diez mil dracmas por su virtud y justicia hacia los demotas: que se inscriba este  
 decreto en el santuario de Dioniso. Que se proclame la coronación en las tragedias de las Dionisias.

**T 38** Atenas, 372 a. C.: *SEG* 31:67. Líneas 2-6.

[— — — — — — — — —]ρηι [κ]ατὰ τὰ πά-  
[τρια καὶ εἰς Παναθήν]αια βῶν καὶ πανο-  
[πλίαν καὶ εἰς Διονύ]σια βῶν καὶ φαλλὸ-  
[ν] ἄ[π]ά[γεν ἀριστεῖο]ν ἔπειδὴ [τ]υγχάνοσ- 5  
[ι] ἄποικοι ὄ[ν]τες τ]οῦ δήμου τῷ Ἀθηναίων·

[de] acuerdo con la tradi[ción, para las Panaten]eas una res bovina y una arma[dura, y para las Dioni]sias, que envíen una res bovina y un falo [como premio], dado que son colonos del pueblo ateniense.

**T 39** Atenas, hacia 400 a. C.: *SEG* 32:239; *ed. pr.* Leslie Shear, *Hesperia* 40, 1971, 256-257, n° 4.

Ὀνήσιππος Αἰτίο Κηφισιεὺς βασιλεὺς ἀνέθηκε[ν].  
ο[ἴ]δε Ὀνησίππο βασιλεύοντος χορηγῶντες ἐνίκων·  
    κωμωιδῶν· 5 col. I.3  
Σωσικράτης ἐχορήγε χαλκοπώλης,  
Νικοχάρης ἐδίδασκε. 5  
    τραγωιδῶν· col. II.3  
Στρατόνικος ἐχορήγε Στράτωνος,  
Μεγακλείδης ἐδίδασκε. 5

Onesipo hijo de Etio, Cefisio, arconte rey, lo dedicó. Los siguientes coregos ganaron mientras Onesipo era arconte rey:

De comedias:

Sosícrates el comerciante de cobre fue corego, Nicócares la puso en escena.

De tragedias:

Estratonico hijo de Estratón fue corego, Megáclides la puso en escena.

**T 40** Tórico, 380-375 o 440-430 / 430-420 a. C.: *SEG* 33:147; Lupu, *NGSL* 1. Selección de líneas.

Cara frontal. Líneas 31-35.

Ποσιδειῶνος, Διονύσια. vacat  
Γαμηλιῶνος, Ἥραι, Ἱερῶι Γάμωι [...7...]  
Ἄνθεστηριῶνος, Διονύσωι, δω[δεκάτη],  
αἶγα λειπεγνώμονα πυρρὸν ἢ [μέλανα, Δ]-  
ιασίσις, Διὶ Μιλιχίωι οἶν πρα[τόν. vac.] 35

En el mes de Posideón, las Dionisias. En Gamelión, a Hera, para el Matrimonio Sagrado [...] En Antesteriόν, a Dioniso, el do[ce], un chivo aún sin dientes definitivos, rojo fuego o [negro]; en las Diasias, a Zeus Miliquio, una oveja escogida.

Cara frontal. Líneas 40-46.

Μονυχιῶνος, Ἀρτέμιδι Μονυχ[ίαι τέλε]- 40  
 {ε}ον, ἐς Πυθίο Ἀπόλλωνος τρίτ[τοαν, Κορ]-  
 οτρόφωι χοῖρον, Λητοῖ αἶγα, Ἀ[ρτέμιδι]  
 αἶγα, Ἀπόλλωνι αἶγα λειπογνώ[μονα, Δή]-  
 μητρι : οἶν κυῶσαν ἄνθειαν, Φιλ[ωνίδι τρ]-  
 ἀπεζαν, Διονύσωι, ἐπὶ Μυκηνον, [τράγον] 45  
 πυρρὸν ἢ μέλανα.

En Muniquión, a Ártemis Muniquia una víctima adulta, para el santuario de Apolo Pitio una tri[ple] ofrenda, [a Cur]ótrofo un cochinitillo, a Leto una cabra, a Ár[temis] una cabra, a Apolo un chivo aún sin die[n]tes definitivos, a De[m]éter una oveja preñada como ofrenda (florida) para las Antreas, a Fil[ónide una m]esa, a Dioniso, en el Miceno, [un macho cabrío] rojo fuego o negro.

Lateral derecho, a la altura de las líneas 5-7.

Ι Μυκηνο[v — — —]  
 [.]AN οἶν [:] N[— — —]?  
 ΙΣΟ[— — —] {[.]ΙΣΟ?}

Miceno [...] una oveja, [...]

Lateral derecho, a la altura de la línea 44.

[Διὶ Ἐ]ρκεῖωι : οἶν

[A Zeus He]rceo, una oveja.

**T 40a** Maratón, 400-350 a. C.: *IG II<sup>2</sup> 1358*. Columna 2, líneas 43-50.

Μεταγειτινῶνος· ν Ἐλευσινίαι ν βῶς ν Π<sup>Α</sup>ΔΔΔ[Δ],  
 Κόρηι κριὸς ΔΗ, ν χοῖροι τρεῖς Γ<sup>Α</sup> ΗΗΗ, ν ιερῶ[σ]-  
 υνα Γ<sup>Α</sup>ΗΠΠΠ, ν ἀλφίτων ἐκτεὺς ΠΠΠ, ν οἶνο χῶ[ς ..], 45  
 Κοροτρόφωι οἷς ΔΗ, ν ιερῶσυνα Η. vacat  
 Διὶ Ἀνθαλεῖ οἷς ΔΗΗ, ιερῶσυνα ΗΗ. vacat  
 Ἀνθεστηριῶνος· Ἐλευσινίαι ὕς κύουσα : ΔΔ,  
 ιερῶσυνα ΗΗ. Χλόηι παρὰ τὰ Μειδύλου ὕς κύου[σα]  
 ΔΔ, ν ιερῶσυνα Η, ν ἀλφίτων ἐκτεὺς ΠΠΠ, ν οἶνο χ[ῶς ..] 50

En Metagitnión: a Eleusinia una res, 90 dracmas, a Core un carnero, 12 dracmas, tres cerditos, 9 dracmas, retribución sacerdotal: 6 dracmas y 4 óbolos y medio, un hecteo de harina de cebada, 4 óbolos, una jarra de vino... a Curótrofo una oveja, 11 dracmas, retribución sacerdotal: 1 dracma. A Zeus Antaleo una oveja, 12 dracmas; retribución sacerdotal: 2 dracmas. En Antesteriόν: a Eleusinia una cerda preñada, 20 dracmas; retribución sacerdotal: 1 dracma y 1 óbolo. A Cloe junto al Midilo una cerda preñada, 20 dracmas, retribución sacerdotal: 1 dracma, un hecteo de harina de cebada, 4

óbolos, una jarra de vino...

**T 40b** Atenas, hacia 403-402 / 400-399 a. C.: Lambert, *ABSA* 97, 2002, 353-399 (=SEG 52:48). Cara A, grupo A, fr. 3, col 2, ll. 35-51.

	Γελεόντων φυλῆι	35
	Λευκοταινίων	
	τριττύϊ οἶν	
HHH	λειπογνώμονα	
HHHII	ιερω[σ]υνα	
	φυλοβ[α]σιλεῦσι	40
F	νώτο	
	κήρυκι ὄμο	
III	ποδῶν κεφαλῆς	
	ἕκτῃ ἐπὶ δέκα	
	ἐκ τῶν φυλο-	45
	βασιλικῶν	
	Γελεόντων φυλῆι	
	Διὶ Φρατρίωι καὶ	
	Ἀθηναίαι Φρα-	
	τρίαι βόε δύο	50
II	[λ]ειπογνώμονα	

Para la tribu de los Geleontes, para la tritía de los Leucotenios, un cordero aún sin dientes definitivos, 4 dracmas; retribución sacerdotal: 4 dracmas y 2 óbolos. Para los reyes de la tribu, (*sc.* en lugar de) el lomo, 1 dracma; al heraldo (*sc.* en lugar de) la paletilla, las patas y la cabeza, 4 óbolos. El día dieciséis, de los reyes de la tribu, para la tribu de los Geleontes, para Zeus Fratrio y Atenea Fratria, un par de terneros aún sin dientes definitivos, 50 dracmas.

**T 41** Atenas, 304-303 a. C.: *SEG* 38:143 [1].

	στ[ε]φά[ν]ου[ς το]-	
	ὕς ἀνακηρ[υχθέντας Διο]-	
	νυσίων τῶν τ[ραγωιδῶν]	5
	τῶι ἀγῶνι, οὗς ἀ[νεκήρυξε]-	
	ν Φίλιππος Νικ[ίου Ἀχαρ]-	
	νεὺς ὁ ἐπὶ τ[ῆ]ι [διοικήσε]-	
	ι κατὰ τὸ ψ[ή]φ[ισμα τοῦ δή]-	
	μου, ὃ ἔγ[ραψε Φίλιππος]	10

[...] que los coronados sean procla[mados] en el concurso de t[ragedias de las Dio]nias, a quienes p[roclam]ó Filipo hijo de Nic[ias el Acar]niense, el tesorero por vota[ción del pue]blo, de lo cual actuó como sec[r]etario [Filipo].



ις. ταΐδε θυσίαι Λαβυαδ-  
 ᾶν· τῶπελλαίου μηνὸς τῶ-  
 <ι> Διονύσωι, Βουκατίοις 45  
 τῶι Δὶ πατρώϊωι καὶ τῶπ-  
 πόλλωνι τὰν ἀκρόθινα κα-  
 ἰ συμπιπίσκειν ἡαμεῖ το-  
 ὺς Λαβυάδας· τὰς δ' ἄλλας  
 θοίνας κατ τὰν ἡώραν {αγ} 50  
 ἄγεσθαι.

El encargado de los sacrificios preliminares y de consultar el oráculo, tanto de forma privada como pública, proveerá a los Labiadas de aquello que está por escrito. Estos son los sacrificios de los Labiadas: en el mes de Apeleo, a Dioniso; en las Bucatias, a Zeus Patrio y a Apolo, las primicias, y que los Labiadas celebren al mismo tiempo un simposio; que los otros banquetes se celebren en su momento.

**T 44** Delfos, hacia 340 a. C.: Furley – Bremer, *Greek Hymns* 2.5, 52-57. Estrofas 2, 9, 11 y decreto.

#### Estrofa 2

ἄν τότε βακχίαζε μὲν  
 χθῶ[ν μεγαλώνυμός] τε Κάδ- 15  
 μου Μινυᾶν τε κόλπ[ος Εὐ]-  
 [βο]ιά τε καλλίκαρπος·  
 εὐοῖ ᾧ ἰὸ Β[άκχ', ᾧ ἰὲ] Παιάν  
 πᾶσα δ' ὕμνοβρυῆς χόρευ-  
 ε[ν Δελφῶ]ν ἱερὰ μάκαιρα χώρα· 20  
 αὐτὸς δ' ἀστερόεν [δ]έμας  
 φαίνων Δελφίσιν σὺγ κόραι[ς]  
 [Παρν]ασσοῦ πτύχας ἔστας·  
 ἰὲ Παιάν, ἴθι σω[τή]ρ  
 εὐφρων [τάνδε πόλ]ιν φύλασσ' 25  
 εὐαίωني [σύ]ν ὄλβωι.

En aquel entonces estuvo en trance báquico la [célebre] tierra de Cadmo y el golfo de los Minias, y Eubea la de hermosos frutos – ¡ενοέ, oh io Baco, oh ie Peán! – Repleta de himnos danzaba toda la sagrada y bienaventurada tierra de [Delfo]s. Tú, mostrando tu apariencia estrellada, con las muchachas de Delfos te estableciste en los riscos del [Parn]aso. ¡e Peán, ven salvador, y bondadoso, protege [esta ciuda]d con feliz prosperidad.

#### Estrofa 9

ἐκτελέσαι δὲ πρ[ᾶ]ξιν Ἄμ- 105  
 φικτύονας θ[εὸς] κελεύ-  
 ει τάχος, ὡς Ἐ[κ]αβόλος  
 μῆνιν ἐ[ἦ]ν κατάσχηι·  
 εὐοῖ ᾧ [ἰὸ Β]άκχ', ᾧ ἰὲ Παιάν·  
 δε[ῖξαι] δ' ἐγ ξενίοις ἐτεί- 110

οἱς θ[ε]ῶν ἱερῶι γένει συναίμωι  
 τόνδ' ὕμνον, θυ[σ]ίαν τε φαί-  
 νει[ν] σὺν Ἑλλάδος ὀλβίας  
 πα[νδ]ήμοις ἰκετε[ί]αις·  
 ἰὲ Παιάν, ἴθι σωτήρ,  
 εὖ[φρ]ων τάνδε π[ό]λιν φύλασσ'  
 εὐαίωι σὺν ὄλ[β]ωι. 115

107-108 ὡς Ἑ]καβόλος μῆν' ἰκέ[τας] κατάσχη Weil

El dios exhorta a los anfictiones a llevar a cabo la acción al punto, para que el que dispara desde lejos pueda contener su ira – *jevóé*, oh *io* Baco, oh *ie* Peán! – y a mostrar, con ocasión de la fiesta anual de hospitalidad, este himno para su hermano a la sagrada raza de los dioses y a celebrar un sacrificio con las súplicas de todo el pueblo de la bienaventurada Grecia. *Je* Peán!, ven salvador, y bondadoso, protege esta ciudad con feliz prosperidad.

#### Estrofa 11

Πυθιάσιν δὲ πενθετή- 131  
 ροις [π]ροπό[λοις] ἔταξε Βάκ-  
 χου θυσίαν χορῶν τε πο[λ]-  
 [λῶν] κυκλίαν ἄμιλλαν·  
 εὐοί ὦ ἰ[ὸ] Βάκχ', [ῶ ἰὲ Παι]άν· 135  
 τεύχειν, ἀλιοφεγγ[έ]σ[ι]ν  
 δ' ἀ[ντ]ο[λαῖς] ἴσον ἄβρὸν ἄγαλμα Βάκχο[υ]  
 ἐν [ζεύγει] χρυσέωλ λεόν-  
 των στήσα[ι], ζαθέωι τε τ[εῦ]-  
 ξαι θεῶι πρέπον ἄντρον· 140  
 [ἰ]ὲ Παιά[ν], ἴθι σω]τήρ,  
 εὖφρων τάνδε πόλ[ιν φ]ύλασσ'  
 εὐ[α]ίωι σὺν ὄλβωι.

A los organizadores de las fiestas Pitiades pentetéricas el dios ha dado la orden de establecer en honor de Baco un sacrificio y un certamen de muchos coros circulares – *jevóé*, oh *io* Baco, oh *ie* Peán! – y erigir una estatua de Baco semejante a los brillantes rayos del sol naciente de pie en un carro de leones dorados, así como preparar una cueva adecuada para el sagrado dios. *Je* Peán, ven salvador, y bondadoso, protege esta ciudad con feliz prosperidad.

#### Decreto

θ[ε]ό[ς]  
 Δελφοὶ ἔδωκαν Φιλοδάμ[ωι Αἰν]ησιδάμου Σκαρφεῖ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς Ἐπιγένε[ι]  
 [Μα]ντίδαι αὐτοῖς καὶ ἐκ[γόνοις] προξενίαν, προμ[αν]τεῖαν, προεδρίαν, προδικ[ίαν],  
 [ἀτέ]λειαν, ἐπι[τιμ]άν, καθ[άπερ Δε]λφοῖς· ἄρχοντος Ἐτυμώνδα  
 {Ἐτυμώνδα}?, βουλευόντων  
 [Πλ]εισίστωνος Καλλικρ[άτεος — —]. 5  
 vacant versus duo  
 [ἐπεὶ Φιλόδαμος καὶ τοὶ ἀδελφο]ι τομ παιᾶνα τὸν ἐς τὸν Διόνυσον

[ἐποίησαν ....10... κατὰ τὰ]ν μαντείαν τοῦ θεοῦ ἐπαγγείλατ[ο]  
[.....25..... χ]ρῆ[σθ]αι, τυχάγαθᾶι

— — —

Dioses.

Los de Delfos han concedido a Filodamo de Escarfea, hijo de Enesidamo, y a sus hermanos, Epigenes y [Má]ntidas, a estos y a su descendencia, la proxenia, el derecho de consulta del oráculo, la proedria, trato prioritario en los tribunales (*prodikia*), exención de impuestos y disfrute de los mismos derechos civiles que tienen los de Delfos. Bajo el arcontado de Etimondas y con [PI]jistón, Calic[ates...] como miembros del Consejo. [Puesto que Filodamo y sus hermano]s [compusieron] el peán para Dioniso, [de acuerdo con l]a orden oracular del dios [... p]ro[cl]amar, a la buena fortuna.

## BEOCIA

**T 45** Orcómeno, finales del s. IV a. C.: Amandry - Spyropoulos, *BCH* 98.1, 1974, 175, n. 1.

Πεδακλεῖς Καφισιάδαο  
Διωνύσιος Δαματρίχιος  
ἄνδρεςσι χοραγείσαντε  
Διωνύσωι.

Pedacles hijo de Cafisiades, Dionisio hijo de Damatriquis, tras haber sido coregos, (se lo dedicaron) a Dioniso.

**T 46** Orcómeno o Queronea, s. V o principios del IV a. C.: *IG* VII 3409.

[— — — — —].ς ἀ[γωνο]-  
[θετήσας Διονυ]σίων Π[— —]  
[— — — — τὸ π]ροσκήνι[ον]  
[μετὰ τῆς γυναικὸς Σ]ωκρατήας  
[— — — — —]|| Διωνύσωι  
[καὶ τῆ πόλει ἀ]νέθηκε.

5

Tras haber sido jueces de los agones de las Dionisias...el proscenio con su mujer Socratia...se lo dedicó a Dioniso y a la ciudad.

**T 47** Tespias, hacia 450-400 a. C.: *IG* VII 1794.

εὐχὰν ἐκκετέλεσαντι Διῶνύσοι  
Νεομέδῃς ἔργων ἀντ' ἀγαθῶν  
μνᾶμ' ἀνέθεκε τόδε.

Tras haberle cumplido una plegaria, Neomedes le dedicó a Dioniso este monumento conmemorativo por los favores (recibidos).

**T 48** Tanagra, s. V a. C.: *IG VII 550*.

Ἀέσχροῦνδας Ἀέγίτ[θῶ(?)]  
Διδύσοε.

Escrondas, hijo de Egito, a Dioniso.

## LA ARGÓLIDE Y CORINTO

**T 49** Egina, 431-404 a. C.: *IG IV<sup>2</sup> 2, 787*. Selección de líneas.

Líneas 1-4.

θεοί. 1  
ἐν τῷ τῆς Μνίας· θυμιατέρ-  
[ι]α χαλκᾶ. λυχνεῖον  
χαλκῶν ἡέν.

Dioses.

En el (templo) de Mnía: incensarios de bronce; un candelabro de bronce [...]

Líneas 9-16.

ἐν τῷ ἠυπισθοδόμοι· ἄγα[λ]-  
μα τῷ Διονύσο ἡέν. περόν- 10  
αι σιδεραῖ εἴκοσι καὶ ἡ<ε>κατ-  
όν. παρὰ τὸς πέπλος· περ[ό]-  
ναι σιδεραῖ πέντε, κλάμα-  
τα περονῶν σιδερῶν ἡέξ, 15  
βάθρο ξυλίνο δύο μακρό,  
κανᾶ σχοίνινα ἡεννέα

En el *opisthodomos*: una estatua de Dioniso. Ciento veinte prendedores de hierro. Junto al peplo: cinco prendedores de hierro; seis fragmentos de prendedores de hierro; dos grandes bancos de madera; nueve cestas de junco [...]

**T 50** Egina, no datado: *IG IV 181*.

Διο(νύσια).

Dio(nisias).





δόθυρσον. Βριμώ. Βριμώ. εἴσιθ<ι>  
ἱερὸν λειμῶνα. ἄποινος γὰρ ὁ μύστης.

Contraseñas: Andricepedotirso. Andricepedotirso. Brimó. Brimó. Entra en la pradera sagrada, pues el iniciado queda libre de castigo.

**T 58** Feras (Tesalia), finales del s. IV o principios del III a. C.: Bernabé – Jiménez L13a.

πέμπε με πρὸς μύστῶν θιάσους· ἔχω ὄργια [Βάκχου]  
Δήμητρος Χθονίας <τε> τέλη καὶ Μητρὸς Ὀρεί[ας].

1 ἰδοῦσα Bouraselis in Parker – Stamatopoulou ||

Envíame a los tíasos de los iniciados. Tengo las consignas sagradas [de Baco] y los ritos de Deméter Ctonia y Madre de la Montaña.

### GRECIA DEL NORTE

**T 59** Pela (Macedonia), finales del s. IV o principios del III a. C.: *SEG* 45:781.

Διονύσου

De Dioniso.

**T 60** Anfípolis (Macedonia), finales del s. IV o principios del III a. C.: Bernabé – Jiménez L16n; Malama – Tzifopoulos 2016, 55-72.

εὐαγής, ἱερὰ Διονύ-  
σου Βαχχίου εἰμί  
Ἄρχεβού[λη] ἢ  
Ἄντιδώρου.

Pura y sagrada para Dioniso Báquico soy yo, Arquébu[la] hija de Antidoro.

### III. ISLAS DEL EGEO

**T 61** Eretria (Eubea), 308-307 a. C.: *IG* XII 9, 192.

ὁ ἱερὺς τοῦ Διονύσου Θεόδοτος Θεοδώρου καὶ οἱ  
πολέμαρχοι Σ<ω>σίστρατος Πρωτομένου, Αἰσχύλος Ἄντανδρίδου,  
Ἴθαιγένης Αἰσχύλου εἶπα<ν>· ἐπειδὴ τῆι πομπῆι τῆι Διονύσου  
ἢ τε φρου<ρ>ὰ ἀπῆλθεν ὃ τε δῆμος ἠλευθερώθη κ[αὶ τοὺς π]ατ<ρί>ους  
<νόμ>ους καὶ τὴν δημοκρατίαν ἐκομίσατο· ὅπως ὑπόμνημα τῆς

5



Κρον[ιῶν]ος.

[Que se establezca] [in]mediatament[e] un [c]oro [y] que se [con]sagre ce[bada para D]ionis[o] en el mes de Cron[ión.]

**T 65** Ceos, Ayia Irini, s. V a. C.: *SEG* 25:960.

εὐξάμηνος  
Ἄνθιππος  
ho Ἰολιέτης  
Διον[ύ]σοι  
ἀνέθ[η]κην  
τὴν κύλικα  
τὴνδῆ.

5

Tras tras formular un voto, Antipo de Yúlide ded[i]có esta copa a Dion[i]so.

**T 66** Ceos, Ayia Irini, s. IV a. C.: *Caskey Hesperia* 33, 1964, 334.

ΔΙΟΝΥΣΟ

a (o de) Dioniso

**T 67** Andros, 350-336 a. C.: *IG XII* 5, 714[1]. Líneas 9-11.

[ας τῆς] εἰς τὸν δῆμον τὸν Ἀνδρίων· τὸν δὲ γραμμα]-  
[τέα τῆς β]ουλῆς ἀναγγεῖλαι τόνδε τὸν στέφαν[ον -  
Διο]γυσίοις τραγωιδῶν τῶι ἀγῶνι

10

...hacia el pueblo de Andros. Que el se[cretario del C]onsejo proclame la concesión de esta coro[na] en el concurso de las tragedias de las [Dio]niasias...

**T 68** Delos, hacia 304 a. C.: *IG XI* 2, 144. Cara A, líneas 33-36.

μη[νὸς] Γαλαξιῶνος· ἐλαίου χοῦς ς+ς+III· τῶι Διονύσῳ ἄγαλμα παρ' Ἀναξιθέμιδος Γ·  
Καΐκῳ  
ἐργασαμένῳ Γ· ξύλα εἰς τὸ φαλλαγωγεῖον παρ' Εὐδιδάκτου Γ+Γ· ποιήσαντι Καΐκῳ  
τ[ὸ]  
[φ]αλλαγωγεῖον Γ· Ναννάκῳ γράψαντι τὸ ἄγαλμα Δ+· Καΐκῳ στήσαντι τὸ ἄγαλμα  
καὶ  
[ἀλεί]ψαντι ς+ ἦλοι εἰς τὸ φαλλαγωγεῖον καὶ εἰς τὸ<μ> φαλλὸν ς+III· εἰς τὰ ἄ[λ]λα τὰ  
περὶ τὸ ἄγαλμα Δ+·

35

En el mes de Galaxión: una jarra de aceite, 4 dracmas y 3 óbolos. Estatua para Dioniso, de Anaxitémide, 5 dracmas. A Caico, por su trabajo, 6 dracmas. Madera para el carro de la faloforia, de Eudidacto, 8 dracmas. Por la fabricación del carro de la faloforia, a Caico, 5 dracmas. A Nánaco, por inscribir la estatua, 12

dracmas. A Caico por la instalación y el barnizado de la estatua, 2 dracmas. Clavos para el carro de la faloforia y para el falo, 1 dracma y 3 óbolos. Para las otras cosas relacionadas con la estatua, 12 dracmas.

**T 69** Delos, finales del s. IV a. C. o principios del s. III a. C.: *IG XI 4*, 1148; Hansen, *CEG II*, 838.

παισί χορηγήσας καὶ νικήσας, Διονύσωι  
εὐξάμενός με ἀνέθηκε Καρύστιος Ἀσβήλου παῖς

1 πᾶσι Roussel ||

Tras haber ejercido la coregía para los niños y haber vencido, tras formular un voto, me dedicó a Dioniso Caristio, hijo de Asbelo.

**T 70** Cos, mediados del s. IV a. C.: *IG XII 4*, 278. Selección de líneas.

Estela A. Líneas 44-46

ἰ : τᾶι αὐτᾶι ἀμέραι· Διονύσωι [Σκ]-  
υλλίται χοῖρος καὶ ἔριφος· τοῦ χοίρου οὐκ ἀποφορά· θύει δὲ ἱερεὺς κ[αὶ ἰε]- 45  
[ρ]ᾶ παρέχει· γέρη φέρει δέρμα, σκέλος |

El mismo día: a Dioniso [Esc]ilita un cochinillo y un cabrito. Del cochinillo no (está permitido) llevarse nada. El sacerdote hace el sacrificio y distribuye [las ofrend]as. Como honorarios se lleva la piel y una pierna.

Estela A. Líneas 57-63

| ἐνάται με[τ' ἰκ]ᾶδα· Διονύσωι Σκυλλίται χοῖρος [καὶ]  
ἔριφος· τοῦ χοίρου οὐκ ἀποφορά· θύει ἱερεὺς καὶ ἱερὰ παρέχει· γέρη [λ]-  
αμβάνει δέρμα καὶ σκέλος | ἐβδόμαι ἀνομένου· ἔς Ἀλκηίδας Δά[μ]- 60  
ατρι οἷς τέλεως καὶ τελέα κvéσσα· τούτων οὐκ ἀποφορά· κύλικες κ[αὶ]-  
[ν]αὶ δύο δίδονται· θύει ἱερεὺς [καὶ ἰε]ρᾶ παρέχει· γέρη δὲ οὔατα. ἔχκτ[αι· Δι]-  
ονύσωι Σκυλλίτα[ι χοῖρος καὶ ἔριφος]· τοῦ χοίρου [ο]ὐκ [ἀποφορά· θύει]  
[ἰ]ε[ρ]ε[ῦ]ς κ[αὶ ἱε]ρὰ παρέχει· γέρη λαμβάνει δέρμα καὶ σκέλος. — — — ]

El (día) [veint]iuno: a Dioniso Escilita un cochinillo [y] un cabrito. Del cochinillo no (está permitido) llevarse nada. El sacerdote hace el sacrificio y distribuye las ofrendas. Como honorarios [t]oma la piel y una pierna. El veintiuno: en Alcida a De[m]éter un carnero adulto y una oveja adulta preñada. De estos no (está permitido) llevarse nada. Se proporcionan dos copas n[uev]as. El sacerdote hace el sacrificio y distribuye [las ofrend]as. Honorarios: las orejas. El (día) veinticua[tro: a Di]oniso Escilit[a un cochinillo y un cabrito]. Del cochinillo [n]o (está permitido) [llevarse nada. El sacerdote hace el sacrific]io y [distribuye las ofrendas. Como honorarios toma la piel y una pierna.]

**T 71** Cos, finales del s. IV o principios del s. III a. C.: *IG XII 4, 348*. Cara A, líneas 25-36.

· θυόντω δὲ	25
[τῶι Ἡρακλεῖ καὶ Διομέδ]ο[ν]τι μόσχον [ἦ] [----- τῶι δὲ Διον]ύσωι αἶγα ἦ [ἔριφον, τᾶι δὲ Ἡραι ἔριφ]ον ἦ αἶγα, τοῖς [δὲ ἄλλοις θεοῖς πᾶσι, ὧν] τοῖ βωμοῖ ἐν τ- [ᾶ οἰκίαι -----], τᾶι δὲ Ἀφροδί[τ]- [αι -----]ΝΓ[.]ΟΤΛΤΕΣ[.] [----- αἶγ]α ἦ χοῖρον, τῶι [δὲ ----- σπονδὰ]ν δ' ἦμεν [----- τῶι Ἡρακλ- [εῖ -----]ν δὲ ταῖς ἄ[λ]- [λαις θεαῖς πάσαις καὶ Διομέ]δοντι·	30           35

33-34 [· τὰν σπονδ]ὰν δ' ἦμεν [ἄκρατον μὲν τῶι Διονύσωι καὶ τῶι Ἡρακλ- Herzog | [· ναφαλί]αν δ' ἦμεν [τὰν θυσίαν ταῖς Μοίραις καὶ τῶι Ἡρακλ- Sokolowski ||

Que se sacrifique [a Heracles y a Diomed]o[n]te un ternero [o..., a Dion]iso una cabra o [un cabrito, a Hera un cabri]to o una cabra, y a [todos] los [otros dioses, de los que se encuentran en] el altar en l[a casa,...], a Afrodí[ta...]. [... una cabr]a o un cochinito, a [..., una libaci]ón de vino [puro...], para Heracl[es...], para [todas] l[as otras diosas y para Diome]donte.

**T 72** Tasos, finales del s. VI a. C. o principios del V a. C.: *IG XII 8, 356*.

Ζηνὸς καὶ Σεμέλης καὶ Ἀλκμήνης τανυπέπλο : | ἐστᾶσιν παῖδες τῆσδε πόλεως φυλαροί.

Los hijos de Zeus y Sémele y Alcmena, la del largo peplo, se erigen en guardianes de esta ciudad.

**T 73** Tasos, 412-411 a. C.: *IG XII 8, 262*. Líneas 16-19.

[οἱ δὲ προστάτ]αι ἀναγράψαντες εἰς λίθον θέ-  
[σθω εἰς τὸ ἱρὸν τῷ Δι]ονύσο ἀντίγραφά τε τῶν γραμμ-  
[άτων ἐς σανίδας ὡς λ]εισιτάτας ἀναγράψαντες ἐλ λι-  
[μένι καὶ ἐν ἀγορῇι θ]έσθω.

Que los encargados de inscribirlo en la piedra la depositen en el santuario de Dioniso y que inscriban una copia del texto en unas tablas lo más lisas posible y que las coloquen en el puerto y en el ágora. [...]

**T 74** Tasos, principios del s. IV a. C.: Sokolowski, *LSCG(S)* 67.

Διονύ[στωι — —]  
βδ̄ν ἢ αἰ̄[γα ἢ κριὸν θύειν],  
οἱ δὲ <ι> ἰδι[ῶται ὅ τι ἄν]  
θέλωσ[ιν — — —]

2 βονηΛΙΙ[— — —] Hiller von Gaertringen | BONHAIΓ Pouilloux | βδ̄ν ἢ αἰ̄[γα θύειν] Bousquet ||

A Dioni[so...que se sacrifique] una res bovina o una ca[bra o un carnero]; los par[ticulares lo que] dese[en].

**T 75** Tasos, principios del s. IV a. C.: *IG XII suppl.* 396.

Φανόκ[ρ]ιτος Ἡραγόρεω [Δ]- 1  
ι-  
ο-  
ν-  
ύ- 5  
σ-  
[ω]-  
[ι].

Fanóc[r]ito hijo de Herágoras, [a D]ionis[o].

**T 76** Tasos, principios del s. IV a. C.: *IG XII suppl.* 378.

Ἄ[γα]θῶ[ι Δαίμονι].  
Ἄγαθῆι Τύχ[ηι οὐ] θέμις.

[Al] B[u]en [Demon]. A la Buena Fort[una no] es lícito.

**T 77** Tasos, finales del s. IV a. C.: *SEG* 17:415. Líneas 1-3.

αἷς ἡμέραις οὐκ ἔξεστιν ἐνδεικνύε[ιν ο]ὔδὲ ἀπάγειν· [Ἄ]πατουρίο[ις], ..Ω[..... π]άντας 1  
θεούς, Μαιμακτηρίοις, Ποσιδείοις ὅταν μοι[ρί]ζωμεν, Ἄνθεστηρίοις, 1  
Σωτηρίοις, Διονυσίοις, Διασίοις, Ἡρακλείοις τοῖς μεγάλοις, Χορείοις, Δωδεκαθε[ί]οις,  
Ἄλεξανδρείοις, Ι.ΟΑΙ.ΙΟΙΣ, Προστροπήι Θεσμοφορίοις, Ἀσκληπιεῖοις τοῖς 2  
μεγάλοις, 2  
Δημητρίοις, Ἡροξινίοις, Διοσκουρίοις, Κωμαίοις τοῖς μεγάλοις [...] 3

1 Ποσιδείοις, ὅταν μοι..ζωμεν Ἄνθεστηρίοις Salviat | Ποσιδείοις, ὅταν μολίζωμεν, Ἄνθεστηρίοις Sokolowski ||

En estos días no está permitido denunciar ni arrestar: en las Apaturias [...a] todos los dioses, en las Memacterias, en las Posideas durante la distribución, en las Antesterias, en las Soterias, en las Dionisias, en las Diasias, en las Grandes Heracleas, en las Coreas, en las fiestas de los Doce Dioses, en las Alexandreas, [...], en el día de la Súplica de las Tesmoforias, en las Grandes Asclepieas, en las Demetrieas,

en las Heroxínias, en las Dioscurias, en las Grandes Comeas, [...]

**T 78** Tasos, s. IV o principios III a. C.: Sokolowski, *LSCG(S)* 70. Líneas 1-5.

[ - - - - - ]λλφ.υς τοῦ ἐν Αἰνύροις [ - - - - ]  
ἦρωι τογ[.]γ [....] ἄλλοις, βοῦν τῶι Διονύσῳ [ - - - - ]  
καὶ στέα[ρ ἐγκοιλ]ίων, νεφρῶν, [ῥήπά]τρων, τρί[πλευρον - ]  
Δ.ΟΝΥ.. [ἐν ἐλάί]ωι πεπτὰ καὶ στέατος [ - - - - - ]  
τος ἀμφοτέρων ἄχρι τῆς κύστιος αν[ - - - - - ] 5

[...] en Enira [...] al héroe...los otros, una res bovina para Dioniso [...] y el seb[*o* de los intesti]nos, de los riñones, de los [híga]dos, tres [costillas] (*tripleuron*) [...] fritos [en acei]te y del sebo [...] de ambos hasta la vejiga [...]

**T 79** Tasos, hacia 300 a. C.: *IG XII suppl.* 354. Líneas 20-22.

[δ]ῆμον τὸν Λαμψακηνῶν καὶ στε[φα]-  
νῶσαι αὐτὸν ἐν Θάσῳ ἐν τῶι θεά[τρῳι]  
Διονυσί[οις τραγωιδῶν τῶι ἀγῶνι— —]

[...a]l pueblo de Lámpsaco y que sea co[ro]nado en Tasos, en el tea[tro], en el concurso de tragedias] de las Dionisi[as]

**T 80** Metimna (Lesbos) s. IV a. C.: *ed. pr.* Hauvette-Besnault y Pottier *BCH* 4, 1880, 440-442, nº 23; *IG XII* 2, 499; Ziehen 1896-1906, nº 121; Sokolowski, *LSCG* 127.

[— — — — —].[— — —] 1  
[— — — — —όμ]ενα περιβώμ[ια(?) — —]  
[— — — — —]σῳσι ἀλλάλοις — — —  
[— — — — — διακ]ονέοντες τῶ βώμῳ — —  
[— — — — —] τὸ μὲν κάρυγμα τελε— — — 5  
[— — — ὁ δὲ [γυναι]κόννομος ἔστω μὲν Μαθύ[μναι]-  
[ος — — — — — μ]ῆ νεώτερος ἐτέων τεσ[σαρά]-  
[κοντα — — μενέτω] δὲ ὑπὸ τὰν πάννουχιν ἔ[σ]ω  
[τῶν θυρωμάτων τῶν] δύο καὶ ἐπιμελήσ[θ]ω [ῥ]πῳ[ς]  
[— — — — — μόνον κ]αὶ μήδεις ἄνηρ ἕτερος εἰσ- 10  
[έλθη — — — — —] ἄλλο δὲ μῆδεν τύχ[η] ἐμ]-  
[πόδων — — —] συντελέωνται ἐμ Μα[θύμναι]  
[τοῖς θεοῖς] τοῖς πατρωῖοις [αἰ θυσίαι]  
[καὶ τὰ μυστήρια, οἱ μὲν θύρσο[υς ἔχοντες]

6 [οἱ]κόννομος Hauvette-Besnault – Pottier, Paton || 13-14 [θύμνα(?) — — — νόμοισι] τοῖς πατρωῖοισι — —  
— [— — — — — οἱ] μὲν θύρσοι .[— — —] Paton ||

[...] alrededor de los alt[ares...] los unos a los otros [...] los que se dedican al [ser]vicio del altar [...] proclamación mediante heraldo [...] que el gine]cónimo sea de Meti[mna, n]o más joven de cuar[enta] años; que durante la fiesta nocturna [permanezca] fu[e]ra [de las] dos [puertas] y se ocupe de que [solo él]



---

## ΑΡÉΝΔΙCΕ II

---

### TEXTOS LITERARIOS

#### Aristophanes Acharnenses 241-279

{ΔΙ.} Εύφημεῖτε, εὐφημεῖτε. Πρόιθ' εἰς τὸ πρόσθεν ὀλίγον, ἢ κανηφόρος. Ὁ Ξανθίας τὸν φαλλὸν ὀρθὸν στησάτω. Κατάθου τὸ κανοῦν, ὦ θύγατερ, ἴν' ἀπαρξώμεθα. {ΘΥΓΑΤΗΡ}	
ἽΩ μητέρα, ἀνάδος δεῦρο τὴν ἐτνήρυσιν, ἴν' ἔτνος καταχέω τούλατῆρος τουτουί.	245
{ΔΙ.} Καὶ μὴν καλὸν γ' ἔστ'. ἽΩ Διόνυσε δέσποτα, κεχαρισμένως σοι τήνδε τὴν πομπὴν ἐμὲ πέμψαντα καὶ θύσαντα μετὰ τῶν οἰκετῶν ἀγαγεῖν τυχηρῶς τὰ κατ' ἀγροὺς Διονύσια, στρατιᾶς ἀπαλλαχθέντα, τὰς σπονδὰς δέ μοι καλῶς ξυνενεγκεῖν τὰς τριακοντούτιδας.	250
Ἄγ', ὦ θύγατερ, ὅπως τὸ κανοῦν καλῆ καλῶς οἴσεις βλέπουσα θυμβροφάγον. Ὡς μακάριος ὄστις σ' ὀπύσει κάκποήσεται γαλᾶς σοῦ μηδὲν ἤττους βδεῖν, ἐπειδὰν ὀρθρος ἦ. Πρόβαινε, κὰν τῶχλω φυλάττεσθαι σφόδρα μὴ τις λαθῶν σου περιτράγη τὰ χρυσία.	255
ἽΩ Ξανθία, σφῶν δ' ἐστὶν ὀρθὸς ἐκτέος ὁ φαλλὸς ἐξόπισθε τῆς κανηφόρου· ἐγὼ δ' ἀκολουθῶν ἄσομαι τὸ φαλλικόν· σὺ δ', ὦ γύναι, θεῶ μ' ἀπὸ τοῦ τέγους. Πρόβα. Φαλῆς, ἑταῖρε Βακχίου, ξύγκωμε, νυκτοπεριπλάνη- τε, μοιχέ, παιδεραστά,	260
ἔκτω σ' ἔτει προσεῖπον εἰς τὸν δῆμον ἐλθῶν ἄσμενος, σπονδὰς ποησάμενος ἐμαυ- τῷ, πραγμάτων τε καὶ μαχῶν καὶ λαμάχων ἀπαλλαγείς.	265
Πολλῶ γὰρ ἐσθ' ἡδίων, ὦ Φαλῆς Φαλῆς, κλέπτουσιν εὐρόνθ' ὠρικὴν ὑληφόρον, τὴν Στρυμοδώρου Θραῖτταν ἐκ τοῦ φελλέως, μέσην λαβόντ', ἄραντα, κατα- βαλόντα καταγιγαρτίσαι.	270
Φαλῆς Φαλῆς, ἐὰν μεθ' ἡμῶν ξυμπίης, ἐκ κραιπάλης ἔωθεν εἰρήνης ροφήσεις τρύβλιον· ἢ δ' ἀσπίς ἐν τῷ φεισάλῳ κρεμήσεται.	275

### **Aristófanes, *Acarnienses* 241-279**

DICEÓPOLIS Silencio, silencio. Que la canéforo se adelante un poco. Que Jantias enderece el falo. Tú, hija, deja la cesta en el suelo para que ofrezcamos las primicias.

HIJA Madre, pásame el cacito para verter el caldo en esta torta.

DICEÓPOLIS Muy bien. Dioniso, nuestro señor, con gran regocijo guío en tu honor la procesión y celebros sacrificios junto a mi familia, con tal de poder celebrar las Dionisias Rurales, liberado del servicio militar. Que las treguas de los treinta años me traigan provecho. Venga, hija, procura llevar la cesta con gracia y compostura, y con cara de haber comido ajedrea. ¡Bienaventurado será quien te despose y te haga comadrejas que ventoseen no menos al amanecer! Avanza entre el gentío y ten mucho cuidado de que nadie te quite las joyas en un despiste. Jantias, a vosotros os toca mantener tieso el falo detrás de la canéforo. Yo os seguiré cantando la canción del falo. Tú, mujer, míranos desde el tejado. ¡Vamos allá!

*Fales, compañero de Baquío,  
juerguista, noctívago, adúltero, amante de muchachos,  
me dirijo a ti tras cinco años,  
contento de haber vuelto al demo,  
tras haber hecho una tregua para mí so-  
lo, y haberme librado de monsergas, guerras  
y Lámacos.  
Es mucho mejor, ¡oh, Fales, Fales!,  
encontrarme, mientras llevo madera robada del peñascal,  
con la tracia de Estrimodoro, de tan buen ver, y cogerla  
de la cintura y levantarla, tumbarla en el suelo y desflorarla.  
¡Oh, Fales, Fales! Si bebes con nosotros, tras la resaca mañanera  
sorberás una taza de paz. Mientras, el escudo seguirá colgado sobre el brasero.*

### **Aristophanes *Nubes* 603-606**

Παρνασσίαν θ' ὃς κατέχων  
πέτραν σὺν πεύκαις σελαγεῖ  
Βάκχαις Δελφίσιν ἐμπρέπων  
κωμαστῆς Διόνυσος.

### **Aristófanes, *Las Nubes* 603-606**

Y tú, que habitas la roca del Parnaso, que con el brillo de las antorchas sobresales entre las bacantes délficas, Dioniso Comasta.

**Aristophanis Byzantii fr. 2, l. 4 (= Eustathius Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Odysseam p. 1404).**

Τὰ τέλεια ἐπὶ πλείστων γενῶν καὶ κατηρτυκότα <λειπογνώμονα> καλεῖται διὰ τὸ μηκέτι ἔχειν ὀδόντας τοὺς <γνώμονας> καλουμένους, οἷς ἐπιγινώσκουσιν οἱ ἔμπειροι τοὺς πρωτοβόλους· ὁ δὲ τοῦτο γράψας Ἀριστοφάνης λέγει καὶ Ἀττικὴν τινα <δωδεκῆδα> θύεσθαι λεγομένην <λειπογνώμονα>, οἷον τελείαν.

**Aristófanés de Bizancio fr. 2, l. 4 (= Eustacio de Tesalónica, Comentario a la Odisea de Homero p. 1404).**

Los animales adultos y completamente desarrollados de la mayoría de especies son llamados *leipognomones* (“sin dientes que indiquen la edad”), porque ya no tienen los llamados dientes ‘indicadores’ (*gnomones*), a partir de los cuales los expertos reconocen a los que ya han perdido su primer par de dientes de leche (*protoboloi*). Tras escribir esto, Aristófanés afirma también que en cualquier sacrificio ático de doce animales se sacrifica al llamado *leipognomon*, como equivalente a un adulto (*teleian*).

**Aristoteles Atheniensium respublica 57.1**

Καὶ ὁ [μὲν ἄρχων ἐπιμελεῖται] αὐτῶν. ὁ δὲ <βασιλεὺς> πρῶτον μὲν μυστηρίων ἐπιμελεῖται μετὰ τῶν ἐπιμελητῶν ὧν ὁ δῆμος χειροτονεῖ, δύο μὲν ἐξ Ἀθηναίων ἀπάντων, ἓνα δ' [ἐξ Εὐμολπιδῶν, ἓνα] δ' ἐκ Κηρύκων. ἔπειτα Διονυσίων τῶν Ἐπιληναίων· ταῦτα δὲ ἐστὶ [πομπή τε καὶ ἀγών. τ]ὴν μὲν οὖν πομπὴν κοινῇ πέμπουσιν ὁ τε βασιλεὺς καὶ οἱ ἐπιμεληταί, τὸν δὲ ἀγῶνα διατίθησιν ὁ βασιλεὺς. τίθησι δὲ καὶ τοὺς τῶν λαμπάδων ἀγῶνας ἅπαντας· ὡς δ' ἔπος εἰπεῖν καὶ τὰς πατρίους θυσίας διοικεῖ οὗτος πάσας.

5 Διονυσίων τῶν ἐπὶ Ληναίῳ Mayor – Bywater – Sidgwick

**Aristóteles, La constitución de los atenienses 57.1**

El arconte se ocupa de estas cosas: el rey en primer lugar se encarga de los misterios con los encargados (*epimeletai*) que elige el pueblo, dos provenientes de la totalidad de los atenienses, uno de los Eumólpidas y uno de los Cerices. Después, (*sc.* también se ocupa el arconte rey) de las Dionisias Epileneas, que consisten en una procesión y una competición. La procesión la conducen el rey y los encargados por igual, mientras que la competición la organiza el rey. Este también pone todas las carreras de antorchas. Por así decirlo, este es el que se ocupa de todos los sacrificios tradicionales.

**Aristoteles Historia Animalium 577a21**

Ἦνος δ' ὀχεύει μὲν καὶ ὀχεύεται τριακοντάμηνος, καὶ βάλλει τοὺς πρώτους ὀδόντας· τοὺς δὲ δευτέρους ἔκτω μηνί, καὶ τοὺς τρίτους καὶ τοὺς τετάρτους ὡσαύτως· τούτους δὲ γνώμονας καλοῦσι, τοὺς τετάρτους.

**Aristóteles, Historia de los animales 577a21**

El burro cubre y (la burra) es cubierta a los treinta meses, cuando cambia los primeros dientes; los segundos

seis meses más tarde, y así sucesivamente con los terceros y cuartos. A estos, los cuartos, se los llama 'dientes que indican la edad' (*gnomones*).

### **Aristoteles Politica 1322b.18-29**

ἄλλο δ' εἶδος ἐπιμελείας ἢ περὶ τοὺς θεοὺς, οἷον ἱερεῖς τε καὶ ἐπιμεληταὶ τῶν περὶ τὰ ἱερὰ τοῦ σώζεσθαι τε τὰ ὑπάρχοντα καὶ ἀνορθοῦσθαι τὰ πίπτοντα τῶν οἰκοδομημάτων καὶ τῶν ἄλλων ὅσα τέτακται πρὸς τοὺς θεοὺς. συμβαίνει δὲ τὴν ἐπιμέλειαν ταύτην ἐνιαχοῦ μὲν εἶναι μίαν, οἷον ἐν ταῖς μικραῖς πόλεσιν, ἐνιαχοῦ δὲ πολλὰς καὶ κεχωρισμένας τῆς ἱερωσύνης, οἷον ἱεροποιούς καὶ ναοφύλακας καὶ ταμίας τῶν ἱερῶν χρημάτων. ἐχομένη δὲ ταύτης ἢ πρὸς τὰς θυσίας ἀφωρισμένη τὰς κοινὰς πάσας, ὅσας μὴ τοῖς ἱερεῦσιν ἀποδίδωσιν ὁ νόμος, ἀλλ' ἀπὸ τῆς κοινῆς ἐστίας ἔχουσι τὴν τιμὴν· καλοῦσι δ' οἱ μὲν ἄρχοντας τούτους οἱ δὲ βασιλεῖς οἱ δὲ πρυτάνεις.

### **Aristoteles, Política 1322b.18-29**

Otra clase de servicio tiene que ver con los dioses, como, por ejemplo, los sacerdotes y los encargados de los templos, de la conservación de los existentes, la restauración de los edificios ruinosos y de los demás asuntos que están dedicados a los dioses. Se da el caso de que este servicio, en algunas partes, es único, como en las ciudades pequeñas, y en otras existen muchos magistrados, y que no tienen que ver con el sacerdocio, como los supervisores de templos y ritos sagrados, los guardianes de templos y los tesoreros de las riquezas sagradas. La siguiente a este es la que se encarga de todos los sacrificios públicos que la ley no confía a los sacerdotes, sino que reciben su honor del hogar público; unos los llaman arcontes, otros reyes y otros pritanis.

### **Archilochus 120 West (219 Adrados)**

ὡς Διωνύσου ἄνακτος καλὸν ἐξάρξαι μέλος  
οἶδα διθύραμβον οἴνωι συγκεραυνωθεὶς φρένας.

### **Arquíloco 120 West (= 219 Adrados)**

Porque sé iniciar la hermosa canción del señor, Dioniso,  
el ditirambo, atronados mis pensamientos por el vino.

### **Demosthenes 21.10**

Εὐήγορος εἶπεν· ὅταν ἡ πομπὴ ἢ τῶ Διονύσω ἐν Πειραιεῖ καὶ οἱ κωμῶδοι καὶ οἱ τραγωδοί, καὶ <ἢ> ἐπὶ Ληναίῳ πομπῇ καὶ οἱ τραγωδοί καὶ οἱ κωμῶδοι, καὶ τοῖς ἐν ἄστει Διονυσίοις ἢ πομπῇ καὶ οἱ παῖδες καὶ ὁ κῶμος καὶ οἱ κωμῶδοι καὶ οἱ τραγωδοί, καὶ Θαρρηλίων τῇ πομπῇ καὶ τῶ ἀγῶνι, μὴ ἐξεῖναι μήτε ἐνεχυράσαι μήτε λαμβάνειν ἕτερον ἑτέρου, μηδὲ τῶν ὑπερημέρων, ἐν ταύταις ταῖς ἡμέραις. ἐὰν δέ τις τούτων τι παραβαίῃ, ὑπόδικος ἔστω τῶ παθόντι, καὶ προβολαὶ αὐτοῦ ἔστωσαν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ ἐν Διονύσου ὡς ἀδικούντος, καθὰ περὶ τῶν ἄλλων τῶν ἀδικούντων γέγραπται.

## Demóstenes 21.10

Evégoro presentó la propuesta: durante la procesión de Dioniso en El Pireo, así como en las comedias y tragedias; durante la procesión de las Leneas, así como en las tragedias y comedias; en las Grandes Dionisias, la procesión, la fiesta y los coros de tragedias y comedias de adultos y niños y también durante la procesión y el concurso de las Targelias, no está permitido ni embargar ni tomar otra cosa de otra persona, ni siquiera de los deudores atrasados, durante esos días. Si alguien transgrede algo de esto, que sea perseguible por el afectado, y que, como injurioso, se le inicie un proceso judicial en la asamblea, en el (recinto de) Dioniso del mismo modo que está escrito para los otros injuriosos.

## Etymologicum Magnum s. v. ἄβολος:

Ὅ μηδέπω ἐκβεβληκῶς τοὺς ὀδόντας πῶλος. καὶ γνώμων ὁ ὀδ[ούς, ὅτι ἀπὸ] τούτου ἡ ἡλικία γνωρίζεται τῶν πῶλων τε καὶ μόσχων· τριάκοντα γὰρ μηνῶν γενόμενοι ἐκβάλλουσι τοὺς πρώτους ὀδόντας, εἴτα ἑνιαυτοῦ παρελθόντος τοὺς δευτέρους, καὶ μετ' ἄλλον ἑνιαυτὸν τέλειοί εἰσιν οἱ τεττάρων ἡμίσεων ἐτῶν. ἀφ' οὗ καὶ λειπογνώμονες καλοῦνται οἱ μηκέτι διὰ τῶν ὀδόντων γνωσθῆναι δυνάμενοι.

## Etymologicum Magnum s. v. abolos:

El potro que todavía no ha echado los dientes. También el diente que indica la edad, porque a partir de él se puede discernir la edad de los potros y de los becerros. Pues a los treinta meses echan los primeros dientes, después de un año salen los segundos y después de otro año, a los cuatro años y medio, son adultos. A partir de aquí también se llama *leipognomones* ('sin dientes que indiquen la edad') a los que ya no se les puede identificar la edad por sus dientes.

## Euripides Phoenissae 226-228

ἰὼ λάμπουσα πέτρα πυρὸς  
δικόρυφον σέλας ὑπὲρ ἄκρων  
βακχειῶν Διονύσου.

## Eurípides, Fenicias 226-228

¡Oh, resplandeciente roca, fulgor de doble cima de fuego sobre las cumbres báquicas de Dioniso!

## Euripides Bacchae 144-150

Συρίας δ' ὡς λιβάνου κα-  
πνὸν ὁ Βακχεὺς ἀνέχων 145  
πυρσώδη φλόγα πεύκας  
ἐκ νάρθηκος αἴσσει  
δρόμῳ καὶ χοροῖσιν 147  
πλανάτας ἐρεθίζων  
ἰαχαῖς τ' ἀναπάλλων,

**Eurípides, *Las Bacantes* 144-149**

Como el humo del incienso de Siria, Baqueo, sosteniendo en alto la llama ardiente de su antorcha de pino, agita con su tirso y anima a las mujeres errantes a correr y a danzar y las instiga con sus gritos soltando al viento su cuidada melena.

**Hesychius s. v. γνῶμα·**

τὸν βαλλόμενον ὀδόντα, δι' οὗ τὰς ἡλικίας ἐγνώριζον τῶν τετραπόδων. καὶ ὁ κατηρτυκῶς ἤδη <λειπογνώμων> λέγεται δὲ καὶ <γνώσις>.

**Hesiquio s. v. diente de leche (*gnoma*):**

Es el tipo de diente que se cae, gracias al cual se averigua la edad de los cuadrúpedos. Al que ya está completamente desarrollado se lo denomina *leipognomon* ('sin dientes que indiquen la edad') y *gnosis*.

**Hesychius s. v. ἐπὶ Ληναίῳ ἀγών·**

ἔστιν ἐν τῷ ἄστει Λήναιον περίβολον ἔχον μέγαν καὶ ἐν αὐτῷ Ληναίου Διονύσου ἱερόν, ἐν ᾧ ἐπετελοῦντο οἱ ἀγῶνες <τῶν> Ληναίων, πρὶν τὸ θέατρον οἰκοδομηθῆναι.

**Hesiquio s. v. concurso en el Leneo:**

En la ciudad está el recinto Leneo, de gran tamaño, en el que también está el santuario de Dioniso Leneo, en el que se desarrollaban los concursos de las Leneas, antes de que se construyera el teatro.

**Hesychius s. v. Διονύσια·**

ἑορτὴ Ἀθήνησιν Διονύσῳ ἤγετο, τὰ μὲν κατ' ἀγροὺς μηνὸς Ποσειδεῶνος· τὰ δὲ Λήναια μηνὸς Ληναίων· τὰ δὲ ἐν ἄστει Ἐλαφηβολιώνος.

**Hesiquio s. v. Dionisias:**

Fiesta celebrada en honor de Dioniso en Atenas; unas son en el campo, en el mes de Posideón; otras, las Leneas, en el mes de Leneón, mientras que las de la ciudad son en Elafebolión.

**Hesychius s. v. λειπογνώμων·**

ὁ μηκέτι βόλον ἔχων· ὁ δὲ τέλειος καὶ γεγηρακώς, μὴ ἔχων γνωρίσματα τῆς ἡλικίας.

**Hesiquio s. v. ‘sin dientes que indiquen la edad’ (*leipognomon*)**

Que ya no tiene dientes que se puedan mudar. El adulto y el viejo, que no posee ya este indicador de su edad.

**Hesychius s. v. μιαραὶ ἡμέραι·**

τοῦ Ἀνθεστηριῶνος μηνός, ἐν αἷς τὰς ψυχὰς τῶν κατοικομένων ἀνιέναι ἐδόκουν.

**Hesiquio s. v. días contaminados:**

En el mes de Antesterión, en los que se creía que las almas de los fallecidos retornaban.

**Pausanias 1.31.4**

Φλυεῦσι δὲ εἰσι καὶ Μυρρινουσίοις τοῖς μὲν Ἀπόλλωνος Διονυσοδότου καὶ Ἀρτέμιδος Σελασφόρου βωμοὶ Διονύσου τε Ἀνθίου καὶ νυμφῶν Ἴσμηνίδων καὶ Γῆς, ἦν Μεγάλην θεὸν ὀνομάζουσι·

**Pausanias 1.31.4**

Los de Flía y Mirrinunte tienen altares de Apolo Dionisódoto, de Ártemis Selásforo, de Dioniso Antio y de las ninfas de Ismene y Gea, a la que llaman la Gran diosa.

**Pausanias 2.31.2**

ἐν τούτῳ δὲ εἰσι τῷ ναῷ βωμοὶ θεῶν τῶν λεγομένων ὑπὸ γῆν ἄρχειν, καὶ φασιν ἐξ Ἄιδου Σεμέλην τε ὑπὸ Διονύσου κομισθῆναι ταύτη καὶ ὡς Ἡρακλῆς ἀναγάγοι τὸν κύνα τοῦ Ἄιδου· ἐγὼ δὲ Σεμέλην μὲν οὐδὲ ἀποθανεῖν ἀρχὴν πείθομαι Διός γε οὕσαν γυναῖκα, τὰ δὲ ἐς τὸν ὀνομαζόμενον Ἄιδου κύνα ἐτέρωθι ἔσται μοι δῆλα ὅποια εἶναί μοι δοκεῖ.

**Pausanias 2.31.2**

En este templo hay altares de dioses de los que se dice que gobiernan el inframundo, y dicen que ahí es donde Sémele fue rescatada del Hades por Dioniso, y por donde Heracles sacó al perro del Hades. Pero yo no creo que Sémele muriera en absoluto, siendo como era mujer de Zeus; en cuanto al llamado perro del Hades, daré mi opinión en otro lugar.

### **Pausanias 2.37.5-6**

τὴν Ἀλκυονίαν λίμνην, δι' ἧς φασιν Ἀργεῖοι Διόνυσον ἐς τὸν Ἄϊδην ἐλθεῖν Σεμέλην ἀνάξοντα, τὴν δὲ ταύτηι κάθοδον δεῖξαί οἱ Πόλυμνον. [...] τὰ δὲ ἐς αὐτὴν Διονύσῳ δρώμενα ἐν νυκτὶ κατὰ ἔτος ἕκαστον οὐχ ὄσιον ἐς ἅπαντας ἦν μοι γράψαι.

### **Pausanias 2.37.5-6**

La laguna Alcionia, a través de la cual los argivos dicen que Dioniso descendió al Hades para sacar a Semele y por el que Polimno le mostró a Dioniso la bajada (...). Los ritos nocturnos que se realizan cada año en ella en honor de Dioniso no es lícito que los divulgue a todo el mundo.

### **Pausanias 10.4.3**

αἱ δὲ Θυιάδες γυναῖκες μὲν εἰσιν Ἀττικάι, φοιτῶσαι δὲ ἐς τὸν Παρνασσὸν παρὰ ἔτος αὐταί τε καὶ αἱ γυναῖκες Δελφῶν ἄγουσιν ὄργια Διονύσῳ. ταύταις ταῖς Θυιάσι κατὰ τὴν ἐξ Ἀθηνῶν ὁδὸν καὶ ἀλλαχοῦ χοροὺς ἰστάναι καὶ παρὰ τοῖς Πανοπεῦσι καθέστηκε·

### **Pausanias 10.4.3**

Las tíades son mujeres atenienses que junto con las mujeres delficas van al monte Parnaso cada dos años y celebran ritos en honor de Dioniso. Es costumbre que estas mujeres bailen en varios lugares, incluyendo Panopeo, en el camino desde Atenas.

### **Pausanias 10.6.4**

οἱ δὲ Καστάλιόν τε ἄνδρα αὐτόχθονα καὶ θυγατέρα ἐθέλουσιν αὐτῷ γενέσθαι Θυίαν, καὶ ἱερᾶσθαι τε τὴν Θυίαν Διονύσῳ πρῶτον καὶ ὄργια ἀγαγεῖν τῷ θεῷ· ἀπὸ ταύτης δὲ καὶ ὕστερον ὅσαι τῷ Διονύσῳ μαίνονται Θυιάδας καλεῖσθαι σφᾶς ὑπὸ ἀνθρώπων· Ἀπόλλωνος δ' οὐκ οὐκ παῖδα καὶ Θυίας νομίζουσιν εἶναι Δελφόν. οἱ δὲ μητρὸς [μὲν] Μελαίνης φασὶν αὐτόν, θυγατρὸς Κηφισοῦ.

### **Pausanias 10.6.4**

Otros mantienen que Castalio, un hombre autóctono tuvo una hija, Tía, y que Tía fue la primera en ser sacerdotisa de Dioniso y en celebrar ritos en honor del dios. A partir de ella en adelante la gente empezó a llamar tíades a quienes celebraban ritos en honor de Dioniso. En efecto, piensan que Delfo era hijo de Apolo y Tía. Otros ficen que su madre era Melena, hija de Cefisio.

### **Pausanias 10.32.7**

ἀπὸ δὲ τοῦ Κωρυκίου χαλεπὸν ἤδη καὶ ἀνδρὶ εὐζώνῳ πρὸς τὰ ἄκρα ἀφικέσθαι τοῦ Παρνασσοῦ· τὰ δὲ νεφῶν τέ ἐστὶν ἀνωτέρω τὰ ἄκρα καὶ αἱ Θυιάδες ἐπὶ τούτοις τῷ Διονύσῳ καὶ τῷ Ἀπόλλωνι μαίνονται.

### **Pausanias 10.32.7**

Desde la cueva Coricia es difícil incluso para un hombre en forma alcanzar la cima del Parnaso. Las cumbres están por encima de las nubes y las tiades enloquecen en ellas en honor de Dioniso y Apolo.

### **Photius s. v. Ληναίων·**

περίβολος μέγας Ἀθήνησιν· ἐν ᾧ τοὺς ἀγῶνας ἤγον, πρὸ τοῦ τὸ θέατρον οἰκοδομηθῆναι, ὀνομάζοντες ἐπὶ Ληναίωι· ἔστιν δὲ ἐν αὐτῷ καὶ ἱερὸν Διονύσου Ληναίου.

### **Focio s. v. Leneo:**

Gran recinto en Atenas en el que se desarrollaban los concursos, antes de que el teatro fuera construido, al que llamaban “en el Leneo”. También hay en él un santuario de Dioniso Leneo.

### **Photius s. v. μιὰρὰ ἡμέρα·**

ἐν τοῖς Χουσίην Ἀνθεστεριῶνος μηνός, ἐν ᾧ δοκοῦσιν αἱ ψυχαὶ τῶν τελευτησάντων ἀνιέναι, ῥάμνωι ἔωθεν ἐμασῶντο καὶ πίττη τὰς θύρας ἔχριον.

### **Focio s. v. día contaminado:**

En los Coes, en el mes de Antesterión, en el que creen que las almas de los difuntos regresan, desde por la mañana mascaban espino y untaban las puertas con pez.

### **Photius s. v. ῥάμνος·**

φυτὸν ὃ ἐν τοῖς χουσίην ὡς ἀλειφάρμακον ἐμασῶντο ἔωθεν. καὶ πίττη ἐχρίοντο τὰ σώματα. ἀμίαντος γὰρ αὕτη. διὸ καὶ ἐν ταῖς γενέσεσι τῶν παιδίων χρίουσι τὰς οἰκίας εἰς ἀπέλασιν τῶν δαιμόνων.

### **Focio s. v. espino:**

Planta que en los Coes se mascaba desde por la mañana como remedio, y untaban de pez los cuerpos, pues no está contaminada. Por esto cuando nacen niños pintan las casas para ahuyentar a los espíritus.

### **Plutarchus Quaestiones Graecae 293C-F**

τῆς δ' Ἡρωίδος τὰ πλεῖστα μυστικὸν ἔχει λόγον, ὃν ἴσασι αἱ Θυιάδες, ἐκ δὲ τῶν δρωμένων φανερώς Σεμέλης ἄν τις ἀναγωγὴν εἰκάσειε.

### **Plutarco, *Cuestiones griegas* 293C-F**

La mayor parte de la Heroida tiene una razón de ser secreta, que conocen las tíades, pero por las acciones que llevan a cabo en público se puede adivinar que se trata de la ascensión de Sêmele.

### **Plutarchus *De Iside et Osiride* 364E; 365A**

ὄτι μὲν οὖν ὁ αὐτός ἐστι Διονύσωι, τίνα μᾶλλον ἢ σὲ γινώσκειν, ᾧ Κλέα, δὴ προσήκόν ἐστιν, ἀρχήϊδα μὲν οὖσαν ἐν Δελφοῖς τῶν Θυιάδων, τοῖς δ' Ὀσιριακοῖς καθωσιωμένην ἱεροῖς ἀπὸ πατρὸς καὶ μητρός; εἰ δὲ τῶν ἄλλων ἔνεκα δεῖ μαρτύρια παραθέσθαι, τὰ μὲν ἀπόρρητα κατὰ χώραν ἐῶμεν, ἃ δ' ἐμφανῶς δρῶσι θάπτοντες τὸν Ἄπιν οἱ ἱερεῖς, ὅταν παρακομίζωσιν ἐπὶ σχεδίας τὸ σῶμα, βακχείας οὐδὲν ἀποδεῖ· καὶ γὰρ νεβρίδας περικαθάπτονται καὶ θύρσους φοροῦσι καὶ βοαῖς χρῶνται καὶ κινήσεσιν ὥσπερ οἱ κάτοχοι τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς. [...]

ὁμολογεῖ δὲ καὶ τὰ Τιτανικὰ καὶ Νυκτέλια τοῖς λεγομένοις Ὀσίριδος διασπασμοῖς καὶ ταῖς ἀναβιώσεσι καὶ παλιγγενεσίαις· ὁμοίως δὲ καὶ τὰ περὶ τὰς ταφάς.

Αἰγύπτιοί τε γὰρ Ὀσίριδος πολλαχοῦ θήκας, ὥσπερ εἴρηται, δεικνύουσι, καὶ Δελφοὶ τὰ τοῦ Διονύσου λείψανα παρ' αὐτοῖς παρὰ τὸ χρηστήριον ἀποκεῖσθαι νομίζουσι, καὶ θύουσιν οἱ ὅσοι θυσίαν ἀπόρρητον ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀπόλλωνος, ὅταν αἱ Θυιάδες ἐγείρωσι τὸν Λικνίτην.

### **Plutarco, *Sobre Isis y Osiris* 364E; 365A**

Que Osiris se identifica con Dioniso, ¿quién debería saberlo mejor que tú, oh Clea, que eres la guía de las tíades en Delfos y que has sido consagrada por tu padre y tu madre a los sacros ritos de Osiris? Si a causa de los otros es necesario aducir pruebas, dejemos de lado los ritos secretos, pero las ceremonias que los sacerdotes hacen públicamente para el entierro de Apis, cuando transportan su cuerpo sobre una balsa, en nada difieren de las báquicas: pues ciñen su cuerpo con pieles de corzo, llevan tirsos, se abandonan a gritos y movimientos, exactamente como hacen los poseídos en los misterios de Dioniso. [...]

Además, los mitos sobre los Titanes y los ritos nocturnos concuerdan con los episodios de desmembramientos, vueltas a la vida y renacimientos, relatados de Osiris. Lo mismo sucede también en las historias sobre las tumbas. Los egipcios, según cuentan, enseñan sepulcros de Osiris en muchos lugares, y los pobladores de Delfos creen que los restos de Dioniso están enterrados junto a ellos, junto al oráculo, y los devotos celebran un sacrificio secreto en el santuario de Apolo, cuando las tíades despiertan al Licnites.

### **Plutarchus *De E apud Delphos* 388E; 389A-B**

ἐὰν οὖν ἔρηταί τις, τί ταῦτα πρὸς τὸν Ἀπόλλωνα, φήσομεν οὐχὶ μόνον, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὸν Διόνυσον, ᾧ τῶν Δελφῶν οὐδὲν ἦττον ἢ τῷ Ἀπόλλωνι μέτεστιν. [...]

καὶ ἄδουσι τῷ μὲν διθυραμβικὰ μέλη παθῶν μεστὰ καὶ μεταβολῆς πλάνην τινὰ καὶ διαφορήσιν ἐχούσης 'μιξοβόαν' γὰρ Αἰσχύλος φησί

‘πρέπει διθύραμβον ὁμαρτεῖν σύγκωμον Διονύσω’

τῷ δὲ παιᾶνα, τεταγμένην καὶ σῶφρονα μοῦσαν, ἀγήρων τε τοῦτον αἰεὶ καὶ νέον ἐκεῖνον δὲ πολυειδῆ καὶ πολύμορφον ἐν γραφαῖς καὶ πλάσμασι δημιουργοῦσι· καὶ ὅλως τῷ μὲν ὁμοιότητα καὶ τάξιν καὶ σπουδὴν ἄκρατον, τῷ δὲ μεμιγμένην τινὰ παιδιᾶ καὶ ὕβρει [καὶ σπουδῆ] καὶ μανία προσφέροντες ἀνωμαλίαν

‘εὔιον ὀρσιγύναικα μαινομέναις Διόνυσον ἀνθέοντα τιμαῖς’ (Lyr. adesp. 131)

ἀνακαλοῦσιν, οὐ φαύλως ἐκατέρας μεταβολῆς τὸ οἰκεῖον λαμβάνοντες. ἐπεὶ δ' οὐκ ἴσος ὁ τῶν περιόδων ἐν ταῖς μεταβολαῖς χρόνος, ἀλλὰ μείζων ὁ τῆς ἐτέρας ἦν ‘κόρον’ καλοῦσιν, ὁ δὲ τῆς ‘χρημοσύνης’ ἐλάττων, τὸ κατὰ λόγον τηροῦντες ἐνταῦθα τὸν μὲν ἄλλον ἐνιαυτὸν παιᾶνι χρῶνται περὶ τὰς θυσίας, ἀρχομένου δὲ χειμῶνος ἐπεγείραντες τὸν διθύραμβον τὸν δὲ παιᾶνα καταπαύσαντες τρεῖς μῆνας ἀντ' ἐκείνου τοῦτον κατακαλοῦνται τὸν θεόν· ὅπερ τρία πρὸς ἐννέα, τοῦτο τὴν διακόσμησιν οἰόμενοι χρόνῳ πρὸς τὴν ἐκπύρωσιν εἶναι.

### **Plutarco, *Sobre la E de Delfos* 388E; 389A-B**

Pues, si alguien pregunta qué tiene esto que ver con Apolo, responderemos que no solo (conciérne a Apolo), sino también a Dionso, que tiene que ver con Delfos no menos que el propio Apolo. [...]

(sc. a Dioniso) le cantan versos ditirambos, llenos de pasiones y de cambio, junto con un cierto extravío y perplejidad, pues, como dice Esquilo:

“ha de acompañar el ditirambo de voces disonantes a Dioniso”

Al otro, en cambio (sc. a Apolo) le cantan el peán, canto ordenado y comedido, y siempre lo representan en las esculturas y pinturas como un joven sin signo alguno de vejez, mientras que a aquel (sc. a Dioniso) lo presentan bajo muchos aspectos y formas. En definitiva, a uno le atribuyen la uniformidad, el orden y la seriedad sin mezclas, mientras que al otro, una inconsistencia mezcla de broma, insolencia [seriedad] y locura, lo invocan como:

“Envio Dioniso Floreciente, excitador de mujeres, en enloquecidos honores”

de tal manera que no van descaminados los que entienden lo propio de cada una de las transformaciones. Pero puesto que el tiempo de los ciclos en las transformaciones no es igual, sino que es más largo el de la que llaman ‘saciedad’ y menor el de la ‘necesidad’, atendiendo a la proporción utilizan aquí el peán en los sacrificios el resto del año y al llegar el invierno despiertan el ditirambo, detienen el peán y durante tres meses invocan a este dios en vez de a aquel; lo cual da una proporción de tres a uno, que es lo que creen que es el tiempo de ordenación del universo frente a su conversión en fuego.

### **Plutarchus *De primo frigido* 953D**

ἐν δὲ Δελφοῖς αὐτὸς ἤκουες ὅτι τῶν εἰς τὸν Παρνασὸν ἀναβάντων βοηθῆσαι ταῖς Θυιάσιν, ἀπειλημμέναις ὑπὸ πνεύματος χαλεποῦ καὶ χιόνος, οὕτως ἐγένοντο διὰ τὸν πάγον σκληραὶ καὶ ξυλώδεις αἱ χλαμύδες, ὥς καὶ θραύεσθαι διατεινομένας καὶ ῥήγνυσθαι.

### **Plutarco, *Sobre el principio del frío* 953D**

Tú mismo has oído en Delfos que, cuando subieron al Parnaso a ayudar a las tíades, que se habían visto sorprendidas por un fuerte viento y nieve, cómo debido al hielo, sus ropas se volvieron rígidas y duras como la madera, tanto que al estirarlas se rompían y hacían pedazos.

### **Scholia in Aristophanes Ranae 479**

ἐν τοῖς Ληναίκοις ἀγῶσι τοῦ Διονύσου ὁ δαιδοῦχος κατέχων λαμπάδα λέγει·

καλεῖτε θεόν·

καὶ οἱ ὑπακούοντες βοῶσι·

Σεμελήι' Ἰακχε πλουτοδότα.

### **Escolios a Aristófanes, *Las Ranas* 479**

En los certámenes leneos de Dioniso, el portador de antorchas, sosteniendo la antorcha, dice:

“llamad al dios”

y los asistentes gritan:

“Seméleo, Yaco, dador de riqueza”.

### **Scholia minora in Homeri Iliadem 6.21 = Alcman fr. 63 Campbell**

οἱ δὲ πολλὰ γένη νυμφῶν, ὡς φησιν Ἀλκμάν·

Ναΐδες τε Λαμπάδες τε Θυιάδες τε,

Θυιάδες μὲν αἰ συμβακχέουσαι Διονύσωι καὶ συνθυίουσαι, τουτέστι  
συνεξορμούσαι· Λαμπάδες δὲ αἰ σὺν Ἐκάτηι δαιδοφοροῦσαι καὶ συλλαμπαδεύουσαι

### **Escolios menores a la *Iliada* de Homero 6.21 = Alcman fr. 63 Campbell**

Hay ninfas de muchos tipos, como dice Alcman:

Las Náyades, las Lámpades y las Tíades

Las tíades son las que se entusiasman a la vez que Dioniso y celebran un sacrificio con él, es decir, “las que se lanzaban”. Las Lámpades portan antorchas y teas con Hécate.

### **Scholia in Lucianum Dialogi meretricii 7, p. 275, 24 ss. Rabe**

<Ἀλῶα>] ἑορτὴ Ἀθήνησι μυστήρια περιέχουσα Δήμητρος καὶ Κόρης καὶ Διονύσου ἐπὶ τῇ  
τομῇ τῆς ἀμπέλου καὶ τῇ γεύσει τοῦ ἀποκειμένου ἤδη οἴνου γινόμενα παρὰ Ἀθηναίοις,  
ἐν οἷς προτίθεται αἰσχύναις ἀνδρείοις ἐοικότα, περὶ ὧν διηγοῦνται ὡς πρὸς σύνθημα  
τῆς τῶν ἀνθρώπων σποράς γινομένων, ὅτι ὁ Διόνυσος δοὺς τὸν οἶνον παροξυντικὸν

φάρμακον τοῦτο πρὸς τὴν μῆξιν παρέσχεν. Δέδωκε δὲ αὐτὸ Ἰκαρίῳ, ὃν καὶ ἀποκτείναντες ποιμένες τῷ ἀγνοῆσαι, ὅπως διατίθῃσι ποθεῖς οἶνος, εἶτα μανέντες διὰ τὸ καὶ πρὸς τὸν Διόνυσον ὑβριστικῶς κινηθῆναι καὶ ἐπ' αὐτοῦ τοῦ τῆς αἰσχύνῃς σχήματος καταμεμενηκότες χρησμός παύσασθαι τῆς μανίας αὐτοῦς διηγόρευσε πῆλινα ποιήσαντας αἰδοῖα καὶ ἀναθέντας· οὗ δὴ γενομένου αὐτοὶ μὲν ἔστησαν τοῦ κακοῦ, ὑπόμνημα δὲ τοῦ πάθους ἢ τοιαύτη ἐορτή. ἐν ταύτῃ καὶ τελετὴ τις εἰσάγεται γυναικῶν ἐν Ἐλευσίῃ καὶ παιδιαὶ λέγονται πολλαὶ καὶ σκώμματα. μόναι δὲ γυναῖκες εἰσπορευόμεναι ἐπ' ἀδείας ἔχουσιν ἃ βούλονται λέγειν· καὶ δὴ τὰ αἰσχίστα ἀλλήλαις λέγουσι τότε, αἱ δὲ ἰέρειαι λάθρα προσιούσαι ταῖς γυναιξὶ κλεψιγαμίας πρὸς τὸ οὗς ὡς ἀπόρρητόν τι συμβουλεύουσιν. ἀναφωνοῦσι δὲ πρὸς ἀλλήλας πᾶσαι αἱ γυναῖκες αἰσχροῦ καὶ ἄσεμνα βαστάζουσαι εἶδη σωμάτων ἀπρεπῆ ἀνδρεῖά τε καὶ γυναικεῖα. ἐνταῦθα οἶνος τε πολὺς πρόκειται καὶ τράπεζαι πάντων τῶν τῆς γῆς καὶ θαλάσσης γέμουσαι βρωμάτων πλὴν τῶν ἀπειρημένων ἐν τῷ μυστικῷ, ῥοιᾶς φημι καὶ μήλου καὶ ὀρνίθων κατοικιδίων καὶ ῥῶν καὶ θαλαττίων τρίγλης, ἐρυθίνου, μελανούρου, καράβου, γαλεοῦ. παρατιθέασι δὲ τὰς τραπέζας οἱ ἄρχοντες καὶ ἔνδον καταλιπόντες ταῖς γυναιξὶν αὐτοὶ χωρίζονται ἔξω διαμένοντες ἐπιδεικνύμενοι τοῖς ἐπιδημοῦσι πᾶσι τὰς ἡμέρους τροφὰς παρὰ αὐτοῖς εὐρεθῆναι καὶ πᾶσι κοινωνηθῆναι τοῖς ἀνθρώποις παρ' αὐτῶν. πρόσκειται δὲ ταῖς τραπέζαις καὶ ἐκ πλακοῦντος κατεσκευασμένα ἀμφοτέρων γενῶν αἰδοῖα. Ἄλῳα δὲ ἐκλήθη διὰ τὸν καρπὸν τοῦ Διονύσου· ἀλωαὶ γὰρ αἱ τῶν ἀμπέλων φυτεῖαι.

### **Escolios a Luciano, *Diálogos de las cortesanas* 7, p. 275, 24 ss. Rabe**

Haloas: Fiesta en Atenas que incluye misterios de Deméter, Core y Dioniso, en la época de la podadura de la vid y la degustación del vino que ya ha sido almacenado por los atenienses. En ellos se presentan figuras con forma de genitales masculinos, de los cuales se dice que simbolizan el esperma de los hombres, puesto que Dioniso, al conceder el vino, proporcionó un remedio que incita a las relaciones sexuales. Se lo entregó también a Icario, que fue muerto por los pastores debido a que malinterpretaron los efectos de la bebida de vino. Entonces, afectados por la locura como consecuencia de haberse comportado arrogantemente con Dioniso y tras haber permanecido bajo una apariencia poco decorosa, un oráculo prescribió hacer cesar su locura fabricando genitales de barro y consagrándolos, tras lo cual se libraron de este mal, y esta fiesta es una conmemoración de tal sufrimiento. En esta (*sc.* fiesta) se lleva a cabo también un rito de mujeres en Eleusis y hacen muchas bromas y chistes. Como las mujeres se meten ellas solas, tienen libertad para decir lo que quieran, y entonces se dicen las unas a las otras las cosas más vergonzosas, y las sacerdotisas se acercan sigilosamente a las mujeres a aconsejarles al oído relaciones ilícitas, como algo secreto. Todas las mujeres se gritan las unas a las otras cosas vergonzosas e indecentes, mientras sostienen figuras indecentes de cuerpos masculinos y femeninos. Aquí se prepara vino en gran cantidad y mesas llenas de todos los alimentos de la tierra y del mar, excepto aquellos prohibidos en los misterios; me refiero a la granada, la manzana, las aves domésticas y los huevos, y de productos del mar, al salmónete, al pagel, la oblada, la cigala y el tiburón. Los arcontes preparan las mesas y, tras dejar dentro a las mujeres, ellos se retiran y se quedan fuera, mostrando a todos los participantes que los alimentos civilizados fueron encontrados por ellos y compartidos por ellos con el resto de los hombres. En las mesas se colocan también genitales de ambos sexos hechos de pan. Se han llamado Haloas por el fruto de Dioniso, pues las *haloai* son las plantas de la vid.

### **Sophocles Antigone 1126-1130**

Σὲ δ' ὑπὲρ διλόφου πέτρας στέροψ ὄπωπε

λιγνύς, ἔνθα Κωρύκιοι

στείχοσσι Νύμφαι Βακχίδες

Κασταλίας τε νᾶμα.

### **Sófocles, *Antígona* 1126-1130**

Sobre la cima de doble cresta te ha visto la resplandeciente llama humeante, donde las ninfas coricias bacantes marchan en formación, y la corriente de (la fuente) Castalia.

### **Thucydides 2.15.4**

[...] καὶ τὸ <τοῦ> ἐν Λίμναις Διονύσου, ᾧ τὰ ἀρχαιότερα Διονύσια [τῇ δωδεκάτῃ] ποιεῖται ἐν μηνὶ Ἀνθεστηριῶνι, ὥσπερ καὶ οἱ ἀπ' Ἀθηναίων Ἴωνες ἔτι καὶ νῦν νομίζουσιν.

### **Tucidides 2. 15.4**

[...] y el (sc. templo) de Dioniso *en Limnais*, en el que se celebran las Dionisias más antiguas, el doce del mes de Antesterión, según acostumbran aún hoy los jonios, descendientes de los atenienses.

### **Thucydides 2.16**

τῇ τε οὖν ἐπὶ πολὺ κατὰ τὴν χώραν αὐτονόμῳ οἰκῆσει μετεῖχον οἱ Ἀθηναῖοι, καὶ ἐπειδὴ ξυνωκίσθησαν, διὰ τὸ ἔθος ἐν τοῖς ἀγροῖς ὅμως οἱ πλείους τῶν τε ἀρχαίων καὶ τῶν ὕστερον μέχρι τοῦδε τοῦ πολέμου γενόμενοί τε καὶ οἰκῆσαντες οὐ ῥαδίως πανοικεσία τὰς μεταναστάσεις ἐποιοῦντο, ἄλλως τε καὶ ἄρτι ἀνειληφότες τὰς κατασκευὰς μετὰ τὰ Μηδικὰ ἐβαρύνοντο δὲ καὶ χαλεπῶς ἔφερον οἰκίας τε καταλείποντες καὶ ἱερὰ ἃ διὰ παντὸς ἦν αὐτοῖς ἐκ τῆς κατὰ τὸ ἀρχαῖον πολιτείας πάτρια δίαίταν τε μέλλοντες μεταβάλλειν καὶ οὐδὲν ἄλλο ἢ πόλιν τὴν αὐτοῦ ἀπολείπων ἕκαστος.

### **Tucidides 2.16**

Así, los atenienses disfrutaron por mucho tiempo de este modo de vida independiente en el campo, y cuando se unificaron, la mayoría de los antiguos y sus descendientes, sin embargo, efectuaron la evacuación con todas sus posesiones no sin reticencias, debido a que habían nacido y vivido en el campo, como era costumbre, hasta esta guerra, y más porque hacía poco tiempo que habían reconstruido sus hogares tras las Guerras Médicas. Les pesaba y soportaban con dificultad tener que dejar abandonados sus casas y sus templos, que desde la época de la antigua constitución habían sido tradicionalmente suyos, así como estar a punto de cambiar de vida, tras haber tenido que abandonar cada uno no otra cosa que su propia polis.

---

## ΑΡÉΝΔΙCΕ ΙΙΙ

---

### INDEX RERUM

#### A

ἄβoλος 38, 40-42  
Andricepedotirso 7, 155, 209  
Anteas 104-113  
*antidosis* 80-81, 201, 211  
Apolo 22, 29, 36, 80, 83, 104, 105, 109, 130-135, 138, 140-141, 143, 158, 160, 184, 194, 200, 211, 220  
ἄχορηγητος 81

#### B

Bacantes. *Véase ménades*  
Basílina / Βασίλινα 32, 100, 119, 188  
βοῶναι ‘compradores oficiales de las reses’ 74, 86, 200

#### C

Canéforo 73, 79, 95, 99, 101  
Core. *Véase Perséfone*

#### D

Dadaforias / Δαιδαφόρια 17, 134-137, 140, 158, 187, 197, 200, 205  
Δημαρχία 28, 84, 124  
Deméter 6, 56, 59, 60, 62-65, 68-72, 88, 97, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 120, 124, 136, 145-147, 151, 152, 156, 157, 209-210  
Dionisias Epileneas. *Véase* Ἐπιλήναια Διονύσια  
Dioniso Ἄνθιος 6, 109-111, 113-114, 121, 152, 197, 209, 210  
Dioniso Κάρπιος 112, 151-152, 159, 209  
Dioniso Σκυλλίτης 173-175, 192, 200, 209,  
Dioniso Χορεύς 167, 183, 192-193, 203, 206, 209

#### E

Ἐπιλήναια Διονύσια 19, 52, 54, 63-64, 196  
ἐπὶ Ληναίωι 19, 52-55, 57, 67  
ἐπὶ Μύκηνον 46, 105, 108, 197  
Erquias 1, 4, 22, 25-29, 33-36, 43, 45, 46, 48, 49, 51, 60, 74, 84, 89, 92, 93-103, 105, 108, 109, 119-126, 174, 175, 188, 189, 194, 197, 200, 201, 202, 204, 205, 210  
esclavos 33, 48-51, 66, 77, 119, 195, 205, 206

#### F

Faloforia / falos 73-79, 168, 171-173, 191

#### G

γεραραί o Venerables 32, 100, 188, 205  
γνώμων 37-38, 41, 42

#### H

Haloas 59, 69, 70, 71, 105, 107, 188  
Heracles 49, 176, 177, 178, 192, 201, 205, 211-212  
Heroida 12, 99, 102, 120, 135, 138-139, 210

#### L

λειπογνώμων 18, 36-45, 126, 199  
Leneo. *Véase* ἐπὶ Ληναίωι

#### M

ménades / bacantes / menadismo 4, 11, 62, 98, 99-101, 102, 135, 137, 140, 141, 144, 163, 178, 199, 200, 205  
misterios de Eleusis 57, 59-68, 70, 72, 87, 89, 115-116, 121, 140, 146, 164  
mujeres 6, 7, 9, 33, 50, 62, 64, 69, 70, 93-103, 115, 119-120, 125, 135, 141, 144-146, 149, 186-189, 192, 199-200, 205, 207, 210, 213

#### N

niños 32, 33, 50, 51, 69, 88, 98, 120-121, 149, 172, 173, 202, 205, 206

#### P

παννυχίς / *pannychis* 188-190, 192, 200, 204  
Perséfone / Core 6, 10, 61, 65, 68-72, 106, 107, 110, 111, 115, 116, 146, 156-159, 187, 188, 196, 209-210  
προπτόρθιος 36, 45, 126  
πρωτόχορος 81  
πυρρὸν ἢ μέλανα 43, 46, 47, 107, 199

#### S

Sémele 6, 7, 17, 59, 60-65, 71, 93, 95, 96, 97, 99, 101-103, 119-120, 121, 125, 135, 138, 139, 140, 178, 188, 189, 192, 195, 196, 197, 204, 210, 211, 212

#### T

tíades 99, 100, 102, 103, 115, 120, 134-137, 140-141, 149, 200, 210  
tíaso 6, 9, 87, 149, 156, 185, 186, 200, 206, 207, 212  
Tórico 1, 4, 17, 18, 22, 25, 26, 27, 28, 29, 33-36, 38-39, 41, 43, 44, 46-49, 51, 52, 59, 65, 89, 92, 93, 103-109, 111, 118-124, 126, 194, 195, 199, 203, 210

#### V

Vasos leneos 62, 100  
Venerables. *Véase* γεραραί  
vino 5, 6, 7, 8, 9, 11, 13, 32, 33, 47, 48, 50, 51, 61, 102, 112, 113, 151, 153, 154, 162, 163, 167, 168, 170, 171, 175, 176, 177, 179, 180, 182, 198, 199, 200, 204, 205, 206, 207, 212, 213

**Y**

Yaco 4, 8, 59, 60, 62, 63, 71, 105, 116, 136, 140, 196,  
208

**Z**

Zeus 6, 7, 29, 35, 57, 59, 63, 64, 65, 75, 84, 85, 86,  
87, 90, 93, 101, 104-112, 115, 116, 129, 131,  
132, 138, 154, 164, 174, 178, 210, 211

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Amandry, P. – Spyropoulos, T., “Monuments chorégiques d’Orchomène de Béotie”, *BCH* 98.1, 1974, 171-246.

Agelidis, S., *Choregische Weihgeschenke in Griechenland*, Bonn 2009.

Aneziri, S., *Die Vereine der dionysischen Techniten im Kontext der hellenistischen Gesellschaft: Untersuchungen zur Geschichte, Organisation und Wirkung der hellenistischen Technitenvereine*, Stuttgart 2003.

Anti, C., *Teatri greci arcaici: da Minosse a Pericle*, Padova 1947.

Avram, A., *Inscriptiones Daciae et Scythiae Minoris antiquae. Series altera: Inscriptiones Scythiae Minoris Graecae et Latinae. Vol. 3: Callatis et territorium*, Bucharest 2000.

A.A.V.V., *Diccionario Griego – Español*, Madrid 1980-2009.

AA.VV., *Thesaurus cultus et rituum antiquorum*, Los Angeles 2004-2012.

Bérard, C., *Anodoi. Essai sur l’imagerie des passages chthoniens*, Neuchâtel 1974.

Bérard, F. et al. *Guide de l’épigraphiste. Bibliographie choisie des épigraphies antiques et médiévales*, Paris 2010.

Bernabé, A., “Nacimientos y muertes de Dioniso en los mitos órficos”, en C. Sánchez et alii (eds.), *En los límites de Dioniso*, Murcia 1998, 29-39.

Bernabé, A., “Los Misterios de Eleusis”, en F. Casadesús (ed.), *Sectes, ritus i religions del món antic. III Curs de pensament i cultura clàssica*, Palma de Mallorca 2002, 133-157.

Bernabé, A., “Some Thoughts about the ‘New’ Gold Tablet from Pherai”, *ZPE* 166, 2008, 53-58.

Bernabé, A., “Las Agrionias y el mito de las Miníades. Razones de un ritual”, en A. M. González de Tobia (ed.), *Mito y performance: de Grecia a la modernidad*, La Plata

2010, 361-383.

Bernabé, A., “L’epiteto Εἰραφιώτης e la legittimità di Dioniso”, en A. Cosentino – M. Monaca (eds.), *Studium Sapientiae. Atti della giornata di studio in onore di Giulia Sfameni Gasparro, 28 gennaio 2011*, Soveria Manelli 2013, 57-73. (2013a)

Bernabé, A., “Dioniso en los documentos micénicos”, en A. Bernabé – A. I. Jiménez San Cristóbal – M. A. Santamaría Álvarez (coords.), *Dioniso. Los orígenes. Textos e imágenes de Dioniso y lo dionisiaco en la Grecia Antigua*, Madrid 2013, 13-27. (2013b)

Bernabé, A. – Jiménez San Cristóbal, A. I., *Instructions for the Netherworld: the Orphic Gold Tablets*, Leiden 2008.

Bernabé, A. – Martín Hernández, R., “*Orphica et magica*. Rasgos órficos en las ἐπωιδαί suritálicas: consideraciones sobre los “Hexámetros Getty””, en E. Suárez de la Torre – A. Pérez Jiménez (eds.), *Mito y Magia en Grecia y Roma*, Barcelona 2013, 117-147.

Blinkenberg, C., *Lindos. Fouilles et recherches, 1902-1914. Vol. 2: Inscriptions*, Copenhagen - Berlin 1941.

Bousquet, J., “Notes d’épigraphie thasienne”, *BCH* 83, 1959, 398-408.

Bowie, A. M., *Aristophanes. Myth, Ritual and Comedy*, Cambridge 1993.

Boyancé, P. “Le disque de Brindisi et l’Apothéose de Séméle”, *REA* 44, 1942, 191-216.

Boyancé: “L’antre dans les mystères de Dionysos”, *RPAA* 33, 1960-1961, 107-127.

Boyancé, P. “Dionysos et Séméle”, *RPAA* 38, 1965-1966, 79-104.

Bravo, B., *Pannychis e simposio. Feste private notturne di donne e uomini nei testi letterari e nel culto*, Pisa-Roma 1997.

Bremmer, J., “Dionysos Travesti”, en A. Moreau (ed.), *L’Initiation I: les rites d’adolescence et les mystères*, Actes du Colloque International de Montpellier 11-14 avril 1991, I, Montpellier, 189-198.

Bremmer, J., “The Sacrifice of Pregnant Animals”, en R. Hägg – B. Alroth (eds.), *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian. Proceedings of the Sixth International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 25-27 April 1997*, Stockholm 2005, 155-165.

Bremmer, J., “Initiation into the Eleusinian Mysteries: a ‘thin’ description”, en C. H. Bull *et alii* (eds), *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices. Festschrift for Einar Thomassen*, Leiden 2011, 375-97.

Bruit-Zaidman, L., “Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città” en P. Schmitt-Pantel (ed.), *Storia delle donne in Occidente. Vol. 1: L’antichità*, Roma - Bari 1990, 374-423.

Bruit-Zaidman, L. – Schmitt Pantel, P., *La religión griega en la polis de época clásica*, Madrid 2002. (Ed. or. *La religion grecque dans la cité grecque à l’époque classique*, Paris 1989).

Bruneau, P., *Recherches sur les cultes de Délos à l’époque hellénistique et à l’époque impérial*, Paris 1970.

Buck, C. D., “Discoveries in the Attic Deme of Ikaria, 1888”, *PASA* 5, 1886-1890 [1892], 43-125.

Bulard, M. – Bizard, L. – Leroux, G., “II. Monuments de sculpture (pl. X-XIII)”, *BCH* 31, 1907, 504-529.

Burkert, W., *Homo Necans: the Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley - London 1983. (Ed. or. *Homo Necans: Interpretationen Altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin - New York 1972).

Burkert, W., *Greek Religion Archaic and Classical*, Oxford 1985 (Ed. or. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977).

Bursian, C., “Inschriften von Troezen und Megara” *Mus. Rhen.* 11, 1857, 321-339.

Cabrera Bonet, P., “Dioniso en un jardín. El espacio de la iniciación en la iconografía de los vasos apulios”, en C. Sánchez *et alii* (eds.), *En los límites de Dioniso*,

Murcia 1998, 61-87.

Cabrera Bonet, P., “Dioniso en la iconografía arcaica. Cultos y fiestas”, en A. Bernabé – A. I. Jiménez San Cristóbal – M. A. Santamaría Álvarez (coords.), *Dioniso. Los orígenes. Textos e imágenes de Dioniso y lo dionisiaco en la Grecia Antigua*, Madrid 2013, 401-421.

Calame, C., *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, Roma 1977.

Camps Gaset, M., “Las Haloas áticas: rituales patrios, diversión femenina”, en E. Calderón Dorda – A. Morales Ortiz (eds.), *Eusébeia. Estudios de religión griega*, Madrid 2011, 75-95.

Carbon, J. M. – Pirenne-Delforge, V. “Priests and Cult Personnel in Three Hellenistic Families” en M. Horster – A. Klöckner, *Cities and Priests. Cult Personnel in Asia Minor and the Aegean Islands from the Hellenistic to the Imperial Period*, Berlin - Boston 2013, 65-121.

Carpenter, T. H., *Dionysian Imagery in Archaic Greek Art: Its Development in Black-Figure Vase Painting*, Oxford 1986.

Casadesús, F., “La figura de Dioniso en la filosofía presocrática”, en A. Bernabé – A. I. Jiménez San Cristóbal – M. A. Santamaría Álvarez (coords.), *Dioniso. Los orígenes. Textos e imágenes de Dioniso y lo dionisiaco en la Grecia Antigua*, Madrid 2013, 249-273.

Casadio, G. “Dioniso e Semele: morte di un dio e resurrezione di una donna”, en Berti, F. (ed.), *Dionysos. Mito e mistero*, Atti del Convegno internazionale, Comacchio 3-5 novembre 1989, Ferrara 1991, 361-377.

Casadio, G., *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma 1994.

Casadio, G., *Il vino dell'anima. Storia del culto di Dioniso a Corinto, Sicione, Trezene*, Roma 1999.

Caskey, J. L., “Excavations in Keos, 1960-1961”, *Hesperia* 31, 1962, 263-283.

Caskey, J. L., “Excavations in Keos”, *Hesperia* 33, 1964, 314-335.

Caskey, M. E., “Ayia Irini, Kea: the Terracotta Statues and the Cult in the

Temple”, en R. Hägg – N. Marinatos (eds.), *Sanctuaries and Cults in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the First International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 12-13 May, 1980*, Stockholm 1981, 127-136.

Chandor Brumfield, A., *The Attic Festivals of Demeter and their Relation to the Agricultural Year*, New York 1981.

Ciccio, M., “Il santuario de Damia e Auxesia e il conflitto tra Atene ed Egina (Herod. V, 82-88)”, en M. Sordi (ed.), *Santuari e politica nel Mondo Antico*, Milano 1983, 95-104.

Clay, D., *Archilochos Heros. The Cult of Poets in the Greek Polis*, Washington - Cambridge (Massachusetts) - London 2004.

Clinton, K., *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, Philadelphia 1974.

Clinton, K., “IG I<sup>2</sup> 5, The Eleusinia, and the Eleusinians”, *AJP* 100, 1979, 1-12.

Clinton, K., “A Law in the City Eleusinion Concerning the Mysteries”, *Hesperia* 49, 1980, 258-288.

Clinton, K., “Sacrifice at the Eleusinian Mysteries”, en R. Hägg – N. Marinatos – G. C. Nordquist, *Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June, 1986*, Stockholm 1988, 69-79.

Clinton, K., *Myth and Cult. The Iconography of the Eleusinian Mysteries. The Martin P. Nilsson Lectures on Greek Religion, delivered 19-21 November 1990 at the Swedish Institute at Athens*, Stockholm 1992.

Clinton, K., “Pigs in Greek Rituals”, en R. Hägg – A. Brita, *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian. Proceedings of the Sixth International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 25-27 April 1997*, Stockholm 2005, 167-179.

Clinton, K., *Eleusis, the Inscriptions on Stone: Documents of the Sanctuary of the Two Goddesses and Public Documents of the Deme*. Vols. 1 A, 1 B y 2, Athens 2005-2008.

Cook, A. B., *Zeus: A Study in Ancient Religion*, 3 vols., Cambridge 1914.

Corrente, P., *Dioniso y los Dying gods: paralelos metodológicos*, tes. doct., Madrid 2012. (<http://eprints.ucm.es/18071/1/T34227.pdf>)

Corrente, P., “Dioniso y los *dying gods*”, en A. Bernabé – A. I. Jiménez San Cristóbal – M. A. Santamaría Álvarez (coords.), *Dioniso. Los orígenes. Textos e imágenes de Dioniso y lo dionisiaco en la Grecia Antigua*, Madrid 2013, 517-547.

Cortés Copete, J. M. (ed.), *Epigrafía griega*, Madrid 1999.

Croissant, F., *Fouilles de Delphes IV, 7. Les frontons du temple du IVe siècle*, Paris 2003.

Crosby, M., “The Leases of the Laureion Mines”, *Hesperia* 19, 1950, 189-297.

Dabdab Trabulsi, J. A., *Dionysisme, pouvoir et société en Grèce jusqu'à la fin de l'époque classique*, Paris 1990.

Daraki, M., *Dioniso y la diosa Tierra*, Madrid 2005 (ed. or. *Dionysos et la déesse Terre*, Paris 1985).

Dareste, R – Haussoullier, B. – Reinach, Th., *Recueil des inscriptions juridiques grecques*, 2 vols., Paris 1891-1904.

Daux, G. – Laumonier, A., “Fouilles de Thasos”, *BCH* 47, 1923, 315-352.

Daux, G., “Nouvelles inscriptions de Thasos (1921-1924)”, *BCH* 50, 1926, 213-249.

Daux, G., “La grande démarchie: un nouveau calendrier sacrificiel d'Attique (Erchia)”, *BCH* 87, 1963, 603-634.

Daux, G., “Recherches préliminaires sur le calendrier sacrificiel de Thorikos”, *CRAI* 124, 1980, 463-470.

Daux, G., “Le calendrier de Thorikos au musée J. Paul Getty”, *AC* 52, 1983, 150-174.

Daux, G., “Sacrifices à Thorikos”, *GMusJ* 12, 1984, 145-152.

Detienne, M., *Dionysos mis à mort*, Paris 1977.

Detienne, M., *Dionysos à ciel ouvert*, Paris 1986.

Detienne, M., “The Violence of Wellborn Ladies: Women in the Thesmophoria”, en M. Detienne – J. P. Vernant, *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*, Chicago - London 1989, 129-147. (Ed. or. “Violents “eugénies” en pleines Thesmophories: des femmes couvertes de sang”, en M. Detienne, – J. P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979, 183-214.)

Deubner, L., *Attische Feste*, Berlin 1932 (re. Hildesheim 1969).

Díez Platas, F., “Dioniso en la figuración arcaica”, en A. Bernabé – A. I. Jiménez San Cristóbal – M. A. Santamaría Álvarez (coords.), *Dioniso. Los orígenes. Textos e imágenes de Dioniso y lo dionisiaco en la Grecia Antigua*, Madrid 2013, 275-399.

Díez Platas, F., “Meaningful Ivy”, *T3xture* 2, 2015, 36-43.

Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley - Los Angeles 1951.

Dow, S., “Greek Inscriptions” *Hesperia* 10, 1941, 31-37.

Dow, S., “The Greater Demarkhia of Erkhia”, *BCH* 89, 1965, 180-213.

Dow, S., “Six Athenian Sacrificial Calendars”, *BCH* 92, 1968, 170-186.

Dunst, G., “Der Opferkalender des attischen Demos Thorikos”, *ZPE* 25, 1977, 243-264.

Ekroth, G., *The Sacrificial Rituals of Greek Hero Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Periods*, Liège 2002.

Farnell, L. R., *The Cults of the Greek States*. Vol. 3, Oxford 1907; vol. 5, Oxford 1909 (re. 1977).

Farnell, L. R., *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford 1920.

Fayant, M.-C., *Hymnes Orphiques*, Paris 2014.

Ferguson, W. S., “The Salaminioi of Heptaphylai and Sounion”, *Hesperia* 7, 1938, 1-74.

Ferguson, W. S., “Demetrius Poliorcetes and the Hellenic League”, *Hesperia* 17,

1948, 112-136.

Fernández Nieto, F. J., *Los acuerdos bélicos en la antigua Grecia*. Vol. 2, Santiago de Compostela 1975.

Ferrari, F., “Per leggere le lamine misteriche II”, *Prometheus* 34, 2008, 97-112.

Firth, R., “Offering and Sacrifice: Problems of Organization”, *JAIIB* 93, nº 1, 1963, 12-24.

Fornara, C. W., *Translated Documents of Greece and Rome. I. Archaic Times to the End of the Peloponnesian War*, Baltimore - London 1977.

Fossey, J. M., *Topography and Population of Ancient Boiotia*, tes. doct., Lyon 1976.

Foucart, P., “Inscriptions inédites de l’Île de Rhodes”, *RA* 11, 1865, 293-301.

Foucart, P., “Aristote, *Constitution d’Athènes*. Notes sur la seconde partie”, *RPh* 19, 1895, 24-31.

Foucart, P., *Les Mystères d’Éleusis*, Paris 1914 [re. 1999].

Frickenhaus, A., *Lenäenvasen*, Winckelmannsfeste 72, Berlin 1912, 1-40.

Frontisi-Ducroux, F., *Le dieu-masque: une figure du Dionysos d’Athènes*, Paris-Rome 1991.

Frost, F. J., “Troizen and the Persian War: Some New Data”, *AJA* 82.1, 1978, 105-107.

Furley, W. D – Bremer, J. M., *Greek Hymns*, vol. 1: *The Texts in Translation*, vol. 2: *Greek Texts and Commentary*, Tübingen 2001.

García-Gasco Villarrubia, R., “Visiones e interpretaciones de Dioniso en la investigación moderna”, en A. Bernabé – A. I. Jiménez San Cristóbal – M. A. Santamaría Álvarez (coords.), *Dioniso. Los orígenes. Textos e imágenes de Dioniso y lo dionisiaco en la Grecia Antigua*, Madrid 2013, 549-645.

García Ramón, J. L., “Sobre las variantes Διέννυσος, Δίνυσος, Δίννυσος del nombre de Dioniso: hechos e hipótesis”, *Minos* 20-22, 1987, 183-200.

Gasparri, C., “Dionysos”, *LIMC* III, Düsseldorf 1986, 414-514.

Georgoudi, S., “Divinità greche e vittime animali. Demetra, Kore, Hera e il sacrificio di femmine gravide”, en S. Castignone – G. Lanata (eds.), *Filosofi e animali nel mondo antico*, Pisa 1994, 173-186.

Georgoudi, S., “Sacrificing to Dionysos: Regular and Particular Rituals”, en R. Schlesier (ed.), *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*, Berlin - Boston 2011, 47-60.

Gill, D. H., *Greek Cult Tables*, New York - London 1991.

Goldhill, S., “The Great Dionysia and Civic Ideology”, en J. J. Winkler – F. I. Zeitlin (eds.), *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in Its Social Context*, Princeton 1990, 97-129.

González Ruz, G. – Porres Caballero, S., “Los sátiros o silenos”, en A. Bernabé – J. Pérez de Tudela (eds.), *Seres híbridos en la mitología griega*, Madrid 2012, 225-270.

Gorman, V. B., *Miletos. The Ornament of Ionia. A History of the City to 400 B.C.E.*, Ann Arbor 2001.

Graf, F., *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin - New York 1974.

Graf, F., “Milch, Honig und Wein”, en *Perennitas: Studi in onore di Angelo Brelich*, Roma 1980, 209-221.

Graf, F., “Apatouria”, *BNP* 1, Leiden - Boston 2002, 818-819.

Graf, F. – Johnston, S. I., *Ritual Texts for the Afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, London - New York 2013. (= *Orfeo e le lamine d'oro. Testi rituali per l'oltratomba*, Roma 2015, por la que citamos).

Guarducci, M., *Epigrafia Greca*, vol. 4: *Epigrafi sacre, pagane e cristiane*, Roma 1978.

Guettel Cole, S., “Procession and Celebration at the Dionysia”, en R. Scodel (ed.), *Theater and Society in the Classical World*, Ann Arbor 1993, 25-38.

Guettel Cole, S., “Epigraphica Dionysiaca”, en R. Schliesier (ed.), *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*, Berlin - Boston 2011, 263-279.

Hamilton, R., *Choes and Anthesteria*, Ann Arbor 1992.

Hansen, H., “The Meaning of λειπογνώμων”, *GRBS* 14.3, 1973, 325-332.

Hansen, P. A., *Carmina Epigraphica Graeca*, vol. 1, *Saeculorum VIII-V a. Chr. n.* (nos. 1-465); vol. 2, *Saeculi IV a. Chr. n., Texte und Kommentare 12, 15*, (nos. 466-903), Berlin 1983-1989.

Harrison, J. E., *Rationalism and Religious Reaction*, London 1919.

Haussoullier, B., “Bacchantes milésiennes”, *REG* 32, 1919, 256-267.

Hauvette-Besnault, A. – Pottier, E., “Inscriptions de Lesbos”, *BCH* 4, 1880, 417, 448.

Head, B. V., *Historia numorum, a Manual of Greek Numismatics*, Oxford 1887 (1911<sup>2</sup>).

Heinze, T., “Semele” *BNP* 13, Leiden - Boston 2008, 234.

Henrichs, A., “Philodems *De Pietate* als mythographische Quelle”, *CErc* 5, 1975, 5-38.

Henrichs, A., “Greek Maenadism from Olympias to Messalina”, *HSCP* 82, 1978, 121-160.

Henrichs, A., “Changing Dionysiac Identities”, en B. F. Meyer y E. P. Sanders (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition III: Self-Definition in the Graeco-Roman World*, London 1982, 137-160.

Henrichs, A., “Between City and Country: Cultic Dimensions of Dionysus in Athens and Attica”, en M. Griffith – D. J. Mastronarde (eds.), *Cabinet of the Muses: Essays on Classical and Comparative Literature in Honor of Thomas G. Rosenmeyer*, Atlanta 1990, 257- 277.

Henrichs, A., “*He Has a God in Him: Human and Divine in the Modern Perception of Dionysus*”, en T. H. Carpenter – Ch. A. Faraone (eds.), *Masks of Dionysus*, Ithaca – London 1993, 29-43.

Henrichs, A., “Sacrifice as to the Immortals. Modern Classifications of Animal Sacrifice and Ritual Distinctions in the *Lex Sacra* from Selinous”, en R. Hägg – B. Alroth (eds.), *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian. Proceedings of the Sixth International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 25-27 April 1997*, Stockholm 2005, 47-60.

Hermay, A. – Leguilloux, M. – Chankowski, V. – Petropoulou, A., “Sacrifices, Gr.”, *ThesCra*, vol. 1, Los Angeles 2004, 59-134.

Herrero de Jáuregui, M., “Dioniso en los *Himnos Homéricos*”, en A. Bernabé – A. I. Jiménez San Cristóbal – M. A. Santamaría Álvarez (coords.), *Dioniso. Los orígenes. Textos e imágenes de Dioniso y lo dionisiaco en la Grecia Antigua*, Madrid 2013, 87-116.

Herzog, R., *Heilige Gesetze von Kos*, Berlin 1928.

Hicks, E. L., “A Thasian Decree”, *JHS* 8, 1887, 401-408.

Hiller von Gaertringen, F., “Dionysosinschrift aus Naxos”, *Hermes* 35, 1900, 339-340.

Hiller von Gaertringen, F., “J. J. E. Hondius, Inscription of deme Halimous. S.-A. aus Annual of the British School at Athens XXIV 1919-1920, 1920-1921. S. 151-160”, *PhW* 43, 1923, 957.

Hodot, R., “Observations on Lesbian Inscriptions”, *EAC* 5, 1976, 17-81.

Holleaux, M., *Études d'épigraphie et d'histoire grecques*, vol. 1, Paris 1968.

Homolle, T., “Règlements de la phratrie des Labyadai (en grec)”, *BCH* 19, 1895, 5-69.

Horster, M., “Cults of Dionysos: Economic aspects”, en R. Schlesier (ed.), *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*, Berlin - Boston 2011, 61-84.

Humphreys, S., *The Strangeness of Gods: Historical Perspectives on the Interpretation of Athenian Religion*, Oxford 2004.

Ieranò, G., *Il ditirambo di Dioniso. Le testimonianze antiche*, Pisa - Roma 1997.

Isler-Kerényi, C., *Dionysos in Archaic Greece. An Understanding through Images*, Leiden - Boston 2006 (ed. or. *Dionysos nella Grecia arcaica. Il contributo delle immagini*, Pisa - Roma 2001).

Jaccottet, A - F., “Le lierre de la liberté”, *ZPE* 80, 1990, 150-156.

Jaccottet, A - F., *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, vol. 1, *texte*, vol. 2, *documents*, Zürich 2003.

Jameson, M. H., “Notes on the Sacred Calendar from Erchia”, *BCH* 89, 1965, 159-172.

Jameson, M. H., “Sacrifice and animal husbandry in Classical Greece”, en C. R. Whittaker (ed.), *Pastoral Economies in Classical Antiquity*, Cambridge Philological Society, suppl. 14, 1988, 87-119 (= Jameson, M. H. en A. B. Stallsmith (ed.), *Cults and Rites in Ancient Greece: Essays on Religion and Society*, Cambridge - New York 2014, 198-231).

Jameson, M. H., “The Asexuality of Dionysus”, en A. B. Stallsmith (ed.), *Cults and Rites in Ancient Greece. Essays on Religion and Society*, Cambridge 2014, 62-80.

Jamot, P. – de Ridder, A., “Fouilles de Thespies et de l’Hiéron des Muses de l’Hélicon. Monuments Figurés”, *BCH* 46, 1922, 217-306.

Jeanmaire, H., *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris 1951 [re. 1978].

Jeffery, L. H., *The Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford 1961.

Jiménez San Cristóbal, A. I., *Rituales órficos*, tes. doct., Madrid 2002. (<http://eprints.ucm.es/tesis/fl/ucm-t25949.pdf>)

Jiménez San Cristóbal, A. I., “El culto de Baco en una inscripción rodia del s. II-III d. C.”, *SMSR* 73, 2007, 135-164.

Jiménez San Cristóbal, A. I., “Dioniso Melanégida”, en M. A. Almela – J. F.

González – J. Siles – J. de la Villa – G. Hinojo – P. Cañizares (coords.), *Perfiles de Grecia y Roma*. Actas del XII Congreso Español de Estudios Clásicos. Valencia 22-26 octubre de 2007, vol. 1, Madrid 2009, 621-629.

Jiménez San Cristóbal, A. I., “El culto de Dioniso en inscripciones conmemorativas y dedicatorias votivas”, en E. Suárez – C. Barrigón (eds.), *Lex Sacra. Religión y derecho a lo largo de la historia*, Valladolid 2010, 31-39.

Jiménez San Cristóbal, A. I., “Fiestas dionisiacas”, en E. Calderón Dorda – A. Morales Ortiz (eds.), *Eusébeia. Estudios de religión griega*, Madrid 2011, 169-196.

Jiménez San Cristóbal, A. I., “Iacchus in Plutarch”, en R. L. Lanzillotta – I. Muñoz Gallarte (eds.), *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity. XI Congress of the International Plutarch Society, 2-5 June*, Leiden - Boston 2012, 125-135.

Jiménez San Cristóbal, A. I., “Dioniso en la epigrafía arcaica”, en A. Bernabé – A. I. Jiménez San Cristóbal – M. A. Santamaría Álvarez (coords.), *Dioniso. Los orígenes. Textos e imágenes de Dioniso y lo dionisiaco en la Grecia Antigua*, Madrid 2013, 217-247.

Jiménez San Cristóbal, A. I., “Fiestas dionisiacas en Lesbos”, en prensa (a).

Jiménez San Cristóbal, A. I., “Dioniso *Omestes*: de Alceo a Plutarco”, en prensa (b).

Jones, N. F., *The Associations of Classical Athens. The Response to Democracy*, New York - Oxford 1999.

Kaibel, G. – Wilamowitz-Moellendorff, U., *Aristotelis Politeia Athenaiou*, Berlin 1898<sup>3</sup>.

Kamps, W., “Les origines de la fondation culturelle dans la Grèce ancienne”, *Arch. Hist. Dr. Or.* I, 1937, 145-179.

Käppel, L., *Paian. Studien zur Geschichte einer Gattung*, Berlin - New York 1992.

Kearns, E., *The Heroes of Attica*, London 1989.

Kerényi, K., *Eleusis: imagen arquetípica de la madre y la hija*, Madrid 2004 (ed. or. *Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter*, New York 1967).

Kerényi, K., *Dionysos: Archetypal Image of Indestructible Life*, Princeton 1976.

Kirchhoff, A. *et alii*, *Corpus Inscriptionum Atticarum*, Berlin 1873.

Kolde, A., *Politique et religion chez Isyllos d'Epidaure*, Basel 2003.

König, H. E. – Liebich, H. G. (eds.), *Veterinary Anatomy of Domestic Mammals*, Stuttgart - New York 2009.

Kontogiannis, A., *Πρακτικὰ τοῦ α' ἱστορικοῦ ἀρχαιολογικοῦ συμποσίου · Λάρισα · παρελθὸν καὶ μέλλον. Actes du Sympose tenu à Larisa les 24-26 avril 1985*, Larisa 1986, 111-129.

Kossatz-Deissman, A., “Semele”, *LIMC VII*, Düsseldorf 1994, 1, 718-726.

Labarbe, J., *Fouilles de Thorikos I. Les testimonia*, Gent 1977.

Lada-Richards, I., *Initiating Dionysos. Ritual and Theatre in Aristophanes' Frogs*, Oxford 1999.

Lambert, S. D., *The Phratries of Attica*, Ann Arbor 1993.

Lambert, S. D., “The Sacrificial Calendar of the Marathonian Tetrapolis: a Revised Text”, *ZPE* 130, 2000, 43-70.

Lambert, S. D., “Two Notes on Attic ‘Leges Sacrae’”, *ZPE* 130, 2000, 71-80.

Lambert, S. D., “The Sacrificial Calendar of Athens”, *ABSA* 97, 2002, 353-399.

Larson, J., *Greek Heroine Cults*, Madison 1995.

Lavecchia, S., *Pindari dithyramborum fragmenta*, Roma - Pisa 2000.

Lazzarini, M. L., *Le formule delle dediche votive nella Grecia arcaica*, Roma 1976.

Le Guen-Pollet, B., *La vie religieuse dans le monde grec du V<sup>e</sup> au III<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Choix de documents épigraphiques traduits et commentés*, Toulouse 1991.

Le Guen-Pollet, B., *Les Associations de Technites dionysiaques à l'époque hellénistique*, 2 vols., Nancy 2001.

Leslie Shear, T., "The Athenian Agora: Excavations of 1970", *Hesperia* 40, 1971, 241-279.

Lewis, N., "The 'Ivy of Liberation' Inscription", *GRBS* 31, 1990, 197-202.

Liddell, H. G. – Scott, R. – Jones, H. S. – McKenzie, R., *A Greek – English Lexicon*, Oxford 1968 [re. 1996].

Lledó Íñigo, E. – Calonge Ruiz, J. – García Gual, C. (traducción y notas), *Platón. Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*, Madrid 1981.

López Molina, S., *Los epítetos de Dioniso en los Himnos Órficos*, Madrid 2011, Trabajo de Fin de Máster.

Lowe, N. J., "Thesmophoria and Haloa. Myth, Physics and mysteries", en S. Blundell – M. Williamson (eds.), *The Sacred and Feminine in Ancient Greece*, London - New York, 1998, 149-173.

Lupu, E., *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents (NGSL)*, Leiden - Boston 2005.

Lyons, D., *Gender and Immortality. Heroines in Ancient Greek Myth and Cult*, Princeton 1997.

MacDowell, D. M., *Demosthenes. Against Meidias (Oration 21). Edited with Introduction, Translation and Commentary*, Oxford 1990.

Macías, S., "Νυκτιπόλος como epíteto de Dioniso y sus seguidores", en J. de la Villa – P. Cañizares – E. Falque – J. F. González – J. Siles, *Ianua Classicorum: temas y formas del mundo clásico. Actas del XIII Congreso Español de Estudios Clásicos (Logroño, 18-23 de julio de 2011)*, 3 vols, Madrid 2015, vol. 2, 215-222.

Maehler, H., *Bacchylides: a Selection*, Cambridge 2004.

Makres, A. K., “The Rediscovery of IG I<sup>3</sup> 253-254”, en A. P. Matthaiou (ed.), *Ἀττικά Ἐπιγραφαί: Πρακτικὰ Συμποσίου εἰς Μνήμην Adolf Wilhelm (1864-1950)*, Athens 2004, 123-140.

Malama, P. – Tzifopoulos, Y. Z., “Archeboule’s Epistomion from Amphipolis”, *Trends in Classics* 8, 2016, 55-72.

Manieri, A., *Agoni poetico-musicali nella Grecia antica. I. Beozia*, Pisa 2009.

Martín Vázquez, L., *Inscripciones rodias*, 3 vols, tes. doct, Madrid 1988.

Martínez de Tejada Garaizábal, J., *Instituciones, sociedad, religión y léxico de Tesalia de la Antigüedad desde la época de la independencia hasta el fin de la Edad Antigua (siglos VIII a. C. – V d. C.)*, tes. doct., Madrid 2012. (<http://eprints.ucm.es/16367/1/T33857.pdf>)

Mathieu, G. – Haussoullier, B., *Aristote. Constitution d’Athènes*, Paris 1972.

Matthaiou, A. P., “Αἰξωνικά”, *Horos* 1992-1998, 133-169.

Mayor, J. E. B. – Bywater, I. – Sidgwick, A. *et alii*, “Notes on the text of the Ἀθηναίων Πολιτεία”, *CR* 5, 1891, 105-119.

McCabe, D. – Plunkett, M. A., *Teos Inscriptions. Texts and list*, Princeton 1985.

Méndez Dosuna, J., “¿Un nuevo testimonio de αιζα ‘cabra’ en una laminilla órfica?”, en A. Martínez Fernández (ed.), *Estudios de Epigrafía Griega*, La Laguna 2009, 369-375.

Meritt, B. D., “Greek Inscriptions”, *Hesperia* 15, 1946, 169-253.

Meritt, B. D., *The Athenian Year*, Berkeley - Los Angeles 1961.

Merkelbach, R., *Die Hirten des Dionysos. Die Dionysos-Mysterien der römischen Kaiserzeit und der bukolische Roman des Longus*, Stuttgart 1988.

Mette, H. J., *Urkunden dramatischer Aufführungen in Griechenland*, Berlin - New York 1977.

Meuli, K., “Griechische Opferbräuche”, en O. Gigon – K. Meuli – W. Theiler – F. Wehrli – B. Wyss, *Phyllobolia (Festschrift Peter Von der Mühl)*, Basel 1946, 185-288.

Michel, C., *Recueil d'inscriptions grecques*, Bruxelles 1900 (n. 1-1426).

Mikalson, J. D., *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*, Princeton 1975.

Mikalson, J. D., “Religion in the Attic Demes”, *AJPh* 98, 1977, 424-435.

Mommsen, A., *Heortologie Antiquarische Untersuchungen über die städtischen Feste der Athener*, Leipzig 1864.

Mommsen, A., *Delphika*, Leipzig 1878.

Mommsen, A., *Feste der Stadt Athen im Altertum, geordnet nach attischem Kalender*, Leipzig 1898.

Moureux, B., “Déméter et Dionysos dans la septième *Isthmique* de Pindare”, *REG* 83, 1970-1971, 1-14.

Mylonas, G., *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton 1961.

Mylonopoulos, J., “n. 256: Steinhauer, G., “Ἰερὸς νόμος Αἰξονέων”, in *Attikai Epigraphai*, p. 155-173 [*BE* 2005, 200]”, en A. Chaniotis – J. Mylonopoulos, *EBGR* 2004 [*Kernos* 20, 2007], 314-315.

Nemes, Z., “On the EM 7722 (*IG* II<sup>2</sup> 1211)”, *ACD* 27, 1991, 15-21.

Neumann-Hartmann, A., “Der Paian des Philodamus an Dionysos und der Ausbruch des 4. Heiligen Krieges”, *MH* 61.1, 2004, 9-31.

Nilsson, M. P., *Studia de Dionysiis atticis*, Lund 1900.

Nilsson, M. P., *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen*, Leipzig 1906.

Nilsson, M. P., *Geschichte der Griechischen Religion*, München, vol. 1, 1941 (1976<sup>4</sup>), vol. 2, 1950 (1961<sup>2</sup>).

Nilsson, M. P., “Die eleusinischen Kulte der attischen Demen und das neue Sakralgesetz aus Paiania”, *Eranos* 42, 1944, 70-76.

Nilsson, M. P., “Die Prozessionstypen im griechischen Kult”, *JDAI* 31, 1916, 309-339 (= *Opuscula selecta ad historiam religionis Graecae*, vol. 1, Lund 1951, 166-214).

Nilsson, M. P., *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, Lund 1975.

Noel, D., “Du vin et des femmes aux Lénéennes”, *Hephaistos* 18, 2000, 73-102.

Oliver, J. H. – Dow, S., “Greek Inscriptions”, *Hesperia* 4, 1935, 19-32.

Orth, Ch., *Alkaios – Apollophanes: Einleitung, Übersetzung, Kommentar. Fragmenta Comica, vol. 9.1*, Heidelberg 2013.

Osborne, R., *Demos: The Discovery of Classical Attika*, Cambridge 1985.

Osborne, R., “Women and sacrifice in Classical Greece”, *CQ* 43, 1993, 392-405.

Otto, W. F., *Dionysus. Myth and Cult*, Bloomington - London 1965 (ed. or. *Dionysos. Mythos und Kultus*, Tübingen 1933) [trad. al español, *Dioniso. Mito y culto*, Madrid 1997, por la que citamos].

Parke, H. W., *Festivals of the Athenians*, London 1977.

Parker, R., “Festivals of the Attic Demes”, en T. Linders – G. Nordquist (eds.), *Gifts to the Gods: Proceedings of the Uppsala Symposium 1985*, *Boreas* 15, Uppsala 1987, 137-147.

Parker, R., “What are ‘Sacred Laws’?”, en E. Harris – L. Rubinstein (eds.), *The Law and the Courts in Ancient Greece*, London 2004, 57-70.

Parker, R., *Polytheism and Society at Athens*, Oxford 2005.

Parker, R., “New Problems in Athenian Religion: the ‘Sacred Law’ from Aixone”, en J. Dijkstra – J. Kroesen – Y. Kuiper (eds.), *Myths, Martyrs, and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, Leiden 2010, 193-208.

Parker, R., “A Funerary Foundation from Hellenistic Lycia”, *Chiron* 40, 2010, 103-120. (2010b)

Parker, R., “Epigraphy and Greek Religion”, en J. K. Davies – J. J. Wilkes (eds.), *Epigraphy and the Historical Sciences*, PBA 177, 2012, 17-30.

Parker, R. – Stamatopoulou, M., “A New Funerary Gold Leaf from Pherai”, *ArchEph* 143, 2004 [2007], 1-32.

Paton, W. R. – Hicks, E. L., *The Inscriptions of Cos*, Oxford 1891.

Perpillou J. - L., “Animaux d’un an (πρατήνιος)”, *RPh* 76, 2002, 233-241.

Pickard-Cambridge, A. W., *The Dramatic Festivals of Athens*, Oxford 1968<sup>2</sup>.

Piolot, L. “À l’ombre des maris”, en L. Bodiou *et al.* (eds), *Chemin faisant. Mythes, cultes et société en Grèce ancienne. Mélanges en l’honneur de Pierre Brulé*, Rennes 2009, 87-113.

Pittakis, K., “Δεκέμβριος και Ιανουάριος”, *Eph.Arch.* 1839, n. 117-118, 156-157.

Pittakis, K., “Φυλλάδιον”, *Eph.Arch.* 1855, n. 2667, 1325.

Polinskaya, I., *A Local History of Greek Polytheism: Gods, People and the Land of Aigina, 800-400 BCE*, Leiden - Boston 2013.

Porres Caballero, S., “Dionysus’ Definitive Rebirth (OF 328 I)”, en M. Herrero de Jáuregui – A. I. Jiménez San Cristóbal – E. R. Luján Martínez – M. A. Santamaría – S. Torallas Tovar (eds.), *Tracing Orpheus. Studies of Orphic Fragments in Honour of Alberto Bernabé*, Berlin - New York 2011, 125-130.

Porres Caballero, S., “Dioniso en la lírica griega arcaica”, en A. Bernabé – A. I. Jiménez San Cristóbal – M. A. Santamaría Álvarez (coords.), *Dioniso. Los orígenes. Textos e imágenes de Dioniso y lo dionisiaco en la Grecia Antigua*, Madrid 2013, 117-193.

Porres Caballero, S., *Dioniso en la poesía lírica griega*, tes. doct. Madrid 2013. (<http://eprints.ucm.es/24575/1/T35156.pdf>) (2013b).

Pouilloux, J., *Recherches sur l’Histoire et les cultes de Thasos, I, De la fondation de la cité à 196 avant J.-C.*, Études Thasiennes III, Paris 1954.

Powell, J. U., – Barber, E. A. (eds.), *New Chapters in the History of Greek*

*Literature. Recent Discoveries in Greek Poetry and Prose of the Fourth and Following Centuries B. C.*, vol. 1, Oxford 1921.

Powell, J. U., *Collectanea Alexandrina. Reliquiae minores Poetarum Graecorum Aetatis Ptolemaicae 323-146 A.C.: Epicorum, Elegiacorum, Lyricorum, Ethicorum, cum epimetris e indice nominum*, Oxford 1925 [re. 1970].

Pringsheim, G. H., *Archäologische Beiträge zur Geschichte des eleusinischen Kults*, München 1905.

Prott, J. – Ziehen, L., *Leges graecorum sacrae e titulis collectae*, vol. 1, *Fasti Sacri*, vol. 2, *Leges Graeciae et insularum*, Leipzig 1896-1906 (re. Chicago 1988).

Rainer, B. L., *Philodamus' Paeon to Dionysos: A Literary Expression of Delphic Propaganda*, tes. doct., Urbana 1975.

Rangabé, A. R., *Antiquités helléniques, ou Répertoire d'inscriptions et d'autres antiquités découvertes depuis l'affranchissement de la Grèce*, vol. 2, Athènes 1855.

Rhodes, P. J., *Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford 1981.

Rhodes, P. J. – Osborne, R., *Greek Historical Inscriptions: 404-323 BC*, Oxford 2003.

Richardson, N., *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford 1974.

Richardson, R. B., "A Sacrificial Calendar from the Epakria", *AJA* 10, 1895, 209-226.

Ricciardelli, G., *Inni orfici*, Milano 2000.

Ricciardelli, G., "Los himnos órficos", en A. Bernabé – F. Casadesús (eds.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*. Vol. 1, Madrid 2008, 325-348.

Ricciardelli, G., "L'enigma degli Haloa", en A. I. Jiménez San Cristóbal (ed.), *Los Antiguos se van de fiesta*, en prensa.

Robert, L., "Sur un passage d'Hermeias Περὶ τοῦ Γρυνείου Ἀπόλλωνος (Athénée 149D)", *REG* 47, 1934, 26-30 (= *OMS* II, 972-976).

Robert, L., "Ἀρχαιολόγος", *REG* 49, 1936, 235-254 (= *OMS* I, 671-690).

- Robert, J. y L., “Bulletin épigraphique”, *REG* 85, 1972, 364-526.
- Robertson, N., *Religion and Reconciliation in Greek Cities. The Sacred Laws of Selinus and Cyrene*, Oxford - New York 2010.
- Robertson, N. D., “Poseidon’s Festival at the Winter Solstice”, *CQ* 34, 1984, 1-16.
- Robinson, D. M., “Three New Inscriptions from the Deme of Ikaria”, *Hesperia* 17.2, 1948, 141-143.
- Rodríguez Adrados, F., *Lírica griega arcaica. (Poemas corales y monódicos, 700-300 a. C.)*, Madrid 1980.
- Rodríguez Adrados, F., “Lírica Griega”, en J. A. López Férez (ed.), *Historia de la Literatura Griega*, Madrid 1988, 106-167.
- Rodríguez Adrados, F., *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos (siglos VII-V a. C.)*, vol. 1, Madrid 1990.
- Rodríguez Somolinos, H., *El léxico de los poetas lesbios*, Madrid 1998.
- Rohde, E., *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen 1898 (trad. esp., *Psique: el culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, Málaga 1995).
- Romano, I. B., “The Archaic Statue of Dionysos from Ikarion”, *Hesperia* 51, 1982, 398-409.
- Rosivach, V. J., *The System of Public Sacrifice in Fourth-Century Athens*, Atlanta 1994, 148-153.
- Rougemont, G., *Corpus des inscriptions de Delphes. Tome I: Lois sacrées et règlements religieux*, Paris 1977.
- Roux, G., “La consultation solennelle des Labyades à Delphes”, *RA* 1973, 59-78.
- Russo, C. F., *Aristofane, autore di teatro*, Florence 1962.
- Rutherford, I., *Pindar’s Paeans. A Reading of the Fragments with a Survey of the Genre*, Oxford 2001.

Santamaría, M. A., “The Term βάκχος and Dionysos Βάκχιος”, en A. Bernabé – M. Herrero de Jáuregui – A. I. Jiménez San Cristóbal – R. Martín Hernández (eds.), *Redefining Dionysos*, Berlin - Boston 2013, 38-57.

Savo, M. B., *Culti, sacerdozi e feste delle Cicladi dall'età arcaica all'età romana*. Vol. 1: *Io, Nasso, Sifino, Serifo, Citno, Siro*, Tivoli 2004.

Scarpi, P., *Le religioni dei misteri*. Vol. 1: *Eleusi, dionisismo, orfismo*, Milano 2002.

Schachter, A., *Cults of Boiotia*. Vol. 1: *Acheloos to Hera*, London 1981.

Schnurr, C., “Zur Topographie der Theaterstätten und der Tripodenstrasse in Athen”, *ZPE* 105, 1995, 139-153.

Schwenk, C. J., *Athens in the Age of Alexander: The Dated Laws & Decrees of “the Lykourgan era” 338-322 B.C.*, Chicago 1985.

Schwyzler, E., *Dialectorum Graecarum Exempla Epigraphica Potiora*, Leipzig 1923.

Scullion, S., “Olympian and Chthonian”, *Cl.Ant.* 13.1, 1994, 75-119.

Scullion, S., “Sacrificial Norms, Greek and Semitic: Holocausts and Hides in a Sacred Law of Aixone”, en P. Brulé (ed.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*. Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, *Kernos* Supplément 21, 2009, 153-169.

Seaford, R., *Dionysos*, New York 2006.

Seaford, R., *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford 1994.

Segre, M. – Pugliese Carratelli, G., “Tituli Camirenses”, *Annuario* 27-29 (n.s. 11-13) 1949-1951, 141-318.

Shapiro, H. A., *Art and Cult under the Tyrants in Athens*, Mainz 1989.

Shear Jr., T. L., “The Athenian Agora: Excavations of 1970”, *Hesperia* 40, 1971, 241-279.

- Sherwin-White, S. M., “Inscriptions from Cos”, *ZPE* 24, 1977, 205-217.
- Sherwin-White, S. M., *Ancient Cos. An Historical Study from the Dorian Settlement to the Imperial Period*, Göttingen 1978.
- Simon, E., *Festivals of Attica. An Archaeological Commentary*, Madison 1983.
- Slater, N. W., “The Lenaeon Theatre”, *ZPE* 66, 1986, 255-265.
- Sokolowski, F., *Lois sacrées de l’Asie Mineure*, Paris 1955.
- Sokolowski, F., *Lois sacrées des Cités grecques*, Supplément, Paris 1962.
- Sokolowski, F., *Lois sacrées des cités grecques*, Paris 1969.
- Sokolowski, F., “On the Lex Sacra of the Deme Phrearrhioi”, *GRBS* 12. 2, 1971, 217-220.
- Sourvinou-Inwood, C., *‘Reading’ Greek Culture*, Oxford 1991.
- Sourvinou-Inwood, C., *Tragedy and Athenian Religion*, Lanham - Boulder - New York - Oxford 2003.
- Sourvinou-Inwood, C., *Hylas, The Nymphs, Dionysos and Others: Myth, Ritual, Ethnicity. Martin P. Nilsson Lecture on Greek Religion, delivered 1997 at the Swedish Institute in Athens*, Stockholm 2005.
- Sourvinou-Inwood, C. (ed. R. Parker), *Athenian Myths and Festivals: Aglauros, Erechtheus, Plynteria, Panathenaia, Dionysia*, Oxford 2011.
- Spineto, N., *Dionysos a teatro. Il contesto festivo del dramma greco*, Roma 2005.
- St. Claire, L. E., “Dientes”, en R. Getty (ed.) – S. Sisson – J. D. Grossman, *Anatomía de los animales domésticos*, vol. 1, Barcelona 1985, 962-967.
- Steinhauer, G., “Ἱερὸς νόμος Αἰξονέων”, en A. P. Matthaiou (ed.), *Ἀττικαὶ Ἐπιγραφαί: Πρακτικὰ Συμποσίου εἰς Μνήμην Adolf Wilhelm (1864-1950)*, Athens 2004, 155-173.
- Suárez de la Torre, E., “Cuando los límites se desdibujan: Apolo y Dioniso en Delfos”, en C. Sánchez *et alii* (eds.), *En los límites de Dioniso*, Murcia 1998, 17-28.

Suárez de la Torre, E., “Observaciones sobre los rituales délficos eneaetéricos”, en L. Gil – M. Martínez Pastor – R. M<sup>a</sup>. Aguilar (eds.), *Corolla Complutensis. In memoriam Josephi S. Lasso de la Vega*, Madrid 1998, 483-496. (1998b).

Suárez de la Torre, E., “A propósito de la inscripción délfica CID 9 D 29-43”, en E. Calderón Dorda – A. Morales – M. Valverde (eds.), *Koinòs Lògos. Homenaje al Profesor José García López*, Murcia 2006, 995-997.

Suárez de la Torre, E., “Apollo and Dionysos: Intersections”, en A. Bernabé – M. Herrero de Jáuregui – A. I. Jiménez San Cristóbal – R. Martín Hernández (eds.), *Redefining Dionysos*, Berlin - Boston 2013, 58-81.

Threatte, L., *The Grammar of Attic Inscriptions*, vol. 1, *Phonology*, vol. 2, *Morphology*, Berlin - New York 1980-1996.

Threpsiades, J. M., “Decree in Honor of Euthydemos of Eleusis”, *Hesperia* 8, 1939, 177-180.

Traill, J. S., “The Political Organization of Attica: a Study of the Demes, Tryttes, and Phylai, and their Representation in the Athenian Council”, *Hesp. Supplement* 14, Princeton 1975.

Traill, J. S., *Demos and Tryttys. Epigraphical and Topographical Studies in the Organization of Attica*, Toronto 1986.

Vaello Rodríguez, M. V., *Cultos a divinidades en leges sacrae*, Madrid 2011, Trabajo de Fin de Máster, inédito.

Vaello Rodríguez, M. V., “Animales de sacrificio en inscripciones griegas”, en V. Gomis – A. Pardal – J. de la Villa (eds.), *Ardua cernebant iuuenes. Actas del I Congreso Nacional Ganimedes de investigadores noveles de Filología Clásica. Madrid 20-22 de marzo del 2013, EClás. Anejo 2*, Madrid 2014, 27-36.

Vaello Rodríguez, M. V., “*Leges sacrae*”, en Bernabé, A. (ed.), *Religión Griega*, en prensa.

Valdés, M., *Política y religión en Atenas arcaica. La reorganización de la polis en época de Solón. Una revisión de la documentación arqueológica, literaria y religiosa*, Oxford 2002.

Valdés, M., “La guerra de Atenas con Egina y el culto de Damia y Auxesia”, *Arys* 11, 2013, 145-161.

Valdés, M., “Redefining Dionysos in Athens from the Written Sources: The Lenaia, Iacchos and Attic Women” en A. Bernabé – M. Herrero de Jáuregui – A. I. Jiménez San Cristóbal – R. Martín Hernández (eds.), *Redefining Dionysos*, Berlin - Boston 2013, 100-119.

Vallois, R., “L' «agalma» des Dionysies de Délos” *BCH* 46, 1922, 94-112.

Vanderpool, E., “The Sacred Threshing Floor at Eleusis”, *Hesp. Supplement* 20, 1982, 172-174.

Vanderpool, E., “A Lex Sacra of the Attic Deme Phrearrhioi”, *Hesperia* 39, 1970, 47-53.

Vernant, J. P., *Mythe et pensée chez les grecs*, Paris 1965.

Vernant, J. P., “Conclusion”, en *L'Association dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome (Rome 24-25 mai 1984)*, Roma 1986, 291-303.

Versnel, H. S., *Inconsistencies in Greek and Roman Religion I. Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, Leiden 1990.

Villanueva Puig, M. C., “À propos des Thyiades de Delphes”, en *L'Association dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome (Rome 24-25 mai 1984)*, Roma 1986, 31-51.

Vogliano, A. – Cumont, F., “La grande inscription bachique du Metropolitan Museum”, *AJA* 37, 1933, 215-263.

Vollgraff, W., “Le péan delphique à Dionysos”, *BCH* 48, 1924, 97-208.

Weil, H., “Un péan delphique à Dionysos”, *BCH* 19, 1985, 393-418.

Whitehead, D., *The Demes of Attica*, Princeton 1986.

Wilhelm, A. (eds. H. Engelmann – K. Wundsam), *Griechische Epigramme*, Bonn 1980.

Wilhelm, A. (eds. G. Dobesch – G. Rehrenböck), *Kleine Schriften*, vol. 3, partie 1, Wien 2006.

Will, E., “Autour des fragments d’Alcée récemment retrouvés: trois notes à propos d’un culte de Lesbos”, *RA* 39, 1952, 156-169.

Wilson, P., “Dionysos in Hagnous”, *ZPE* 177, 2011, 79-89.

Woodward, A. M., “Laconia II. Topography, III. Inscriptions from the Maina”, *ABSA* 13, 1906-1907, 259-260.

Ziehen, L., “Opfer”, *RE* 18, Stuttgart 1939, col. 587.

## RESUMEN

Dioniso, presente ya en el mundo micénico, es una de las deidades más complejas del panteón griego. Hacia el final de la época arcaica y durante la época clásica se incrementaron sus funciones cívicas. Se convirtió entonces en un dios en cuyo honor se celebraban numerosas fiestas religiosas, en las que nace y se desarrolla el teatro. La epigrafía es una fuente directa e indispensable de información sobre el culto de Dioniso, que, sin embargo, no siempre ha sido suficientemente tenida en cuenta en los estudios sobre el dios. Esto se debe en parte a que los corpus y estudios sobre epigrafía dionisiaca publicados hasta la fecha son parciales. Así, esta tesis pretende revisar, ampliar y suplir ciertas lagunas en nuestro conocimiento sobre el culto de Dioniso mediante la elaboración y análisis de un corpus de testimonios epigráficos griegos relacionados con el dios.

En dicho corpus se han recogido y traducido las inscripciones que de una u otra forma hacen referencia a Dioniso, dentro de un marco espacio-temporal restringido a la época clásica, entendida como los siglos V y IV a. C., y a las regiones del Ática, la Grecia continental y las islas del Egeo. La región más pequeña, el Ática, presenta la mayor concentración de inscripciones, debido fundamentalmente a la importancia del culto de Dioniso en este lugar. La desproporción entre el número de epígrafes del Ática y las otras regiones es también un efecto de la restricción cronológica de nuestro corpus a la época clásica. Los cultos dionisiacos del Ática se expanden definitivamente por el resto de Grecia en las épocas helenística e imperial, dejando incontables testimonios epigráficos, que no se incluyen en esta tesis. Las inscripciones del Ática, Grecia continental e islas del Egeo se estudian en tres capítulos correspondientes, mientras que el corpus se puede consultar en el Apéndice I. En las conclusiones, en cambio, se proporciona una visión de conjunto de los principales resultados, destacando las similitudes y particularidades de cada región.

El corpus de epigrafía dionisiaca de época clásica es heterogéneo, pero se pueden encontrar algunos rasgos comunes. El grueso de las inscripciones es de tipo público, y es más abundante cuanto más cercano a la época helenística. Con frecuencia se repiten los mismos modelos, como los documentos sobre contabilidad, finanzas, inventarios, calendarios de sacrificios y otras regulaciones culturales o *leges sacrae*, así como decretos honoríficos y dedicatorias. A menudo en estos documentos se entremezclan cuestiones culturales, jurídicas, organizativas, administrativas y económicas. Así, la información que

contienen tiene que ver con el culto cívico de Dioniso, que se materializa principalmente en fiestas religiosas en las que se le dedican sacrificios cruentos y certámenes teatrales, pero también en pequeños cultos locales. En unos pocos epígrafes se entrevé el papel de Dioniso en cultos místéricos, en particular en los eleusinos, pero también en los órficos. Los testimonios de este último tipo aparecen en las cuatro únicas laminillas órficas presentes en el corpus, que muestran a Dioniso órfico como garante de una vida feliz en el Más Allá para los iniciados.

Se ha recogido un total de 42 epígrafes relacionados con Dioniso en el Ática. La mayoría de ellos tienen que ver con la celebración de las cuatro principales fiestas dionisiacas de la época clásica: las Antesterias, las Leneas, las Grandes Dionisias y las Dionisias Rurales. Tres de los varios calendarios de cultos conservados en el Ática contienen cultos de Dioniso. Estos son un calendario fragmentario del s. V a. C. de Atenas y dos calendarios del s. IV a. C., procedentes de los demos de Erquias y Tórico. Otros documentos importantes del Ática son el decreto sobre la coregía de Icaria, que regula la financiación de sus Dionisias Rurales, y la lista de ingresos obtenidos por la venta de pieles de animales sacrificados en fiestas religiosas de Atenas, que da información clave sobre las fiestas dionisiacas. También es importante la contabilidad de los tesoreros de las Dos Diosas en Eleusis, pues contiene testimonios de las Antesterias y las Leneas. Precisamente esta última y otras inscripciones ponen de manifiesto la ineludible relación entre los misterios de Eleusis y las Leneas, en el centro de la cual parecen estar Yaco, Sémele y unos rituales femeninos, al menos en origen. Muchas de las inscripciones del Ática consisten en decretos honoríficos y dedicatorias corégicas. Dichos decretos prescriben una ceremonia de homenaje hacia un benefactor de la ciudad o demo que tiene lugar antes de las representaciones teatrales de las Grandes Dionisias y las Dionisias Rurales. En las dedicatorias corégicas, los coregos que han financiado la obra dramática vencedora en los concursos de teatro le dedican la victoria al dios. En el Ática la víctima dionisiaca por excelencia era el cáprido, aunque en las grandes fiestas estatales era más común el ganado bovino, puesto que su elevado coste iba más acorde con este tipo de ocasiones. En dos de los sacrificios prescritos por los calendarios de Tórico y Erquias, la elección de las características físicas de la víctima es un asunto de gran importancia.

Un rasgo característico de la epigrafía dionisiaca ática de época clásica es la elevada cifra de inscripciones de origen rural; unas tres cuartas partes encajan en esta categoría. Las Dionisias Rurales son la principal fiesta en lugares como Icaria y El Pireo.

Los epígrafes revelan asimismo que los demos celebraban, además de las Dionisias Rurales, otros cultos dionisiacos. Uno de los hechos más importantes que se han descubierto gracias a la epigrafía es que se celebraban unas Antesterias locales en los demos de Erquias y Tórico; no ocurría esto con las Leneas. Las inscripciones también desvelan la existencia de otros cultos hasta entonces desconocidos, como el sacrificio del mes de Muniquión que tuvo lugar en Miceno, y que quizá estaba relacionado con el culto de Dioniso Antio en Exone, y los sacrificios para Dioniso y Sémele en Erquias, reservados solo a mujeres. Estos y otros testimonios han provocado un debate sobre la cuestión de la independencia de los cultos de los demos respecto a los de Atenas.

Del resto de la Grecia continental se ha recogido un total de 18 epígrafes, de los que buena parte se concentra en Beocia, Tesalia, la Argólide y Corinto. Se trata del área geográfica más amplia y la que menos inscripciones de época clásica ha proporcionado. La principal característica de esta región es la dispersión y heterogeneidad de sus epígrafes. Dos documentos de Delfos son fundamentales para conocer mejor los cultos de Dioniso en esta ciudad, así como su discutida relación con Apolo y su papel en la teología délfica. Se trata de la inscripción de los Labiadas, que es el reglamento interno de una fraternidad, y del peán de Filodamo, un himno dedicado a Dioniso. Estos epígrafes atestiguan las Dadaforias y el 9 de Bisio, en las que se celebra el despertar o resurrección de Dioniso Licnites, llevado a cabo por las tíades en el Parnaso, y la conmemoración de su muerte. Estos y otros testimonios ponen de relieve el carácter de *dying god* de Dioniso en Delfos, que a su vez enlaza con el mito órfico de su desmembramiento a manos de los Titanes y su resurrección. El peán, que se cantó en honor de Dioniso en las Teoxenias primaverales junto con un sacrificio, muestra que en Delfos se le rendía culto durante todo el año. Esto desmiente la información proporcionada por Plutarco, según la cual Dioniso solo recibía culto en Delfos en invierno, en ausencia de Apolo.

Por otro lado, en lugares dispersos de Beocia, Laconia, Tesalia, la Argólide y Macedonia se han conservado dedicatorias a Dioniso, así como algunos testimonios de la celebración de Dionisias en Beocia. Finalmente, se incluyen cuatro laminillas órficas, procedentes de Pelina y Feras, en Tesalia, y de Anfípolis, en Macedonia. Estas contienen instrucciones, contraseñas y ruegos de los difuntos para que Perséfone, madre de Dioniso en el mito órfico y diosa del inframundo, les granjee acceso a un lugar privilegiado en el Más Allá. Para ello, los difuntos aducen su condición de iniciados y que Baco ha liberado su alma. El dios, como víctima de los Titanes, es el único capaz de expiar nuestras almas

de dicho crimen, del que los mortales participamos debido a nuestra naturaleza titánica, como condición para acceder a un lugar privilegiado en el Más Allá.

Un total de 22 inscripciones dionisiacas de época clásica provienen de diez islas del Egeo, Eubea, Paros, Amorgos, Naxos, Ceos, Andros, Delos, Cos, Tasos, Lesbos y Rodas. Los testimonios presentan una gran dispersión geográfica y una llamativa desproporción entre Tasos, que cuenta con 8 epígrafes que atestiguan un importante culto de Dioniso, y el resto de las islas, entre las que se reparten las 14 restantes. Otras islas interesantes desde el punto de vista del culto dionisiaco, además de Tasos, son Eubea, Delos, Cos y Lesbos. En estos lugares encontramos inscripciones prototípicas ya vistos en el Ática y en el resto de la Grecia continental, como decretos honoríficos que atestiguan la celebración de Dionisias, dedicatorias, un calendario de cultos, tres fragmentos de reglamentos culturales, tres decretos que afectan a asuntos religiosos o que prescriben fiestas y un inventario de un santuario. Se conserva una única dedicatoria corégica, en Delos, que se inscribe en la base de la escultura del falo alado que se porta en procesión en las Dionisias. Las Dionisias de Delos son las únicas de las islas en las que se atestiguan la faloforia y los concursos teatrales para niños, como en el Ática. Las inscripciones de otras islas como Eubea, Tasos y Lesbos atestiguan los principales elementos de la fiesta importada de Atenas, como la procesión, las tragedias y la proclamación de honores antes de las representaciones teatrales. En Eubea, las Dionisias de Eretria se convierten en el escenario de la conmemoración del fin de una ocupación militar durante la procesión, gracias a la mediación de Dioniso, quien adquiere una nueva faceta política y liberadora en dicha fiesta. Tasos es la única isla en la que se atestiguan con seguridad en época clásica las Antesterias; además, es posible que otra fiesta de la isla, las Coreas (*Choreia*), esté dedicada a Dioniso. Se tiene constancia de la existencia de una laminilla órfica en Lesbos, pero permanece inédita. Un nuevo tipo de inscripción es la fundación privada de Diomedonte, en Cos, que recoge por escrito la dotación de unos bienes particulares para mantener unos cultos familiares, pero siempre con respeto a las costumbres religiosas cívicas. Cos cuenta con un culto de Dioniso Escilita, epíteto probablemente relacionado con la vid, mientras que en Paros se atestigua un culto de Dioniso Coreo ‘que se ocupa de los coros’. En Lesbos, en Metimna, se celebra una fiesta nocturna (*pannychis*) exclusivamente para mujeres, en honor de Dioniso y organizada por las autoridades de la polis. Se atestiguan sacrificios públicos en las fiestas dionisiacas, de cápridos, reses vacunas y probablemente de un carnero, una particularidad de Tasos.

En conclusión, la epigrafía es una fuente indispensable de conocimiento para el culto de Dioniso en la época clásica, tanto en Atenas como fuera de ella. El Ática rural y las islas del Egeo poseen una riqueza de cultos dionisiacos que apenas serían conocidos de no ser por la epigrafía. Fuera del Ática, la epigrafía muestra la convivencia de varios tipos cultos: los autóctonos, los compartidos desde antiguo, como las Antesterias, los importados desde Atenas, como las Dionisias, y formas de culto complementarias a las de la polis, como las relacionadas con las creencias órficas en el Más Allá.

## ABSTRACT (English)

Dionysos, already present in the Mycenaean world, is one of the most complex deities of the Greek pantheon. Around the end of the Archaic Period and during the Classical Period he took on an increasing role in civic life. From this point onwards, many religious festivals were held in his honour, and it was during these festivals that theatre was born and progressed. Epigraphy is a direct and essential source of information on the cult of Dionysos, which, however, has not always been sufficiently taken into account in the studies about the god. This is partly due to the fact that the corpora and studies on Dionysiac epigraphy published so far are partial. Thus, this thesis aims to review, expand and fill certain gaps in our knowledge about the worship of Dionysos, by elaborating on and analysing a corpus of Greek epigraphic testimonies related to the deity.

This corpus collates and translates inscriptions that refer in one way or another to Dionysos, and originate within the chronological boundaries of the Classical Period, i.e. the 5<sup>th</sup> and 4<sup>th</sup> centuries BC, and geographical boundaries of the regions of Attica, continental Greece and the Aegean islands. The smallest region, Attica, has the highest concentration of inscriptions, due fundamentally to the importance of the cult of Dionysos in that location. The disproportion between the number of epigraphs from Attica and the other regions is also a consequence of the corpus' chronological restriction to the Classical Period; the Dionysiac cults of Attica expanded throughout the rest of Greece most definitively in the Hellenistic and Imperial Periods, leaving countless epigraphic testimonies that are not included in this thesis. The inscriptions from Attica, continental Greece and the Aegean islands are examined in three corresponding chapters, whereas the corpus of inscriptions can be consulted in Appendix I. The conclusions, however, provide an overview of the main results, highlighting the similarities and particularities of each region.

The corpus of Dionysiac epigraphy in the Classical Period is heterogeneous, but some common features can be found. The bulk of the inscriptions are of a public nature, and become more abundant the closer to the Hellenistic period they were written. The same models are frequently repeated, such as documents on accounting, finances, inventories, sacrificial calendars and other cultic regulations or *leges sacrae*, as well as honorific decrees and dedications. These documents are often intertwined with cultic, legal, organizational, administrative and economic issues. Thus, the information they

contain has to do with the civic worship of Dionysos, which emerges mainly in religious festivals, in which bloody sacrifices and theatrical contests were dedicated to him, but also in small local cults. In a few epigraphs, it's possible to glimpse Dionysos' role in mysteric cults, particularly in the Eleusinian mysteries, but also in the Orphic mysteries. The testimonies relating to the latter type appear in the only four Orphic lamellae present in the corpus, which show Orphic Dionysos as guarantor of a happy life in the Afterlife for initiates.

A total of 42 epigraphs about Dionysos in Attica have been collected. Most of them are related to the celebration of the four main Dionysiac festivals of the Classical Period: Anthesteria, Lenaia, City Dionysia and Rural Dionysia. Three of the several cultic calendars that were preserved in Attica contain cults to Dionysos: one a fragmentary calendar from 5<sup>th</sup> century BC Athens, and two calendars of the 4<sup>th</sup> century BC, originating from the demes of Erchias and Thorikos. Other important documents from Attica include the decree on the choregia of Ikarion, which regulates the financing of their Rural Dionysia, and the list of proceeds from the sale of the hides of the animals sacrificed during the religious festivals, which provides key information on the Dionysiac festivals. The accounts of the treasurers of the Two Goddesses in Eleusis are also of significance, as they contain testimonies of the Anthesteria and the Lenaia. This one in particular, along with other inscriptions, reveal the inescapable relationship between the Eleusinian Mysteries and the Lenaia, the focus of which seems to be Iacchos, Semele and some female rituals, at least in their origins.

Many of the inscriptions from Attica consist of honorific decrees and choregic dedications. Such decrees prescribe a ceremony of homage towards a city or deme's benefactor, which takes place before the theatrical performances of the City Dionysia and the Rural Dionysia. In the choregic dedications, the choregoi who financed the winning play in the theatrical contests consecrate the victory to the god. In Attica, the Dionysiac victim par excellence was the goat, however in the great state-wide festivals bovines were more common, as their high cost was more appropriate for this type of occasion. In two of the sacrifices prescribed by the calendars of Thorikos and Erchias, selecting a sacrificial victim with certain physical characteristics was a matter of great importance.

A characteristic feature of dionysiac Attican epigraphy from the Classical Period is the huge number of inscriptions of rural origin; roughly three quarters fall within this category. The Rural Dionysia are the main festival in places like Ikarion and Piraeus. The epigraphs reveal as well that the demes had, besides Rural Dionysia, other Dionysiac cults. One of the most significant facts to be unveiled through epigraphy is that local Anthesteria were celebrated in the demes of Erchias and Thorikos; this was not so much the case with the Lenaia. The inscriptions also reveal the existence of other previously unknown cults, such as the sacrifice of the month of Munichion, which took place at Mykenos, and was perhaps related to the cult of Dionysos Anthios in Aixone, and the sacrifices to Dionysos and Semele in Erchias, which were reserved solely for women. These and other accounts have initiated discussion on the subject of cultic independence of the demes in relation to Athenian cults.

A total of 18 epigraphs have been included from continental Greece, a large part of which originated in Boeotia, Thessaly, Argolis and Corinth. This is the widest geographic area and the one that has provided the fewest inscriptions from the Classical Period. The standout feature of this region is the dispersion and heterogeneity of its epigraphs. There are two documents from Delphi that are fundamental to better understanding the cults of Dionysos in this city, as well as his controversial relationship with Apollo and his role in the Delphic theology. The first is the inscription of the Labyadai, which is the internal regulation of a phratry, and the second is Philodamos' Paian, a hymn dedicated to Dionysos. These epigraphs attest to the Dadaphoria and the 9<sup>th</sup> of Bysios, in which the cycle of the awakening or resurrection of Dionysos Lyknites is celebrated, carried out by the Thyades in the Parnassus, as well as the commemoration of his death. These and other testimonies highlight Dionysos' character as a dying god at Delphi, which in turn links closely with the Orphic myth of his dismemberment at the hands of the Titans and his resurrection. The paian, which was sung in honour of Dionysos in the spring Theoxenia along with a sacrifice, shows that at Delphi he was worshiped throughout the year. This refutes the information provided by Plutarch, according to which Dionysos was only worshiped at Delphi in the winter, in the absence of Apollo.

On the other hand, in scattered places of Boeotia, Laconia, Thessaly, Argolis, and Macedonia, dedications to Dionysos have been preserved, as well as some testimonies of the celebration of Dionysia in Boeotia. Finally, there are four Orphic lamellae from Pelina

and Pherai in Thessaly and Amphipolis in Macedonia. These contain instructions, passwords and prayers from the deceased asking for Persephone, mother of Dionysos in the Orphic myth and goddess of the underworld, to allow access to a privileged place in the Afterlife. To this end, the deceased assert their status as initiates and declare that Bacchus has liberated their soul. As a victim of the Titans, Dionysos is the only one able to expiate our souls for this crime, in which we mortals participate because of our titanic nature, in return for accessing a privileged place in the Afterlife.

A total of 22 Dionysiac inscriptions from the Classical Period come from ten Aegean islands: Euboea, Paros, Amorgos, Naxos, Ceos, Andros, Delos, Cos, Thasos, Lesbos and Rhodes. The testimonies show a great geographical dispersion and a striking disproportion between Thasos, which has 8 epigraphs that bear witness to an important cult of Dionysos, and the rest of the islands, among which the remaining 14 are distributed. Other islands besides Thasos, such as Euboea, Delos, Cos and Lesbos stand out from the point of view of the Dionysiac cult. Here we find prototypic inscriptions already seen in Attica and the rest of continental Greece, such as honorific decrees attesting to the celebration of Dionysia, dedications, a cultic calendar, three fragments of cultic regulations, three decrees that concern religious matters or prescribe festivals and an inventory of a sanctuary. A single choregic dedication has been preserved, in Delos, which is inscribed on the base of the sculpture of the winged phallus that is carried in procession in the Dionysia. The Dionysia of Delos are the only ones of the islands to affirm the phallophoria and theatrical competitions for children, as in Attica. The inscriptions of other islands, such as Euboea, Thasos and Lesbos, attest to the main elements of the festival that were imported from Athens, such as the procession, tragedies and the proclamation of honours before the theatrical performances. In Euboea, the Dionysia of Eretria become the backdrop for the commemoration of the end of a military occupation during the procession, thanks to the mediation of Dionysos, who acquires a new political and liberating facet in this festival. Thasos is the only island in which the Anthesteria are attested for certain in the Classical Period; in addition, it is possible that another festival from the same island, the Choreia, is dedicated to Dionysos. There is evidence of an Orphic lamella in Lesbos, but this remains as yet unpublished. A new type of inscription is the private foundation of Diomedon, in Cos, which shows in writing the endowment of private goods to support family cults, but always with respect to religious civic customs. Cos has a cult of Dionysos Skyllites, epithet probably related to the vine,

while in Paros a cult of Dionysos Choreus ‘he who deals with choirs’ is attested. In Lesbos, in Metimna, a night festival (*pannychis*) is held exclusively for women, in honour of Dionysos and organized by the authorities of the polis. Public sacrifices are attested in the Dionysiac festivals, of goats, cattle, and probably of a ram, a peculiarity of Thasos.

In conclusion, epigraphy is an indispensable source of knowledge on the worship of Dionysos in the Classical Period, both in Athens and outside of it. Rural Attica and the Aegean islands have a wealth of Dionysiac cults that would hardly be known about if it weren’t for epigraphy. Outside of Attica, epigraphy shows the coexistence of various types of cults: the autochthonous cults, the shared since ancient times, such as the Anthesteria, the imported ones from Athens, such as the Dionysia, and ways of worship complementary to those of the polis, such as those related to Orphic beliefs in the Afterlife.

## ABSTRACT (Italiano)

Dioniso, già presente nel mondo miceneo, è una delle più complesse divinità del pantheon greco. Verso la fine dell'epoca arcaica e durante il periodo classico le sue funzioni civiche sono incrementate. È diventato quindi un dio in onore del quale si svolgono tante feste religiose, nelle quali nasce e si sviluppa il teatro. L'epigrafia è una fonte diretta ed essenziale di informazione sul culto di Dioniso, che, tuttavia, non è sempre stata sufficientemente presa in considerazione negli studi sul dio. Questo è in parte dovuto al fatto che i *corpus* e gli studi sull'epigrafia dionisiaca pubblicati finora sono parziali. Così, questa tesi si propone di rivedere, ampliare e colmare certe lacune nella nostra conoscenza sul culto di Dioniso, attraverso l'elaborazione e l'analisi di un *corpus* di testimonianze epigrafiche greche legate al dio. In questo *corpus*, le iscrizioni che in un modo o nell'altro fanno riferimento a Dioniso sono state raccolte e tradotte, in un quadro spazio-temporale limitato al periodo classico, cioè, i secoli V e IV a. C., e alle regioni dell'Attica, della Grecia continentale e alle isole dell'Egeo. La regione più piccola, l'Attica, ha la più alta concentrazione di iscrizioni, fondamentalmente grazie all'importanza del culto di Dioniso in questo luogo. La sproporzione tra il numero di epigrafi dell'Attica e quello delle altre regioni è anche un effetto della restrizione cronologica del nostro *corpus* al periodo classico. I culti dionisiaci dell'Attica si diffondono decisamente nel resto della Grecia nelle epoche ellenistica e imperiale, lasciando innumerevoli testimonianze epigrafiche, che non sono incluse in questa tesi. Le iscrizioni dell'Attica, della Grecia continentale e delle isole dell'Egeo si studiano in tre relativi capitoli, mentre il *corpus* di iscrizioni è consultabile nell'appendice I. Le conclusioni, invece, forniscono una panoramica dei principali risultati, mettendo in evidenza le somiglianze e le particolarità di ogni regione.

Il *corpus* dell'epigrafia dionisiaca nel periodo classico è eterogeneo, ma si possono individuare alcune caratteristiche comuni. La maggior parte delle iscrizioni è di tipo pubblico, ed è più abbondante man mano che si avvicina all'epoca ellenistica. Le stesse tipologie si ripetono spesso, come i documenti in materia contabile, finanze, inventari, calendari sacri e altri regolamenti di culti o *leges sacrae*, e anche decreti onorifici e dediche. Spesso in questi documenti si intrecciano problemi di culto, legali, organizzativi, amministrativi ed economici. Così, il loro contenuto riguarda il culto civico di Dioniso, che si concretizza principalmente nelle feste religiose in cui sacrifici cruenti e gare teatrali gli sono dedicati, ma pure nei piccoli culti locali. In alcune epigrafi si

intravede il ruolo di Dioniso nei culti misterici, in particolare in quelli eleusini, ma anche in quelli orfici. Le testimonianze di questo ultimo tipo appaiono nelle quattro uniche laminette orfiche presenti nel *corpus*, che mostrano Dioniso orfico in qualità di garante di una vita felice nell'Aldilà per gli iniziati.

Si è raccolto un totale di 42 epigrafi relative a Dioniso in Attica. La maggior parte di queste sono collegate alla celebrazione delle quattro grandi feste dionisiache del periodo classico: le Antesterie, le Lenee, le Grandi Dionisie e le Dionisie Rurali. Tre dei vari calendari sacri conservati in Attica contengono culti di Dioniso. Si tratta di un calendario frammentario del V secolo a. C. di Atene e due calendari del IV secolo a. C., provenienti dai demi di Erchia e di Torico. Altri documenti importanti dell'Attica sono il decreto sulla coregia di Icaria, che regola il finanziamento delle sue Dionisie Rurali, e l'elenco del reddito derivante dalla vendita delle pelli degli animali sacrificati nelle feste religiose di Atene, che offre informazioni chiave sulle feste dionisiache. È anche importante la contabilità dei tesoreri delle Due Dee a Eleusi, in quanto fornisce testimonianze sulle Antesterie e sulle Lenee.

Proprio quest'ultima iscrizione e altre rivelano l'innegabile rapporto tra i misteri di Eleusi e le Lenee, al centro del quale sembrano stare Iacco, Semele e certi rituali femminili, almeno in origine. Molte delle iscrizioni dell'Attica consistono in decreti onorifici e dediche coregiche. Tali decreti prescrivono una cerimonia di omaggio a un benefattore della città o del demo che si svolge prima del inizio del teatro delle Grande Dionisie e Dionisie Rurali. Nelle dediche coregiche, i coreghi che hanno finanziato l'opera vincitrice nelle gare di teatro dedicano la vittoria al dio. In Attica la vittima dionisiaca per eccellenza era la capra, anche se nelle grandi feste statali i bovini erano più comuni, dal momento che il loro alto costo si accordava di più a questo tipo di occasioni. In due dei sacrifici prescritti dai calendari di Torico ed Erchia, la scelta delle caratteristiche fisiche della vittima è una questione di grande importanza.

Una caratteristica dell'epigrafia dionisiaca attica del periodo classico è l'elevato numero di epigrafi di origine rurale; circa tre quarti rientrano in questa categoria. Le Dionisie Rurali erano la principale festa in luoghi come Icaria e il Pireo. Le epigrafi mostrano anche che i demi avevano, oltre alle Dionisie Rurali, altri culti dionisiaci. Una delle scoperte più importanti dovute all'epigrafia è che si svolgevano Antesterie locali nei demi di Erchia e Torico; questo non accadeva con le Lenee. Le iscrizioni rivelano

anche l'esistenza di altri culti finora sconosciuti, come il sacrificio del mese di Munichion tenuto a Miceno, e che è forse stato connesso al culto di Dioniso Antio in Essone, e i sacrifici per Dioniso e Semele in Erchia, riservato solo alle donne. Queste e altre testimonianze hanno generato un dibattito sulla questione dell'indipendenza dei culti dei demi rispetto ad Atene.

Del resto della Grecia continentale è stato raccolto un totale di 18 epigrafi, di cui una gran parte è concentrata in Beozia, Tessaglia, Argolide e Corinto. Si tratta della più grande area geografica e quella che ha fornito meno iscrizioni del periodo classico. La caratteristica principale di questa regione è la dispersione e la varietà delle sue epigrafi. Due documenti di Delfi sono essenziali per comprendere meglio il culto di Dioniso in questa città, così come il suo rapporto controverso con Apollo e il suo ruolo nella teologia di Delfi. Si tratta dell'iscrizione dei Labiadi, che è il regolamento interno di una fratria, e del peana di Filodamo, un inno dedicato a Dioniso. Queste epigrafi attestano le Dadaforie e il 9 di Bisio, in cui si celebra di risveglio o risurrezione di Dioniso Licnites, svolto dalle tiadi nel Parnasso, e la commemorazione della sua morte. Queste e altre testimonianze sottolineano il carattere di *dying god* di Dioniso a Delfi, che a sua volta si lega al mito orfico dello smembramento per mano dei Titani e la sua risurrezione. Il peana, che fu cantato in onore di Dioniso nelle Teossenie primaverili assieme a un sacrificio, mostra che a Delfi era venerato tutto l'anno. Questo smentisce l'informazione fornita da Plutarco, secondo la quale a Dioniso era reso culto a Delfi solo in inverno, in assenza di Apollo.

D'altra parte, in luoghi sparsi in Beozia, Laconia, Tessaglia, Argolide e Macedonia sono stati conservate dediche a Dioniso, così come alcune testimonianze della celebrazione delle Dionisie in Beozia. Infine, abbiamo anche quattro laminette orfiche, da Pelina e Fere, in Tessaglia, e da Anfipoli, in Macedonia. Queste contengono istruzioni, lasciapassare e richieste dei defunti affinché Persefone, la madre di Dioniso nel mito orfico e dea degli inferi, permetta loro l'accesso a un posto privilegiato nell'Aldilà. Per questo, i defunti sostengono la loro condizione di iniziati e che Bacco ha liberato la loro anima. Il dio, in quanto vittima dei Titani, è l'unico in grado di espiare le nostre anime da quel crimine, al quale noi i mortali partecipiamo a causa della nostra natura titanica, perché possiamo ottenere un posto privilegiato nell'Aldilà.

Un totale di 22 iscrizioni dionisiache di epoca classica provengono da dieci isole dell'Egeo, l'Eubea, Paro, Amorgo, Nasso, Ceo, Andro, Delo, Coo, Taso, Lesbo e Rodi. Le testimonianze presentano una vasta diffusione geografica e una palese sproporzione tra Taso, che ha 8 epigrafi che testimoniano un importante culto di Dioniso, e il resto delle isole, tra cui sono divise le restanti 14. Altre isole interessanti dal punto di vista del culto dionisiaco, oltre a Taso, sono l'Eubea, Delo, Coo e Lesbo. Qui troviamo iscrizioni prototipiche già viste nell'Attica e nel resto della Grecia continentale, come decreti onorifici che testimoniano la celebrazione delle Dionisie, dediche, calendari sacri, tre frammenti di regolamenti culturali, tre decreti che riguardano questioni religiose o che prescrivono feste e l'inventario di un santuario. Si è conservata una singola dedica coregica, a Delo, che si trova sulla base della scultura del fallo alato che si porta in processione nelle Dionisie. Le Dionisie di Delo sono le uniche tra quelle delle isole in cui sono testimoniate la falloforia e le gare teatrali per bambini, come nell'Attica. Le iscrizioni di altre isole come l'Eubea, Taso e Lesbo registrano i principali elementi della festa importata da Atene, come la processione, le tragedie e la assegnazione di onori prima delle rappresentazioni teatrali. In Eubea, le Dionisie di Eretria diventano lo scenario della commemorazione della fine di una occupazione militare durante la processione, grazie alla mediazione di Dioniso, che acquisisce un nuovo aspetto politico e liberatore in quella festa. Taso è l'unica isola dove si sono attestate con certezza in epoca classica le Antesterie; è anche possibile che un'altra festa dell'isola, le Coree (*Choreia*), sia dedicata a Dioniso. Ci sono prove dell'esistenza di una laminetta orfica a Lesbo, che rimane inedita. Un altro tipo di iscrizione è la fondazione privata di Diomedon, a Coo, che registra per iscritto la dotazione di una proprietà privata per mantenere certi culti familiari, ma sempre nell'ambito delle consuetudini religiose civiche. Coo ha anche un culto di Dioniso Skyllites, epiteto probabilmente legato alla vite, mentre a Paro è attestato un culto di Dioniso Coreo 'colui che si occupa dei cori'. A Lesbo, a Metimna, si celebra una festa notturna (*pannychis*) esclusivamente per le donne, in onore di Dioniso e organizzata dalle autorità della polis. Sono testimoniate nelle feste dionisiache sacrifici pubblici, di capre, bovini e probabilmente di un ariete, una particolarità di Taso.

In conclusione, l'epigrafia è una fonte indispensabile di conoscenza per il culto di Dioniso in epoca classica, sia ad Atene che fuori da questa città. L'Attica rurale e le isole dell'Egeo possiedono una ricchezza di culti dionisiaci che difficilmente sarebbero noti se non fosse per l'epigrafia. Fuori all'Attica, l'epigrafia mostra la coesistenza di vari tipi di

culti: quelli autoctoni, quelli condivisi fin dai tempi antichi, come le Antesterie, quelli importati da Atene, come le Dionisie, e forme di culto complementari a quelle della polis, come quelle relative alle credenze orfiche circa l'Aldilà.