

LAS MUJERES Y LA NOCHE EN LOS RITUALES GRIEGOS:
LAS SEGUIDORAS DE DIONISO EN ATENAS

WOMEN AND NIGHT IN GREEK RITUALS:
THE FEMININE FOLLOWERS OF DIONYSUS IN ATHENS

MIRIAM VALDÉS GUÍA

Universidad Complutense de Madrid

ARYS, 8, 2009-2010, 43-60 ISSN 1575-166X

RESUMEN

Las mujeres están especialmente relacionadas, en rituales y mitos, con la noche, y de modo particular en relación con el culto de Dioniso en diversos lugares de Grecia. En estas páginas nos centramos en algunos de estos ritos femeninos nocturnos dedicados a Dioniso en Atenas (en las Leneas, en las Antesterias y en el ritual de las *Thyades* en Delfos), tratando asimismo de comprenderlos en los desarrollos cívicos de la polis en relación con el control del comportamiento de las mujeres (y sus salidas nocturnas) en el s.VI a.C.

ABSTRACT

Women are specially linked with rituals and myths of the night, and particularly with nocturnal Dionysus in many Greek places. In these pages we will focus on some of these feminine nocturnal rites devoted to Dionysus in Athens (Lenaia, Anthesteria and the ritual of Attic *Thyades* in Delphi), and we will essay to understand them in the contexts of civic developments of the polis linked with the control of feminine behaviour (and their nocturnal exits) in VI century BC.

PALABRAS CLAVE

Ritos nocturnos femeninos, Dioniso, Atenas

KEYWORDS

Nocturnal rites of women, Dionysus, Athens

Fecha de recepción: 26/05/2009

Fecha de aceptación: 19/09/2009

La Noche es concebida como divinidad femenina en la *Teogonía* de Hesíodo, nacida del Caos y engendradora de divinidades terribles como la muerte (*thánaton*) la negra Ker o la desventura dolorosa, entre otras (Hes., *Th.*, 123, 211 ss), similar por tanto a los frutos de la existencia de la primera mujer, Pandora, concebida, también en Hesíodo, como un castigo de Zeus que destapa o deja escapar las desgracias y males que asolan la humanidad, como la fatiga, el trabajo o la misma muerte (Hes., *Op.*, 90 ss). La noche tiene, por tanto, una relación especial con las mujeres y lo femenino en el imaginario griego y se constituye en espacio adecuado para la reversión, para la vuelta al Caos (de quien es hija en Hesíodo la misma Noche), espacio liminal de *miasma* y polución, de peligros que se asocian a divinidades femeninas terribles como las Moiras o Némesis, hijas de la Noche, o a Hécate¹.

Pero la noche tiene también otra vertiente, igualmente asociada a las mujeres de modo especial (aunque no exclusivo), como espacio y tiempo para lo insondable, indecible, sagrado, venerable y misterioso, que de nuevo puede vincularse con ciertos ritos de mujeres en los que se hallan presentes ambas vertientes de la nocturnidad: por un lado, la reversión, lo terrificante y caótico, opuesto a la normalidad y a la civilización, pero al mismo tiempo, la realización de lo indecible, de lo divino y venerable, donde se manifiesta el misterio y la presencia de la divinidad.

En este sentido destacan rituales de mujeres especialmente asociados a la reversión y a divinidades como Dioniso o Afrodita, pero también otros dedicados a Deméter o Perséfone (como las Tesmoforias) en los que determinadas acciones sólo podían ser llevadas a cabo por mujeres en el más absoluto misterio, pues su desvelo constituían un peligro, un riesgo, una infracción; al mismo tiempo eran rituales necesarios e indispensables para la renovación comunitaria, para la fertilidad y fecundidad y para la continuidad de la ciudad.

En muchos lugares de Grecia encontramos ritos y mitos nocturnos específicos de mujeres, y aunque existen también otros ligados a mujeres y hombres en relación con Dioniso (como en Sición por ejemplo²), determinadas acciones y

1 Moiras y Némesis hijas de la Noche: Hes., *Th.*, 217, 223. Para Hécate: R. von Rudloff, *Hekate in Ancient Greek Religion*, Canada, 1999.

2 Paus., 2.7.5. S. Bettinetti, *La statua di culto nella pratica rituale greca*, Bari, 2001, p. 198. G. Casadio, *Il vino dell'anima. Storia del culto di Dioniso a Corinto, Sicione, Trezene*, Roma, 1999, p. 97 ss. De todas formas en Sición están también las mujeres ligadas de modo especial con Dioniso, pues había, como señala el texto de Pausanias un colegio de ménades consagrado al dios: ταύτας τὰς γυναῖκας ἱεράς εἶναι καὶ Διονύσωι μαίνεσθαι λέγουσιν. Otras estatuas de Dioniso ἐν ἀπορήτοιωι eran llevadas de

prácticas rituales vinculadas a la nocturnidad eran tarea especial de las mujeres. Así, en el mito argivo, por ejemplo, las Danaides matan a sus maridos de noche, momento en el que se extinguen los fuegos de los hogares y fundan las Tesmoforias³. En Esparta las mujeres se reunían de noche en un ritual en honor de Dioniso en el Taigeto, que albergaba un templo del dios con una estatua a la vista, fuera del templo, pero otra que sólo podía ser contemplada por las mujeres, y ellas solas seguían en secreto (ἐν ἀπορρήτῳ) los ritos sacrificiales (τὰ θυσίας), que tenían lugar de noche a la luz de las antorchas⁴.

Precisamente a Dioniso están ligados de modo especial este tipo de rituales femeninos de carácter nocturno. Durante las Agrionia celebradas en diversos lugares de Beocia y en Argos, en honor de Dioniso (y Hera), se desarrollaban en las tinieblas nocturnas (como las *Nyktelia* de Argos), una celebración de bailables locales, que transgredían en el mito y en la práctica religiosa todas las normas sociales, en una fiesta de reversión especialmente asociada a las mujeres seguidoras de Dioniso y a la nocturnidad⁵. También las ménades de Delfos, las *Thyades*, cuenta Plutarco, llegaron de noche, exhaustas y agotadas, en el invierno del 354/353 a.C. al ágora de Anfisa, en Fócide, donde se quedaron dormidas⁶.

noche en procesión con la luz de las antorchas, en este caso con mujeres y hombres (posiblemente en una ceremonia similar a la del agón de las Leneas: ver más abajo, nota 21).

3 La noche de bodas en la que las hijas de Dánao matan a sus maridos, los fuegos se extinguen en los hogares: Plut., *Quaest., Gr.*, 24.269f. Tesmoforias fundadas precisamente por las hijas de Dánao: Hdt., 2, 171. Ver para este mito: M. Piérart, "Danaos et ses filles à Argos", in V. Pirenne-Delforge (ed.), *Les panthéons des Cités, des origines à la Périégèse de Pausanias* (Kernos, suppl., 8), Liège, 1998, 165-193; ver también M. Valdés, *EL papel de Afrodita en el alto arcaísmo: política, guerra, matrimonio e iniciación*, Mesina, 2005, pp. 68-69.

4 Ceremonias nocturnas y ritual del Taigeto: Paus., 3.20. 3; D. Musti y M. Torelli, *Pausania. Guida della Grecia. Libro III. La Laconia*, Roma 1991, p. 255; R. Parker, "Demeter, Dionysus and the Spartan Pantheon", in R. Hägg, N. Marinatos, G.C. Nordquist (eds.), *Early Greek Cult Practice, Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June, 1986*, Stockholm 1988, 99-193, p. 100; A. Faustoferri, *Il trono di Amyklai e Sparta. Batykles al servizio del potere*, Napoli, 1996, p. 227. Fiesta nocturna con antorchas: Alcman, Fr 56 Page = F 125 Calame. Posiblemente había un ritual de travestimiento (y de fuego nuevo) que puede ligarse tanto con Dioniso como con Afrodita (como en Lemnos): Valdés, *op.cit. El papel de Afrodita*, p. 56.

5 Agrionia: W. Burkert, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley-Los Angeles-London, 1983, p. 173. G. Casadio, *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma, 1994, p. 87 ss. I. Lada-Richards, *Initiating Dionysus. Ritual and Theatre in Aristophanes' Frogs*, Oxford, 1999, pp. 191-192. Plutarco, *Quest. Rom.* 112. Otros testimonios sobre Agrionias: Plut. *Quaest. Gr.* 38 (sacerdotes que persiguen a mujeres); *Quaest., conv.* VIII, 1, p. 717 a. También las Minias de Orcómeno rechazaron al dios y fueron castigadas con la manía más atroz; después de matar al hijo de Leucipe, abandonaron la casa y fueron a las montañas hasta que el dios las transformó en pájaros "de la noche": Eliano, *Var. Hist.*, III, 42; Antonino Liberal, 10; Casadio, *op.cit. Storia*, pp. 89-90. Agrionias en Tebas helenística: A. Henrichs, "Greek Maenadism from Olympias to Messalina", *HSCP*, 82, 1978, 121-160, p. 137. En Argos son las hijas de Preto (las Prétidas) quienes enloquecen poseídas por el dios: Casadio, *op.cit. Storia*, p. 51 ss. El despedazamiento de sus propios hijos y posiblemente de fieras salvajes sólo se daba en el mito, no en la práctica religiosa, según Henrichs. Relación de mujeres con Dioniso y la reversión: Ch. Segal, "The Menace of Dionysus: Sex Roles and Reversals in Euripide's Bacchae", *Arethusa*, 11, 1978, 185-202.

6 Allí fueron protegidas por las mujeres de la ciudad que les dieron comida y facilitaron su salida sin incidentes de la ciudad: Plut., *Mul. Virt.* 13 -*Mor.* 249 ef; Henrich, *art.cit. Greek Maenadism*, p. 136; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, London - New York, 2002, p. 145.

La imagen de estas ménades reales, dormidas y exhaustas después de sus ritos nocturnos, puede evocar la descripción de Eurípides en las *Bacantes* (678 ss):

“Acababa de remontar por una cima los rebaños de vacas, al tiempo que el sol lanza sus rayos a caldear la tierra. Y veo agrupadas en cortejos tres coros de mujeres. De uno de ellos estaba al frente Autónoe, del segundo mandaba tu madre, Ágave, y del tercero Ino. Dormían todas, tumbadas en actitud descuidada; unas reclinaban us espalda sobre el ramaje de un abeto, y otras habían echado su cabeza sobre las hojas de encina en el suelo. Reclinadas al azar en actitud decorosa, y no, como tú dices, embriagadas por el vino y el bullicio de la flauta de loto, retiradas a la soledad para perseguir en el bosque el placer de Cípris”. (Trad. C. García Gual)

La ceremonia de las ménades y bacantes en honor al dios en las montañas se realiza, pues de noche, como la celebración de las *Thyades* en el monte Parnaso en Delfos, que tenía lugar como señala Aristófanes (en las *Nubes*), a la luz de las antorchas⁷. En *Antígona*, Sófocles menciona los ritos nocturnos del Parnaso en los que se celebraba la epifanía de Dioniso niño (*Pais*), llamado Iaco, rodeado por las *Thyades* que danzan en torno suyo: “¡Ah, tú que organizas los coros de los astros que exhalan fuego, guardián de los cantos nocturnos, hijo retoño de Zeus, hazte visible, oh señor, a la vez que tus servidoras las *Tíades*, que, transportadas, te festejan con danzas toda la noche (μαϊνόμεναι πάννυχτοι χορεύουσι), a ti, Iaco, el administrador de bienes!”⁸. También Eurípides, en *Ión*, destaca esta relación en los versos “Oh cumbres del Parnaso, que tenéis un murallón de piedra y un lugar junto al cielo, donde Baco levanta sus teas encendidas y salta ágil con su noctívagas (νυκτιπόλοισ) *bacantes!*”⁹

Dioniso, además, es llamado *Nyktelios* (“de la noche”)¹⁰. Con este epíteto recibía culto junto con Afrodita en la acrópolis de Mégara donde se hallaba también un santuario oracular dedicado precisamente a la Noche como divinidad.¹¹

La noche es el tiempo de lo liminal, de la eschatía, del contacto con la muerte, (no en vano Heráclito llama a Dioniso Hades¹²), del caos, de la anormalidad,

7 Ar. *Nubes*, 603 ss. Ritual de *Thyades* a la luz de antorchas en el mes *Dadophorios* que hace referencia precisamente a esta realidad (remontándose además a fecha temprana, anterior a fines del s.VII): B.C. Dietrich, “Divine Madness and conflict at Delphi”, *Kernos*, 5, 1992, 41-58, p. 47.

8 Soph. *Ant.* 1149-1152. En *Antífona* de Sófocles también: “a ti te vieron arriba en la doble cumbre entre turbio fulgor de antorchas, donde avanzan ninfas córicas, bacantes”: Soph, *Ant.* 1216.

9 Eur. *Ión*, 714-17; F.I. Zeitlin, *Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek Literature (Women in Culture and Society)*, Chicago – London, 1996 p. 300-303. Referencia a este ritual también en las *Bacantes* de Eurípides, 306 ss: “Más aún, a él en persona lo verás sobre las rocas de Delfos, dando saltos entre las antorchas sobre la meseta de noble cresta, blandiendo y agitando su ramo báquico, ensalzando por toda Grecia” (trad. C. García Gual).

10 Ovid. *Met.* IV.15; Plut., de *E apud Delphi* 9 (*Mor.*, 389a). Ver para otros epítetos que hacen referencia a este aspecto del dios “nocturno”, como *Nykterinos*, *Nyktiphaes* (que ilumina la noche), *Nyktipolos* (que vaga por la noche): W. Otto, *Dioniso. Mito y culto*, Madrid, 1997 [1933], p.87. *Nyktelia*: Plut., *Quaest. Rom.* 112 (*Mor.*, 291a); Plut., *Symp.* 4.6, (*Mor.*, 672a); Serv. *Aen.* 4.303.

11 Paus., 1.40.6.

12 A. Bernabé, *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, Madrid, 1988, p. 139. Recogido en Clemente de Alejandría, *Protr.* II, 34: ὡπὸς δὲ Ἄϊδης καὶ Διόνυσος, ὅτεωι μαίνονται καὶ ληναίζουσιν (Dice Heráclito que “sí no hicieran una procesión al dios y no entonarían un himno a los órganos sexuales, se realizarían hechos aún más vergonzosos”. “El mismo es Hades y Dioniso, por el que quedan fuera de sí y celebran las fiestas báquicas” (Trad. C. Isart); ver también Clem, *Protr.* II, 22: τίσι δὴ μαντεύεται

de la reversión, de lo primigenio propio del tiempo de los orígenes; es el tiempo propicio también de la sexualidad y de la *hierogamia* (como veremos para Atenas en relación con Dioniso), siendo igualmente el momento en el que se manifiesta de modo especial el dios del vino, su presencia, su epifanía. La Noche, divinidad femenina, está ligada a las mujeres y a sus ritos nocturnos, y específicamente a aquellos vinculados con Dioniso, conocido también de modo especial como dios de las mujeres, de las ménades y de la nocturnidad.

Vamos a centrarnos de modo especial en estas líneas en el culto de Dioniso en Atenas en relación con las mujeres y los ritos nocturnos, especialmente en el s.VI, momento en el que por un lado, de modo paralelo a la definición ciudadana y a la apertura al *demos* de ciertas prerrogativas políticas¹³, se controla de modo más estrecho el comportamiento de las mujeres¹⁴ - vinculadas a la preservación del *oikos* y de la familia nuclear¹⁵- y especialmente sus salidas nocturnas¹⁶; pero por otro lado, en este mismo siglo, posiblemente con los tiranos, se produce cierta apertura a los misterios dionisiacos no sólo para los hombres de baja extracción social, sino también en cierto modo para las mujeres, como se ve por la iconografía, destacado por Isler-Kerenyi¹⁷. En cualquier caso, al mismo tiempo, desde la tiranía se regulan y se controlan estas fiestas, integradas en el marco de la religión cívica.¹⁸

¹³ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος “νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις”: “¿Para quién profetiza Heráclito de Éfeso? “Para los que se mueven durante la noche, los magos, las bacantes, las leneas, los iniciados” (Trad C. Isart). Para esta relación de los oscuro, nocturno y el mundo de los muertos: Otto, *op.cit.*, p. 86-87.

¹⁴ Con Solón: M. Valdés, “El modelo político de Solón: la aplicación de *Dike* y la participación del *demos* en la *politeia*”, *Studia Historica (Historia Antigua)*, 23, 2005, 57-74.

¹⁵ Ver para la ideología misógina del *demos*: I. Morris, *Archaeology as Cultural History. Words and Things in Iron Age Greece*, Oxford, 2000, p. 145 ss. (con bibliografía anterior). M. Valdés, “La situación de las mujeres en la Atenas del s.VI a.C.: ideología y práctica de la ciudadanía”, en D. Plácido, F. Moreno y L. A. Ruiz (eds.), *Necedad, sabiduría y verdad: el legado de Juan Cascajero, Gerión, extra*, 2007, 207-214.

¹⁶ Aunque algunos indicios (como los enterramientos o las ofrendas) permiten postular una situación de menor relegación en algunos aspectos de las mujeres (específicamente las esposas, madres e hijas de ciudadanos) en el s.VI que en el s.VII: cf. Valdés, *op.cit. El papel de Afrodita*, p. 120. F. de Polignac, “Rites funéraires, mariage et communauté politique”, *Metis*, XI, 197-207, pp. 203-205. Para legislación de mujeres en relación con la familia nuclear: S. Lape, “Solon and the institution of the “Democratic” Family form”, *Classical Journal*, 98.2, 2002-2003, 117-139; C. Leduc, “Marriage in Ancient Greece”, in P. Schmitt Pantel (ed.), *A History of Women in the west. I. From Ancient Goddesses to Christian Saints*, London 1994, pp. 235-294. M. Valdés, *El nacimiento de la autoctonía ateniense: cultos, mitos cívicos y sociedad de la Atenas del s.VI a.C.*, Madrid, 2008, p. 153 ss.

¹⁷ Plut., *Sol.*, 21.5-6: «Dedicó asimismo a las salidas de las mujeres, a los duelos y a las fiestas una ley que suprimía la falta de decoro y el desenfreno. Prohibió que la mujeres saliera con más de tres mantos, llevando comida o bebida por valor superior a un óbolo o una vara de más de un codo y que viajara de noche, salvo conducida en un carro y con una antorcha por delante...» (Trad. A. Pérez Jiménez).

¹⁸ C. Isler-Kerenyi, *Dionysos nella Grecia arcaica. Il contributo delle immagini*, Pisa – Roma, 2001, p. 122: integración de la mujer en la *polis* a través de Dioniso, patrón tanto de la metamorfosis masculina como de la femenina, de la esposa-madre, como de la hetera; Isler-Kerenyi señala que las mujeres tienen ya una relación autónoma con el dios a partir del 540 (p. 142), y un acceso, como Semele, a la “inmortalización” a través de los Misterios (p. 226). Apertura de Misterios: M. Valdés, “Los Cérices en Atenas arcaica y los Misterios de Agra: *korynephoroí* de Pisístrato e iniciación eleusina”, *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo. Actas del XXVII Internaconal de GIREA - ARYS VIII (Valladolid, 2002)*, Valladolid, 2004, 169-184.

¹⁹ Ver F. Frontisi-Duroux, “Retour aux “vases des Lénéennes”, in B. Bravo, *Pannychis e simposio*.

Varias son las ocasiones especialmente asociadas a Dioniso en las que las mujeres áticas tenían un papel importante e incluso, en algunos casos, imprescindible; una de ellas era probablemente las Leneas, cuyo nombre remite a las *lenai* o ménades (aunque otra etimología relaciona el nombre con el lagar *-lenos-* donde se pisaba la uva)¹⁹. Se sabe poco de estas fiestas, que menciona ya Heráclito de Éfeso para esta localidad²⁰. La fiesta contaba con una procesión como en Éfeso (aunque no está documentada la presencia del falo en Atenas) y un *agon* nocturno “a la luz de las antorchas” dirigido por el arconte rey y algunos funcionarios eleusinos, los epimeletas y el daduco con concursos trágicos y cómicos²¹. Se ha supuesto que la fiesta contenía también un ritual de mujeres, *lenai*²², en torno a Dioniso. De hecho en un primer momento se relacionaron con esta celebración los llamados “vasos de las Leneas” que muestran a mujeres y ménades en torno a la imagen del dios manifestada en una máscara colgada de un pilar; las mujeres manipulan el vino y también danzan extáticamente en torno a Dioniso. En general hoy tiende a considerarse que estos vasos representan más bien otra fiesta ática, las Antesterias, que veremos más abajo, o también que no representarían literalmente ninguna fiesta concreta y/o pueden referirse a varias con un “lenguaje” particular que no sería la transposición exacta o fidedigna de ningún rito, como muestra por otra parte, también, la presencia “mítica” de sátiros²³.

Feste private notturne di donne e uomini nei testi letterari e nel culto, Pisa-Roma, 1997, p. 123-132.

19 Leneas: P. Foucart, *Le culte de Dionysos à Athènes*, Paris, 1904, pp. 87-106 (la considera sólo una fiesta del lagar). L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin, 1932, p. 123 s. A. Pickard-Cambridge, *The dramatic festivals of Athens*, Oxford, 1968, pp. 25-42. H. W. Parke, *Festivals of the Athenians*, London, 1977, pp. 104-106. E. Simon, *Festivals of Attica*, London, 1983, pp. 100-101. L.R. Farnell, *The cults of the Greek States*, New York, 1977, vol V, pp.208 ss.

20 Ver Clem, *Prot...*, II, 22 y 34 en nota 12.

21 Para la fiesta en Atenas: ver nota 19. Fuentes en Pickard Cambridge, *op.cit.*, p. 25 ss. *Pompe y agon*: Arist. *Ath.*, 57.1. Agón con antorchas dirigido por *basileus*: Poll., VIII, 90. Ritual de llamada del dios: Ar., *Ranas*, 479 y escolio (τὸ δὲ κάλει τινες οὕτως ἀποδεδώκασιν. ἐν τοῖς Ἀθηναίοις ἀγῶσι τοῦ Διονύσου ὁ δαδούχος κατέχων λαμπάδα λέγει ‘καλείτε θεόν’ καὶ οἱ ὑπακούοντες βοῶσι ‘Σεμελίη Ἰακχε πλουτοδότα’). Procesión: Ley de Evergos en Demóstenes, *Midias*, 10. Agón: IG II² 2130. El agón tenía lugar por la noche y algunas fuentes señalan que se realizaba fuera de la ciudad: “en el campo”, “*en agrois*”: Ar., *Ach.*, 202 y escolio (que califica el Leneon como un santuario “*en agrois*”; cf. Steph. Byz., s.v. Λήναιος· ἀγῶν Διονύσου ἐν ἀγροῖς, sch., Ar. *Ach.*, 504-6 (*agon* al que no pueden asistir extranjeros). Algunas fuentes hablan del Leneon como de un témenos o santuario grande donde tuvieron lugar los agones de los atenienses hasta que el teatro fue construido (Hsch., y Phot., s.v. ἐπὶ Ἀθηναίων ἀγῶν); pero, en general, se infiere de otros testimonios, que estaba en la ciudad, cerca del ágora (schol Patm., a y b a Dem., *De Cor.*, 129); ver Pickard, *op.cit.*, p. 28-29 (testimonios). Ver más adelante nota 27. Ver también para el Leneon Pl., *Protágoras*, 327d.

22 Sch. Heráclito, Fr. B 15 (Diels-Kranz): Ληναίζουσιν· βακχεύουσιν· λῆναι γὰρ αἱ βάχκαι. Ver también Hsch., s.v. *Lenai*; sch. Clem. Alex., *Protr.*, 16, 25 Stählin (λήναις· ταῖς Βάχκαις) 26, 9 Στ ηλιν (Ληναίζουσιν Βακχεύουσιν·Λη ναι γὰρ αἱ Βάχκαι). Ya Heráclito habla de Ληναίζουσιν: ver nota 20. *Lenai*: ménades de Dioniso en Teócrito, *Idilios*, 26, quien con el título “*lenai* o *bacchai*” se refiere a las Bacantes, Ágave, Ion, Autónoe y habla de sus ritos en “los 12 altares”; Strb., 10.3.10 468 (*Lenai*): Βάχκαι Ληναί τε καὶ Θύϊαι.

23 “Vasos de Leneas” relacionados con esta fiesta: A. Frickenhaus, *Lenäenvasen*: 72. *Programm zum Winckelmanns-feste*, Berlin, 1912; Deubner, *op.cit.*, p. 123 ss. Con Antesterias: W. Wrede, “Der Maskengott”, *Athen. Mitt.*, 1928, 66-95; M.P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, München, 1925, pp. 572, 587-88 (por primera vez en “Die prozessionstypen im griechischen kult”, *JdI*, 31, 1916, 309-39) y por W. Burkert, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and*

Sea como fuere, las Leneas, fiesta de invierno celebrada en Gamelion, enero²⁴, no deja de tener puntos en común con la fiesta de primavera, las Antesterias²⁵, al menos en cuanto a la participación femenina, pero también podría asociarse por la fecha, con el ritual de Delfos del “despertar” del dios o de su resurgimiento del lugar de los muertos²⁶. En la fiesta de Delfos, como hemos visto en las alusiones de los literatos del s.V más arriba, se celebraba la fiesta de mujeres con antorchas en medio de la noche. Es posible que también la celebración de las *lenai*, mujeres áticas, en Atenas, se realizara de noche (el agón al menos se realizaba a la luz de las antorchas).

En un artículo reciente Noël supone que en las Leneas se desarrollaba una celebración de mujeres en el santuario de Dioniso Leneo²⁷ junto al lagar, no porque

Myth, Berkeley-Los Angeles-London, 1983, p. 260 ss; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, London-New York, 2002, pp. 149-152. Lenguaje propio de los vasos: F. Frontisi Ducroux, *Le dieu-masque: une figure du Dionysos d'Athènes*, Paris, 1991 (con bibliografía anterior); en un trabajo posterior se decanta más claramente por las Antesterias: Frontisi, *art.cit.*. Posición escéptica en cuanto que represente a una única fiesta o incluso que represente a fiesta alguna: R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, 2005, pp. 306-312. Tal vez, al no representar un ritual concreto puede hacer referencia a varias celebraciones de mujeres de Dioniso en Atenas, como Leneas y Antesterias, ya que en ambas pudo estar el elemento del pilar y de la máscara (una presencia especial de Dioniso en Atenas, conocido como *Kadmeios* y *Perikionios*: Pickard-Cambridge, *op.cit.*, p. 32, Otto, *op.cit.*, p. 114) y, en Atenas, *Orthos* (Filócoro, *FGrH* 328 F 5b). Dado que es posible que aparezca también un pilar y un *liknon* (ver más abajo nota 58) en una escena de Delfos (el tesoro de los Sifnios) que podría representar la fiesta de “despertar o llamar” al dios *Liknites* de Delfos, podría pensarse que estos mismos símbolos o similares se utilizaban en las Leneas (donde también se “llamaba” al dios) del mismo modo que en las Antesterias, (también se usaba el *liknon* probablemente en los Misterios de Flia: I. Loucas, “Meaning and place of the Cult Scene on the Ferrara Krater T 128”, in R. Hägg (ed.), *The iconography of Greek cult in the archaic and classical periods*, Liège, 1992, 73-83). Las imágenes podrían reflejar tal vez dos rituales según Pickard-Cambridge, *op.cit.*, p. 33.

24 Mes leneo ya en Hesíodo, *Op.* 504. El escolio (a) habla de que este mes era conocido entre los beocios y era en el Gamelion ático donde se celebraban las Leneas; *lenaion* -sigue diciendo- es un nombre jonio. Ver también el ecolio b (= Etym. Magn., y Hsch., s.v. Ληναίων).

25 M. Valdés, “El nacimiento del orfismo en el ámbito del dionisismo ático: el mito del desmembramiento de Dioniso niño”, in J. Alvar (ed.), *Homenaje a José María Blázquez*, vol. VI, *Antigüedad: religiones y sociedades*, Madrid, 1998, 303-325. En este sentido también: H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1978 (1951), p. 47 ss.

26 Ver más abajo en texto.

27 Ver más arriba nota 21. Sch., Ar. *Ach.*, 202: dice que hay un santuario de Dioniso *en agrois* llamado de este modo por la prensa –lagar. Relación directa de Dioniso Leneo con la prensa o lagar: Diodoro Sículo, III, 62. Leneon también en sch. Ar., *Ach.*, 504: glosa a “consursos de *Lenaion*”: Hesiquio (s.v. *epi Lenaioi agon*) explica que el *Lenaion* era un lugar en la ciudad (en el *asty*) con un vasto recinto y dentro el santuario de Dioniso *Lenaiois* en el que los concursos de los atenienses tenían lugar antes de que se construyese el teatro”. D. Noël, “Du vin et des femmes aux Lenéennes”, *Hephaistos*, 18, 2000, 73-102, sugiere (pp. 74-75) que el santuario de Dioniso Leneo sería el de *Limnais* donde se utilizaría la *oikía*, la casa que se hallaba en el témenos del templo de este dios en la que podría haber un lagar, porque Hesiquio glosando *Limnai* dice que es un lugar de Atenas dedicado a Dioniso, donde tenían lugar las Leneas; sostiene esta teoría: Foucart, *op.cit.*, 96, 104, a partir de la información de un escolio de Aristófanos que habla de un *oikos* y un *neos* en el recinto de Dioniso en *Limnais*: sch. Ar., *Ra.*, 216. Sigue esta hipótesis también N.W. Slater, “The Lenean Theatre”, *ZPE* 88, 1986, 255-64 (las representaciones se trasladarían al teatro en época de Licurgo). En ágora: Pickard, *op.cit.*, p. 37 ss; discusión también en R.E. Wycherley, “Lenaion”, *Hesperia*, 34, 1965, pp. 72-76 (cree que se encontraría más bien hacia el sudeste, cerca del de Dioniso *en Limnais*). En ágora vieja: C. Schnurr, “Zur Topographie der Theaterstätten und der Tripodenstrasse in Athen”, *ZPE*, 105, 1995, 139-53. *Contra*: Ch. Sourvinou-

fuera época de vendimia, sino porque las mujeres desempeñaban, como muestra por las imágenes, una función esencial de mediadoras entre el vino (Dioniso mismo) y su proceso “divino” de producción, y el mundo de los varones. Ellas están cerca del dios, del fruto puro (sin mezclar) de la vid, pisado y triturado en el lagar normalmente en representaciones realizado por sátiros²⁸.

También podría pensarse que las mujeres celebraban en esta fiesta ritos secretos acompañados de danzas orgiásticas, similares a los de Delfos, de epifanía del dios; al fin y al cabo, Iaco, presente en las Leneas, pero también en Delfos, lugar donde se celebraba la ceremonia del despertar de Dioniso, es el grito ritual de la aparición del dios²⁹. Este “despertar” o “renacimiento”³⁰ de Dioniso seguiría al proceso de creación del vino -Dioniso mismo- a partir de la uva aplastada, triturada, como el dios que había sido desmembrado y muerto siendo un niño³¹. Aunque éste es el mito órfico por excelencia, considerado por la mayoría de los autores como tardío (o al menos posterior al s.VI³²), podría haberse tomado de un contexto rural griego (y ateniense) en el que Dioniso se identifica con el vino y por tanto la idea de su muerte (desmembrado) y del renacimiento pertenecería a un ámbito ritual y agrario muy antiguo asociado a la producción de vino³³. En

Inwood, *Tragedy and Athenian Religion*, Lanham, Boulder; New York, Oxford, 2003, pp. 122-123.

28 Analizado de forma minuciosa en la iconografía por Noël, *art.cit.*, que muestra la cercanía de mujeres al lagar, al vino puro, a su proceso “divino” de producción y al dios mismo, como intermediarias entre el dios del vino y los hombres que lo consumen sólo mezclado.

29 En la procesión de las Leneas en Atenas el daduco, que llevaba una antorcha, emitía un grito ritual de llamada al dios, a lo que los fieles respondían: “Iaco, hijo de Sémele, Plutodotas” (dador de riqueza): ver nota 21 *supra*. Iaco en Delfos: Soph. *Ant.* 1149-1152 (ver más arriba, en texto). Cf. Valdés, *art.cit.*, *El nacimiento del orfismo*; para Delfos ver más abajo en texto. Desmembramiento en relación con Iaco: Luciano, *Peri orcheseos*, 39. Según Lada-Richards, *op.cit.*, p. 95, el mito de la muerte por desmembramiento y la resurrección del dios se conmemoraba en las Leneas.

30 Para el mito de Dioniso nacido varias veces y muerto y desmembrado por los titanes: Valdés, *art.cit.*, *El nacimiento del orfismo*; M. Valdés, R.B. Martínez Nieto, “Los Pequeños Misterios de Agra: unos misterios órficos de época de Pisístrato”, *Kernos*, 18, 2005, 43-68 (con bibliografía y fuentes).

31 Equivalente también al sacrificio animal; en este sentido es interesante el comentario de Noël, *art.cit.*, p. 96, de uno de los vasos con sátiros, *lenai* y vino, en el que aparece una *trapeza* (que alude al sacrificio), aunque quizás esta imagen podría corresponder más bien a la fiesta de las Antesterias. Alusión al desmembramiento en las *Ranas* de Aristófanes: Ar. *Ranas*, 464 ss (v. 464 ss: *sparagmos* y v. 480, 490: renacimiento); el escoliasta de Aristófanes, *Ranas*, 479 habla de invocación del dios (una ceremonia típica de las Leneas); cf. Lada-Richard, *op.cit.*, p. 94 ss, 192-193. Para el mito de desmembramiento: ver nota 48.

32 Tardío: Noël, *art.cit.*, p. 79. Pickard-Cambridge, *op.cit.*, p. 35, n. 2. M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford, 1983, pp. 174-175 piensa que podría estar circulando ya a finales del s.V (en la teogonía de *Eudemo*), pero W. Burkert, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley-Los Angeles-London, 1983, p. 225, n. 43, señala que podría ser anterior. Cf. Valdés-Martínez Nieto, *art.cit.*; ver más abajo en nota 48 el testimonio de Píndaro. Para una posible referencia en Aristófanes, *Ranas*: ver n. 31.

33 Ya desde Homero y Hesíodo: N. Spineto, “Spontaneità naturale e intervento humano: aspetti religiosi della viticultura in Grecia”, en S. Montero y M^oC. Cardete, *Naturaleza y religión en el mundo clásico. Usos y abusos del medio natural*, Madrid, 2010, 9-18. También Noël (*art.cit.*, p. 83 y p. 99: en las imágenes se da esta identificación), aunque no acepta que pueda ser antigua la asociación o identificación del proceso de “muerte” (por trituramiento) y producción del vino, con la muerte (por desmembramiento) y renacimiento del dios. Vino como metáfora del propio dios: Otto, *op.cit.*, pp. 109-110. Aunque algunos testimonios hablan de que el Leneon estaba *en agrois* fuera de las murallas de la ciudad (ver notas 21 y 27), para Pickard-Cambridge, *op.cit.*, p. 37 (siguiendo a Deubner, *op.cit.*,

este sentido, en las Leneas, las *lenai* estarían asociadas a Dioniso en esta fiesta no sólo como las que están cerca del dios y del vino en el proceso de su producción (del lagar), sino también como las que rememoran la muerte del dios (y de la uva) y posibilitan con sus ritos nocturnos su epifanía, algo que podían realizar sólo las mujeres. Es muy significativo que un escolio a Clemente de Alejandría, aunque tardío, señale refiriéndose a la palabra *lenaizontas*: “un canto rústico, cantado sobre el lagar, el cual incluía el desmembramiento de Dioniso”³⁴, que hace referencia además al carácter agrario tradicional de la fiesta. En la celebración podía conmemorarse el desmembramiento del dios, asimilado al de la uva y a la producción del vino en el lagar, pero quizás también su resurgimiento. Como es bien sabido, en las Leneas tenían lugar concursos trágicos y cómicos, que pudieron originarse, como en las Dionisias rurales, de mimesis, cantos e insultos ritualizados por parte de hombres borrachos, disfrazados en ocasiones de mujeres, profiriendo insultos y haciendo burla precisamente de este tipo de acciones, aunque posiblemente las representaciones no se formalizaron ni se regularon hasta el 440 a.C.³⁵

Las mujeres, cercanas al dios son las que por la noche pueden celebrar sus misterios que implica no sólo un festejar la cercanía del dios a través del vino, de la danza extática y de los coros, sino posiblemente también, en esos mismos cantos, rememorar la propia muerte de Dioniso, que como el animal despedazado³⁶

p. 124) se trata de un error, dado que otros testimonios hablan del *ágora* (*ikria*) o del *asty*: ver para las distintas opiniones la nota 27. Aunque los testimonios que hablan del Leneo “*en agrois*” puedan derivar de algún error, sí hay una posible rememoración de un ambiente rural (vinculado al “lagar”) como ocurre en los *Acarnienses* de Aristófanes (notas 21 y 27). Algo de este “ambiente” rústico y agrario podría adivinarse también por las conexiones de Dioniso Leneo con otras divinidades de la agricultura en otros lugares como en Micono, donde se hacían sacrificios el 10 del mes leneo a Deméter, Core y a Zeus Buleo y el 12 a Zeus Ctonio y Gea Ctonia y Dioniso Leneo, por la cosecha (S.I.G.³ 1024: δωδεκάται Διονύσω Ληνεῖ ἐπίσιον· ὑπὲρ καρπῶν Διὶ Χθονίῳ Γῆ Χθονίῃ δερτὰ μέλανα ἐπίσια); cf. Pickard-Cambridge, *op.cit.*, p. 36.

34 Sch. Clemente de Alejandría, *Protréptico*, 4, 4 (Stählin): ληναίζοντας· ἀγροικὴ ὥδη ἐπὶ τῷ ληνῷ ἀδομένη, ἣ καὶ αὐτὴ περιείχεν τὸν Διονύσου σπαραγμόν. El escoliasta a Clemente glosa un término ἐπιλήμιε mencionado en un himno órfico a Dioniso (nº 50; el himno da el título a Dioniso de *Lysios* –liberador- y *Lenaios* –señor del lagar-). Pickard-Cambridge, *op.cit.*, p. 35 señala que el resto de la glosa menciona a hombres coronados de hiedra en estado de intoxicación; quizás la última parte del escolio se está refiriendo al ritual propio de los σκώμματα ἐκ τῶν ἀμαξῶν, burlas desde los carros (sch. Ar. *Hippeis.*, 546, Suida s.v. ἐξ ἀμάξης) que se atribuyen a la fiesta –como en *Choes*- y que Pickard-Cambridge piensa que fueron introducidos tardíamente desde las Antesterias. Posiblemente los hombres hacían burla, insultos ritualizados e imitación de un ritual en el que se cantaba en torno al lagar y se conmemoraba la muerte desmembrado de Dioniso, en una celebración posiblemente de mujeres (*lenai*) y “secreta”, relacionada con la muerte y restauración del dios.

35 Ver nota anterior. Según Pickard-Cambridge, *op.cit.*, p. 40 las representaciones en Leneas no fueron formalizadas (con oficiales de la *polis*) hasta el 440; antes serían más informales emanadas de los hombres disfrazados y borrachos como los que menciona el escolio que hacían insultos (desde los carros?) de acciones rituales y temas, entre los que pudo estar (según el mismo escolio) el desmembramiento del dios y sobre todo las ceremonias con danzas orgiásticas (al que podría aludir el término *lenaizontas*) de las mujeres-ménades del dios.

36 La muerte del dios por desmembramiento, así como el despedazamiento de sus víctimas constituía un aspecto esencial del ritual místico conmemorativo de las ménades: cf. Phot., s.v. *nebrizein*; Plut., *Quaest. Rom.*, 112 (*Mor.*, 291a); *Quaest. Graec.*, 38 (*Mor.*, 299e-f); *De defectu oraculorum*, 14 (*Mor.*, 417c); Clem., Alex., *Protr.*, XII, 119; Harp., s.v. *Nebrizon*; ménades en imitación del *pathos* del dios,

o la uva exprimida, posibilitaba el acceso a la vida nueva y al vino nuevo. Estas mujeres son las mismas esposas e hijas de ciudadanos (que en el *agon* “llamaban al dios”, a Iaco, el niño, hijo de Sêmele, Plutodotas), que realizan sus ritos, como seguidoras y cercanas a Dioniso, sin salir del contexto de la ciudad, lo que por una parte muestra probablemente un lugar para las mujeres de forma autónoma (por lo menos en la realización de estos ritos ellas solas³⁷), pero al mismo tiempo un control del menadismo y de las seguidoras nocturnas de Dioniso por parte de los hombres; ellas llevan a cabo sus ritos, sí, pero dentro de la ciudad y controlados por tanto e integrados en una fiesta organizada por hombres. Hay razones para creer que las Leneas fueron reestructuradas, como otras fiestas de Dioniso, en el s.VI, ya que en ellas estaba implicado el sacerdote eleusino daduco, que aparece por primera vez inscrito en el Vaso François del 570. Determinados indicios, que hemos expuesto en otro lugar, hacen pensar que esta reorganización se llevó a cabo en el s.VI, con Solón, con la incorporación de los Misterios a la ciudad, y quizás fue completada en época de la tiranía³⁸.

¿Podría pensarse que la “llamada del dios”, asunto de las mujeres en Delfos y realizada en esta fiesta por hombres controlada por oficiales de *polis* (por el arconte rey y por un sacerdote masculino de Eleusis), había sido objeto de una manipulación o de un cambio coincidente con la reestructuración del ritual en esos momentos, en el s.VI³⁹? Heráclito constata la existencia de una *pompe*, como en Atenas, en la que participarían hombres y mujeres, pero la “llamada del dios” en Atenas se realizaba según las fuentes en el *agon* y de noche⁴⁰; tal vez había sido prerrogativa de las ménades esta función en sus rituales en los que “hacían de *lenai*”⁴¹. Estos ritos de mujeres parece que siguen realizándose en la ciudad, aunque están silenciados por las fuentes (al menos escritas), y eran llevados a cabo posiblemente fuera de la mirada de los hombres, conmemorando quizás la muerte dios y su epifanía, como la del vino, en torno al lagar, y con la capacidad de manipulación del vino (como mediadoras entre éste -igualado a Dioniso- y los varones de la ciudad), aunque quizás a partir de un determinado momento no son ellas en la *polis* las encargadas de “llamar, invocar o despertar” a Iaco, el dios del vino, tarea encomendada al daduco eleusino.

despedazan animales o plantas que simboliza, como *mimema*, el desmembramiento de Dioniso mismo: cf. Lada-Richard, *opc.ti.*, p. 94, p. 192-193. R. Seaford, *Reciprocity and Ritual*, Oxford, p. 283, n.15.

37 Noël, *art.cit.*, p. 80-81.

38 Ver nota 29. Los Cércicas a los que pertenecía el daduco no aparecen mencionados en el Himno homérico a Deméter: cf. M. Valdés, *Política y religión en Atenas arcaica*, Oxford, 2002, p. 177, n.22 y 23 y p. 217 ss. También pudo terminar de regularse con los tiranos, momento de nacimiento de representaciones trágicas y de construcción del teatro que conllevaría también transformaciones en la fiesta.

39 Momento en el que se regulan las fiestas de mujeres con Solón: Plut., *Sol.*, 21.5-6.

40 Ver nota 21.

41 Es posible en cualquier caso que hubiera cierto “reparto” de tareas, como en Delfos posteriormente, donde la función sacrificial (que se asocia al desmembramiento) estuviera en manos de hombres (en Delfos los *Hosioi*, según Plutarco, *Mor.* 365 a) mientras que las mujeres (*Thyades* en Delfos: Plut. *Mor.*, 365 a) estarían encargadas de “despertar al dios”. En cualquier caso también la conmemoración del desmembramiento forma parte del ritual de las ménades (ver nota 36). B.C. Dietrich, “Divine Mandates and conflict at Delphi”, *Kernos*, 5, 1992, 41-58, p. 53.

Pasamos a otro de los ritos de mujeres, de ménades, en torno a Dioniso realizado por las mujeres áticas. Se trata de la fiesta trietérica realizada cada dos años en Delfos por las seguidoras del dios, las *Thyades*, a la que acudía una delegación ateniense. Puede suponerse que estas *Thyades* son en parte similares o las mismas que las que realizan los rituales de las Leneas: mujeres e hijas de ciudadanos posiblemente distinguidos de la ciudad⁴². Las fuentes que describen el ritual son tardías⁴³. Sin embargo hay alusiones muy claras a este rito de Delfos y su impacto en Atenas en el teatro del s.V, como hemos visto más arriba⁴⁴. Posiblemente la participación de mujeres áticas en la fiesta de Delfos se remonta al arcaísmo⁴⁵ y quizás pueda relacionarse con algún momento de regulación de las relaciones con Delfos. Durante el s.VI en Ática se produce una transformación en la iconografía de la representación de mujeres, de ninfas en torno a Dioniso, a la aparición de ménades (caracterizada por el *thyrsos* y otros atributos) a partir del 550, que tal vez pueda estar relacionado con ésta y otras fiestas de mujeres en torno a Dioniso donde van perfilándose los papeles rituales de las ménades⁴⁶.

El ritual de Delfos consistía en un despertar del dios, llamado Iaco, y representado como un niño, con el epíteto de Dioniso *Liknites*, el dios de la criba mística (el *liknon*) del grano, usado para llevar al niño como en una cuna⁴⁷. El ritual rememoraba también sin duda el momento en el que el niño fue entregado a las ninfas para que lo criaran, pero también su muerte despedazado, desmembrado,

42 Así al menos eran las *gerarai* en las Antesterias, compañeras de la *basilinna*. De hecho Pólux, 8.108, habla de las *gerarai* como las que realizan ritos sagrados que no pueden nombrarse para Dioniso junto con otras misiones (*theoriai*), quizás refiriéndose a ésta de Delfos.

43 Paus., 10.4.3; ver más abajo notas 47-48. Dietrich, *art.cit.* (con bibliografía). Han tratado el tema, entre otros: Jeanmaire, *op.cit.*, pp. 157-219. Burkert, *op.cit. Homo Necans*, pp. 123-125. M.Ch. Villanueva Puig, "À propos des Thyades de Delfphes », in *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome*, Rome, 1986, 31-51. K. Kerényi, *Dionisos. Archetypal Image of Indestructible Life*, Princeton, 1976, 213-27; M. Daraki, *Dionysos*, Paris, 1985, pp. 20-21, 127-129.

44 Eurípides, *Ión*, 714-717. F.I. Zeitlin, *Playing the Other Essays on Gender and Society in Classical Greek Literature*. Chicago, 1996, pp. 300-303, piensa que se refiere en efecto al rito de las *Thyades*. Mencionado también por Esquilo, *Eum.* 22ss (en el Parnaso rememorando el mito de Penteo y su desmembramiento); Eur. *Bacch.* 306 ss ("Más aún, a él en persona lo verás sobre las rocas de Delfos, dando saltos entre las antorchas sobre la meseta de noble cresta, blandiendo y agitando su ramo báquico); Ar. *Nubes* 603 ss. Cf. A. Henrich, "Greek Maenadism from Olympias to Messalina", *HSCP*, 82, 1978, 121-160, p. 144.

45 Ver más arriba para el mes *Dadophorios* en Delfos arcaico la nota 7.

46 Henrich, *art.cit.*, *Greek Maenadism*, p. 144. A. Henrichs, "Myth visualized: Dionysos and his circle in sixth-Century Attic Vase-Painting", in *Papers on the Amasis Painter and his World*, Malibu, California, 1987, 92-124, p. 99 ss; M.W. Edwards, "Representation of Maenads on Archaic red-figure vases" *JHS*, 80, 1960, 78-87.

47 Plutarco, *Isis et Osiris*, 35 (*Mor.*, 365 A): ver nota siguiente. Plutarco, *Questiones graecae*, 12 (*Mor.* 293 c-d: aquí Plutarco habla del ritual de Heróida que tiene un sentido secreto que sólo las *Thyades* conocen; del texto de Plutarco se infiere que hay ritos celebrados públicamente y otros en secreto y podrían estar relacionados con el retorno de Semele); Plutarco, *Consolation ad uxorem*, 10 (*Mor.* 611d: fórmulas místicas del culto -*orgiasmon*- de Dioniso); Plut., *De E apud Delphos* 9 (*Mor.* 388e-399a); Plut., *Mulierum virtutis* 13 (249e: episodio de Anfisa); Plut., *Quaestiones convivales*, 2,3 (*Mor.* 636e). Orph. Frag. 214 Kern; sch., Licofrón. *Alexandra*, 212. *Liknites*: "el que está en la cuna": Otto, *op.cit.*, p. 65; Hsch., s.v. ΛΙΚΥΙΤΗΣ· ἐπίθετον Διόνυσου· ἀπὸ τῶν λίκνων, ἐν οἷς τὰ παῖδια κοιμῶντα. El Himno órfico 46 invoca a Dioniso *Liknites*. Cf. B.C. Dietrich, "Dionysos Liknites", *CQ*, 8 1958, 244-248.

como señala Plutarco (*Isis-Osiris*, 35, *Mor.*, 365a) y su resurgimiento o despertar por parte de las *Thyades*, que podría remontarse a época arcaica.⁴⁸

Los ritos secretos de las *Thyades* que tienen pues un papel esencial⁴⁹ para llamar y conseguir el resurgimiento de Dioniso y su despertar de la muerte, su epifanía⁵⁰, se realizaban a la luz de las antorchas. Plutarco habla de ritos celebrados por la noche, *Nyktelia* (tanto de hombres como de mujeres)⁵¹. El dios mismo es llamado *Nyktelios* en Delfos⁵². En los textos vistos más arriba de *Antígona* de Sófocles se percibe claramente esta asociación de la la epifanía de Dioniso niño (*Pais*), llamado Iaco, rodeado por las *Thyades* que danzan en torno suyo, con las nocturnidad: “¡Ah, tú que organizas los coros de los astros que exhalan fuego, guardián de los cantos nocturnos, hijo retoño de Zeus, hazte visible, oh señor, a la vez que tus servidoras las *Tiades*, que, transportadas, te festejan con danzas toda la noche (μαινόμεναι πάννυχτοι χορεύουσι), a ti, Iaco, el administrador de bienes!”⁵³.

48 Ver notas 30, 31, 32, 36. Ver Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 123-124; cuando Dioniso fue desmembrado, sus miembros fueron entregados a su hermano, habiendo sido puestos en un caldero, pero él los preservó cerca del trípode: Calímaco, fr. 643 Pf. = sch. Lyk, 207; Calim, fr. 517 Pf.; Filócoro, *FGrH* 328 F 7. Plutarco confirma que la gente de Delfos pensaba que los restos de Dioniso estaban con ellos, y los *Hosioi* ofrecían en secreto sacrificios en el templo de Apolo mientras que las *Thyades* despiertan a *Liknites*: ver nota 41. Para el mito del desmembramiento de Dioniso ver también: Origen, *Cels.*, 4. 17; Orph, fr., 210, 211, 214 Kern; Diodoro Sículo I 96; III 62; V 75.4. Clemente de Alejandría, *Protréptico*, II,17,2; II,18,1-2. Arnobio *Ad. Nationes* V,19. Aunque aparentemente la primera mención clara al desmembramiento de Dioniso se encuentra en Calímaco (ver *supra*), el mito podría ser anterior si se acepta la noticia que lo relaciona con Onomácrito en Atenas en el s.VI: Paus, 8.37.5; podría verse también una alusión en Píndaro (F 133.1) y tal vez en el *Himno homérico a Dioniso*, v. 11 que, según algunos, alude a la fiesta trietérica o a los tres nacimientos del dios (ὡς δὲ τὰ μὲν τρία: F. Cassola, *Inni Omerici*, Roma, 1975, p. 15) o bien, es una posible mención del desmembramiento del dios, “cortar al niño en tres trozos”: A. Barigazzi, “Onomacrito e il primo inno omerico a Dioniso”, *RFIC* 91, 1963, p. 338-40 (sustituye *tamen*, en lugar de *ta men*, por *tamon*); D.M. Cosi, “Orfeo e l’Orfismo tra continuità e innovazione”, in M. Tortorelli Ghidini, A. Storchi Marino, A. Visconti, eds., *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell’Antichità (Atti dei seminari napoletani 1996-1998)*, Napoli, 2000, 139-159, p. 158. R. Seaford, “Dionysiac Drama and the Dionysiac Mysteries”, *CQ* 31, 1981, 252-275, p. 266, supone la existencia de un ritual antiguo en Delfos de desmembramiento y renacimiento del dios dedicado a Dioniso *Liknites*. Ninfas de Delfos que acogen y cuidan al dios: ver *supra* el texto de *Antígona*; Esquilo, *Euménides*, 22 (ninfas de la roca Coricia); Otto, *op.cit.*, p.64.

49 Similitud del papel de diosas (y mujeres en el rito) en otros mitos de desmembramiento y restauración (en un caldero): Tántalo inmoló a su hijo Pélope a los dioses, troceándolo, hirviéndolo y sirviéndoselo en un banquete. Los dioses, horrorizados al descubrirlo, le devolvieron la vida. Según Baquílides fue Rea la que lo curó volviéndolo a meter en el caldero (en este caso el hervir los trozos es un medio de restaurarlo a la vida). En la versión de Píndaro es Cloto, una de las Parcas (diosas asociadas al nacimiento), quien lo alza del “caldero purificante”. Pélope estaba asociado a los juegos olímpicos. En Olimpia se sacrificaba por la noche un carnero negro en honor de Pélope: Baquílides fr 42. Píndaro *OL*. I, 26, 27, 47-53. Eurípides *If. Taur*, 386-88. Higino, *Fab.* 83. Las mujeres rendían culto al niño divino en una cueva consagrada a Ilitia, donde se celebraba de forma misteriosa su nacimiento: cf. Valdés, *art.cit.*, *El nacimiento del orfismo*; Otto, *op.cit.*, p. 63-64 (mujeres de Élide convocaban a Dioniso, con canción); Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 125.

50 Tal vez en origen, con estos ritos simplemente se hacía posible la epifanía y la presencia del dios, pero sin duda ésta se asoció (si no lo estaba desde el principio) al renacimiento del dios de la muerte (desmembrado) y a su imagen no sólo como un dios adulto sino como un niño.

51 Plut., *Isis-Osiris*, 35, *Mor.*, 365A.

52 Plut., *Sobre la E de Delfos*, IX, *Mor.* 389^a.

53 Soph. *Ant.* 1149-1152.

Las bacantes de Delfos son denominadas por Eurípides en *Ión* como *nyktipoloi*, noctívagas (“*Oh cumbres del Parnaso, que tenéis un murallón de piedra y un lugar junto al cielo, donde Baco levanta sus teas encendidas y salta ágil con su noctívagas* -νυκτιπόλοις- *bacantes*”)⁵⁴. Pero quizás es en la propia obra de las *Bacantes* que no se desarrolla en Delfos (aunque menciona los ritos del Parnaso, 306 ss) sino en Beocia, donde el dios reivindica este espacio de la nocturnidad para él mismo y especialmente para los ritos de las Bacantes, de las ménades. Pregunta Penteo, el rey de Tebas: “*¿Estas ceremonias las celebras de noche o de día?*” Dioniso contesta: “*La mayoría de noche. La oscuridad guarda un carácter venerable*” y Penteo replica: “*Ésa es más engañosa y corruptora para las mujeres*”, a lo que responde el dios: “*También durante el día puede encontrar cualquiera cualquier vicio*” (485 ss trad. C. García Gual).

El dios destaca el carácter venerable y secreto de los ritos nocturnos de las mujeres mientras que Penteo expresa y representa la preocupación de la *polis* por el peligro de la nocturnidad y de la ausencia del control de las mujeres. Al final la *polis* encuentra una solución de compromiso permitiendo, como en Atenas, los ritos nocturnos que reclama el dios pero supeditados a la organización poliada y delimitados en un tiempo y espacio ritual, que aunque respeta en algunos casos la autonomía en el ritual de las mujeres, pone bajo el control de la ciudad y de los hombres estos ritos.

El ritual de Delfos de las *Thyades* está, según Themelis, representado en los *poloi* de las cariátides del tesoro de los sifnios en Delfos (del 530-525 a.C.). Este autor interpreta las escenas como el despertar de Dioniso/Iaco por las *Thyades* en esta localidad y señala la presencia de elementos rituales que encontramos en vasos del Ática, en los famosos vasos de las Leneas: el *liknon*, el pilar y la máscara del dios, que podrían hacer referencia, en efecto, a un ritual de ménades y seguidoras de Dioniso que conmemorara la epifanía del dios⁵⁵.

Entramos con ello en el último de los rituales de mujeres que vamos a examinar: los de las mujeres en las Antesterias. No vamos a adentrarnos en detalle en esta compleja fiesta que contaba con varias ceremonias en las que pueden descubrirse actividades tanto para las mujeres, como para los varones y posiblemente los niños y las familias⁵⁶. Traemos a colación la fiesta sin embargo porque precisamente los llamados “vasos de las Leneas” se han puesto en relación, cada vez con más frecuencia y con distintas argumentaciones, con esta fiesta de las

54 En esta obra como señala Zeitlin (*op.cit.*, pp. 300-303) se produce un paralelismo entre Dioniso niño y Ión abandonado en Delfos en una cesta de niño.

55 P. Themelis, “The Cult Scene on the Polos of the Siphnian Karyatid at Delphi”, en R. Hägg, *The Iconography of Greek Cult in the Archaic and Classical Periods*, Athènes-Liège, 1992, 49-72.

56 Para la fiesta: Pickard-Cambridge, *op.cit.*, p. 10 ss; Jeanmaire, *op.cit.*, p. 47 ss; Kerényi, *op.cit.*, p. 300 ss; Valdés, *art.cit.*, *El nacimiento del orfismo.*; Parke, *op.cit.*, p. 107 ss; Simon, *op.cit.*, p. 92 ss. Para la interpretación de la celebración como fiesta de año nuevo en la que se invierte el orden establecido: Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 213 ss. Noel, *art.cit.*; R. Hamilton, *Choes and Anthesteria. Athenian Iconography and Ritual*, Michigan, 1992. S. Humphreys, *The Strangeness of Gods. Historical Perspectives on the Interpretation of Athenian Religion*, Oxford, 2004, p. 223 ss. R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, 2005, p. 290 ss. Más bibliografía en M. Valdés, “La religión cívica en Atenas arcaica II”, *ILU*, 10, 2005, 261-326, p. 310 ss.

Antesterias, o fiesta también del vino nuevo⁵⁷. En las representaciones vasculares aparecen mujeres, ménades y/o sacerdotisas, aparentemente en distintos estadios de una ceremonia o ritual que contaría con varias fases. Hay que señalar que es posible que las representaciones no sean, como decíamos más arriba, una transposición fidedigna de ningún rito concreto (como muestra la presencia mítica de los sátiros) y también es probable que puedan referirse a más de una celebración de mujeres⁵⁸.

Los vasos muestran a mujeres o sacerdotisas, mujeres sin duda de la ciudad, realizando varios ritos en torno al ídolo de Dioniso representado por su máscara que se colgaba en un pilar vestido. Las mujeres aparecen danzando de forma extática, como las ménades, o de forma más pausada; también se muestra la presentación de ofrendas; éstas se ponen en una *trapeza* (la mesa destinada a los sacrificios⁵⁹); en las imágenes las mujeres también manipulan el vino que pasa de grandes *stamnoi* a jarras más pequeñas, *skyphoi*, lo que recuerda el papel de mediadoras de las mujeres entre el dios del vino y el vino mismo (el vino puro) y los hombres que lo beben mezclado como recuerda el mito en Atenas de Anfiction relacionado con la fiesta⁶⁰. Los vasos comienzan hacia finales del s.VI (en el último tercio) y continúan durante la época clásica. La mayoría son *stamnoi* pero algunos de ellos son también *lekythoi*⁶¹. En uno de ellos, en este caso un *chous*, vaso específico relacionada con el segundo día de las Antesterias, *Choes*⁶², se representa la máscara del dios, posiblemente antes de ser colgada en el pilar, en un *liknon* al que se le ofrece comida⁶³; al otro lado se representa a una mujer con un cántaro, el vaso emblemático del dios. Es posible que esta imagen muestre un momento o un estadio distinto, posiblemente anterior, del ritual de epifanía del dios, quizás antes de la “reconstitución” de Dioniso, haciendo referencia por otro lado también, a través del *liknon*, a su infancia y tal vez al mito de desmembramiento y recomposición del dios, asociado a Dioniso *Liknites* en Delfos.⁶⁴

57 Para los vasos: ver nota 23.

58 Su propio lenguaje: Frontisi-Ducroux, *op.cit.* (aunque se decanta por las Antesterias más adelante: *art.cit.*). No descarta que representen más de una fiesta: Pickard-Cambridge, *op.cit.*, pp. 33-34. Ver Valdés, *art.cit.*, *El nacimiento del orfismo*. Themelis descubre los elementos del *liknon*, la máscara y el pilar en Delfos y también puede verse en el vaso de Ruvo: Themelis, *art.cit.* p. 69. Ver nota 65.

59 *Trapeza*: ver más arriba la nota 31 (referencia velada a sacrificio animal?).

60 Filócoro *FGrH* 328 F 5; Fanodemo *FGrH* 325 F 12 (Ateneo, XI 465A). B. Bravo (*Pannychis e simposio. Feste private notturne di donne e uomini nei testi letterari e nel culto*, Pisa-Roma, 1997, pp. 33-34) piensa que el ritual de mujeres se realizaría en el primer día de las Antesterias, *Pithoigia* (momento de apertura de los *pithoi*). Es posible, sin embargo, que si se realizaba algún ritual secreto de “recomposición” del dios (por parte de la *basilinna* y las *gerarai*) tuviese lugar en la noche de *Choes* (día de polución) a *Chytroi* (momento de retorno de orden: cf. Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 233 ss). También es posible que los vasos no sólo muestren distintos estadios o momentos de una misma fiesta (las Antesterias en momentos diversos) sino también distintos rituales de fiestas diferentes. Cf. Bravo, *op.cit.*, p. 91.

61 Hamilton, *op.cit.*, p. 135.

62 Vaso del pintor de Eretria: ARV² 1249, n° 13 = G. van Hoorn, *Choes and Anthesteria*, Leiden, 1951, n° 271.

63 Posible ritual de *Theoxenia*: S. Peirce, “Visual language and concepts of cult on the “lenaia vases”, *ClAnt*, 17, 1998, 59-95.

64 Ver para *Liknites*: notas 23 y 47. Aunque la fuente es tardía, este mito pudo haber estado pre-

Pero ¿quiénes eran estas mujeres? Sin duda se trata de mujeres atenienses, de nuevo esposas e hijos de los ciudadanos que tienen una relación privilegiada con el dios del vino y que realizan ritos posiblemente nocturnos. En los vasos de las Leneas no hay ningún indicador de que los ritos fuesen realizados de noche, pero dada la nocturnidad de las danzas y de coros de las bacantes y ménades en la literatura y en los ritos de Delfos por ejemplo, cabe suponer que también en esta ocasión se realizarían de noche, como por otra parte podría mostrar la presencia de una antorcha en el vaso de Ruvo⁶⁵, de época helenística, que representa un tema similar, si no idénticos al de los “vasos de las Leneas”, aunque en este caso se hace referencia explícita (como posiblemente en Delfos) a un sacrificio animal.

Un indicio adicional más para pensar que estas ceremonias eran nocturnas lo proporciona el estudio de un autor, Bravo, que ha interpretado dos fragmentos de Anacreonte (que se remonta a finales del s.VI) y otro de Critias (en el s.IV) como composiciones realizadas para este tipo de ceremonias, en el contexto de las Antesterias⁶⁶. En los textos aparece claramente que se trataba de *pannychides*, es decir, de ceremonias nocturnas de mujeres con coros y danzas (con la presencia del vino). Bravo supone que las ceremonias serían privadas (varias ceremonias privadas simultáneas vinculadas a gente con alto nivel económico) y se realizarían al mismo tiempo que los *symposia* de los maridos, padres e hijos en el contexto de esta fiesta de las Antesterias. En este caso, tendríamos de nuevo cierta autonomía de los rituales femeninos pero “supervisados” de cerca por los varones de la ciudad. De todas formas, del mismo modo que Frontisi Ducroux⁶⁷, nosotros no pensamos que estas ceremonias se realizasen siempre en conexión con un simposio; es decir, también pudieron tener un carácter autónomo. Tampoco pensamos que todas fuesen privadas, pues es posible que algunas ceremonias nocturnas o *pannychides*, a las que se refieren las fuentes y que se perciben en las imágenes, puedan ponerse en relación también con el ritual de la *basilinna* y las *gerarai* que realizaban ritos secretos, *aporretoï*, innombrables –de nuevo posiblemente nocturnos⁶⁸– en el santuario del Dioniso en *Limnais*⁶⁹.

sente desde el s.VI. Ver notas 29 y 48.

65 Ruvo amphora Naples: Heydemann 2411; cf. F. Cumont, « La Grande Inscription Bachique du Metropolitan Museum. II. Commentaire Religieux de l'Inscription », *AJA*, 37.2, 1933, pp. 242-243. Themelis, *art.cit.*, p. 69.

66 Bravo, *op.cit.*, p. 29 ss. Critias fr. 8 Gent.Pr. (88B 1 D.-K): Ateneo XIII 600 D-E. Anacreonte, fr. 63 y 62 Gent, en P. Oxy, XXII 2321 (Lobel, 1954).

67 Frontisi, *art.cit.*, p. 123 ss.

68 Como podría serlo la *hierogamia* de la reina con el dios en el *Boukolion* (quizás, otro estadio del ritual). Cf. Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 233 y nota siguiente.

69 Como presumiblemente se realizaban en el templo del dios en *Limnais* (que sólo abría el día de *Choes*) estos ritos pudieron realizarse la noche de este día, tanto allí como también tal vez en la *oikía* (ver nota. 28) que se encontraba dentro del recinto del templo. Ver para el rito: Ps- Demóstenes, *Neera* (59), 73-78. *Gerarai* y boda de la *basilinna*: Hesych, s.v. Διούσου γάμος; Hesych, s.v. *gerarai*: “sacerdotisas, en particular aquellas que realizan los sacrificios a Dioniso en *Limnai*, catorce en número”; Etym. Magn. 277.35 s.v. *gerairai*: “Entre los atenienses doce mujeres santas (*hierai*) que designa el *basileus* igual en número a los altares de Dioniso en honor del dios. Así Dionisio de Halicarnaso”, lo que recuerda la noticia de Teócrito cuando alude a los “12 altares”: ver n. 22. Polux, 8.108: s.v. *gerarai*:

Hemos supuesto en otro lugar que estos ritos secretos podrían tratarse de la “reconstitución del dios” en el contexto del mito de la muerte y desmembramiento del mismo, mito órfico pero con raíces antiguas en las fiestas agrarias áticas⁷⁰. De nuevo son las mujeres las capaces de hacer posible el resurgimiento del dios en esta fiesta, su epifanía y el milagro de su don principal, el vino, cuyas jarras se abrían por primera vez en el primer día de las Antesterias. Las mujeres no sólo manipulan el vino y son intermediarias entre éste (o el dios) y los varones (en el simposio), sino que también probablemente hacen posible con su invocación y sus ritos la presencia del dios (que mira y que supervisa) manifestada en el ídolo y en la máscara⁷¹ y quizás, si admitimos el mito de la muerte del dios en la fiesta (donde según fuentes tardía se contaban relatos “órficos”⁷²), la recomposición que podría haber realizado “en secreto” el colegio de la *basilinna* y las *gerarai* en el santuario de Dioniso en *Limnai*; quizás a este mito se refiere, de forma velada, la única representación que muestra la máscara del dios fuera del pilar, en el *liknon*⁷³. Al fin y al cabo, el día de *Choes* era un día de *miasma* y polución, vinculado a los niños, que podría recordar no sólo la llegada de Orestes, sino especialmente la muerte del dios a manos de los titanes; el día siguiente, el de *Chytroi*, de los calderos, se ponía de manifiesto la renovación del orden (se recordaba el mito de Deucalión y el diluvio primigenio) que podría ponerse en relación con el resurgimiento y el renacimiento del dios “cocido” en el mito en un caldero.⁷⁴

Las mujeres tienen una especial relación con Dioniso y con la nocturnidad, no sólo porque se asocian, como la Noche, con el caos y lo primigenio, sino también por su vínculo con lo venerable, lo indecible y la presencia de la divinidad. En este esquema tiene especial relevancia su relación con Dioniso, el dios del vino, que aunque divinidad cívica por excelencia, como dios del simposio, tiene una faceta que lo presenta como lo “otro”, extranjero, diferente, aspectos a los que sólo pueden acceder, por sus propias características, las mujeres y especialmente las mujeres en sus ritos nocturnos.

“las que sacrifican (*ethuon*) los sacrificios innombrables (*ἀρρητα ἱερά*) con el resto de las embajadas sagradas (*theoriai*, posiblemente a Delfos: ver nota 42). El rey las establece catorce en número (...)”. Arist. *Ath.* 3.5 (*hierogamia*). Su juramento se realiza delante de oficiales eleusinos, lo que no quiere decir que también sus ritos secretos se hicieran delante suyo; posiblemente estarían ellas solas. Cf. Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 234-235.

70 Valdés, *art.cit.*, *El nacimiento del orfismo*. Ver también Burkert en nota anterior.

71 Ver para la máscara: Frontisi Ducroux, *op.cit.*

72 Filóstrato, *Vit. Apoll.*, IV.21 (Horas, Ninfas, Bacantes).

73 Enócoe Vlastos (Athens 266; fig. 10); ARV² 1249, 13; van Hoorn, *op.cit.*, fig. 38. Themelis, *art.cit.*, p. 68. *Liknon* también en crátera del museo de Ferrara, T. 128, inv. No 2897: I. Loucas, “Meaning and place of the Cult Scene on the Ferrara Krater T 128”, in R. Hägg (ed.), *The iconography of Greek cult in the archaic and classical periods*, Liège, 1992, 73-83; se representa una divinidad masculina -Dioniso- y divinidad femenina que podría ser la “Madre de los dioses”; delante de ellos una mujer que parece una sacerdotisa lleva un *liknon* cubierto en su cabeza; hay también danzas estáticas; Loucas cree que hace referencia a los Misterios de Flia. En los misterios de Flia, como en los de Agras tal vez se hacía alusión al nacimiento del dios: Valdés- Martínez Nieto, *art.cit.* Posible alusión a desmembramiento de Dioniso en vaso de Vlastos: Seaford, *art.cit.*, *Dionisyac Drama*, p. 267, n. 135. Cf. Burkert, *op.cit.*, p. 236-237.

74 Valdés, *art.cit.*, *El nacimiento del orfismo*. Relación entre Dioniso *Liknites* y el día de *Choes* (y ceremonia de despertar de las *Thyades*): Dietrich, *art.cit.*, *Divine Madness*, p. 55.

Ciertos indicios, como la iconografía, apuntan a una revivificación o un especial interés en estos ritos en la segunda mitad del s.VI en Atenas. Las representaciones de Bacantes, ménades comienzan en esta época y los vasos de las Leneas poco después, a finales del s.VI⁷⁵. Es la época de los tiranos, en la que se da por un lado la excepcionalidad de un poder único con ciertos rasgos y trazas en el imaginario de vuelta a lo primigenio, a la “edad de Crono” (y donde el mismo Pisístrato se reconoce como icono de Dioniso)⁷⁶, siendo al mismo tiempo época de integración pero también de control y regulación de la *polis* de lo marginal, incluidas las mujeres, que cobran algo más de protagonismo (en la iconografía). Se permite en cierto modo lo anormal, el caos, los ritos nocturnos, pero al mismo tiempo se controlan y se perfilan por la ciudad. Son las mismas ménades las “ciudadanas” o esposas de ciudadanos en muchos de estos vasos como ocurre también en el mito y en otras prácticas rituales (esposas-hijas, sacerdotisas y ménades, *Thyades*).

Las mujeres áticas quedan integradas en lo misterioso, en el culto de un dios de la eschatía, de la marginalidad, pero también de la centralidad cívica, que se reafirma y se convierte en una divinidad relevante para la *polis* (a diferencia de Esparta), referente esencial para el *demos* (especialmente con el teatro) desde los tiranos y con la democracia; a las mujeres, aunque integradas con los desarrollos de la tiranía en estos aspectos (o ratificadas en algunos de ellos, frente a la exclusión y las limitaciones de Solón) se les reserva de modo especial el espacio de la Noche, como a los jóvenes de ambos sexos en edad de iniciarse, aún no plenamente integrados en la *polis*, en sus ceremonias nocturnas. La noche es el espacio y el tiempo de la reversión, de lo misterioso, pero por ello también es el momento en el que se produce lo esencial (el desmembramiento y la reconstitución del dios y su epifanía) que tiene repercusiones para la comunidad.

Las mujeres áticas no dejan de cumplir su papel con respecto al dios como sus compañeras habituales (sacerdotisas, ménades, *lenai*, *Thyades*), vinculadas a los más profundos misterios de su existencia y divinidad, en una *polis* que no olvida ni relega al dios y por tanto tiene que aceptar la nocturnidad y la femineidad, eso sí, controladas desde la ciudad.

⁷⁵ Para vasos con representaciones de ménades y “vasos de Leneas” ver nota 23. Cf. J. de Genière, “Vases des Lénéennes?”, *MEFRA*, 99, 1987, 43-61, que enfoca más el problema desde el punto de vista de la clientela que recibía estos vasos, en su mayor parte, especialmente para los *stamnoi*, etruscos. Puede consultarse también: A. Schöne, *Der Thiasos: Eine ikonographische Untersuchung über das Gefolge des Dionysos in der attisc, hen Vasen-malerei des 6. Un 5. Jhs. v. Chr.*, Göteborg, 1987, p. 173 ss.

⁷⁶ M. Valdés, *op.cit.*, *El nacimiento de la autoctonía*, p. 220. Edad de Crono: Arist., *Ath.*, 16.7 y Plato, *Hipparchus*, 229b. Ateneo, XII 533C. M. Valdés, “Inversión de roles y rebelión de esclavos en el imaginario griego”, *Studia Historica (Historia Antigua)* 25, 2007, 57-77.