

DIONISISMO Y CULTO PREHELÉNICO A LA “MADRE”

DIONYSUS AND THE PRE-HELLENIC CULT OF THE MOTHER

MARCELLO TOZZA

Universidad de Málaga
marcello.tozza@gmail.com

Resumo

Este artículo subraya los indicios de continuidad entre expresiones de un pensamiento religioso prehelénico y rituales místéricos del primer milenio a. C., en relación con el concepto de regeneración, insistiendo sobre el rol simbólico que particulares figuras divinas han conservado en el paso de la edad del bronce a la edad del hierro. El análisis se centra sobre tablillas en Lineal B, literatura órfica e iconografía egea.

Palabras clave: Cultos Místicos, Dioniso, Deméter, Religión Micénica.

Abstract

This article highlights the evidence of continuity between pre-Hellenic religious expressions and mystery rituals of the first millennium B.C., in relation to the concept of regeneration, insisting on the symbolic role that certain divine figures have preserved in the transition from the Bronze Age to the Iron Age. The analysis is focused on Linear B tablets, Orphic texts and Aegean iconography.

Keywords: Mystery Cults, Dionysus, Demeter, Mycenaean Religion.

En la *Helena* de Eurípides, el coro (vv. 1301-1365) menciona el mito de Deméter en busca de su hija, pero llama a la diosa “montaraz madre de los dioses” (ὄρεϊα μάτηρ θεῶν); además, la pone en relación con el ritual dionisiaco:

μέγα τοι δύναται νεβρῶν
 παμποίκιοι στολίδες
 κισσοῦ τε στεφθεῖσα χλόα
 νάρθηκας εἰς ἱεροῦς,
 ῥόμβου θ' εἰλισσομένα
 κύκλιος ἔνοσις αἰθερία,
 βακχεύουσά τ' ἔθειρα Βρομί
 ὦ καὶ παννυχίδες θεᾶς.

Esta evidencia permite reflexionar sobre lo que se ha definido una “fusión”, a veces incluso “confusión”, entre el personaje divino de Deméter y esta figura de “Madre”¹.

Leemos en un himno pseudo-homérico, dedicado a esta última divinidad:

Μητέρα μοι πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων
 ὕμνει Μοῦσα λίγεια Διὸς θυγάτηρ μέγαλοιο,
 ἧ κροτάλων τυπάνων τ' ἰαχῇ σὺν τε βρόμος αὐλῶν
 εὐαδεν, ἥδ' ἐ λύκων κλαγγῇ χαροπῶν τε λεόντων,
 οὔρεά τ' ἠχῆεντα καὶ ὑλήεντες ἔναυλοι.
 Καὶ σὺ μὲν οὕτω χαῖρε θεαί θ' ἅμα πᾶσαι ἀοιδῇ.

El himno describe una personalidad divina caracterizada por su fuerte relación con la naturaleza salvaje, elemento que parece dominar, en sus ritos culturales, junto a particulares instrumentos musicales. La tradición la identificó con Rea, siguiendo un relato teogónico atribuido a Epiménides (siglo VII-VI a. C.)², según el cual Rea, para esconder en una cueva cretense a Zeus recién nacido, fue ayudada por los Curetes, que danzando hacían ruido con sus armas para que Crono no oyera los llantos del niño. Los instrumentos musicales seguirán siendo elemento fundamental en el ritual dionisiaco, ya que el mismo Dioniso fue cuidado igualmente por los Curetes.

En un fragmento de los *Cretenses* de Eurípides³ se habla de la ofrenda de antorchas a la misma “Madre montaraz”, en un ritual en honor de “Zeus del Ida” relacionado con Dioniso y los Curetes:

1 Sfameni Gasparro 1978. Sobre la misma cuestión véase también Suárez de la Torre 1992.

2 Martínez Nieto 1998.

3 Eurípides, *Cretenses*, 9-19 (fr. 472 Kannicht, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, V, Göttingen, 2004). Jiménez San Cristóbal 2009.

ἀγνὸν δὲ βίον τείνομεν ἐξ οὗ
 Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμεν,
 καὶ {μή} νυκτιπόλου Ζαγρέως βροντὰς
 τὰς τ' ὠμοφάγους δαίτας τελέσας
 Μητρί τ' ὀρείαι δαΐδας ἀνασχών
 μετὰ Κουρήτων
 βάκχος ἐκλήθην ὀσιωθεῖς.
 πάλλευκα δ' ἔχων εἴματα φεύγω
 γένεσιν τε βροτῶν καὶ νεκροθήκας
 οὐ χριμπτόμενος, τὴν τ' ἐμψύχων
 βρῶσιν ἐδεστών πεφύλαγμαι

La literatura órfica quiere dar una explicación a esta aparente “confusión” entre Deméter y Rea; en el papiro de Derveni (siglo IV a. C.)⁴ encontramos una afirmación bastante significativa:

Γῇ δὲ καὶ Μήτηρ καὶ Ῥέα καὶ Ἥρη ἢ αὐτὴ
 (...) Δημήτηρ [δὲ]
 ὠνομάσθη ὥσπερ ἡ Γῇ Μήτηρ⁵

El papiro de Gurob (siglo III a. C.)⁶ parece confirmar la misma relación:

σῶισόν με Βριμῶ με[γάλη
 Δημήτηρ τε Ῥέα⁷

También una lámina de oro órfica, encontrada en una tumba de Feras, en Tesalia (siglo IV-III a. C.), muestra relacionados los dos nombres divinos⁸:

πέμπε με πρὸς μυστῶν θιάσους· ἔχω ὄργια [
 Δήμητρος χθονίας τέλη καὶ Μητρος ὀρεΐας

A. Bernabé ha puesto en relación este texto con la asociación que encontramos, en las nuevas tablillas micénicas de Tebas, entre los términos

⁴ Bernabé 1999.

⁵ *PDerveni*, col. 22.7. Jiménez San Cristóbal 2002a: 471.

⁶ Jiménez San Cristóbal 2002b.

⁷ *PGurob*, col. 1.5.

⁸ Bernabé 2008a.

ma-ka (Μήτηρ Γῆ) y *o-po-re-i* (tema en *-es*), interpretando este último como un teónimo relacionado con ὄρος, que podría representar un antecedente de la Μητηρ Ὀρείᾱ⁹.

Además de la “Madre Tierra” tebana, encontramos una *ma-te-re te-i-ja* en una tablilla de Pilos¹⁰, y, con respecto a la iconografía, la frecuente asociación entre una figura femenina y animales salvajes ha permitido reconocer la presencia, en el pensamiento religioso prehelénico, de una πότνια θηρῶν relacionada con el concepto de dominio sobre la naturaleza y la regeneración.

El motivo iconográfico de la πότνια θηρῶν¹¹ consiste en una composición que muestra en el centro una figura humana (casi siempre femenina, aunque a veces es masculina o una mezcla fantástica de elementos animales y humanos), acompañada por animales situados a sus lados (o en sus manos)¹². Su más antigua aparición, en la variante masculina, se encuentra en los sellos de la Mesopotamia meridional y del Irán occidental, pertenecientes a la cultura protosumérica (comienzo del cuarto milenio a. C.); con respecto a la variante femenina, el primer

9 Bernabé, Serrano Laguna 2011. Los editores de estos nuevos documentos han reconstruido para Tebas un cuadro religioso que prefiguraría elementos de los rituales eleusinos (Aravantinos, Godart, Sacconi 2001. Godart, Sacconi 1996. Godart, Sacconi 2000. Godart 1997). Se ha subrayado la presencia frecuente de tres formas relacionadas con teónimos del primer milenio: *ma-ka*, *ko-wa* y *o-po-re-i*. La primera, *ma-ka*, se ha relacionado con el griego Μᾶ Γᾶ, “Madre Tierra” (Μήτηρ Γῆ), a través del análisis de los versos 890-891 de las *Suplicantes* de Esquilo, en los cuales leemos: μᾶ Γᾶ, μᾶ Γᾶ, βοᾶν φοβερὸν ἀπότρεπε. Y, al ligar el nombre griego Δημήτηρ a Μητηρ Γῆ, se ha identificado la diosa Deméter con la Madre Tierra. La segunda forma, *ko-wa*, corresponde, considerando el fenómeno de la caída de la digamma, al griego Κόρη, nombre de la hija de Deméter. La tercera, *o-po-re-i*, se ha explicado utilizando una inscripción de Akraiphia (Beocia), donde leemos: “Κρίτων καὶ Θεϊόδοτος τοῖ Δι τῷπωρεῖ”; se trata de una dedicación a Zeus, cuyo nombre va seguido por un epíteto. Este epíteto se ha relacionado con el término griego ὀπώρα, que indica la parte del año en que se recogen los frutos de la tierra; de ahí, la forma *o-po-re-i* ha sido interpretada como el dativo singular de “Zeus protector de los frutos” (hay varios epítetos que relacionan al dios con los frutos de la tierra, como Ἐπικάρπιος, Καρποδότης ο Καρπῶν Τροφεύς). Esta interpretación ha recibido tanto elogios (Ruijgh 2004) como críticas muy duras (Duhoux 2005. Palaima 2006).

10 PY Fr 1202. Esta “madre divina” parece estar relacionada con un “festival del vino nuevo” (*me-tu-wo ne-wo*; Aura Jorro 1999).

11 Franz Studniczka definió el motivo iconográfico utilizando la expresión asociada a Ὑπερμειο en *Iliada* 21.470 (Studniczka 1890: 153-165).

12 Barclay 2001.

testimonio es un relieve de arcilla babilonio, del comienzo del segundo milenio a. C. (donde, además, la figura femenina aparece con alas y, como pies, garras de ave de rapiña).



Relieve de arcilla babilonio (2004-1763 a. C.).

En el mismo segundo milenio, el motivo iconográfico viaja por todas las culturas del oriente cercano, y la misma figura femenina, con los brazos levantados y el seno marcado, se encuentra en Mesopotamia, Siria, Palestina, así como en Egipto, en Chipre y en el mundo egEO.

Una estela egipcia de piedra caliza, de la dinastía XIX, encontrada en Deir el Medina, muestra a la diosa Qudshu, de origen sirio¹³, representada con el esquema iconográfico de la *πότνια θεῶν*, acompañada por Min (dios de la fertilidad) y Reshef (dios de la guerra).

¹³ Cornelius 1993.



Estela de Deir el Medina (dinastía XIX).

Con respecto a la cultura minoica, constituyen un magnífico ejemplo las figuras de fayenza pertenecientes al segundo palacio de Cnoso, consideradas representaciones de una “Diosa de las serpientes”¹⁴.



Figuras de fayenza de Cnoso (período neopalacial).

En una gema encontrada en la necrópolis de Kalkani (Micenas), vemos la representación de una figura femenina con los brazos levantados y dos leones a sus lados, y, sobre su cabeza, serpientes y una doble hacha¹⁵.

¹⁴ Nilsson 1950: 83-86.

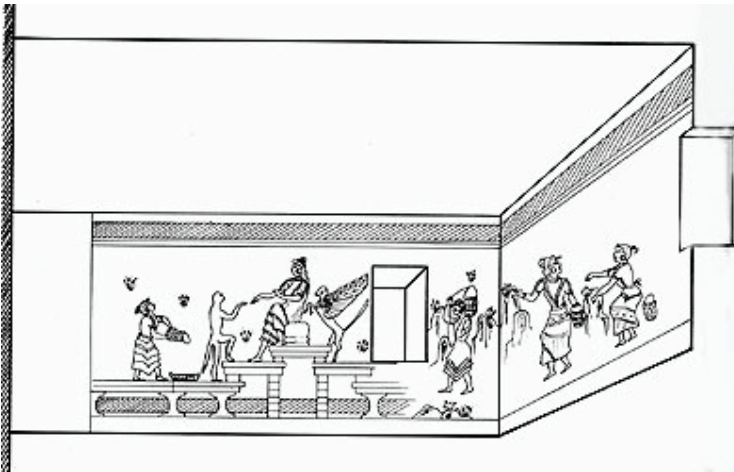
¹⁵ Nilsson 1950: 361.



Gema de Kalkani (Micenas).

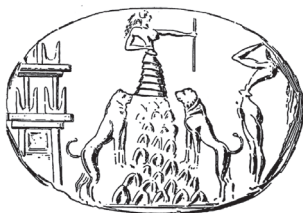
Tenemos otras evidencias iconográficas que, aunque no respeten rígidamente el mismo esquema, responden sin duda a la representación de una *πότνια θηρών*.

En un fresco de Tera se representa una figura femenina sentada, y a sus lados un mono y un grifo.



Tera, Xeste 3, habitación 3, reconstrucción. (Marinatos 1984: 62).

En un sello de Choso, vuelven los leones como símbolo de la naturaleza salvaje dominada, en este caso, por una figura que está de pie sobre una montaña.



Sello de Choso, reconstrucción. (Nilsson 1950: 352-353).

Los datos pertenecientes a la edad del bronce egea parecen demostrar la preexistencia, en el segundo milenio a. C., de una o más figuras divinas relacionadas con la maternidad en cuanto símbolo de regeneración y poder sobre el ciclo natural. Si reconocemos figuras cuyos límites, en particulares aspectos, parecen confundirse, esto podría deberse a que distintas divinidades han heredado elementos pertenecientes a una misma figura que, en un pensamiento especulativo preindoeuropeo, simbolizaba el dominio sobre las leyes de la naturaleza¹⁶.

Esto se expresa en la esencia de rituales místéricos concretos: que los ritos eleusinos y los órficos tienen elementos en común, lo demuestra tanto la base conceptual como distintos aspectos del ritual; el concepto fundamental al que reenvía el mito de Deméter, como el de Dioniso, es la regeneración, simbolizada, en el primer caso, con el retorno de Perséfone del inframundo, y, en el segundo, con el renacimiento de Dioniso.

A este propósito Diodoro Sículo, que habla de una transmisión de las *teletai* que procede del mundo egipcio y llega a la cultura griega a través de Creta (donde “es usual desde antiguo que estas *teletai* se transmitan abiertamente a todos”), subraya el paralelismo existente entre particulares rituales místéricos y el mito de Osiris e Isis¹⁷. En verdad este último, al

¹⁶ Gimbutas 1990.

¹⁷ Diodoro Sículo, *Biblioteca histórica* 1.23.2: Ὅρφέα γὰρ εἰς Αἴγυπτον παραβαλόντα καὶ μετασχόντα τῆς τελετῆς καὶ τῶν Διονυσιακῶν μυστηρίων μεταλαβεῖν. 1.96.3: συνιστάντες ἐξ Αἰγύπτου μετενηχέσθαι πάντα δι' ὧν παρὰ τοῖς Ἕλλησιν ἐθαυμάσθησαν. Ὅρφέα μὲν γὰρ τῶν μυστικῶν τελετῶν τὰ πλεῖστα καὶ τὰ περὶ τὴν ἑαυτοῦ πλάνην ὀργιαζόμενα καὶ τὴν τῶν ἐν ἄδου μυθοποιίαν ἀπενέγκασθαι. Τὴν μὲν γὰρ Ὅσιριδος τελετὴν τῇ Διονύσου τὴν αὐτὴν εἶναι, τὴν δὲ τῆς Ἰσίδος τῇ τῆς Δήμητρος ὁμοιοτάτην ὑπάρχειν, τῶν ὀνομάτων μόνων ἐνηλλαγμένων. 5.77.3: τὰς δὲ τιμὰς καὶ θυσίας καὶ τὰς περὶ τὰ μυστήρια τελετὰς ἐκ Κρήτης εἰς τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους παραδεδοσθαι λέγοντες τοῦτο φέρουσιν, ὡς οἶονται, μέγιστον τεκμήριον. τὴν τε γὰρ παρ'

no ser secreto, nunca ha formado parte de “misterios”, pero sin duda el despedazamiento del cuerpo de Osiris por parte de Seth, como la búsqueda del cadáver por parte de Isis, reflejan mitemas que volvemos a encontrar en los relatos sobre Dioniso (despedazado por los Titanes) y Deméter (en busca de su hija Perséfone). Se trata, en todos los casos, de relatos míticos que insisten sobre la centralidad del retorno a la vida después de un contacto con la muerte, y muestran la misma asociación, en las culturas griega y egipcia, entre muerte y regeneración.

Además, es innegable la semejanza entre las tablillas órficas y el “Libro de los muertos” egipcio¹⁸.

En el texto egipcio el difunto, como en las tablillas órficas, tiene que enfrentarse al diálogo con unos guardianes¹⁹, alcanzar un árbol y pedir agua²⁰. Además, como en las creencias órficas, hay una identificación entre el fiel y el dios: si en la literatura órfica Baco es el nombre del iniciado y del dios, en el “Libro de los muertos” el difunto suele definirse Osiris.

Podemos pensar que, durante la edad del bronce egea, la cultura egipcia haya ejercido una influencia sobre el culto funerario: el sarcófago de Hagia Tríada muestra datos que atestiguan la presencia de elementos egipcios en la religión prehelénica. En uno de los lados largos, el objeto parcialmente deteriorado, ofrecido al difunto junto a los animales, puede ser un barco y estar relacionado con la estructura, en forma de escalera, puesta

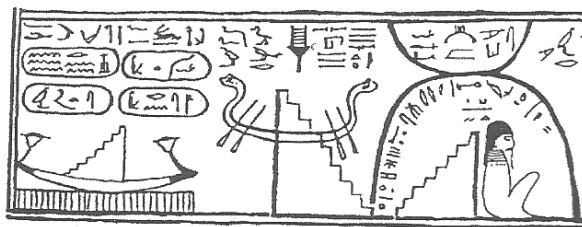
Ἀθηναίοις ἐν Ἐλευσίνι γινομένην τελετήν, ἐπιφανεστάτην σχεδὸν οὖσαν ἀπασῶν, καὶ τὴν ἐν Σαμοθράκῃ καὶ τὴν ἐν Θράκῃ ἐν τοῖς Κίκοσιν, ὅθεν ὁ καταδείξας Ὀρφεὺς ἦν, μυστικῶς παραδίδοσθαι, κατὰ δὲ τὴν Κρήτην ἐν Κνωσῶ νόμιμον ἐξ ἀρχαίων εἶναι φανερώς τὰς τελετὰς ταύτας πᾶσι παραδίδοσθαι. Bernabé 2008b.

18 Bernabé, Jiménez San Cristóbal 2008: 207. Dousa 2011. El “Libro de los muertos” es uno de los textos más significativos de la literatura religiosa egipcia: está escrito, con muchas ilustraciones, en rollos de papiro colocados en el sarcófago, al lado del difunto; a veces el texto se escribía en las vendas que enrollaban el difunto, o en las paredes de la tumba. Este texto, que parece existir desde la dinastía XVIII, consiste en un conjunto de fórmulas funerarias, y su título original era “Libro para salir a la luz”; quería ser un conjunto de instrucciones que permitiesen al difunto continuar su vida después de la muerte, y no tenía un contenido fijo: ningún manuscrito contiene todos los capítulos, cuya numeración, tal como aparece en las ediciones modernas, es totalmente ficticia. La numeración que aquí se sigue es la que está adoptada en la edición de Bresciani 2001. Con respecto a las relaciones entre cultura griega y Oriente Próximo, véase Helck 1979, Penglase 1994, West 1997, Metcalf 2015.

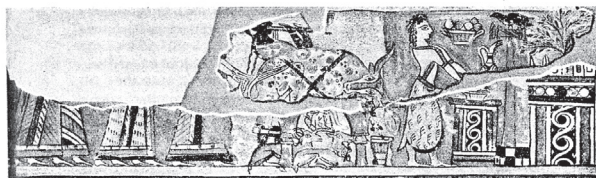
19 Capítulo 122.

20 Capítulo 59.

a los pies del difunto: se llega a su interpretación leyendo el comienzo del capítulo CII del “Libro de los muertos”, donde el difunto pide a Ra, dios del sol, que le pase la escalera para subir a su barco y acompañarlo en la navegación; se trata de la esperanza de cada egipcio antiguo de continuar la vida, después de la muerte, haciendo con Ra el viaje cíclico a través de la esfera celeste. La escalera es aquí un elemento fundamental, un trámite entre mundo físico y metafísico, porque permite al difunto subir al barco solar, con que Ra cruza el cielo resurgiendo cada día. En un papiro funerario de la dinastía XIX la iconografía muestra claramente la importancia, en los rituales funerarios, de la asociación entre barco y escalera; es posible dar a los dos elementos presentes en el sarcófago de Hagia Triada, aunque estén parcialmente deteriorados, la misma identidad formal y el mismo significado simbólico que corresponden al barco y a la escalera en el arte y en los textos religiosos del antiguo Egipto²¹.



Papiro funerario de la dinastía XIX.



Sarcófago de Hagia Triada (lados largos).

²¹ Hiller 1999.

La arqueología egipcia ha devuelto muchos restos de barcos de madera, que se enterraban al lado de las tumbas, para que el difunto pudiese “navegar” después de la muerte (un magnífico ejemplo son los cinco barcos que el faraón Keops hizo enterrar al lado de su pirámide, dos al sur y tres al este)²². En algunas tumbas prehelénicas se han encontrado pequeñas reproducciones de barcos que, quizá, aludan simplemente a la actividad marinera del difunto; pero, no se puede excluir la posibilidad de una función simbólica del barco en los rituales funerarios prehelénicos, de la cual el mítico barco de Caronte, que guiaba los difuntos según la cultura griega clásica, podría representar un vago recuerdo²³.

Considerando este conjunto de datos, podemos proponer la hipótesis de un origen prehelénico de particulares prácticas culturales, que formarán parte de ritos místéricos celebrados en el primer milenio; además, la iconografía egea podría revelar aspectos de estos rituales.

En un fresco del centro cultural de Micenas, hay una escena que se ha interpretado como representación de una procesión de “démones”²⁴.



Fresco del centro cultural de Micenas.

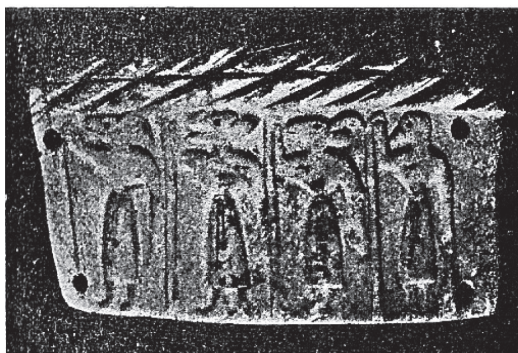
El esquema iconográfico de la procesión de “démones”, que deriva probablemente de la iconografía babilonia, se encuentra varias veces en el arte egeo: en una plaqueta de Festos hay cuatro figuras con cabezas

22 Bard 1999: 349.

23 Laffineur 1991.

24 Nilsson 1950: 377.

estilizadas de animales, que marchan en procesión; Nilsson comparó esta representación con la procesión de “démones” que aparece en una plaqueta de Assur, y la increíble semejanza estilística, junto a la actitud de las figuras, refuerza la hipótesis de una derivación babilonia del motivo iconográfico²⁵.



Plaqueta de Festos.



Plaqueta de Assur.

En un anillo de oro de Tirinto, volvemos a ver cuatro “démones” que marchan con jarras hacia una figura femenina sentada: su actitud parece la de una diosa recibiendo ofrendas²⁶.

²⁵ Nilsson 1950: 372.

²⁶ Nilsson 1950: 147, 348.



Anillo de oro de Tirinto.

Muchos datos iconográficos parecen relacionar estos “démones” con rituales de ofrendas o purificación por medio de líquidos contenidos en jarras especiales²⁷.

*Gema de Vafio.*

(Nilsson 1950: 146-147).

*Plaqueta de Micenas.*

²⁷ Peatfield 1995.



Tritón de piedra de Malia (particular).
(Baurain, Darcque 1983: fig. 14).

Al parecer totalmente humana la actitud de las figuras, nada impide interpretar estas evidencias como representaciones de individuos enmascarados con pieles de animales, en el acto de practicar ritos de purificación, o simplemente de representar una acción ritual; esta posibilidad reforzaría la interpretación de los nombres de animales, destinatarios de alimentos en las nuevas tablillas tebanas, como términos referidos a grupos enmascarados²⁸: así, en concreto, se podrían asociar los *e-mi-jo-no-i* (“mulos”) de Tebas a los personajes representados en el fresco del centro cultural de Micenas.

Las procesiones y los personajes enmascarados con pieles de animales pueden ser un antecedente de elementos que formarán parte del ritual dionisiaco; además, no es ilícito imaginar que, en un período lleno de intercambios comerciales con Egipto, la cultura que ha creado el “Libro de los muertos” haya favorecido la aparición de los primeros elementos conceptuales que, durante el lento pasaje de la edad del bronce a la edad del hierro, han llegado a constituir la base de las creencias religiosas órficas.

Volvamos ahora a Dioniso. Su nombre aparece en tres tablillas micénicas: aislado, en la forma *di-wo-nu-so-jo* (genitivo), en la tablilla de Pilos Xa 102; en la misma forma *di-wo-nu-so-jo* el teónimo aparece en otra tablilla de Pilos, Xb 1419, donde, en la parte posterior del documento,

28 Iodice 2005. Ricciardelli 2006. Weilhartner 2007.

el término *wo-no-wa-ti-si* muestra ya una relación entre el dios y el vino (*wo-no* = oĩvos); finalmente, en la tablilla de La Canea Gh 3, encontramos como destinatarios de miel *di-we* y *di-wo-nu-so* (Zeus y Dioniso, en dativo), con el adlativo *di-wi-jo-de* (“para el santuario de Zeus”)²⁹.

Es cierto que la presencia del nombre, pese a estar acompañado por la mención al vino y relacionado con Zeus, no tiene que implicar un culto prehelénico a ese dios; pero, el descubrimiento por parte de C. Renfrew de una figura masculina de arcilla en el santuario de Filacopi (en la isla de Milo, período Heládico Tardío), caracterizada por un órgano genital muy marcado, permite pensar en el culto de un dios relacionado con la fertilidad³⁰.



Figura de arcilla de Filacopi (período Heládico Tardío).

29 Casadio 1994: 9-50.

30 Renfrew 1981.

Sin embargo, es difícil reconstruir un ritual en un contexto cultural del que no tenemos ningún texto religioso; ahora bien, la iconografía egea muestra individuos con máscaras de animales en procesión, haciendo ofrendas, o vertiendo líquido sobre una rama puesta entre los “cuernos de consagración” (símbolo fundamental en la iconografía religiosa prehelénica)³¹. Este cuadro parece el de una actuación cultural, que pretende mostrar un mundo natural que hace ofrendas a los símbolos de regeneración. Pues bien, como hemos visto, los textos en Lineal B, junto con datos iconográficos, ofrecen vestigios de un culto a una figura de “madre” que domina sobre el mundo natural; así que tampoco podemos excluir la posibilidad de un culto a un “Dioniso” prehelénico, cuyo nombre aparece en las tablillas; su asociación con la fertilidad podría estar representada por la figura de arcilla de Filacopi, y su dominio sobre la naturaleza en una gema de Cidonia (Creta noroeste), donde aparece una figura masculina que coge dos leones por la cabeza³². En definitiva, el mismo esquema que ha permitido reconocer una *πότνια θηρών*.



Gema de Cidonia (Creta noroeste).

El problema de los datos sobre que construimos nuestros discursos está relacionado, de forma muy estrecha, con la metodología que se ha impuesto en el campo de la investigación sobre la religión prehelénica.

Cuando, en 1927, el estudioso M. P. Nilsson publicó la primera edición de su obra monumental *The Minoan-Mycenaean religion and its survival in Greek religion*, la introdujo definiendo la materia tratada como “a picture

³¹ Nilsson 1950: 165.

³² Nilsson 1950: 357.

book without text”³³. En 1967, durante el primer congreso internacional de Micenología, A. Brelich, al exponer sus propias observaciones metodológicas sobre el estudio de la religión micénica, afirmó que, desde que fue descifrado el Lineal B, tenemos un libro de figuras que sigue permaneciendo sin texto y tenemos textos sin figuras³⁴. Lo que puede parecer un juego de palabras representa, en realidad, una profunda síntesis del problema.

De hecho, antes de que se descifrara la escritura micénica, las únicas fuentes para investigar sobre la religión prehelénica eran de naturaleza arqueológica e iconográfica; después, los textos han devuelto nombres que corresponden a teónimos griegos³⁵, pero ninguna de las divinidades griegas se reconoce claramente en las actitudes o en las características de las figuras micénicas, haciendo arbitrario y erróneo un nexo automático entre imágenes y textos. De ahí la necesidad de tratar los dos tipos de fuentes de manera distinta, para buscar, en un segundo momento, posibles vínculos entre ellos.

Con respecto a las fuentes no textuales, haría falta ante todo establecer algunos criterios para relacionar evidencias arqueológicas o iconográficas con un ámbito sagrado. Por supuesto, es difícil mantener una actitud objetiva, y no caer en un *impasse*: de hecho, para interpretar un lugar o un contexto como propio del ámbito religioso, hay que buscar en el mismo objetos o imágenes con una función cultural; pero, para atribuirle esa función cultural a un objeto o imagen, hay que encontrarlo en un lugar o contexto que pertenezca a un ámbito religioso. Así, para salir de este *impasse*, hay que descubrir algún elemento que, dondequiera que se encuentre, pueda aportar una connotación religiosa a todo lo que esté relacionado con él; pero, por supuesto, la “elección” de este elemento habrá que hacerla como hipótesis de trabajo.

De ahí la exigencia de recurrir al análisis del contexto que deja las huellas más claras de un comportamiento religioso: el ritual funerario.

El sarcófago de Hagia Tríada, monumento fundamental para nuestro conocimiento sobre el pensamiento religioso prehelénico, nos muestra los símbolos religiosos en común entre minoicos y micénicos³⁶: la doble hacha y los “cuernos de consagración” representan la prueba más significativa de una identidad formal que caracteriza la visión de lo divino en ambas culturas.

33 Nilsson 1950: 7.

34 Brelich 1968.

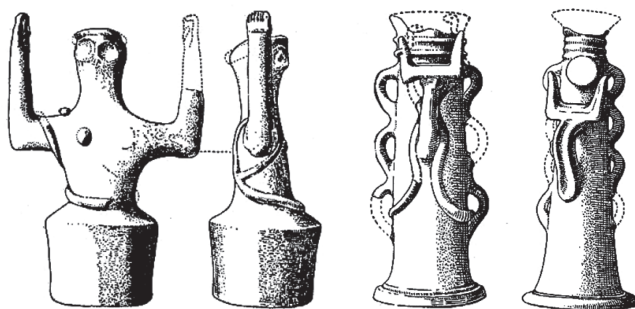
35 Stella 1958. Rodríguez Adrados 1972. Gérard-Rousseau 1968.

36 Dietrich 1974: 133.

Por esto resulta interesante encontrar, en la decoración del mismo sarcófago, elementos pertenecientes a la simbología religiosa egipcia, conectados con pasajes del “Libro de los muertos” que revelan tensión hacia el deseo de una vuelta al nacer. Estos datos, como los elementos que se muestran comunes entre las tablillas órficas y los textos religiosos egipcios, no se han subrayado en este contexto para demostrar una derivación de particulares creencias órficas de la cultura religiosa egipcia, sino únicamente para conceder espacio a una hipótesis: durante la edad del bronce egea, es posible que el contacto con el pensamiento especulativo egipcio haya inspirado la creación de particulares elementos conceptuales, que estarán a la base de mitemas y ritos fundamentales para el orfismo; sin imaginar un “orfismo prehelénico”, simplemente podemos pensar en un origen prehelénico de particulares aspectos que formarán parte del ritual órfico.

B. C. Dietrich habló de una visión de lo divino, en la edad del bronce egea, en fuerte relación con la naturaleza³⁷, y resulta significativo que esta relación se exprese particularmente a través de un dominio sobre el elemento animal: es emblemático, con respecto al problema de la continuidad entre religión prehelénica y griega, el rol de la serpiente en esta asociación con la divinidad.

Conocemos vasos que, por su forma particular y ausencia de fondo, se suelen definir “en forma de tubo”. En Gurnia, en un “santuario” del período Minoico Tardío, vasos de este tipo presentan el motivo de la serpiente y de los “cuernos de consagración”, y se han encontrado junto a un ídolo femenino con los brazos levantados, cuyo cuerpo está enrollado por una serpiente³⁸.



Gurnia (“santuario”, período Minoico Tardío).

³⁷ Dietrich 1974: 128-190.

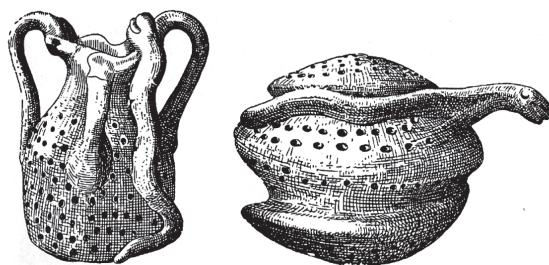
³⁸ Nilsson 1950: 80-82.

Vasos del mismo tipo se han encontrado en Cumasa y Prinias, en ambientes datados respectivamente en el período Minoico Medio y Minoico Tardío, también considerados “santuarios”³⁹.



Cumasa (“santuario”, período Minoico Medio). Prinias (“santuario”, período Minoico Tardío).

Vasos decorados con el mismo motivo iconográfico de la serpiente, encontrados en una casa privada de Cnoso del período Minoico Tardío, tienen fondo pero están perforados con una gran cantidad de agujeros⁴⁰.



Cnoso (casa privada, período Minoico Tardío).

Nilsson formuló la hipótesis de que las serpientes, representadas mientras alcanzan el borde de los vasos, pudiesen simbolizar la misma “Diosa de las serpientes” en el acto de recibir sus ofrendas⁴¹.

39 Nilsson 1950: 102-104. Evans 1921-1935: IV, 141.

40 Nilsson 1950: 90.

41 Nilsson 1950: 320.

Por tanto parece que, en el mundo prehelénico, se sentía la necesidad de crear objetos destinados a una nutrición simbólica de las serpientes.

Hay un vaso muy particular, encontrado en una tumba de Cumasa, del período Minoico Antiguo II (cerca de 2500-2200 a. C.), o sea anterior a la construcción de los primeros palacios minoicos: trata de recordar un cuerpo femenino, con cabeza y senos estilizados, y muestra dos serpientes que, desde el cuello, llegan hasta la mitad del cuerpo; según A. Evans, es el primer testimonio del culto a esta divinidad relacionada con las serpientes⁴².



Cumasa (tumba, período Minoico Antiguo II).

Los nuevos textos tebanos también muestran una figura divina, una “Madre Tierra” (*ma-ka*), que recibe sus ofrendas junto a las “serpientes” (en la forma *e-pe-to-i*, que corresponde al griego *ἐρπετοῖς*)⁴³.

Este rol de la serpiente en cuanto símbolo de la tierra, y de la divinidad relacionada con la misma, permanece en los rituales del primer milenio: en las Tesmoforias se modelaban con pasta de trigo objetos particulares que reproducían serpientes y órganos genitales masculinos, y se tiraban cerdos en cavidades subterráneas, donde se nutrían las mismas serpientes⁴⁴; en el

42 Evans 1921-1935: IV, 163.

43 Esta forma aparece en las tablillas tebanas Gp 107, 164, 181, 184, 196, 201, 233.

44 Escolio a los *Diálogos de las cortesanas* de Luciano (2.1). Sfameni Gasparro 1986: 223.

octavo día de los Grandes Misterios de Eleusis, según cuenta Ateneo, se solían rellenar con líquido dos vasos particulares, llamados *πλημοχόαι*, que se orientaban uno hacia este y otro hacia oeste, y, luego, se volcaban para ofrecer el contenido a la tierra⁴⁵.

No podemos asociar de forma automática los vasos prehelénicos “en forma de tubo” con la función de los *πλημοχόαι*, ni pensar en la “Madre Tierra” tebana atribuyéndole el conjunto de características propias de la Deméter histórica; por otro lado, tenemos que reconocer la continuidad de un culto a la regeneración, concepto que se asocia a lo divino desde el comienzo de la edad del bronce egea, y buscar su sobrevivir en los ritos místicos que revelan una fusión con la naturaleza y con sus símbolos, en busca de una vuelta al nacer.

Bibliografía

- Aravantinos, V., Godart, L., Sacconi, A. (2001), *Thèbes. Fouilles de la Cadmée I. Les tablettes en linéaire B de la Odos Pelopidou. Edition et commentaire*. Pisa-Roma.
- Aura Jorro, F. (1999), *Diccionario Micénico*. Madrid.
- Barclay, A. (2001), “The Potnia Theron: adaptation of a Near Eastern image”, *AEAEUM* 22: 373-386.
- Bard, K. (ed.) (1999), *Encyclopedia of the archaeology of ancient Egypt*. London.
- Baurain, C., Darcque, P. (1983), “Un triton en pierre à Malia”, *BCH* 107: 3-73.
- Bernabé, A. (1999), “La teogonía órfica del papiro de Derveni”, *ARYS* 2: 301-338.
- Bernabé, A. (2008a), “Some thoughts about the ‘new’ gold tablet from Pherai”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 166: 53-58.
- Bernabé, A. (2008b), “Orfeo y Eleusis”, *SYNTHESIS* 15: 13-36.
- Bernabé, A., Jiménez San Cristóbal, A. I. (2008), *Instructions for the Netherworld. The Orphic gold tablets*. Leiden.
- Bernabé, A., Serrano Laguna, I. (2011), “Nuevos datos sobre la religión de la Tebas micénica: las tablillas de la *Odos Pelopidou*”, in E. Calderón Dorda, A. Morales Ortiz (eds.), *Eusébeia. Estudios de religión griega*. Madrid: 11-35.
- Brelich, A. (1968), “Religione micenea: osservazioni metodologiche”, in *Atti e memorie del I congresso internazionale di micenologia (Roma 27/09 – 3/10 1967)*. Roma: 919-931.

45 Ateneo, *Banquete de los eruditos*, 11.93.

- Bresciani, E. (2001), *Testi religiosi dell'antico Egitto*. Milano.
- Casadio, G. (1994), *Storia del culto di Dioniso in Argolide*. Roma.
- Cornelius, I. (1993), "Anat and Qudshu as the 'Mistress of Animals'", *SEL* 10: 21-45.
- Dietrich, B. C. (1974), *The origins of Greek religion*. Berlin.
- Dousa, T. (2011), "Common motifs in the 'Orphic' B tablets and Egyptian funerary texts: continuity or convergence?", in R. G. Edmonds (ed.), *The 'Orphic' gold tablets and Greek religion. Further along the path*. Cambridge: 120-164.
- Duhoux, Y. (2005), "Les nouvelles tablettes en linéaire B de Thèbes et la religion grecque", *L'Antiquité Classique* 74: 1-19.
- Evans, A. (1921-1935), *The palace of Minos at Knossos*. London.
- Gérard-Rousseau, M. (1968), *Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes*. Roma.
- Gimbutas, M. (1990), *Il linguaggio della Dea*. Milano.
- Godart, L. (1997), "La Madre Terra, Demetra e le statuette di oranti minoico-micenee", in G. Cacciatores, M. Martirano, G. Massimilla (eds.), *Filosofia e storia della cultura, studi in onore di Fulvio Tessitore*, I: *Dall'antico al moderno*. Napoli: 121-126.
- Godart, L., Sacconi, A. (1996), "Les dieux thébains dans les archives mycéniennes", *CRAI*: 99-113.
- Godart, L., Sacconi, A. (2000), "Tebe, Demetra ed Eleusi", in P. Bernardini (ed.), *Presenza e funzione della città di Tebe nella cultura greca*, *Atti del Convegno Internazionale (Urbino, 7-9 Luglio 1997)*. Roma: 17-26.
- Helck, W. (1979), *Die Beziehungen Ägyptens und Vorderasiens zur Ägäis bis ins 7. Jahrhundert v. Chr.* Darmstadt.
- Hiller, S. (1999), "Egyptian elements on the Hagia Triada sarcophagus", *AEGAEUM* 20: 361-369.
- Iodice, M. (2005), "I nomi di animale nei testi micenei di Tebe", *AEVUM* 79: 9-16.
- Jiménez San Cristóbal, A. I. (2002a), *Rituales Órficos*. Madrid: 471.
- Jiménez San Cristóbal, A. I. (2002b), "Los libros del ritual órfico", *ESTUDIOS CLÁSICOS* 121: 109-123.
- Jiménez San Cristóbal, A. I. (2009), "¿Hubo ritos de paso cruentos en el orfismo?", *SYNTHESIS* 16: 83-97.
- Laffineur, R. (1991), "La mer et l'au-delà dans l'Égée préhistorique", *AEGAEUM* 7: 231-238.
- Marinatos, N. (1984), *Art and religion in Thera*. Athens.

- Martínez Nieto, R. B. (1998), “Epiménides y la aura del pensamiento racional”, *AGORA* 17/2: 119-144.
- Metcalf, C. (2015), *The Gods Rich in Praise. Early Greek and Mesopotamian Religious Poetry*. Oxford.
- Nilsson, M. P. (1950), *The Minoan-Mycenaean religion and its survival in Greek religion*. Lund.
- Palaima, T. (2006), “*65 = FAR? or ju? and other interpretative conundra in the new Thebes tablets”, in S. Deger-Jalkotzy, O. Panagl (eds.), *Die neuen Linear B-Texte aus Theben*. Wien: 139-148.
- Peatfield, A. (1995), “Water, fertility and purification in Minoan religion”, in C. Morris (ed.), *KLADOS. Essays in honour of J. N. Coldstream (BICS supplement 63)*. London: 217-227.
- Penglass, C. (1994), *Greek Myths and Mesopotamia: Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod*. London.
- Renfrew, C. (1981), “The sanctuary at Phylakopi”, in R. Hägg, N. Marinatos (eds.), *Sanctuaries and cults in the Aegean Bronze Age*. Stockholm: 67-79.
- Ricciardelli, G. (2006), “I nomi di animali nelle tavolette di Tebe: una nuova ipotesi”, *La parola del passato* 61/4: 241-263.
- Rodríguez Adrados, F. (1972), “Les institutions religieuses mycéniennes”, *MINOS* 11-12: 170-202.
- Ruijgh, C. J. (2004), “À propos des nouvelles tablettes de Thèbes. I”, *MNEMOSYNE* 57: 1-44.
- Sfameni Gasparro, G. (1978), “Connotazioni metroache di Demetra nel coro dell’«Elena» (vv. 1301-1365)”, in M. B. De Boer, T. A. Edridge (eds.), *Hommages à M. J. Vermaseren*. Leiden: 1148-1187.
- Sfameni Gasparro, G. (1986), *Misteri e culti mistici di Demetra*. Roma.
- Stella, L. A. (1958), “La religione greca nei testi micenei”, *NUMEN* 5: 18-57.
- Studniczka, F. (1890), *Kyrene: Eine Altgriechische Göttin*. Leipzig.
- Suárez de la Torre, E. (1992), “Expérience orgiastique et composition poétique: le *Dithyrambe* II de Pindare (fr. 70 B Snell-Maehler)”, *KERNOS* 5: 183-207.
- Weilhartner, J. (2007), “Die Tierbezeichnungen auf den neuen Linear B-Texten aus Theben”, in E. Alram-Stern, G. Nightingale (eds.), *Keimelion: Elitenbildung und elitärer Konsum von der mykenischen Palastzeit bis zur homerischen Epoche*. Wien: 339-351.
- West, M. L. (1997), *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford.