

El papel de Sémele en los cultos dionisiacos. Una visión general¹

María Victoria Vaello Rodríguez²

Recibido: 28 de Noviembre de 2020 / Aceptado: 26 de Enero de 2021

Resumen. Sémele es la madre mortal de Dioniso, fulminada por el rayo de Zeus y posteriormente divinizada por su hijo como Tione. Testimonios literarios y epigráficos muestran que Sémele recibió culto en varios puntos de la Grecia clásica, como Tebas, Delfos y Ática, normalmente junto a Dioniso. Tres epígrafes procedentes de Atenas, Erquias y Miconos, fechados entre los siglos V y III a.C. son clave para señalar los vínculos entre las Leneas y los misterios de Eleusis, así como la importancia de Sémele en el origen de dicho culto. En estos testimonios son protagonistas las mujeres. En el caso del calendario de cultos de Erquias es casi segura la integración del menadismo dentro de la religión cívica, con Sémele como mediadora entre las fieles y su hijo, como parecen apoyar las imágenes vasculares. Estos precedentes serán terreno fértil para el desarrollo de misterios específicos para mujeres centrados en la muerte y apoteosis de Sémele, particularmente en Tracia, en las épocas helenística e imperial.

Palabras clave: Sémele, Dioniso, sacrificios, Leneas, misterios, menadismo, epigrafía griega

[en] Semele's role in dionysiac cults. A general view

Abstract. Semele is Dionysos' mortal mother, struck down by Zeus' thunderbolt and later deified by her son as Thyone. Literary and epigraphic testimonies show that Semele was worshipped in various parts of classical Greece, such as Thebes, Delphi and Attica, usually along with Dionysus. Three epigraphs from Athens, Erchia and Myconos, dated between the 5th and 3rd c. BCE are key to show the links between the Lenaia and the Eleusinian mysteries, as well as the importance of Semele in the origin of this cult. In these testimonies women are protagonists. In the case of the Erchias cult calendar, the integration of maenadism is almost certain within the civic religion, with Semele as the mediator between the faithful women and her son, as vase images seem to support. These precedents will be the breeding ground for the development of specific mysteries for women centered on the death and apotheosis of Semele, particularly in Thrace, in the Hellenistic and Imperial periods.

Keywords: Semele, Dionysos, sacrifices, Lenaia, mysteries, maenadism, Greek epigraphy

Sumario. 1. Sémele: mito y culto. 2. Tres testimonios epigráficos del culto de Dioniso y Sémele (siglos V, IV y III a.C.). La aportación de la iconografía. 3. Testimonios epigráficos de épocas helenística e imperial. 4. Conclusiones.

Cómo citar: Vaello Rodríguez, M. V. (2021), El papel de Sémele en los cultos dionisiacos. Una visión general, en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* 31, 147-164.

¹ Este artículo forma parte del proyecto de investigación "Cultos femeninos de Dioniso y su proyección escatológica" (PID2019-107741GB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación. Agradezco a Alberto Bernabé, Ana Isabel Jiménez San Cristóbal y Helena Rodríguez Somolinos sus valiosas observaciones.

² mvvaello@gmail.com.

1. Sémele: mito y culto

Sémele (Σεμέλη) es, en la versión más conocida del mito, la mortal que fue madre de Dioniso junto a Zeus³. Sémele era la hija de los primeros reyes de Tebas, Cadmo y Harmonía. Cuando Sémele quedó embarazada de Zeus, Hera urdió una treta para que ella lo convenciera de mostrársele en su verdadera apariencia divina. Fue de este modo como Sémele murió abrasada por el rayo de Zeus. Antes de que el niño no nacido muriera también, Zeus lo sacó del vientre materno y se lo cosió dentro de su propio muslo, donde lo gestó hasta que estuvo listo para nacer de nuevo⁴. Al crecer, Dioniso descendió al Hades para recuperar a su madre y la llevó al Olimpo, donde fue divinizada bajo el nombre de Tione (Θιώνη)⁵.

La trayectoria mítica de Sémele es un tanto especial, pues nace mortal, muere y solo entonces es divinizada. Está atestiguado históricamente que recibe cultos de tipo heroico bajo el nombre de Sémele (no de Tione, su nombre divino) y este suele presentarse asociado al culto de Dioniso⁶. Autores como Píndaro, Eurípides y Teócrito aluden a cultos de Sémele en forma de coros⁷, ritos⁸, altares⁹ e, incluso, se habla de rituales menádicos en un tíaso de Sémele¹⁰. Se le rendía culto en su Tebas natal, en un espacio dentro del santuario de Dioniso Cadmeo, donde según Eurípides estaría enterrada¹¹. Pausanias en cambio afirma que la tumba de Sémele está junto al santuario de Dioniso Lisio, donde estaría representada en una estatua¹². Además, recibe culto en el monte Citerón, que separa Beocia del Ática¹³.

Por otro lado, se conmemoraba la ascensión de Sémele al Olimpo en los diversos lugares por los que, según la tradición, Dioniso habría descendido al Hades para rescatarla. En Delfos se recordaba dicho acontecimiento con la fiesta de la Ἡρωίς,

³ *Il.* 14.325; *H.hom.* 1, vv. 4 y 21, *H.hom.* 7, *passim* e *H.hom.* 26, l. 2; *Hes. Th.* 940-942; *E. Ba.* 2, 41-42, etc.

⁴ En el mito central del orfismo, la madre de Dioniso es Perséfone, y en sus tres versiones el niño Dioniso es desmembrado por los Titanes y nace más de una vez. Según una de estas versiones, a partir del corazón Zeus produce una poción que da a beber a Sémele, en cuyo cuerpo Dioniso se gesta de nuevo, *Hyg. Fab.* 167 (139 Marshall). Sobre las varias versiones órficas del nacimiento de Dioniso, véanse Bernabé (1998) y Rudhardt (2002 y 2008: 268-273).

⁵ El nombre Tione aparece poco y suele ser en la lírica, como en el Peán de Filodamo para Delfos, compuesto hacia 340 a.C. (Furley & Bremer, *Greek Hymns* 2.5, 52-57), primera estrofa, verso 7, y en Sapph. fr.17.10 Voigt.

⁶ Apenas existe bibliografía centrada en el culto de Sémele. Algunos estudios sobre héroes y heroínas griegas dedican algún espacio a Sémele, como Farnell (1920: 35-36); Larson (1995: 93-96); Lyons (1997: 103-133), que estudia a las heroínas dionisiacas, Ino, Ariadna y Sémele, las tres divinizadas por Dioniso; Ekroth (2002: 138 y n. 45 y 141-144), en su estudio sobre los rituales de sacrificios heroicos griegos, dedica atención a algún testimonio epigráfico del culto de Sémele. Se le ha prestado atención a su figura en los himnos órficos, en Ricciardelli (2000) y en Rudhardt (2002 y 2008: 268-276). No obstante, el tema se ha tratado principalmente en estudios sobre Dioniso, como los de Casadio (1991 y 1994) y Otto (1997: 53-59). Dentro de este grupo se cuentan algunos trabajos que se centran en epigrafía, como los de Henrichs (1978: 121-160), quien recoge testimonios sobre el menadismo en época helenística e imperial, y Henrichs (1990: 260-265), sobre algunos epígrafes sobre el culto de Dioniso (acompañado o no de Sémele) en el Ática. Sobre la creación del mito del descenso de Dioniso al Hades en busca de Sémele véase Santamaría (2014). Otros trabajos estudian imágenes de Dioniso y Sémele, como los de Boyancé (1942 y 1965-1966), y Kossatz-Deissman (1994: 718-726). Sobre la discutida cuestión del origen del culto de Sémele, ligado al problema etimológico, véanse las reflexiones de Casadio (1991: 365).

⁷ *Pi.* fr.75 Maehler.

⁸ *E. Ba.* 997-1003.

⁹ *Theoc.* 26,1-9.

¹⁰ *E. Ph.* 1751-1756.

¹¹ *E. Ba.* 6-12 y 596-600 y *Paus.* 9.12.3; *SEG* 19: 379.

¹² *Paus.* 9.16.6.

¹³ *E. Ph.* 1751-1756, con los escolios, que señalan que en este lugar se halla otra tumba de Sémele.

“Heroína”, según cuenta Plutarco¹⁴. En esta fiesta participaban unas mujeres llamadas Tíades (αἱ Θυ(ι)άδες), quienes a modo de ménades acudían desde Atenas, como veremos¹⁵. Larson, en su estudio sobre el culto de heroínas griegas, concluye que Sémele es venerada junto con Dioniso con estatus de heroína, mientras que en las celebraciones de su ascensión, es venerada con estatus divino¹⁶.

El culto de Sémele está atestiguado por la epigrafía, casi siempre en compañía de Dioniso, en una amplia franja de tiempo, desde el s. V a.C. hasta el III d.C. Los testimonios más notables aparecen en tres calendarios de cultos, dos del Ática de época clásica y un tercero de Miconos del 200 a.C., que se analizarán en el siguiente apartado. Se estudiarán también epígrafes de otros lugares, como Jonia y Tracia, que muestran que el culto de Sémele tuvo continuidad fuera del Ática en épocas helenística e imperial.

2. Tres testimonios epigráficos del culto de Dioniso y Sémele (siglos V, IV y III a.C.). La aportación de la iconografía

Tres epígrafes procedentes de Atenas, Miconos y Erquias son clave para señalar los vínculos entre las Leneas y los misterios de Eleusis, así como la importancia de Sémele en el origen de dicho culto. El primer testimonio aparece en un calendario de cultos de Atenas del s. V a.C., cuya función es difundir los sacrificios públicos que se han de celebrar a lo largo del año. En él se lee:

Γαμελιῶνος: με[νὸς — — — — φθί]-
 νοντος: Διονύσ[οι — — — — —]
 ἔριφος: κριτὸς: [— — — Σεμέλ]-
 εἰ: τράπεζα: ἡερ[ο— — — —]

Al fi[nal del m]jes de Gamelión, a Dioniso un cabrito escogido, [... a Sémel]je una mesa¹⁷.

El nombre de Sémele es una conjetura que se da por prácticamente segura, como veremos¹⁸. A Dioniso se le sacrifica un cabrito, mientras Sémele recibe una mesa de ofrendas (τράπεζα). Esta es una forma de teoxenia, o más bien de hero xenia: consiste en la consagración de una mesa con comida, de la que se supone que el destina-

¹⁴ Plu. *Quaest. Gr.* 293c-f. Pausanias atestigua otros dos lugares en los que se conmemoraría la catábasis de Dioniso: la laguna Alcionia (Paus. 2.37.5-6) y Trecén, ambos en el Peloponeso (Paus. 2.31.2). Sobre la Heroida véase Suárez de la Torre (1998b) y Santamaría (2014).

¹⁵ Tione, el nombre divino de Sémele, está al parecer emparentado con el de las Tíades y con algunos epítetos de Dioniso, como Θωονίδας y Θωωναῖος. Según esta interpretación, todos estos nombres derivarían de θύειν, “estar furioso, poseído”, así en Heinze, *BNP s.v.* ‘Semele’. Un mito de la Fócide hace a Tía (Θυία), la primera sacerdotisa de Dioniso, a partir de la cual tomarían nombre las Tíades (Θυιάδες), según Paus. 10.6.4. No obstante, podría tratarse de una etimología popular, dado que está atestiguada la existencia de un mes llamado Θυῖο (IvO 39 = Minon, *IED* 34, s. III a. C.), lo que habría dado nombre a unas fiestas dionisiacas de Élide llamadas Τῶ Θυῖα (Paus 6.26.1).

¹⁶ 1995: 93-96.

¹⁷ *IG P* 234, ll. 16-19, 480-460 a.C. = Sokolowski, *LSCG* 1.

¹⁸ El autor de la propuesta es Sokolowski *LSCG* 1, l. 18, quien no la justificó. No obstante, fue aceptada por los editores de *IG P*, Lewis y Jeffery, tras haber llegado a la conclusión, al parecer, de que es más que probable que se trate de un testimonio de las Leneas.

rio, un héroe o heroína, participa¹⁹. La fecha para la que se programa este sacrificio (principios de febrero) permite identificar el contexto como el de las Leneas²⁰. Las Leneas son una de las cuatro fiestas oficiales celebradas en honor de Dioniso en el Ática, que a partir de época helenística se exportan a otras ciudades griegas²¹. Son las peor conocidas de las cuatro y se sabe que el evento central eran los agones de comedia y tragedia, cuya organización corría a cargo del arconte rey, además de una carrera de antorchas. La principal –pero no única– razón por la que se conjetura en este calendario de Atenas el nombre de la madre de Dioniso es el conglomerado de testimonios que apunta, por un lado, a la presencia de Semele en las Leneas, y por otro a algún tipo de conexión entre las Leneas y los misterios de Eleusis²². Dentro de la colección de himnos órficos hay uno dedicado a Semele, en el que se alude a ritos místéricos que celebran el nacimiento de Dioniso de ella. Dichos ritos se celebran cada dos años y parece que giran en torno a una “mesa sagrada” (εὐτερόν τε τράπεζαν), como la que recibe Semele en nuestra inscripción²³. Los tres *Himnos homéricos* dedicados a Dioniso recalcan que Dioniso es hijo de Semele y también atestiguan ritos celebrados cada dos años²⁴.

Además del argumento de las Leneas para reconstruir el nombre de Semele, está el del tipo de ofrenda. Ekroth (2002: 136-139) ha observado que en este y en otros calendarios de cultos del Ática, como el de Tórico, se repite el esquema de un doble sacrificio para una pareja de destinatarios²⁵. De esta pareja, uno de ellos, normalmente una divinidad, tiene un estatus mayor y recibe una víctima, mientras que el otro tiene un estatus menor, es un héroe o heroína, y recibe ofrendas incruentas, como mesas, que son más económicas. Estos paralelos favorecen que la destinataria de la mesa sea Semele, con categoría de heroína y, por tanto, de menor estatus que Dioniso.

El siguiente testimonio epigráfico de la presencia de Semele en las Leneas es otro calendario de cultos, el de Miconos, que se fecha hacia el 200 a.C. A lo largo de tres días del mes de Leneón (equivalente al Gamelión ateniense) se prescribe una serie de sacrificios y de rituales con motivo de unas fiestas Leneas locales:

Ληναίωνος δεκάτη
15 ἐπὶ ᾧδιῃ ὑπὲρ καρποῦ Δήμητρι ὄν ἐγκύμονα πρωτοτόκον,
Κόρη κάπρον τέλεον, Διὶ Βουλεῖ χοῖρον· ταῦτα διδόντων ἱε-
ροποιοὶ ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ ἀργυρίου καὶ ξύλα διδόντων καὶ ὀλάς·

¹⁹ Sobre las mesas de ofrendas véase Gill (1991) y Ekroth (2002: 136-139).

²⁰ Las Leneas se celebraban probablemente entre los días 12 y 19 ó 21 del mes de Gamelión, nombre que recibía en el Ática el mes que en el resto de los estados jonios se conocía como Leneón y que se corresponde aproximadamente con nuestra segunda mitad de enero y primera de febrero. Por lo tanto “hacia el final del mes de Gamelión” sería principios de febrero.

²¹ Pickard-Cambridge (1968²: 25-42); Parke (1977: 104-106); Simon (1983: 100-101); Spineto (2005: 124-183) y Jiménez San Cristóbal (2011a: 178-181).

²² El más famoso y controvertido es el escolio a las *Ranas* de Aristófanes, Sch. Ar. Ra. 479, sobre el que volveremos.

²³ Orph. H. 44, l. 9; cf. Hsch. s.v. Σεμέλη τράπεζα. παρὰ δὲ Φρυνίχῳ ἑορτή. Véase el comentario de Ricciardelli, *ad loc.*

²⁴ *H.hom.* 1, ll. 4, 11-12 y 21, *H.hom.* 7, l. 1, 57 y 58 e *H.hom.* 26, l. 2. Himno órfico dedicado a Semele: Orph. H. 44, l. 9, cf. Hsch. s.v. Σεμέλη τράπεζα. παρὰ δὲ Φρυνίχῳ ἑορτή. Sobre Dioniso en los *Himnos homéricos* véase Herrero (2013: 87-116); sobre el citado himno órfico véanse los comentarios de Ricciardelli y de Rudhardt, *ad loc.*

²⁵ SEG 33: 147 = Lupu, *NGSL* 1, finales del s. V o principios del s. IV a.C.

- ἐπιμελέσθων δὲ τῶν ἱερῶν ὅπως καλὰ ἦι ἄρχοντες καὶ ἱε-
 20 ρεῖς· ἐὰν δέ τι δέμη καλλιερεῖν, ἱεροποιοὶ διδόν[τ]ων· εἰς δὲ
 τὴν ἑορτὴν [βα]δίζετω Μυκονιάδων ἢ βουλο[μ]έ[ν]η[ι] καὶ τῶν οἰ-
 κουσῶν ἐμ Μυκό[ν]ωι ὅσαι ἐπὶ Δήμητρα τετέλ[η]νται· ἐν-
 δεκάτη, ἐπὶ το<ῦ>τ[ο] πλῆθος, Σεμέληι ἐτήσιον· τοῦτο ἐνα-
 τεύεται· δυωδεκάτη Διονύσωι Ληνεῖ ἐτήσιον· ὑπέ[ρ]·
 25 κα[ρ]πῶν Διὶ Χθονίωι, Γῆι Χθονίηι δερτὰ μέλανα ἐτήσι[α]·
 ξένωι οὐ θέμις· δαινύσθων αὐτοῦ· Βακχιῶνος δε[κ]ά-

El diez de Leneón, al son de un himno, en favor de la cosecha, a Deméter una cerda preñada por primera vez, a Core un verraco sin tara y para Zeus Buleo un lechón. Que los supervisores de templos y ritos sagrados proporcionen, con el dinero sagrado, tanto la madera como los granos de cebada. Que los magistrados y sacerdotes se ocupen se los asuntos sagrados para que resulten hermosos. Si se precisa de algún buen augurio, que lo proporcionen los supervisores de templos y ritos sagrados. Que acudan a la fiesta tanto las ciudadanas de Miconos que lo deseen, como las habitantes de la isla que estén iniciadas en los misterios de Deméter. El once, una asamblea para esto, a Sémele el sacrificio anual; se utiliza la novena parte para el sacrificio. El doce, a Dioniso Leneo el sacrificio anual; en favor de las cosechas a Zeus Ctonio y a Gea Ctonia, las ovejas desolladas negras de cada año. No está permitido al extranjero. Que celebren un banquete allí mismo²⁶.

Estas Leneas parecen estar estrechamente vinculadas con unos misterios de tipo eleusinio. Se hacen sacrificios a Deméter, Core y Zeus Buleo o Eubuleo, que son divinidades eleusinas²⁷, con sudios, animales que son significativos en los misterios de Eleusis²⁸. Por otro lado, se permite acudir a los sacrificios “a las habitantes de la isla que estén iniciadas en los misterios de Deméter”, incluso aunque no sean ciudadanas de Miconos. Esto indica que las mujeres tienen un estatus especial, y también sugiere que la primera parte de la fiesta incluye algún tipo de ritos misticos. Dioniso, en cambio, recibe un ἐτήσιον, ‘una víctima anual’ indeterminada, al igual que Sémele. Al contrario que en el calendario de Atenas, ambos reciben un sacrificio, lo que se puede interpretar como que tienen un estatus similar.

Como adelantábamos, son muchos los indicios que apuntan a un vínculo entre los misterios de Eleusis y Dioniso, y en especial el Dioniso de las Leneas; también a la presencia de Sémele en dicho culto²⁹. El más conocido y discutido de estos indicios es

²⁶ *LSCG* 96, 15-17 = *SIG* 1024; hacia 200 a.C.

²⁷ Sobre Eubuleo véase Clinton (1992: 56-63). Está bien atestiguado el culto de Zeus Eubuleo o Buleo junto a Deméter y Core en las Tesmoforias de las Cícladas: Naxos, s. IV a.C.: *IG XII Suppl.* 196; Amorgos, s. IV a.C.: *IG XII* 12, 76; Paros, s. I a.C.: *IG XII* 5, 227 (sobre esta última véase Savo 2004: 101-104), entre otros testimonios.

²⁸ Fuentes que conectan los sudios con los misterios eleusinos: sch. Aeschin. 3.130; sch. Luc. *DMeretr.* 2, p. 275, 24 ss. Rabe; Clem. Al., *Protr.* 2.17.1-2. Véanse Parke (1977: 83-84 y 159-160); Clinton (1988: 69-79 y 1992: 60).

²⁹ Otros dos testimonios epigráficos del vínculo Leneas-Eleusis son la inscripción de Eleusis que prescribe primicias para Deméter, Core y Plutón y a continuación un sacrificio para las Leneas o Ἐπιλήνια Διονύσια ‘Dionisias Epileneas’ (*IG II*² 1672, ll. 182-183; Clinton 2005, vol. 1A, 177, ll. 244-245, 329-328 a.C.); y la que atestigua que los encargados de los Misterios ο μυστηρίων ἐπιμεληταὶ presiden un sacrificio en las Leneas (*IG II*² 1496, cara A, col. 4, ll. 74-75, Atenas 334-333 a.C.). No obstante, ha tenido lugar un complicado debate sobre la conexión entre las Leneas y los misterios eleusinos. No creen que exista relación entre las Leneas y los misterios de Eleusis: Pickard-Cambridge (1968²: 34-35), quien cree que la supuesta conexión entre las Leneas y los misterios no legitima la teoría que aboga por que Sémele participase de algún modo en las Leneas, y Parke (1977: 105), quien considera que la escena descrita por el escolio no es una parte antigua del ritual, sino que ha

el escolio a las *Ranas* de Aristófanes, que asocia a Sémele tanto con las Leneas como con los misterios de Eleusis. El escolio expone que en los concursos de teatro de las Leneas el δαιδοῦχος o portador de antorchas pedía a los asistentes: “llamad al dios” y estos invocaban a Dioniso mediante la fórmula: “Seméleo, Yaco, dador de riqueza”³⁰. Si, como dice el escolio, el contexto en el que se produce la escena es el de las Leneas, entonces “el dios” a quien se invoca es Dioniso. Se le llama ‘Seméleo’, para subrayar que es hijo de Sémele, ‘Yaco’ como una de sus epiclesis, y ‘dador de riqueza’ (πλουτοδότης), por sus vínculos con el Hades³¹. En el episodio descrito por el escolio se hallan varios componentes rituales de los misterios eleusinos³²: el δαιδοῦχος, que es el segundo sacerdote de los misterios³³, las antorchas, que los iniciandos de los misterios portaban en conmemoración de la búsqueda de Core acometida por Deméter, y en último lugar el dios eleusino Yaco, que acompaña a la procesión de los iniciandos a Eleusis y que los propios griegos identificaban con Dioniso³⁴.

Es evidente que las mujeres de Miconos tienen un papel relevante estos días de fiesta, y es verosímil que participen en el banquete que se ha de celebrar tras el sacrificio para Dioniso Leneo. En él los extranjeros no son bienvenidos, sin embargo ellas pueden participar en la fiesta el día 10 de Leneón aunque no tengan la ciudadanía, siempre que sean iniciadas en los misterios de Deméter.

La tesis de Kerényi consiste en que en el centro de las Leneas se encontraba la conmemoración del nacimiento de Dioniso de Sémele³⁵. Este especialista interpretó la invocación explicada en el escolio a las *Ranas* como la imagen de la integración entre las religiones eleusinia y la dionisiaca. El grito de los fieles simbolizaría la unión del primer nacimiento de Dioniso de su madre Perséfone, que ha tenido lugar en los Misterios de Eleusis en otoño, con el nuevo nacimiento del dios de su madre Sémele en las Leneas. Este segundo nacimiento del dios coincide, además, con la última fase de la producción vinícola, que en febrero, cuando se celebran las Leneas, ya está casi listo para beber. Para Spineto, sin embargo, la invocación ‘Seméleo’ no

habido una interpenetración entre ambos cultos. Se muestran favorables a aceptar o incluso consideran probado el vínculo entre las Leneas y los Misterios: Vernant (1986: 295); Versnel (1990: 153-154); Seaford (1994: 262-267 y 322-323), quien propone que la asociación formal de ambos cultos, cuando Atenas tomó el control de los misterios de Eleusis, se habría basado en la presencia antigua de Dioniso – Yaco en ambos; Valdés (2002: 229-231), quien sitúa el origen de Yaco en un grito o canto ritual en las Leneas, que se habría asociado a Deméter a partir de la vinculación de los misterios a Atenas, que habrían a su vez influido en las Leneas. Spineto (2005: 148-150), ofrece un resumen sobre la discusión.

³⁰ Sch. Ar. Ra. 479: ἐν τοῖς Ληναϊκοῖς ἀγῶσι τοῦ Διονύσου ὁ δαιδοῦχος κατέχων λαμπάδα λέγει· καλεῖτε θεόν· καὶ οἱ ὑπακούοντες βοῶσι· Σεμελίη· Ἰακχε πλουτοδότα. (“En los certámenes leneos de Dioniso, el portador de antorchas, sosteniendo la antorcha, dice: ‘Llamad al dios’ y los asistentes gritan: ‘Seméleo, Yaco, dador de riqueza’”).

³¹ Spineto (2005: 152-153).

³² Sobre los misterios de Eleusis, véase e.g. Foucart (1914); Kerényi (1967); Clinton (1974); Burkert (1983: 248-297); Clinton (1992); Bernabé (2002); Clinton (2005-2008); Bremmer (2011) y Cosmopoulos (2015).

³³ Únicamente los miembros de la familia eleusinia de los Cerices podían ostentar, por herencia, el título sacerdotal de δαιδοῦχος.

³⁴ En el debate sobre la relación entre Leneas y los misterios de Eleusis se inserta a su vez otra cuestión, la de si Yaco es originariamente una divinidad surgida en los círculos eleusinos y asimilada después a Dioniso o si por el contrario Yaco es una epiclesis más de Dioniso. A grandes rasgos, esta última corriente coincide con la que aboga por la conexión entre las Leneas y los misterios. Autores que piensan que Yaco es originariamente una divinidad surgida en los círculos eleusinos: Farnell (1907: 148); Foucart (1914: 325); Mylonas (1961: 238, 318) y Kerényi (1967: 156-157). Autores que creen que se trata de una epiclesis más de Dioniso: Graf (1974: 51-66); Richardson (1974: 320); Bowie (1993: 232-233); Lada-Richards (1999: 59, n. 60) y Jiménez San Cristóbal (2012: 125-135). Resumen de la cuestión Clinton (1992: 64-71) y Porres Caballero (2013: 453-464).

³⁵ Kerényi (1976: 278-279).

guarda relación con el nacimiento de Dioniso, sino con el episodio de su catábasis. Explica Spineto que las Leneas serían una alegoría de los principales acontecimientos de la biografía de Dioniso reflejadas en las diferentes fases de las tareas vinícolas³⁶. La podadura de la vid, la decantación y la apertura del vino nuevo, que tienen lugar en fecha cercana a las Leneas, serían una alegoría respectivamente del desmembramiento de Dioniso y de sus dos nacimientos.

Algunos estudiosos han postulado que en el origen de las Leneas está la celebración de ritos secretos por parte de mujeres³⁷. Estas teorías se basan en buena parte en la interpretación de las imágenes que aparecen en los llamados ‘vasos Leneos’ como la representación de ceremonias practicadas por mujeres durante las Leneas³⁸. También se basan en la posible derivación del nombre de las Leneas de λῆναι, ‘bacantes’, seguidoras de Dioniso; se trata de una etimología discutida, para la que existe más de una alternativa, como la de ληνός, el recipiente en que se pisaba la uva³⁹. Al igual que los vasos Leneos y la etimología de las Leneas, la cuestión del papel de las mujeres está sujeta a interpretaciones y sigue abierta. Con todo, son muchos los indicios de un posible papel de las mujeres en las Leneas en asociación con Semele, como el *Idilio* 26 de Teócrito, titulado Λῆναι ἢ Βάκχαι, “lenas o bacantes”, en el que se describe a las hermanas de Semele construyendo altares para ella y Dioniso. No debe, por tanto, descartarse la posibilidad de que el poema aluda a un rito real celebrado por las seguidoras de Dioniso en el que lo invocasen con el nombre de Leneo⁴⁰.

El tercer testimonio epigráfico del culto de Semele en el Ática, del s. IV a.C., aparece en el calendario de cultos del demo ático de Erquias, que prescribe el sacrificio de una cabra para Dioniso y otra para Semele el día dieciséis de Elafebolión:

Ἐλαφηβολιῶν-
 ος ἕκτη ἐπὶ
 δέκα, Διονύσ-
 35 ωι, Ἐρχιᾶ(σιν), αἶξ,
 παραδό(σιμος) : γυνα-
 {α}ῖξί, οὐ φορά,
 ἱερέαι τὸ δε-
 ρμα, Δ†.
 40 [Ἐ]λαφηβολιῶνο-

³⁶ Spineto (2005: 161-152 y 166-183).

³⁷ Seaford (1994: 262-266 y 322); Noel (2000: 82-93), que analiza un conjunto de escenas vasculares relacionadas con la tarea del pisado de la uva, en presencia de mujeres, y Valdés (2013: 100-119), a favor de un papel relevante de las mujeres en las Leneas en la época clásica. Véase un resumen sobre las teorías del papel de las mujeres en las Leneas en Spineto (2005: 154-157).

³⁸ El primero en recoger y describir una serie de imágenes vasculares del s. V a.C. como reflejo de las Leneas fue Frickenhaus en 1912, quien acuñó el término *Lenäenvasen*, ‘vasos leneos’, a partir de entonces empleado de manera convencional. Más tarde Nilsson (1951 [1916]: 188-214 y 1957, 26-45), postuló que estos vasos no reflejaban las Leneas, sino que las mujeres que aparecían eran sacerdotisas que celebraban una ceremonia de consagración del vino en las Antesterias. La corriente actual se inclina por no atribuir a las imágenes a ningún culto específico, y en cambio las interpreta como la representación de una forma de religiosidad dionisiaca; véase Frontisi-Ducroux (1991, especialmente las páginas 17-63), en las que revisa las lecturas que se han dado de los vasos leneos; véase también Pickard-Cambridge (1968²: 30-34), Spineto (2005: 27-28, 126, n. 3, con bibliografía, y 154-157) y Cabrera (2013, 411-412).

³⁹ Sobre la etimología de Leneas, véase la discusión en Pickard-Cambridge (1968²: 29-30) y Spineto (2005: 130-133). Véase Jiménez San Cristóbal (2007) sobre el significado del vocablo ληνός en un contexto iniciático.

⁴⁰ Theoc. 26.1-9. Véase el comentario de Gow *ad loc.*

- 45 ς ἔκτῃ ἐπὶ δέ-
κα, Σεμέλῃ, ἐπ-
ὶ τοῦ αὐτοῦ βω-
μοῦ, αἴξ, γυναι-
ξὶ παραδόσιμι-
50 ος, ἱερέας τὸ δ-
έρμα, οὐ φορά, Δ⁴¹.

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

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

La principal diferencia entre estos sacrificios y los de Atenas y Miconos es que los de Erquias no se pueden relacionar con las Leneas. Se ha venido asumiendo que se enmarcan de algún modo en las Grandes Dionisias, únicamente porque la fecha (finales de marzo) se ajusta más o menos a la que le corresponde a esta fiesta. Aceptar esto plantea serios problemas, como la clamorosa ausencia de documentación que atestigüe que las mujeres desempeñan alguna función cultural en las Grandes Dionisias⁴².

Al igual que en Miconos y al contrario que en el testimonio de Atenas, aquí ambos reciben una víctima, lo que sugiere que tienen el mismo estatus. Quien lleva a cabo los sacrificios es una sacerdotisa, que obtiene la valiosa piel del animal; es asistida por ciertas mujeres, entre las que a continuación se reparte la carne. Necesariamente las mujeres celebran un banquete, pues está prohibido llevarse trozos de carne fuera del lugar del sacrificio. Lo más destacado del testimonio es sin duda la concesión de privilegios rituales y económicos a estas mujeres, de las que no se sabe nada más. Se ha de tener en cuenta que una serie de testimonios sugieren que los demos del Ática tenían una particular inclinación a fomentar la participación activa de las mujeres en cultos religiosos varios, no solo de Dioniso⁴³. No obstante y aunque puede haber fa-

⁴¹ Daux *BCH* 87, 1963: 603-634 = *SEG* 21:541, column A, ll. 33-37 y column A, ll. 45-52 (Erquias, 380-375 a.C.). Estas dos prescripciones no aparecen seguidas una a continuación de otra, sino que se encuentran en diferentes columnas del calendario. No obstante, todo indica que se celebran conjuntamente, y así se interpreta de manera generalizada; véanse Daux (1963: 616-617), Mikalson (1975: 129-130) y Henrichs (1990: 264).

⁴² El papel de la canéforo o portadora de la cesta no es exclusivo de las Grandes Dionisias (*Ar. Ach.* 241 y sch. *ad. loc.*; *IG* II² 668, l. 32). Tampoco está atestiguado que Sémele desempeñe algún tipo de papel en dicha celebración, ni tampoco en las Dionisias rurales; otro problema sería que este es el único testimonio de la celebración de (supuestas) Grandes Dionisias en un demo ático, pues el epígrafe deja claro que ocurre “en Erquias”, Ἐρχιά(σιν) (no han de confundirse con las Dionisias rurales). En todo caso, parece que para el dieciséis de Elafebolión las Grandes Dionisias ya han acabado en la ciudad, como he argumentado en Vaello (2016: 93-94). Las Antesterias, en cambio, sí son una fiesta dionisiaca cívica en la que las mujeres tienen gran protagonismo; véase Deubner (1932 [1969]: 93-123); Pickard-Cambridge (1968²: 10-25); Kerényi (1976: 300-315); Parke (1977: 107-124); Burkert (1983: 213-247); Simon (1983: 92-99); Hamilton (1992); Spineto (2005: 13-123) y Jiménez San Cristóbal (2011a: 170-177).

⁴³ El más relevante de ellos es una norma de El Pireo del s. IV a.C. (*IG* II² 1177, ll. 1-13). Mikalson (1977: 428-431) desarrolla una teoría que trata de explicar la presencia de las mujeres en la religión de los demos, y es retomada por Spineto (2005: 339-340). Véase mi argumentación en contra de la teoría de Mikalson en Vaello (2016: 97-98). Aunque no se pueden obtener conclusiones firmes de tan pocos testimonios, es cierto que da la sensación de que hay más mujeres que hombres entre los oficiantes de los demos, o al menos están muy presentes en los cultos y reciben los mismos privilegios que los sacerdotes.

vorecido su cristalización, el fenómeno de la participación de las mujeres en la vida religiosa rural del Ática no justifica por sí solo estos ritos de Erquias.

Más oportuno parece el debate surgido sobre la excepcionalidad o no de estos cultos⁴⁴. Detienne señaló en primer lugar el carácter excepcional del ritual, puesto que el sacrificio cruento es exclusivo de los hombres⁴⁵; Henrichs objetó que el hecho de que estos sacrificios estén recogidos en un calendario oficial automáticamente los sitúa en la normalidad⁴⁶. Osborne también se opuso a la visión de Detienne; él no cree que la exclusión de las mujeres en el banquete posterior al sacrificio sea una norma⁴⁷. Spineto, en cambio, cree que el testimonio de Erquias sí tiene rasgos excepcionales, a juzgar por las costumbres atenieneses y por la documentación de que disponemos sobre el sacrificio⁴⁸. Henrichs fue un paso más allá al proponer que esta inscripción demuestra que el menadismo está plenamente integrado dentro de la religión cívica. En esta línea señaló la posibilidad de que estas mujeres de Erquias no fuesen otras que las Tíades, el equivalente délfico de las ménades⁴⁹. En años alternos mujeres de Atenas acudían a Delfos, en donde se congregaban con las mujeres locales y, bajo el nombre de Tíades (αἱ Θυ(ι)άδες), ascendían juntas el monte Parnaso, en cuya cima llevaban a cabo ritos dionisiacos⁵⁰. Las Tíades también celebraban la ya mencionada Heroída o “Heroína” (Ἡρώϊς), fiesta que cada ocho años conmemoraba la ascensión de Semele al Olimpo⁵¹. Aunque se sabe que en época clásica las Tíades ya llevaban a cabo estos ritos, se desconoce hasta qué punto estaban organizadas⁵².

Encontramos algunos paralelos con Erquias en un culto dionisiaco cívico exclusivamente femenino atestiguado epigráficamente en Metimna (Lesbos)⁵³. Se trata de una παννυχίς o culto nocturno. Ambos testimonios, el de Erquias y el de Metimna, son del s. IV a.C. y aparecen en documentos epigráficos de tipo oficial, es decir, se amparan en la religión cívica. En Metimna, los hombres están vetados, en Erquias no consta prohibición explícita, pero queda claro que las protagonistas son las mujeres. Se trata de fiestas privadas para mujeres en honor de Dioniso bajo el patrocinio de las autoridades públicas. Aunque en el texto de la παννυχίς de Metimna, mal conservado, no se menciona a Semele, este refuerza la teoría de Henrichs de que el menadismo estaba normalizado dentro de la religión cívica⁵⁴.

⁴⁴ Resumen de la problemática en Spineto (2005: 340, n. 53) y en Vaello (2016: 98-99).

⁴⁵ Detienne (1979: 188).

⁴⁶ Henrichs (1990: 264-265).

⁴⁷ Osborne (1993: 392-405).

⁴⁸ Spineto (2005: 339-340 y n. 53).

⁴⁹ Henrichs (1990: 264-265). Sobre el menadismo en el Ática, véase Henrichs (1978: 152-155); sobre los aspectos sexuales del menadismo, Jameson (2014: 77-78).

⁵⁰ *S. Ant.* 1149-1152; *Plu. Quaest. Gr.* 293c-f; Paus. 10.4.3, 10.6.4 y 10.32.7. En estos rituales, las Tíades buscaban y despertaban a Dioniso Licnites. Simultáneamente a esta ceremonia, los sacerdotes de Apolo (ἄσσιοι) celebraban sacrificios secretos en el templo del dios. Una vez despierto, el propio dios y las Tíades subían juntos al Parnaso. Una inscripción de Delfos atestigua la celebración ya en época clásica de las Dadaforias, que se corresponden con los ritos de las Tíades (*CID* 1.9 cara D, líneas 5-6, Delfos, hacia 400-350 a.C., copia de *CID* 1.9 bis, de finales del s. VI o principios del V a.C.). Sobre el culto de Dioniso Licnites, véase Nilsson (1957: 38-45), quien identificó a Dioniso en este rito como un *dying god* que muere y renace para conmemorar el episodio órfico de la muerte de Dioniso a manos de los Titanes; Kerényi (1976: 204-237); Burkert (1983: 123-125); Casadio (1991: 361-366) y Ricciardelli (2000: 125 y 413-414), con edición y comentario de Orph. *H.* 46.367-369.

⁵¹ Véase nota 14.

⁵² Sobre las Tíades véase Kerényi (1976: 218-224); Henrichs (1978: 132 y 152-153); Villanueva Puig (1986: 31-51); McNerney (1997: 269-274); Suárez de la Torre (1998a: 21-23) y Robertson (2003: 229-232).

⁵³ *Ed. pr.* Hauvette-Besnault y Pottier *BCH* 4, 1880, 440-442, n° 23; *JG* XII 2, 499; Sokolowski, *LSCG* 127.

⁵⁴ Henrichs (1990: 264-265); se menciona la inscripción de Metimna en Henrichs (1978: 159), pero sin llegar a establecer un vínculo entre esta y la inscripción de Erquias.

Los datos que aporta la inscripción de Erquias son escasos y probablemente nunca podremos confirmar qué culto había detrás de ellos. No obstante, considero probado que estos sacrificios no guardan relación con las Grandes Dionisias o con las Dionisias rurales. Comparto la visión de Henrichs y Spineto de que no puede ser casualidad que un culto en el que las mujeres son tan visibles se haga precisamente en honor de Dioniso. A mi juicio, la clave para abordar este testimonio es precisamente Sémele, quien aún no ha sido objeto de suficiente atención por parte de los estudiosos. Su presencia en este y otros cultos dionisiacos puede explicar en parte la preeminencia ritual de las mujeres.

En el mundo de la iconografía encontramos algunas imágenes que ofrecen sugerentes paralelos con la información proporcionada por la epigrafía de época clásica⁵⁵. Existen al menos dos representaciones de Dioniso y Sémele en las que aparece escrito el nombre de esta última. La primera imagen es de figuras negras y se encuentra en una hidria ática del s. VI a.C. Presenta a Dioniso subido a un carro y a Sémele con corona de hiedra, ménades y una cabra⁵⁶. La lectura usual ha sido la de que Dioniso la está llevando desde el Hades al Olimpo⁵⁷. La otra imagen aparece en la célebre copa del pintor de Calis⁵⁸. En ella aparecen los bustos de Dioniso y Sémele con sus respectivos nombres. Rodeados de vides, hacen con la mano idéntico gesto enigmático, mientras que Dioniso sostiene además un cántaro en medio de ambos. En la otra cara de la copa, el dios figura junto a tres figuras femeninas, ménades o ninfas, según la interpretación.



Ilustración 1. Copa del pintor de Calis con escena de Dioniso y Sémele (cara A).
Imagen cedida por El Ministero per i Beni e le Attività Culturali e per il Turismo.
Museo Archeologico Nazionale di Napoli.

⁵⁵ Véase Santamaría (2014: 227-228) sobre algunos de los testimonios iconográficos de Sémele y Dioniso.

⁵⁶ *BAD* 302049. Pertenece al grupo de Leagro.

⁵⁷ Shapiro (1989: 92).

⁵⁸ *BAD* 302609 = Gasparri, *LIMC* III, 428, 55, 530-510 a.C. Véase Jiménez San Cristóbal (2013: 223) y Díez Platas (2013: 382-383).

El conjunto de las dos escenas del pintor de Calis ha recibido varias interpretaciones. Para Bérard y otros, representa el regreso de Sêmele del Hades por mediación de Dioniso, alegórico a su vez el origen divino y ctonio del vino, y el ciclo de la vegetación⁵⁹. En opinión de Isler-Kerényi, la decoración de la copa escenifica la unión entre Dioniso y las mujeres a través de los misterios dionisiacos, en los que Sêmele ya está iniciada⁶⁰. Para Díez Platas, por otro lado, estas escenas ensalzan la especial relación de Dioniso con el mundo femenino, en el que se encuentran Sêmele y sus seguidoras⁶¹.

El gesto de la mano podría significar que Sêmele ya está iniciada en los misterios de Dioniso, e invita a las mujeres a unirse. En Erquias Dioniso y Sêmele reciben la misma víctima, lo que rompe el esquema observado por Ekroth (2002: 136-139) en el que una divinidad mayor recibe una víctima y un héroe o divinidad menor recibe una ofrenda más económica. Aquí el estatus de ambos es similar en términos rituales. Recordemos que Larson afirma que en las celebraciones de su ascensión, Sêmele es venerada con estatus divino⁶². El contexto ritual, a la luz de las escenas vasculares, apunta a la posibilidad de que en algún momento de la ceremonia se recordase el episodio de la ascensión de Sêmele al Olimpo, tal como se hacía en la Heroida. Este culto habría sido quizá una versión local de la Heroida, más modesto, del que no ha trascendido nada más. Sêmele nació mortal, como las fieles de Dioniso, pero fue rescatada del Hades por él. De forma similar, sus seguidoras, mediante la iniciación, podrían aspirar a un lugar privilegiado en el Más Allá.

Henrichs (1978: 147 y 154; 1990: 264-265) defendió que el menadismo histórico era mucho más comedido que el descrito en *Bacantes*, que consistía en un conglomerado de pequeños cultos locales y que estaba integrado en la religión cívica. Aunque la ausencia de más datos nos impide vincular a estas mujeres de Erquias con las Tíades, como sugirió este estudioso, y la ausencia de paralelos en el Ática nos obliga a ir con cautela, los indicios apuntan a que se trata de un culto menádico.

3. Testimonios epigráficos de épocas helenística e imperial

A lo largo de las épocas helenística e imperial el culto dionisiaco se expande fuera de Grecia. El s. II d. C. es una época de imitación consciente de épocas pasadas⁶³. Proliferan ritos místéricos dionisiacos y formas de menadismo en ciudades como Magnesia del Meandro (Jonia). Aquí se halló una célebre inscripción de la época de Adriano, que contiene la transcripción en hexámetros de un oráculo pítico de época helenística⁶⁴. El oráculo prescribe a los magnesios la construcción de un templo de Dioniso y la acogida de tres ménades procedentes de Tebas para que funden tíasos. La inscripción confirma que así se llevó a cabo. Jaccottet señala que, al margen de la veracidad histórica de los hechos que se narran, lo verdaderamente destacable es el

⁵⁹ Bérard (1974: 72) y Shapiro (1989: 92).

⁶⁰ Isler-Kerényi (2001: 175-178).

⁶¹ Díez Platas (2013: 383).

⁶² Véase nota 16.

⁶³ Véase Henrichs (1978: 123-137).

⁶⁴ *Ed. pr.* Kondoleon, *MDAI(A)* 15, 1890, 330-332, n° 1; Kern, *IMagn* 215a; McCabe, *Magnesia* 324; Jaccottet, *Dionysos* 146. Se puede consultar la extensa bibliografía existente sobre esta inscripción en Henrichs (1978: 124, nota 7), a la que se debe añadir el posterior análisis de Jaccottet (2003: 77-78 y 134).

paralelo entre estas referencias y las *Bacantes* de Eurípides. Del texto se deduce que al menos en uno de los tíasos había un hombre⁶⁵, lo que ha generado un debate sobre si esto descarta la posibilidad de menadismo (Henrichs 1978: 133) o no (Jaccottet 2003: 77-78). Pese a esta divergencia con la tradición literaria y mitológica, destaca el esfuerzo por vincularse al menadismo tebano idealizado.

De hacia esta época en Magnesia del Meandro se halló una dedicatoria de un altar a Dioniso y Sémele⁶⁶. En una inscripción de principios del s. II d. C., en la misma ciudad, los títulos de los iniciados de una asociación dionisiaca dejan entrever que celebraban representaciones del nacimiento y primera infancia de Dioniso, señala Jaccottet (2003: vol. 2, 93 y 248)⁶⁷. En Éfeso se atestigua una lista de personas que celebran misterios en honor de Dioniso Propátor, Zeus Panhelenio y Hefesto. Se menciona a Sémele en la línea 62, pero el texto es muy fragmentario, por lo que no hay contexto. Según McCabe podría tratarse de una fiesta y procesión en honor de Adriano, venerado como el joven Dioniso⁶⁸.

Dos epígrafes del siglo II d. C. procedentes de Tracia subrayan la filiación de Dioniso con Sémele y lo llaman Leneo. En el primero de ellos se consagra una estatua “al dios Leneo, hijo de Zeus y Sémele”, mientras que el segundo es una dedicatoria de un sacerdote “al dulce hijo de Zeus y Sémele, el que concede espléndidos dones (ἀγλαόδωρον), Leneo”⁶⁹. Es posible que la idea del nacimiento de Dioniso de Sémele bajo el nombre de Leneo haya pervivido hasta el siglo II, en forma de un culto del que no queda más testimonio. En Olbia, también en Tracia, se halló una dedicatoria del s. II d. C. a Dioniso y Sémele⁷⁰.

Todavía en Tracia, en Bicia (parte europea de Turquía), a principios del s. III d. C., se halló el siguiente epigrama funerario de un hombre a su esposa:

[– ∞ – ∞ – τεῦξ]εν τύμβον, παρο-| [δείτα,
[Σωσύβιος] μελίθρους μυστιπό-| [λος ∞ ∞ -]
| Χρήστη τῆ χρηστῆ, τὴν μύρα-| [το πρόπολο]ν οὔσαν ·
Ἦν τιεν ὡς Σεμέλην | [– ∞ ὀ] λυσίπνονος ·
Τὴν κτέρισεν συνό-| [μευνο]ς ἐπηετανοῖς κτερέεσσιν ·
Μεῖ-| [νε κλέ]ος βίτου τοῦτο γέρας νέκυος ·
Σῆ- | [μα – –]ΩΜΤΙ τοῦτο καὶ αὐτῶ κα[ῖ] συννομ]εῦ-| [νω]
θήκατο Σωσύβιος κ[– ∞ – ∞ | –]ς ·
Μύρονται Χρήστ[ην ∞ – ∞ | – Σ]-άτυροί τε ·
Τὴν ἱερ[ῆν ∞ – μει]-| λίχην πρόπολ[ον].

[Sosibio] el iniciado, de voz dulce como la miel, [mandó construir est]a tumba, viandante, para Creste, la virtuosa, sacerdotisa, a la que [¿Zeus-Dioniso?], el

⁶⁵ Línea 36: τῶν καταβατῶν (καταβάται).

⁶⁶ MacCabe, *Magnesia* 174 = *IMagn*214.

⁶⁷ Kern, *IMagn* 217; McCabe, *Magnesia* 126; Jaccottet, *Dionysos*, 147, Magnesia del Meandro, principios del s. II d. C.

⁶⁸ McCabe, *Ephesos* 558, l. 62, Éfeso, época de Adriano.

⁶⁹ *IGBulg* IV 2241, en el valle del Estrimón, 158 d. C., e *IGBulg* II 480, = Jaccottet, *Dionysos*, 70, Montana (Bulgaria) s. II d. C.

⁷⁰ *I.Olbia* 170, hacia s. II d. C. Tres dedicatorias más a Sémele se suman a la lista de testimonios epigráficos en griego; una en Magnesia del Sípilo (Lidia), de una estatua (*TAM* V, 2, 1349, época helenística); otra en Rávena, según conjetura de Pleket y Stroud en *SEG* 32:1038, siglos II-III d. C.; y otra en Acras (Sicilia), del sacerdote de Dioniso y Sémele, en época helenística (*IAkrai* 11).

que alivia las penas, ha amado como a Sémele. (Yo), su espo(so), le he rendido los últimos honores con abundantes presentes funerarios. Estas honras fúnebres quedan como gloria de su vida. Esta tumba... Sosibio la ha construido para él mismo y su [espo]sa... y los sátiros lloran a Creste, la sacerdotisa sagrada... la dulce⁷¹.

En Bicia está atestiguada la existencia de un βακχεῖον en el que los iniciados rendían culto a la doble divinidad Zeus-Dioniso⁷². En este contexto, parece claro que tanto Sosibio como Creste estaban iniciados en estos misterios dionisiacos, y que Creste era sacerdotisa. Además, Jaccottet señala aquí una posible alusión a un rito de iniciación para mujeres relacionado con la muerte y divinización de Sémele. En esta ceremonia, la inicianda representaría el episodio de la muerte de Sémele y primer nacimiento de Dioniso, para después volver a la vida mediante la iniciación dionisiaca, tal como Sémele muere y después es devuelta a la vida por Dioniso⁷³. Es decir, se equipararía la apoteosis de Sémele al paso de estas mujeres a su nueva condición de iniciadas. Esto, señala Jaccottet, recuerda a la inscripción de Magnesia del Meandro del s. II que contiene un probable testimonio de la existencia de ceremonias iniciáticas en las que se escenificarían algunos episodios de la vida del dios, como el de su infancia⁷⁴.

Los testimonios literarios, iconográficos y epigráficos sugieren que ya desde época clásica se consideraba a Sémele una protoiniciada en los misterios dionisiacos, lo que junto con su cualidad de mujer la convertía en modelo a imitar por las mujeres y en la mediadora perfecta entre Dioniso y las fieles.

4. Conclusiones

Más allá de la conocida relación de Dioniso con el mundo femenino, no es casual que allí donde hay un culto de Sémele destaquen las mujeres. Esta aparece como aval de la unión entre su hijo Dioniso y sus seguidoras, en sus diversos cultos. Los testimonios apuntan a que se celebra el nacimiento de Dioniso de Sémele en diversos ritos y que su rol de madre de Dioniso está también presente en las Leneas, en las que recibe culto junto a su hijo, al menos ya desde el s. V a. C. Cuando en época helenística se exportan las Leneas fuera del Ática, el papel reservado a Sémele en esta fiesta se perpetúa en Miconos, y verosímelmente en otros lugares.

Las Leneas, no obstante, no son el único ámbito de actuación de Sémele. La madre de Dioniso desempeña un papel concreto en los cultos de Erquias, en el Ática: la de protoiniciada en los misterios de Dioniso y modelo a imitar por sus seguidoras, en una probable manifestación de menadismo dentro de la religión cívica.

⁷¹ *IGBulg* III, 2 1862; *IGBulg* V 5656; Jaccottet, *Dionysos*, 45, Bicia, principios del s. III d. C. Véase Jaccottet (2003, vol. 2: 92-93). Seguimos aquí la edición y traducción al francés de Jaccottet.

⁷² Dos dedicatorias de sendos altares a Zeus-Dioniso por el sacerdote de un βακχεῖον: *IGBulg* III, 2 1864; *IGBulg* V 5657 (2); Jaccottet, *Dionysos*, 43 Bicia, hacia el s. III d. C. e *IGBulg* III, 2 1865; Jaccottet, *Dionysos*, 43 Bicia, hacia el s. III d. C.

⁷³ Los títulos de los iniciados de una asociación dionisiaca de Magnesia de Meandro (Kern, *IMagn* 217; McCabe, *Magnesia* 126; Jaccottet, *Dionysos*, 147, s. II d. C.) dejan entrever que se celebraban representaciones del nacimiento y primera infancia de Dioniso, señala Jaccottet (2003, vol. 2, 93 y 248).

⁷⁴ Véase nota 67.

Estos cultos sientan un precedente para el menadismo de épocas helenística e imperial, que desarrollan misterios específicos para mujeres centrados en la muerte y apoteosis de Sémele, en lugares de Tracia y en Magnesia del Meandro, en Asia Menor.

En definitiva, el episodio mítico de la muerte y divinización de Sémele tuvo un papel crucial para el desarrollo ritos dionisiacos femeninos, ya desde época clásica y especialmente en épocas posteriores, en forma de misterios.

Bibliografía

- Bérard, Claude (1974), *Anodoi. Essai sur l'imagerie des passages chthoniens*, Neuchâtel, Institut Suisse de Rome.
- Bernabé, Alberto (1998), «Nacimientos y muertes de Dioniso en los mitos órficos», en C. Sánchez & P. Cabrera (coords.), *En los límites de Dioniso*, Murcia, Caja de Ahorros de Murcia: 29-39.
- Bernabé, Alberto (2002), «Los Misterios de Eleusis», en F. Casadesús (ed.), *Sectes, ritus i religions del món antic. III Curs de pensament i cultura clàssica*, Palma de Mallorca, Secció Balear de la Sociedad Española de Estudios Clásicos: 133-157.
- Bremmer, Jan (2011), «Initiation into the Eleusinian Mysteries: a “thin” description», en C. H. Bull et alii (eds), *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices. Festschrift for Einar Thomassen*, Leiden, Brill: 375-97.
- Boyancé, Pierre (1942), «Le disque de Brindisi et l’Apothéose de Sémele», *REA* 44: 191-216.
- Boyancé, Pierre (1965-1966), «Dionysos et Séméle», *RPAA* 38: 79-104.
- Bowie, Angus Morton (1993), *Aristophanes. Myth, Ritual and Comedy*, Cambridge.
- Burkert, Walter (1983), *Homo Necans: the Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley-Londres, University of California Press (edición original 1972: *Homo Necans: Interpretationen Altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlín-Nueva York, De Gruyter).
- Cabrera, Paloma (2013), «Dioniso en la iconografía arcaica. Cultos y fiestas», en A. Bernabé, A. I. Jiménez San Cristóbal & M. A. Santamaría Álvarez (coords.), *Dioniso. Los orígenes. Textos e imágenes de Dioniso y lo dionisiaco en la Grecia Antigua*, Madrid, Liceus: 401-421.
- Casadio, Giovanni (1991), «Dioniso e Semele: morte di un dio e resurrezione di una donna», en F. Berti & C. Gasparri (eds.), *Dionysos. Mito e mistero*, Atti del Convegno internazionale, Comacchio 3-5 novembre 1989, Ferrara, Nuova Alfa Editoriale: 361-377.
- Casadio, Giovanni (1994), *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma, Gruppo Editoriale Internazionale.
- Clinton, Kevin (1974), *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, Philadelphia, The American Philosophical Society.
- Clinton, Kevin (1988), «Sacrifice at the Eleusinian Mysteries», en 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*, Estocolmo, Svenska Institutet i Athen: 69-79.
- Clinton, Kevin (1992), *Myth and Cult. The Iconography of the Eleusinian Mysteries. The Martin P. Nilsson Lectures on Greek Religion, delivered 19-21 November 1990 at the Swedish Institute at Athens*, Estocolmo, Svenska Institutet i Athen.

- Clinton, Kevin (2005-2008), *Eleusis, the Inscriptions on Stone: Documents of the Sanctuary of the Two Goddesses and Public Documents of the Deme*. Vols. 1 A, 1 B y 2, Atenas, Archaeological Society of Athens.
- Cosmopoulos, Michael B. (2015), *Bronze Age Eleusis and the Origins of the Eleusinian Mysteries*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Daux, Georges (1963), «La grande démarchie: un nouveau calendrier sacrificiel d'Attique (Erchia)», *BCH* 87: 603-634.
- Deubner, Ludwig (1932), *Attische Feste*, Berlín, H. Keller (reimpreso 1969, Hildesheim, G. Olms).
- Detienne, Marcel (1979), «Violents "eugénies" en pleines Thesmophories: des femmes couvertes de sang», en M. Detienne & J. P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, París, Gallimard: 183-214.
- Díez Platas, Fátima (2013), «Dioniso en la figuración arcaica», en A. Bernabé, A. I. Jiménez San Cristóbal & M. A. Santamaría Álvarez (coords.), *Dioniso. Los orígenes. Textos e imágenes de Dioniso y lo dionisiaco en la Grecia Antigua*, Madrid, Liceus: 275-399.
- Ekroth, Gunnel (2002), *The Sacrificial Rituals of Greek Hero Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Periods*, Lieja, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique.
- Farnell, Lewis Richard (1907), *The Cults of the Greek States*. Vol. 3, Oxford, Clarendon Press.
- Farnell, Lewis Richard (1920), *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford, Clarendon Press.
- Foucart, Paul (1914), *Les Mystères d'Éleusis*, París, Auguste Picard [reimpreso 1999].
- Frickehaus, August (1912), *Lenäenvasen*, *Winckelmannsfeste* 72, Berlín, W. de Gruyter: 1-40.
- Frontisi-Ducroux, Françoise (1991), *Le dieu-masque: une figure du Dionysos d'Athènes*, París-Roma, La Découverte.
- Gill, David Henry (1991), *Greek Cult Tables*, Nueva York-Londres, Garland.
- Graf, Fritz (1974), *Eleusis und die orphische Dichtung. Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlín-Nueva York, W. de Gruyter.
- Heinze, Theodor (2008), «Semele», *BNP* 13, Leiden-Boston, Brill: 234.
- Henrichs, Albert (1978), «Greek Maenadism from Olympias to Messalina», *HSCP* 82:121-160.
- Henrichs, Albert (1990), «Between City and Country: Cultic Dimensions of Dionysus in Athens and Attica», en M. Griffith & D. J. Mastronarde (eds.), *Cabinet of the Muses: Essays on Classical and Comparative Literature in Honor of Thomas G. Rosenmeyer*, Atlanta, University of California Berkeley: 257- 277.
- Herrero de Jáuregui, Miguel (2013), «Dioniso en los *Himnos Homéricos*», en A. Bernabé, A. I. Jiménez San Cristóbal & M. A. Santamaría Álvarez, (coords.), *Dioniso. Los orígenes. Textos e imágenes de Dioniso y lo dionisiaco en la Grecia Antigua*, Madrid, Liceus: 87-116.
- Isler-Kerényi, Cornelia (2006), *Dionysos in Archaic Greece. An Understanding through Images*, Leiden-Boston, Brill (edición original 2001: *Dionysos nella Grecia arcaica. Il contributo delle immagini*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici).
- Jaccottet, Anne-Françoise (2003), *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, vol. 1, *texte*, vol. 2, *documents*, Zúrich, Akanthus Verlag.
- Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel (2007), «Un *iniziato* sotto un tumulo a Cuma?», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 161: 105-114.
- Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel (2011a), «Fiestas dionisiacas», en E. Calderón Dorda & A. Morales Ortiz (eds.), *Eusébeia. Estudios de religión griega*, Madrid-Salamanca, Signifer Libros: 169-196.

- Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel (2011b), «Ὀρειβάσις: la montaña como espacio sagrado en los cultos dionisiacos», en A. Pérez Jiménez & I. Calero Secall (eds.), *Δῶρον Μνημοσύνης. Miscelánea de Estudios ofrecidos a M^a Ángeles Durán*, Zaragoza, Libros Pórtico: 175-188.
- Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel (2012), «Iacchus in Plutarch», en R. L. Lanzillotta, & I. Muñoz Gallarte (eds.), *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity. XI Congress of the International Plutarch Society, 2-5 June*, Leiden-Boston, Brill: 125-135.
- Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel (2013), «Dioniso en la epigrafía arcaica», en A. Bernabé, A. I. Jiménez San Cristóbal & M. A. Santamaría Álvarez (coords.), *Dioniso. Los orígenes. Textos e imágenes de Dioniso y lo dionisiaco en la Grecia Antigua*, Madrid, Liceus: 217-247.
- Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel (2021), «The Epiphany of Dionysus in Elis and the Miracle of the Wine (Plu., *Quaest. Gr.* 299 B)», en R. Hirsch-Luipold & L. Roig Lanzillotta (eds.), *Plutarch's Religious Landscape*, Leiden-Boston, Brill: 311-331.
- Kerényi, Karl (2004), *Eleusis: imagen arquetípica de la madre y la hija*, Madrid, Ediciones Siruela (edición original 1967: *Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter*, New York, Pantheon Books).
- Kerényi, Karl (1976), *Dionysos: Archetypal Image of Indestructible Life*, Princeton, Princeton University Press.
- Kossatz-Deissman, Anneliese (1994), «Semele», *LIMC* VII, 1, Zürich-Múnich, Artemis: 718-726.
- Lada-Richards, Ismene (1999), *Initiating Dionysos. Ritual and Theatre in Aristophanes' Frogs*, Oxford, Clarendon Press.
- Larson, Jennifer (1995), *Greek Heroine Cults*, Madison, University of Wisconsin Press: 93-96.
- Lyons, Deborah (1997), *Gender and Immortality. Heroines in Ancient Greek Myth and Cult*, Princeton, Princeton University Press: 103-133.
- Lupu, Eran (2005), *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents (NGSL)*, Leiden-Boston, Brill.
- McInerney, Jeremy (1997), «Parnassus, Delphi and the Thyiades», *GRBS* 38: 263-283.
- Mikalson, Jon D. (1977), «Religion in the Attic Demes», *AJPh* 98: 424-435.
- Minon, Sophie (2007), «*Les Inscriptions éléennes dialectales (VIe-IIe siècle avant J.-C.)*», vol. I: Textes, Ginebra, Droz.
- Mylonas, George (1961), *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, Princeton University Press.
- Noel, Daniel (2000), «Du vin et des femmes aux Lénéennes», *Hephaistos* 18: 73-102.
- Nilsson, Martin Persson (1951), *Opuscula selecta ad historiam religionis Graecae*, vol. 1, Lund, Svenska Institute i Athen: 166-214 (1916: «Die Prozessionstypen im griechischen Kult», *JDAI* 31: 309-339).
- Nilsson, Martin Persson (1957), *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, Lund, Gleerup.
- Osborne, Robin (1993), «Women and sacrifice in Classical Greece», *CQ* 43: 392-405.
- Otto, Walter Friedrich (1965), *Dionysus. Myth and Cult*, Bloomington-Londres, Indiana University Press (edición original 1933: *Dionysos. Mythos und Kultus*, Fráncfort, Klostermann) [trad. al español 1997: *Dioniso. Mito y culto*, Madrid, Ediciones Siruela, por la que citamos].
- Parke, Herbert William (1977), *Festivals of the Athenians*, Londres, Cornell University Press.

- Pickard-Cambridge, Arthur Wallace (1968²), *The Dramatic Festivals of Athens*, Oxford, Clarendon Press.
- Porres Caballero, Silvia (2013), *Dioniso en la poesía lírica griega*, tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense (<http://eprints.ucm.es/24575/1/T35156.pdf>).
- Ricciardelli, Gabriella (2000), *Inni orfici*, Milán, Mondadori.
- Richardson, Nicholas (1974), *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, Clarendon Press.
- Robertson, Noel (2003), «Orphic Mysteries and Dionysiac ritual», en M.B. Cosmopoulos (ed.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, Londres, Routledge: 218-240.
- Rudhardt, Jean (2002), «Les deux mères de Dionysos, Perséphone et Sémélé, dans les *Hymnes orphiques*», *Revue de l'Histoire des Religions* 219, 4: 483-501.
- Rudhardt, Jean (2008), «Opera inedita: Essai sur la religion grecque. Recherches sur les Hymnes orphiques», *Kernos* suppl. 19. Nouvelle édition [en ligne]. Lieja, Presses universitaires de Liège. Disponible en Internet: <<http://books.openedition.org/pulg/514>>. (05/05/2019). DOI: 10.4000/books.pulg.514
- Savo, Maria Barbara (2004), *Culti, sacerdozi e feste delle Cicladi dall'età arcaica all'età romana*. Vol. 1: *Io, Nasso, Sifino, Serifo, Citno, Siro*, Tivoli, Tored.
- Santamaría, Marco Antonio (2014), «El descenso de Dioniso al Hades en busca de su madre», en J. Redondo & R. Torné Teixidó (eds.), *Apocalipsi, mil·lenarisme i viatges a l'inframón: d'Odisseu a Bernat Metge*, Amsterdam, Hakkert: 217-240.
- Seaford, Robert (1994), *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford, Clarendon Press.
- Shapiro, Harvey Allan (1989), *Art and Cult under the Tyrants in Athens*, Maguncia, P. von Zabern.
- Simon, Erika (1983), *Festivals of Attica. An Archaeological Commentary*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Sokolowski, Franciszek (1969), *Lois sacrées des cités grecques*, París, E. de Boccard.
- Spineto, Natale (2005), *Dionysos a teatro. Il contesto festivo del dramma greco*, Roma, l'Erma di Bretschneider.
- Suárez de la Torre, Emilio (1998a), «Cuando los límites se desdibujan: Apolo y Dioniso en Delfos», en C. Sánchez & P. Cabrera (coords.), *En los límites de Dioniso*, Murcia, Caja de Ahorros de Murcia: 17-28.
- Suárez de la Torre, Emilio (1998b), «Observaciones sobre los rituales delficos eneaetéricos», en L. Gil, M. Martínez Pastor & R. M^a. Aguilar (eds.), *Corolla Complutensis. In memoriam Josephi S. Lasso de la Vega*, Madrid, Editorial Complutense: 483-496.
- Valdés, Miriam (2002), *Política y religión en Atenas arcaica. La reorganización de la polis en época de Solón. Una revisión de la documentación arqueológica, literaria y religiosa*, Oxford, Archaeopress.
- Valdés, Miriam (2013), «Redefining Dionysos in Athens from the Written Sources: The Lenaia, Iacchos and Attic Women» en A. Bernabé, M. Herrero de Jáuregui, A. I. Jiménez San Cristóbal & R. Martín Hernández (eds.), *Redefining Dionysos*, Berlín-Boston, De Gruyter: 100-119.
- Vernant, Jean Pierre (1986), «Conclusion», en *L'Association dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome (Rome 24-25 mai 1984)*, Roma, École Française de Rome: 291-303.
- Versnel, Hendrik Simon (1990), *Inconsistencies in Greek and Roman Religion I. Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, Leiden, Brill.

Villanueva Puig, Marie Christine (1986), «À propos des Thyiades de Delphes», en *L'Association dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome (Rome 24-25 mai 1984)*, Roma, École Française de Rome: 31-51.