

Elementos Órficos en el Canto VI de las Dionisiacas: El Mito de Dioniso Zagreo en Nono de Panópolis

DAVID HERNÁNDEZ DE LA FUENTE

Universidad Complutense

RESUMEN: El presente artículo trata los elementos órficos que pueden encontrarse en las Dionisiacas de Nono, un poema épico griego de época imperial (s.V). En su canto sexto podemos leer una versión del nacimiento y muerte de Dioniso Zagreo, un mito fundamental para la religión mística griega, tanto la órfica como la dionisiaca. Este artículo analiza el mito tal y como lo encontramos en las Dionisiacas tratando de confrontarlo con lo que sabemos de la religión órfica y dionisiaca, todo ello desde la óptica de Nono, un poeta entre paganismo y cristianismo, cuyas inclinaciones religiosas aún no han sido despejadas.

ABSTRACT: The following essay deals with the orphic elements in a late Greek epic poem, Nonnus' *Dionysiaca* (Vth century). In the sixth canto of such poem, we can read the narration of the birth and death of Dionysus Zagreus, a fundamental myth for Greek religion, for both the orphic and the dionysiac mysteries. This article analyses the myth as we find it in the *Dionysiaca*, trying to compare it with what we know about the orphic and dionysiac religion from the point of view of Nonnus, a poet between paganism and christianism whose religious creed is still unclear.

1. Introducción: el culto de Dioniso y el orfismo.

La relación entre el culto de Dioniso y los misterios órficos ha sido siempre una de las cuestiones más debatidas en la historia de la religión griega. Las posturas no han podido ser más enfrentadas a este respecto. Si la vieja escuela filológica, hasta Wilamowitz, afirmaba que se trataba de dos realidades completamente independientes, hasta el punto de que se negara cualquier relación, hoy en día no se puede ser tan rotundo a la luz de los últimos testimonios arqueológicos, como las laminillas de oro órficas, las inscripciones aparecidas en Olbia en, el papiro de Derveni y su comentario a la teogonía órfica y otros hallazgos importantes¹.

¹ Todo ha cambiado radicalmente a partir de estos hallazgos, como afirma W. Burkert, *De Homero a los Magos. La tradición oriental en la cultura griega*. Barcelona 2001, cap. III "Orfismo redescubierto", p. 85. La bibliografía y los estudios sobre el orfismo han dado un giro copernicano desde entonces. Un buen resumen de la doctrina al respecto se encuentra en las pp. 85-87 del mencionado libro de Burkert. Destacan, además, los trabajos de A. Bernabé (p.e., recientemente, A. Bernabé, A.I. Jiménez San Cristóbal, *Instrucciones para el más allá: las*

Todas las pistas apuntan a establecer un innegable paralelo entre el culto de Dioniso, un dios contradictorio, advenedizo y antiquísimo², y el de Orfeo, en la medida en que ambos prometen una recompensa metafísica. Para determinar cuales fueron esas relaciones, si se trató de dos manifestaciones distintas del mismo misticismo o si fue propiamente una sola religión, el estudio de los últimos hallazgos mencionados, junto con la revisión de textos órficos y dionisiacos, puede ayudar y abrir nuevos caminos.

Dioniso es fundamentalmente un dios vital de la naturaleza que se manifiesta en las más variadas formas, dentro del reino natural que le es propio. Por ello es garantía de nueva vida, porque representa la vida cíclica de la naturaleza, la primavera, la vid, la cosecha, el vino, el sacrificio, etc. Es, en cierto modo, una vida indestructible que era obvia en la naturaleza, y en la interacción del hombre con ella, pero menos evidente en la propia existencia humana. Desde la necesidad de comprender la vida humana y encuadrarla en esos esquemas cíclicos de la naturaleza se puede entender la figura de un dios de salvación, un personaje que asegure a los hombres que ellos tampoco verán su vida limitada a los estrechos márgenes del nacimiento y la muerte, sino que se integrarán en esa dinámica creadora y destructora de la vida cíclica, de la ζωή, que se opone a la vida concebida como existencia limitada y terrena (βίος, siguiendo la terminología de Kerényi).³

También Orfeo, ese cantor que va y viene del reino de la muerte cargado de inefables secretos, es una figura que se adentra en la misma concepción religiosa. La organización y el secretismo de su culto son características que comparte con el dios del vino. En un claro contraste con la religión oficial, los misterios se desarrollan fuera de la vista del profano y aseguraban a los iniciados la felicidad en el más allá, siempre que conocieran y guardaran las reglas.

Los misterios de Dioniso se pierden en también la antigüedad. Es un dios que va más atrás en el tiempo de lo que se creía. Se le hace provenir, tradicionalmente, del Oriente, aseguraban los griegos que de Tracia, quizá del paralelo culto del dios Sabacio. Es, en todo caso, una llegada del legendario Oriente en edad mítica. Las “orgías” báquicas están ya atestiguadas en Heródoto, que habla

laminillas órficas de oro, Madrid 2001), quien lleva años ocupándose de estos temas y de cuyos estudios y cursos son deudoras estas breves reflexiones.

² Cf. W.F.Otto, *Dioniso. Mito y culto*. Siruela. Madrid 1997, véase concretamente el epígrafe *El dios que viene*, pp. 65-7

³ Véase la introducción de su libro *Dionisos, raíz de la vida indestructible*, Barcelona 1998, en las pp. 13-16.

del rey Escilas como de un iniciado⁴. Eurípides escribió una tragedia dedicada a la llegada del dios y su culto desde Oriente a Grecia, *Las Bacantes*, haciendo en ella un vivo retrato de sus ritos.

Los ritos órficos, a su vez, se basan en las aventuras de Orfeo en el más allá⁵, y en unos supuestos “textos sagrados” –a diferencia del culto de Dioniso– que el propio poeta y otros sacros y míticos cantores, como Museo, escribieron como guía para los iniciados en este valle de lágrimas. Al parecer, también había en los hombres, como en la imaginaria cristiana posterior, una antigua culpa que debía ser expiada, como veremos. El propio Platón relaciona los misterios de Orfeo con Dioniso, al considerar que este los presidía⁶. La base mitológica, en efecto, de estos misterios, se encuentra en la historia de Dioniso Zagreo, una especie de primer Dioniso malogrado que estaba destinado a cumplir la sucesión de su padre Zeus y convertirse en la cuarta generación que mandase en el reino divino, después de su padre, que fue el tercero en el trono; un dios rey de breve reinado, pues siendo niño es descuartizado y devorado por los malvados Titanes.

Pero el desarrollo de los misterios órficos parece que va mucho más lejos que el del culto de Dioniso, precisamente por esa característica que les define y que es la transmisión de textos sagrados. Eso es lo que le falta al culto dionisiaco. Estos textos, cuya procedencia mítica se remontaba a Orfeo y Museo, fueron reorganizados y sistematizados por Onomácritos en la época de Pisístrato, a finales del s. IV a.C., quien les dio forma y los convirtió en un verdadero *corpus* de textos sagrados⁷. Antes de la aparición en Salónica del papiro de Derveni (en 1962), se databa la tradición de los textos y poemas sagrados órficos en época mucho más tardía. Ahora sabemos que esta tradición se remonta más atrás en el tiempo, pues los restos del papiro, que comenta aspectos de la religión órfica, son del siglo IV a.C, por no hablar de los restos de Olbia, que inducen a pensar en un orfismo en pleno s. V asociado claramente con la figura de Dioniso⁸.

En estos textos, el mito de Dioniso Zagreo, el dios que muere y es despedazado y comido por los Titanes, constituye un elemento central. Además, la

⁴ Heródoto, *Hist.* 4. 78-80, un rey cuya participación en los *orgia* no era vista con buenos ojos.

⁵ El ensayo “Sir Orfeo” de Carlos García Gual, recogido en su libro *Mitos, Viajes, Héroes* (Ed. Taurus, Madrid 1983) evoca la tradición mítica de la figura de Orfeo y su transmisión.

⁶ Platón, *Fedro* 265b, 2.

⁷ Acaso el de Nono sea un intento, tardío pero el primero que nos consta, de compilar una especie de “Biblia” dionisiaca con todos los mitos que atañen a este dios. Sobre este tema se volverá más adelante.

⁸ En las placas de hueso de Olbia se lee claramente ΔION, una abreviatura de Dioniso.

escena mítica en cuestión está narrada con abundantes implicaciones antropológicas y religiosas que se recogerán más adelante en el cristianismo: el dios que muere, cuyo cuerpo se come en una reunión iniciática, etc.

Hacia la época de Platón, la denominación “orfismo” ya conllevaba cierto desprestigio, asociada a las prácticas de magos y charlatanes. Sin embargo, nunca se dejó de practicar, y hasta la época romana, en la que renace el culto con más vigor, se puede hablar de orfismo como religión viva. De hecho, hablamos de los textos órficos y tratamos de encontrar algo remotamente parecido en el dionisismo, pues βακχικά y ὄρφικά, misterios báquicos y órficos, parecen asociados desde lo más remoto, como sugieren los hallazgos arqueológicos y testimonios como el de Heródoto⁹. El culto de Dioniso nunca tuvo, como se decía, un *corpus* organizado de textos sagrados, sino que parece que fue algo distinto, que tuvo una tradición predominantemente oral, o bien que compartió los mitos básicos con el orfismo. En medio de esta gran confusión que existe entre ambos cultos, sólo parece haber un mito seguro sobre su conexión, a nuestro juicio, el de Dioniso Zagreo, que sirve de punto de inflexión para replantearse los conceptos que se tienen sobre orfismo y dionisismo.

Tomando las presentes líneas simplemente como punto de partida para el debate nos centraremos a continuación, pues, en el análisis y comentario de este mito central tal y como nos lo refiere Nono de Panópolis, tardío poeta y mitógrafo compilador, una narración que a nuestro parecer representa la importancia capital del mito de Dioniso Zagreo en los dos misterios y su fusión con elementos cristianos en el caso de Nono. La historia de Zagreo se cuenta con cierta amplitud en las *Dionisiacas* de Nono, un poeta épico de oscura biografía que vivió en el siglo V en Egipto, donde el dionisismo pudo gozar de un cierto auge hasta una época avanzada. Verdaderamente, el proyecto de Nono, que se embarcó en la composición de una enorme compilación de mitos dionisiacos, es lo más parecido que tenemos, *mutatis mutandis*, a un “libro sagrado” en la religión de Dioniso, si se nos permite el símil. Pese a ser tan tardía su confección, se puede afirmar que está plagado de elementos órficos y dionisiacos que reflejan una cierta religiosidad pagana en una época ya dominada por el cristianismo oficial e imperante, que impregna a su modo el poema. Muchos estudiosos se afanan en negar este punto, haciendo de Nono un poeta artificial, de creencias cristianas, que habría escrito su inmensa obra solamente por erudición, divertimento o incluso burla. Sin embargo, de su lectura se desprende algo más: hay indicios de que algunos elementos del paganismo clásico pudieran haberse conservado hasta una fecha tan tardía. Algunos de ellos los intentaremos analizar a continuación, acaso como muestra de la pervivencia más profunda y duradera en el tiempo de este mito tan importante para estos cultos místicos.

⁹ Her., II 81. Burkert habla de “testimonios incontrovertibles de ὄρφικα καὶ βακχικά, misterios órfico-báquicos dirigidos sobre todo a una condición de bienaventuranza después de la muerte”. (p.103)

2. Las *Dionisiacas* de Nono: ¿una “Biblia” dionisiaca?

Esta obra de Nono reúne un conglomerado muy interesante de testimonios sobre el culto y la figura mítica de Dioniso, y constituye una epopeya en toda regla al modo homérico e incluso algo más. Es difícil sacar del maremágnum de las *Dionisiacas* todas las implicaciones religiosas y separarlas de lo que puede ser erudición mitológica, etnografía, etiología, pedazos de novela erótica, de aventura, imitaciones de la épica de Homero, etc. Pero lo que más destaca para el estudioso de las religiones es la controvertida naturaleza de su obra, pues si, por una parte, escribió un extenso panegírico del dionisismo en imitación de la épica homérica, nos dejó también, o al menos se le suele atribuir¹⁰, una *Paráfrasis al Evangelio de San Juan*, muy semejante en la forma a la primera –en hexámetros épicos y con los epítetos homéricos que esta vez caracterizan a Cristo, Marta o María en el episodio de Lázaro, por ejemplo –, pero de inspiración completamente cristiana. Nono, como parafraste del evangelista, no es en absoluto ortodoxo. Intenta enriquecer el lenguaje sencillo del Evangelio con metáforas y procedimientos a veces muy osados: incluye en su obra cristiana alusiones y vocabulario dionisiaco que, por otra parte, usa en sus *Dionisiacas*¹¹. Y viceversa: hay en su obra pagana posibles alusiones al cristianismo.

Se ha supuesto que Nono se convirtió, en algún momento de su vida, al Cristianismo, habiendo escrito primero las *Dionisiacas*, antes de su conversión a la fe cristiana¹² (pero también es una cuestión disputada ésta, pues a todas luces parecen las *Dionisiacas* una obra de composición posterior a la *Paráfrasis*). Así, una de las teorías sobre la identidad real de Nono le identifica con un obispo del

¹⁰ Hay quienes rechazan que fuera escrita por él y la atribuyen a un temprano imitador, cf. L.F. Sherry, *The hexameter paraphrase of St. John attributed to Nonnus of Panopolis*. Diss. Columbia Univ. 1991.

¹¹ Dioniso y Cristo se asemejan en la obra de Nono: vemos el milagro del agua trasformada en vino por Dioniso para vencer a los indios (XIV 411-437), el milagro de Pan caminando sobre las aguas (XXIII 151 ss., cf. sus palabras similares en la *Paráfrasis* VI 75), la redención de la raza humana a través de las lágrimas de Dioniso, en el episodio de Ampelo (XII 121: Βάκχος ἀναξ δρᾶκρυσσε, βροτῶν ἕνα δάκρυα λύση: “el soberano Baco lloró para aliviar las lágrimas de los mortales”), la resurrección de Tilo y la de Lázaro con palabras exactamente iguales (XXV 545 y *Par.* XI 164) y otros muchos lugares.

¹² Véanse, entre otros, A. Lesky, *Historia de la Literatura Griega*, Gredos, Madrid 1989, pág. 850 y R. Keydell, en su artículo en el *Pauly-Wissowa* o el ya clásico artículo de H. Bogner sobre el tema “Die Religion des Nonnos von Panopolis”, *Phil.*, 89, 1934, pág. 320.

mismo nombre¹³. Pero cabe preguntarse: si hubiera sido sólo cristiano, ¿qué sentido tendría componer un poema de más de veinte mil versos sobre Dioniso? También se ha calificado a Nono desde antiguo como el último poeta pagano¹⁴, como el mejor exponente de los últimos días del paganismo. Según esto, Nono representaría una cierta pervivencia de las creencias paganas en pleno siglo V.

Pero, ¿pudo suceder que Nono combinara elementos de ambos credos dentro de su ecléctica cultura egipcia? En Egipto parece que cristianismo y paganismo convivieron durante tiempo, según prueban los restos arqueológicos hallados en la provincia de la Tebaida (la cuna del monasticismo, en ciudades como Panópolis, patria de Nono, y otras de su entorno), con la mezcla entre los motivos del arte copto y del paganismo clásico¹⁵. Pero dejemos a un lado la duda sobre la adscripción religiosa de este poeta, que será tratada con más amplitud en otra ocasión, para centrarnos en lo que se refiere a la historia de Zagreo. La de Nono, es la versión del mito más amplia y detallada que tenemos, y de ahí su valor, que la hace idónea para profundizar en sus elementos y sus símbolos, y tratar de hacer arqueología religiosa por medio del análisis de la narración. Así pues, tomando como base el texto de Nono, que relata el mito de Zagreo recogiendo de la

¹³ Véase el artículo de E. Livrea “Il Poeta ed il Vescovo” *Prometheus* 13, 1987, 97-123 y más recientemente, su introducción al Canto B de la *Paráfrasis* (Bologna, EDG 2000). Por otra parte, se le identifica con el comentarista mitológico de Gregorio de Nazianzo, como D. Accorinti, “Sull'autore degli scoli mitologici alle orazioni di Gregorio di Nazianzo”, *Byzantion* 60, 1990. Cf. también J. Nimmo Smith, “Nonnus and Pseudo-Nonnos: The poet and the commentator”, en *Philelèn. Studies in Honour of R. Browning*, Venise, 1996, p. 281-299, pp. 5-24. G. De Andrés en su *Catálogo de los Códices Griegos Desaparecidos de la Real Biblioteca de El Escorial*, El Escorial 1968, parece identificar también a Nono el comentarista con Nono de Panópolis.

¹⁴ Así titulaba G.F. Damiani su antiguo estudio sobre Nono, *L'ultimo poeta pagano* (Turín 1902). En ocasiones, se ha querido ver a menudo una cierta polémica anticristiana en Nono, sobre todo a la luz de versos como *Dion.* XLVIII 834, casi al final del poema, que dice οὐκ ἴδον, οὐ πυθόμην ὅτι παρθένος υἷα λοχεύει, “nunca he visto ni me creo que una virgen pueda dar a luz a un hijo”. Parece seguro, asimismo, que la *Paráfrasis*, obra menos elaborada, fue anterior a las *Dionisiaca*. Aunque también hay discusión académica al respecto.

¹⁵ Ha estudiado esto, particularmente, D. Willers, que ha tratado el eclecticismo de Nono mediante el análisis de dos telas copias, probablemente de una misma tumba, que tratan temas cristianos y dionisiacos, cf. su artículo “Dionysos und Christus in archäologisches Zeugnis zur Konfessionsangehörigkeit des Nonnos”, *Museum Helveticum*. 49, 1992, pp. 141-151, véase también F. Tissoni, *Nonno di Panopoli. I canti di Penteo. Commento*. La nuova Italia. Florencia 1998, pp. 10-11

tradición órfica, podemos analizar su trama en profundidad para tener una idea de lo que representó como mito central para los misterios órficos y báquicos.

El canto VI de las *Dionisiacas* de Nono se sitúa aún en los preliminares de la verdadera gesta del dios. Se trata más bien de un episodio profético que señala la futura apoteosis del segundo Dioniso en el canto XLVIII. Tras el relato de la lucha primigenia entre Tifón y Zeus en los dos primeros cantos, las peripecias de Cadmo en su viaje predestinado en busca de la raptada Europa le han llevado a conocer a Harmonía y emprender viaje con ella, en el tercer y cuarto libro, y a fundar la ciudad de Tebas. Los oráculos han sido propicios y la saga de Cadmo y su familia como precursora de la venida del dios salvador, ha terminado su fase errabunda, hallando por fin una tierra prometida donde asentarse y dar inicio a la saga.

De este modo, el libro cuarto es testigo de la lucha contra el dragón, del episodio de los sembrados, y el quinto ve a la familia de Cadmo ya establecida, con su trágica descendencia, como el caso de Acteón, cuya muerte metamorfoseado en ciervo se narra en este último canto. Es entonces cuando comienza la historia de Zagreo¹⁶, el primer Dioniso, pues ya a partir del verso 562 del quinto canto, se comienza a preparar Semele para recibir a su famoso vástago. Así son los preliminares de esta historia, Nono, como acostumbra a hacer, se anticipa en la narración a los acontecimientos. Se empieza por contar la pasión de Zeus por Semele, con una referencia a la voluntad de aquel de engendrar un nuevo Dioniso, tras la muerte de Zagreo, con lo que se introduce su propia historia.

La encantadora Perséfone es deseada por muchos pretendientes, a los que se ha a adelantar Zeus¹⁷. Cada dios le ofrece lo mejor que posee para seducirla, Hermes su caduceo, Apolo el músico su lira, el artífice Hefesto un hermoso collar de su factura, el belicoso Ares su lanza y su coraza¹⁸, pero es Zeus quien, por medio de una estratagema, planea unirse a ella tras espiarla en el baño. Nono compara su

¹⁶ G. D'Ippolito en *Studi Nonniani. L'epillio nelle "Dionisiache"*, Palermo, 1964, p.216-7, incluye la historia de Zagreo, como *epillion*, en el tema de la cólera de Hera, tratado "a mo' di *excursus*, come cagione della nascita del secondo [Dioniso]."

¹⁷ Nono, *Dion.*, V, 562 y ss. El enamoramiento de Zeus y de los dioses, una innovación nonniana, es el antecedente del episodio, con el característico *horror uacui* estilístico, que incita al poeta a alargar cada episodio mítico con numerosas digresiones. También en estos versos se adelanta a los acontecimientos y refiere la muerte de Zagreo.

¹⁸ Nono, *Dion.*, V, 574-585. Una rivalidad amorosa nunca atestiguada antes de Nono, como nota P. Chuvin en Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques II*: III-V, París, Belles lettres, 1976, pp. 192-3 y acaso inventada por él. En cambio, para la crítica de principios de siglo, la fuente de este tema de la rivalidad sería Claudiano, mientras que el resto del episodio de Zagreo se basaría en los ἱεροὶ λόγοι órficos. Cf. D'Ippolito, *o.c.*, p. 219, quien cree en la invención por parte de Nono de todo el episodio, cf. pp. 221 y ss.

pasión por el deseo incestuoso que sintió por Afrodita mientras se bañaba en la isla de Chipre: en su fallido intento, Zeus arrojó su semen sobre la tierra, y de ella nacieron los centauros¹⁹. Inicia el canto sexto la lista de pretendientes de Perséfone, entre los cuales se ha de decidir. Su madre Demeter se ve obligada a consultar un oráculo y se dirige a Astreo, padre de los vientos. Con este episodio, al comienzo del canto VI, se concluye la arqueología dionisiaca, es decir, la historia de Tifón y los viajes de Cadmo, para empezar lo que es propiamente la epopeya de la venida de Dioniso. El primer mito que se cuenta a continuación es el nacimiento, entronización y muerte del primer Dioniso: un extraño episodio que queda algo desligado del resto de la obra por su final abrupto.

Astreo, pues, elabora una suerte de “carta astral” para determinar el futuro de la doncella. Cuando Demeter acude a él, el adivino consulta un tablero de figuras astrales que representa el cosmos, y trata de convencer a la diosa para que acepte el destino de su hija y su unión con el padre de los dioses: le ofrece de beber en un banquete para aliviar su dudas ante los inminentes desposorios de Perséfone, y observa en su tablero del universo su horóscopo, que está marcado por un eclipse solar, que representa la pérdida de la virginidad²⁰.

Pese a la reclusión de Perséfone por parte de su madre Demeter en una cueva para evitar la unión, la concepción, y el nacimiento de Dioniso Zagreo, todo esto aviene tal y como estaba predestinado. El κερόεν βρέφος, el “retoño cornudo”, este primer Dioniso, se opone en cierto modo al Baco clásico, que aparece nombrado en el texto como la perfección frente al niño dios malogrado, que morirá por la envidia de Hera a manos de los Titanes. La completa narración del mito ofrece un gran interés si se la comparara con los testimonios órficos sobre este tema, y contiene alusiones sobre el tipo de iniciaciones se celebraban en los círculos místéricos de Dioniso y de Orfeo. Ahora se trata de ir analizando uno a uno los elementos del pasaje que puedan tener un origen religioso, ya sea órfico o de otra índole, apartándolos de los ornamentos de la compleja obra de Nono²¹.

3. Las bodas de Perséfone en Nono (*Dion. VI 103-162*).

¹⁹ Nono, *o.c.* V, 611-615.

²⁰ Nono, *o.c.* VI, 33-85. Este tablero universal y cosmogónico era común en la iconografía de la época imperial, cf. J. Arce, “El mosaico cosmológico de Augusta Emerita y las *Dionysiaca* de Nonno de Panópolis” *Eugenio Sandoval in memoriam*. J.M^a Álvarez Martínez (ed.). Mérida. Museo Nacional de Arte Romano, 1996, pp. 93-115.

²¹ Hay una traducción castellana de nuestro pasaje de S.D. Manterola, y L.M. Pinkler, *Dionysiacas* (vol.I: I-XII) Nono de Panópolis, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid 1995.

3.1 La novia incestuosa y su madre: Perséfone y Δημήτηρ δρεπαιηφόρος²²

Esta versión de la concepción de Dioniso alternativa a la ortodoxa, que no implicaba tanto a la descendencia de Cadmo y a Sémele, se entrelazaba con mitos más antiguos y oscuros de tipo teogónico, con elementos de notable arcaísmo. Así, conservamos la versión presente en Nono, según la cual Dioniso fue engendrado de Zeus y Perséfone, es decir, de forma incestuosa entre padre e hija.

La historia de la concepción del dios, que es a la que se hace referencia en el canto VI, parece provenir de los poemas órficos de incierta datación, en los que era bastante ambigua sobre la personalidad de la madre del dios, pues ora es Perséfone, ora su madre Demeter. No quedan más que fragmentos de estos poemas, los ἱεροὶ λόγοι ἐν ῥαψωδίαις κδ', editados por O. Kern en 1922²³. Diodoro Sículo habla a este respecto de la versión "cretense" del mito, aludiendo al lugar de nacimiento del dios²⁴. El historiador alude a la maternidad de Perséfone, significativamente la diosa de los muertos, y en otro pasaje cuenta las dudas entre Perséfone y Demeter²⁵: sin duda se trata del mito de Zagreo.

El incesto, por otra parte, es un tema recurrente en Nono que se ha tratado de ver, en ocasiones, como un rasgo de la cultura de su Egipto natal, que, al parecer de muchos autores, se afana en ocultar²⁶. Hay quien ha visto a su vez en los incestos y episodios análogos que narra Nono una cierta desmesura sexual que no creemos provenga del poeta, sino de los propios mitos que cuenta²⁷.

En este pasaje se describe el lugar de la unión entre Zeus y Perséfone, un *locus amoenus* apropiado para la teogamia con parafernalia del gusto órfico: la

²² "Deméter, la portadora de la hoz", Nono, *Dion.* VI, 104.

²³ O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Berlín 1922.

²⁴ Diodoro, V, 75, 4: τοῦτον δὲ τὸν θεὸν γεγονέναι φασὶν ἐκ Διὸς καὶ Φερσεφόνης κατὰ τὴν Κρήτην ("Se dice que este dios nació de Zeus y Perséfone en Creta") Diodoro prosigue haciendo un resumen de la historia del despedazamiento de Dioniso por los Titanes, y mencionando a Orfeo.

²⁵ Diod. 3.64.1.2: ...γενέσθαι Διόνυσσον ἐκ Διὸς καὶ Φερσεφόνης, ὡς δὲ πινες, ἐκ Δήμητρος. ("algunos sostienen que Dioniso nació de Zeus y Perséfone, y otros, de Demeter")

²⁶ D. Gigli Piccardi en "Nonno e l'Egitto" *Prometheus* XXIV 1998 fasc. 1 y 2, y "Dioniso e l'incesto" en *Poikilma. Studi in onore di M. Cataudella a cura di S. Bianchetti et al.*, La Spezia 2001, lo ha señalado como rasgo egipcio. Para muchos otros autores, en cambio, Nono elude hablar de Egipto *ex profeso*.

²⁷ Cf. R.F. Newbold, "Fear of Sex in Nonnus' Dionysiaca", en *Electronic Antiquity* 4.2, 1998, 1-15.

cueva de la teogamia, el telar de Perséfone, etc. La gruta oscura, guardada por dragones, es situada por Nono en Sicilia siguiendo el *De raptu Proserpinae* de Claudiano, como nota Chuvín en su edición y se comentará más adelante²⁸. Nono hace que madre e hija sobrevuelen Creta (VI 120-22) seguramente para aludir a la otra versión, la “cretense”, que rechaza.

3.2 La serpiente y el incesto: λυσαμένη δὲ δράκοντα²⁹

ἄλλὰ δρακοντείουσιν ἐνυμφεύθης ἕμεναιόις³⁰

Lo que no cuenta es Diodoro en su versión “cretense” es que Zeus se uniera a la diosa en forma de serpiente. Aquí hay otro elemento arcaico en Nono que hay que subrayar, pues la serpiente, junto con el incesto que veíamos, están presentes en otros mitos teogónicos. El incesto, como les gustaba recordar a los padres de la Iglesia en sus apologías contra el paganismo, era una constante en la mitología griega. Precisamente uno de ellos, Atenágoras³¹, nos refiere la exacta versión del incesto de Zeus en forma serpentina, siendo también Perséfone un monstruo, y, al tiempo, en el Martirio de Teodoto de Ankara³² se lee también que, según Orfeo, Zeus desposó a su madre Rea (confundida a menudo con Demeter) para tener con ella a Perséfone. Sea quien fuere esta diosa con la que se une Zeus incestuosamente, acaso represente una personificación de la tierra y su capacidad reproductora, emparentada familiarmente con él. Se la puede relacionar, en esta interpretación, con la gran diosa minoica, que a la vez tendría poder sobre el reino de los muertos, en el mundo subterráneo. De tal forma, podemos subrayar esta variedad de alusiones en el pasaje de Nono, en su versión innovadora: la unión entre el dios indoeuropeo de los cielos, con la diosa de la tierra, mezclada con el incesto y la serpiente como símbolo tónico. En el poeta de Panópolis, la serpiente juega un papel muy importante.³³ Aparte de ello, Demeter domina y unce al carro como

²⁸ P. Chuvín, *o.c.*, p. 20. En contra, la opinión de G’Ippolito, *o.c.*, pp.220-1.

²⁹ “Tras dar suelta a los dragones”, cf. Nono, *Dion.* VI, 136

³⁰ “Tuviste unas bodas serpentina”, cf. Nono, *Dion.* VI, 155

³¹ Atenágoras Frag. 58 K

³² *Martyrium Theodoti Ancyran*, etc., (frag. orph. 153 Kern)

³³ Está presente muy a menudo en el poema: el serpentino Tifón (cantos I y II, y otras alusiones como XIII 474-97), la serpiente de la fuente Dirce (IV 356-420), la dragona Delfine (XIII 28), el hijo de Equidna (XVIII 273-86) o el serpentino gigante Alcioneo, con el que combate Dioniso en el último canto del poema (vv.44-55). A esto se suma la frecuente aparición de serpientes, incluso

potnia thêron a los dragones, a los que deja custodiando a su hija, a la vez, será en forma de serpiente como Zeus logrará acercarse a la doncella encerrada.

3.3 El lugar mítico: Δικταίης δ' αίουσα μέλος
Κρήτα χορὸν
Σικελίης τριλόφοιο πέτρην³⁴

En cuanto al lugar donde se sitúa la acción, ese antro teogámico que se mencionaba, Nono alude siempre a un torrente de información geográfica que podemos aprovechar³⁵. En primer lugar, Demeter sobrevuela la cueva y la montaña de Dicte, en Creta, lo cual nos remite al “mito cretense” de Diodoro, y nos habla del estrépito de los Coribantes, entrechocando sus escudos en su baile ritual. He aquí que se entremezclan el mito de Dioniso Zagreo y el de Zeus Cretense, que tuvo un culto en Olimpia como dios serpiente, al parecer, el Zeus *Cretogenes*.

Pero Nono prefiere llevar la cueva de Perséfone, el antro donde nacerá el dios niño y se iniciarán sus misterios, a una isla como Sicilia, marcada por la actividad tónica de los volcanes, y ya mencionada por el autor como escenario de la batalla, derrota y reclusión de Tifón el teómaco, otra criatura terrígena³⁶. A esto se opone la tradición mítica predominante, que como Diodoro, sitúa la acción en Creta, quizá por analogía con el mito de Zeus³⁷ al que se aludía.

Sin embargo Nono parece seguir a Claudiano³⁸, que la localiza en Sicilia³⁹. Hera pasa por el estrecho de Messina y se llega a la isla de tres cabos. Se posa en la

como metamorfosis de dioses. En su interpretación “psico-mitológica” R.F. Newbold, ve en la serpiente un claro simbolismo sexual, cf. art. cit. y “Discipline, Bondage and the Serpent in Nonnus' Dionysiaca”, *Classical World* 78, 1984, pp.89-98.

³⁴ “escuchando la melodía [...] de la cueva de Dicte”, “la tropa cretense”, “la roca de Sicilia, la de tres cimas”. Véase Nono, *Dion.* VI, 120, 121,124

³⁵ Analizada en el excelente estudio de P. Chuvin, *Mythologie et géographie dionysiaques. Recherches sur l'oeuvre de Nonnos de Panopolis*, Clemont-Ferrand, Adosa, 1991. Para nuestro pasaje, cf. pp.73-4. Chuvin prueba que Nono no se desenvuelve bien con la geografía siciliana.

³⁶ cf. Nono *Dion.* II 622-3

³⁷ Diod. 5, 75.

³⁸ Fr.orph. 192 K. Claudiano es utilizado en varias ocasiones por Nono. Cf. R. Keydell, “Die griechische Poesie der Kaiserzeit”, *Bursian* 230 (1931) 41-161 y J. Braune, “Nonno e Claudiano”, *Maia* 1, 1948, pp. 176-193, sobre el conocimiento por parte de Nono de los poemas latinos de Claudiano (sobre todo con relación al

gruta de los misterios, identificada en el fragmento con la de Ciane, pero que encuentra un claro paralelo, como veíamos, en la gruta Dictea y en el mito del nacimiento cretense de Zeus y de su ocultación del voraz Crono. Nono aún a diversas tradiciones míticas, como es habitual en él al componer su enorme poema, mediante el procedimiento de las alusiones: la versión órfica de la unión entre Perséfone y Zeus, el conocido mito del rapto de Perséfone e incluso la historia del nacimiento de Zeus oculto de su padre devorador en la gruta cretense.

Los Coribantes se encargaron, según este último mito, de ahogar el llanto del niño dios de la tercera generación en la sucesión divina, por medio del estruendo de sus escudos y corazas, en un frenético baile. La cueva misteriosa es fundamental como el lugar en el que el dios padre-esposo se une ocultamente con su hija-madre-esposa; el dios-serpiente cumple su objetivo procreando al retoño cornudo, introduciendo el sistema de la generación circular, como apunta Kerényi⁴⁰ a tenor del testimonio del *Symbolon* o contraseña del culto de Sabacio.

El ἀντοκέλευστον ἀκοίτην⁴¹ es el Zeus cretense y su descendencia está destinada a ocupar su lugar en el trono del Olimpo, pero la generación circular se complica al llegar a la sucesión. Zagreo será el dios nacido de la unión en la gruta, sobre el cual se va a perpetrar un tremendo crimen del que saldrá reforzado en su reencarnación.

mito de Zagreo, que para Keydell tiene su fuente en el *De raptu Proserpinae*, I 122 ss.). Por el contrario, D'Ippolito rechaza al poeta latino como fuente de Nono y postula que es Claudiano quien sigue a Nono, cf. *Studi nonniani*, p. 220. Cf. también los argumentos en contra de F. Boscarino, "L'autore della Gigantomachia greca attribuito a Claudiano e suoi rapporti con Nonno", *Helikon* 17, 1977, pp. 178-192. La mayoría de los estudiosos, sin embargo, consideran a Claudiano anterior a Nono, con unas fechas de ca. 370-404, cf. A. Cameron, *Claudian. Poetry and Propaganda at the court of Honorius*, Oxford 1970. Cf. también P. Friedländer, "Die Chronologie des Nonnos von Panopolis", *Hermes* 47 (1912), 40-68; sobre todo A. González Senmartí, "En torno al problema de la cronología de Nono: su posible datación a partir de testimonios directos e indirectos", en *Univ. Tarraconensis Fac. de Filos. i Lletres Div.de Filol. II, Tarragona (1977-80)* 25-160.

³⁹ Así también en en Píndaro (*Ol.* IV, 6-7, *Pit.* I.17 y ss.), en Esquilo (*Prometeo Encadenado* 363 y ss.), en Ovidio (*Fastos* IV, 491 y ss. y *Metamorfosis* V,352 y ss.). Para el complejo mundo geográfico de Nono, véase el citado libro de P. Chuvín, *Mythologie et géographie dionisiaques*.

⁴⁰ K. Kerényi, *o.c.*, p. 90

⁴¹ "el amante espontáneo" y "no invitado", Véase apéndice, Nono, *Dion.* VI, 105

3.4 El telar de Perséfone: ἀμφὶ δὲ καρχαρόδοντα γένυν⁴²

A continuación Nono introduce una digresión aparentemente sin sentido sobre la actividad de tejedora de la madre del niño dios. Pero no lo es. Perséfone se entretiene tejiendo y practicando el arte de Atenea, y es que sobre esta actividad, como se apuntaba, hay que resaltar algunos testimonios órficos. El telar como símbolo del cosmos, de la creación, no era algo nuevo para un iniciado en los misterios de Orfeo. Un escolio a Dioniso el Periegeta (fr. 115 K) describe lo que puede ser una tela florida, la de Perséfone, que preludia un nuevo orden cosmológico. Otro fragmento (193 K) de Tztetzes, menciona ya claramente, como hace Nono, que Perséfone se afanaba con el telar antes de ser violada por su padre Zeus. Ahora bien, la labor de Perséfone no se ceñía sólo al tejer; ella se ocupa, como es natural, de la generación de los seres vivos, de la que es responsable, como recuerda Proclo en el fragmento 196 de Kern⁴³. De esta manera, cuando confecciona su telar de las estaciones, es cuando aparecerá el novio-serpiente, el αὐτοκέλευστον ἀκοίτην, que va a interrumpir su ciclo natural y repetitivo. Así sucede también en la obra de Claudiano (*De raptu Proserpinae* I 249-275), en la que también encontramos a la diosa tejiendo una tela de índole cósmica que contiene en sí todo el universo, en una imagen característica del orfismo que muy verosimilmente pudo leer Nono.

En el fragmento del panopolitano, hay que destacar la noción circular de este ciclo cósmico y circular representado por la tela, a la que se alude por medio de infinidad de palabras y compuestos adjetivos: espirales de la rueca, giros del telar, todo nos lleva a la ciclo vital de la naturaleza (p.e.: πολυστροφάδεσσι δὲ ῥιπαῖς / εἰλυφῶν ἀτρακτος ἔλιξ βητάρμοι παλμῶ / νηθομένων ἐχόρευε μίτων κυκλούμενος ὀλκῶ⁴⁴)

Es entonces cuando se produce la intromisión de la serpiente, que desbarata por un momento el orden cósmico para engendrar al que habrá de ser el dios rey de la cuarta generación. La unión se ve predestinada, como en los versos siguientes:

ἀλλὰ δρακοντείουσιν ἐνυμφεύθης ὑμεναίοις,

⁴² “junto al diente afilado de la rueca” cf. Nono, *Dion.* VI, 145

⁴³ Proclo, *in Plat. Remp.* 2.62.9ss.

⁴⁴ “Moviendo con sus manos de muchos giros la espiral del huso con ímpetu danzante, bailó con paso circular hilando la urdimbre”, cf. Nono, *Dion.* VI, 147ss.

Ζεὺς ὄτε πολυέλικτος ἀμειβομένοιο προσώπου
 νυμφίος⁴⁵ [...]

4. *Los nombres de Dioniso (Dion. VI 164-169).*

αἰθερίων δὲ δρακοντείων ἕμεναίων
 Περσεφόνης γονόεντι τόκῳ κυμαίνετο γαστήρ,
 Ζαγρέα γειναμένη, κερόεν βρέφος⁴⁶

El nacimiento del niño dios, Dioniso Zagreo, nos lleva al complejo tema de la verdadera naturaleza de esta divinidad que parece desdibujarse en sus comienzos cretenses ya desde época minoica. Nono parece aquí un poeta que sigue una tradición enorme y variada e intenta recopilarla y armonizarla lo más posible pese a sus versiones a veces contradictorias. De ahí la amalgama de distintos mitos e influencias que se pueden hallar en su obra. Este Dioniso de Nono aúna diversas figuras divinas, de distinto origen y tradición mítica.

La concepción del dios es trina –Zagreo, Dioniso, Iaco–, pero no en el sentido del cristianismo, pues resulta de la conjunción de varias tradiciones. Desde antiguo se habla de los muchos Dionisos que existen⁴⁷. En primer lugar tenemos la anticipación malograda del dios, que es Zagreo, y conlleva la promesa del retorno. A continuación está Dioniso Baco, el nacido de Sémele, que en Nono se configura como verdadero redentor en el sentido más ajeno al dios clásico y, por último, el Dioniso místico o misterico, el de los iniciados, Iaco. Es una tríada extraña en Nono, en cuya época ya ha pasado el momento de las trinitades de dioses orientales y se ha extendido el predominante cristianismo: las *Dionisiacas* recogen, sin embargo, la tríada dionisiaca a caso al modo de las tríadas de otros cultos orientales que penetraron en el imperio, pero queda incompleta en la narración entrecortada de Nono, que dedica poco espacio proporcionalmente a Zagreo (VI 155-206) y a Iaco. Antes de la apoteosis de Dioniso, queda Iaco como descendiente del dios en XLVIII 948-968⁴⁸.

⁴⁵ Nono, *Dion.* VI 155ss.

⁴⁶ “Por medio del himeneo con el dragón celestial, el vientre de Perséfone se llenó con el fruto de la unión, y dio a luz a Zagreo, el retoño cornudo” cf. Nono, *Dion.* VI 164-163-165

⁴⁷ Diod. 5. 75. 4, Cicerón, *De natura deorum* 3, 58: *multos Dionysos habemus [...]*

⁴⁸ La historia de Zagreo, en cambio, se menciona en las *Dionisiacas* en repetidas ocasiones a parte de los cantos V y VI: XXXVIII 210, XXVII 341, XXXI 48, XLVII 65, XXIV 46, 47, XLVIII 26, 968, XLIV 213, 255, X 294, XLVII 29, XXXVI 116, XXXVIII 209, XXXIX 72, 73, XXXI 35. En varias ocasiones va

Los versos finales de las *Dionisiacas* resumen la idea de Nono sobre estos “nombres de Dioniso”, convertidos en autentica trinidad:

XLVIII 962 ss. καὶ θεὸν ἰλάσκοντο μεθ' υἱέα Περσεφονείης,
καὶ Σέμελης μετὰ παῖδα, θυηπολίας δε Λυαίῳ
ὀπιγόνῳ στήσαντο καὶ ἀρχεγόνῳ Διονύσῳ,
καὶ τριτάτῳ νέον ὕμνον ἐπεσμαράγησαν Ἰακχῶ.
καὶ τελεταῖς τρισσῆσιν ἐβακχεύθησαν Ἀθηναί·
καὶ χορὸν ὀπιτέλεστον ἀνεκρούσαντο πολῖται
Ζαγρέα κυδαίνοντες ἅμα Βρομίῳ καὶ Ἰακχῶ.

“Y [a Iaco] le alabaron como dios tras el hijo de Perséfone [*scil.* Zagreo]
y el hijo de Semele, establecieron sacrificios para Lieo,
el último en nacer y para el primigenio Dioniso,
y en tercer lugar resonó un nuevo himno en honor de Iaco.
Con triples misterios toda Atenas celebró los ritos.
Y los ciudadanos iniciaron la danza de último cumplimiento
honrando a la vez a Zagreo, Bromio y Baco.”

Dioniso es un dios de gran complejidad y antigüedad, quizá tanta como Zeus y unido a él ya desde la Edad del Bronce, como apunta Burkert⁴⁹, lo que entra en contradicción con su carácter tradicional de “dios que llega” de Oriente. El uso atestiguado de los nombres de Dioniso viene de muy antiguo, en concreto, de su presumible origen creto-minoico. Ya se encuentra en las tablillas micénicas como di-wo-ni-so-jo, “de Dioniso” (Xa 102), o di-wo-nu-si-jo. Este es el nombre más usual, del que se cuentan varias etimologías, entre ellas la popular “hijo de Zeus”. En las tablillas encontramos otras referencias al dios, ya con otros nombres, quizá como advocaciones, como nombres teóforos, pero sin lugar a dudas relacionados con su culto⁵⁰. Los autores griegos nos ofrecen gran variedad de testimonios y

acompañado su nombre por el epíteto ἀρχεγόνος, “primigenio” o “de antiguo nacimiento”. Iaco τριτάτος, “el tercero” aparece sólo en XXXI 68 y XLVIII 884, 959, 965, 968. Cf. W. Peek, *Lexicon zu den Dionysiaka des Nonnos*, Hildesheim, 1968-1975, t. II, p. 633-4 y p. 721-2.

⁴⁹ W. Burkert, *o.c.*, 109

⁵⁰ Así, tenemos e-re-u-te-re (Cn 3, 1-2), Eleuterio, el que libera, el Liber de los romanos, en un texto de Pilos, o pe-te-u, Penteo, nombre de gran resonancia dionisiaca, el doliente, que acaso fuera otro epíteto de este dios sacrificado. M. Ventris y J. Chadwick han leído también en las tablillas nombres relacionados con

muchas variantes del nombre del dios...¿Eran variantes, advocaciones locales, o simplemente otra divinidad paralela? Sabacio es mencionado por Diodoro⁵¹ como antecedente directo de Dioniso, pero también como nombre, los himnos órficos recogen Euboleo⁵², Luciano y sus escolios, Iaco⁵³, Calimaco y Nono, Zagreo, etc. Sabacio es el que menos problemas presenta, por sus claros antecedentes orientales, y parece que fue adoptado en Atenas en época de Demóstenes, que lo cita⁵⁴. Euboleo tampoco es problemático, parece más bien un sobrenombre parlante que tenía Dioniso entre los órficos. Luego están los clásicos epítetos-advocaciones del dios: Lico, el liberador, Bromio, el estruendoso, Evio, el del “evohé” o grito del culto, Irafiores, el cabritillo (¿?)⁵⁵, etc.

Pero volvamos a los otros dos integrantes de la trinidad dionisiaca en Nono: Iaco o Iacar está relacionado con los misterios eleusinos, como nos transmite el famoso coro de Aristófanes en *Ranas* 340-342:

Ἰακχ', ὦ Ἰακχε, νυκτέρου τελετῆς φωσφόρος ἀστήρ.
Φλογὶ φέγγεται δὲ λειμών· γόνυ πάλλεται γερόντων
ἀποσείονται δὲ λύπας

el culto dionisiaco, como los falos o los silenos, e interpretan en este sentido sa-ni-jo, pa-re, si-ra-no, etc., cf. *Documents in Mycenaean Greek: three hundred selected tablets from Knossos, Pylos and Mycenae with commentary and vocabulary*, Cambridge U.P., 1956

⁵¹ Diod. 4.4.1.1 φασι γὰρ ἐκ Διὸς καὶ Φερσεφόνης Διόνυσον γενέσθαι τὸν ὑπὸ τιῶν Σαβάζιον ὀνομαζόμενον, “pues dicen que de Zeus y Perséfone nació Dioniso, a quien algunos llaman también Sabacio.”

⁵² *Orphica, Hymni* 18.10 ὦ πολυδεγμων Εὐβουλ', ἀγνοπόλου Δημήτερος “Oh Euboleo, el que convoca a la muchedumbre, de la santísima Demeter [...]”

⁵³ Luciano *De Salt.* 39.3 εἶτα Ἰάκχου σπαραγμὸν καὶ Ἡρας δόλον καὶ Σεμέλης κατάφλεξιν καὶ Διονύσου ἀμφοτέρας τὰς γονάς “Ya fueran los dos nacimientos de Dioniso el despedazamiento de Iaco y el engaño de Hera o las llamas de Semele [...]”

⁵⁴ Demóstenes, *De corona* 259: καὶ βοῶν “εὐοῖ σαβοῖ,” “y gritando ¡evoi saboi!”

⁵⁵ Es de oscuro significado. Probablemente “el joven macho cabrío” cf. W.F. Otto, *o.c.*, pág. 124., atestiguado en el *Himno Homérico* 33 A 2, B 8, 11, *Ant. Pal.* IX 524, etc.

“Oh Iaco, Iaco, estrella portadora de luz de los nocturnos misterios, se ilumina el prado con la llama, se estremece la rodilla del anciano, arrojando lejos las penas”

La estrella portadora de los misterios, Iaco, un Dioniso noctámbulo, misterioso y festivo, propio de la iniciación. Parece ciertamente relacionado con la luz, representando un papel muy importante en las procesiones con antorchas: la enciclopedia del lexicógrafo Hesiquio nos da una única acepción para ἰαχρόν (iota.110) “alegre luz de Zeus”, y ya en Cnossos aparece un i-wa-ko⁵⁶, una palabra de origen seguramente no griego, quizá egipcio, como sugiere Kerényi⁵⁷. De la brevedad de su aparición en Nono se puede inferir acaso la poca familiaridad del autor egipcio con esta antigua advocación misteriosa que parece recrear, a fin de culminar apresuradamente su “teología” dionisiaca en el canto XLVIII con un digno “hijo de dios” que quede en la tierra tras la apoteosis de Dioniso.

Zagreos, por otra parte, tiene implicaciones más interesantes para nuestro fragmento. En el inicio pondría en relación la divinidad con un acto ritual de caza. Se trata de la versión cazadora del dios, que es activa y pasiva, un dios salvaje, que domina los animales. Zagreo se puede relacionar con ζαθεός, “muy divino”, y con la raíz salvaje de cazar, que se encuentra en *ζάγριον, con el cruel Hades en Esquilo (fr.228)⁵⁸ y su glosa μεγάλως άγρεύων, etc. Un fragmento de la Alcmeónide⁵⁹ es la primera aparición en la literatura griega de este nombre de oscuro origen.

Parece ser un aspecto este de la muerte muy presente en el carácter de esta advocación dionisiaca, que ha sido consagrada en la obra de Nono. Una de las actividades que van intrínsecamente relacionadas con este nombre es la caza del animal vivo, fase previa del σπαραγμός (“despedazamiento”), componente de la muerte ritual de la víctima propiciatoria. Eurípides relaciona a Zagreo con lo subterráneo, con lo ctónico, como hace Esquilo también, y además, con la gruta del Ida. Es este el Dioniso apropiado para el mito del nacimiento del niño dios en una gruta, a la par *locus amoenus* para el alumbramiento divino, y lúgubre mazmorra para el crimen, un lugar de gozo y miedo para los iniciados, que han de experimentar el mismo *pathema* o sufrimiento que el dios sacrificado.

⁵⁶ Kn. As 1516,18

⁵⁷ K. Kerényi, *o. c.*, p. 66

⁵⁸ Eurípides *Alcm. Fr.3*, Eur. fr. 472 καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως “y de Zagreo, el de nocturnas andanzas”, Esquilo fr.228, fr.378 τινές δὲ τὸν “Ζαγρέα” υἱὸν Ἕιδου φασίν, ὡς Αἰσχύλος ἐν Σισύφῳ “algunos dicen que Zagreo es hijo de Hades, como Esquilo en su *Sísifo*” etc.

⁵⁹ *Epicorum Graec. Fr.* Leip. 1877

Son estas circunstancias en las que debemos analizar el nacimiento de Dioniso, hijo de Perséfone y Zeus serpentino. Como veíamos en Atenágoras, hay algo de monstruoso en el parto de semejante criatura, además del incesto que censura el apologeta, pues afirma que los dos amantes se unieron en una transformación monstruosa⁶⁰. La metamorfosis es crucial para el desarrollo del mito, como veremos en seguida, cuando Nono introduzca una larga digresión, no atestiguada anteriormente, sobre las metamorfosis de Dioniso.

5. La coronación del niño dios (*Dion. VI 165-168*)

ὄς Διὸς ἔδρης μούνος ἐπουρανίης ἐπεβήσατο⁶¹

A continuación, casi inmediatamente después de su nacimiento, Nono narra cómo Dioniso Zagreo se convierte el señor del universo. En el poeta no encontramos pruebas de la voluntad explícita de Zeus para que esto sucediera. Sin embargo, en los fragmentos órficos, queda claro que la sucesión fue querida por Zeus, como se ve en los fragmentos 205, 207, 208 o 300 de Kern. En este último destaca el uso de los verbos *κράϊνω* y *ἐπικράϊνω*, para indicar el tipo de interacción entre ambos soberanos, padre e hijo, el primero es el titular de la soberanía (*κράϊνω*), el segundo la ejerce de hecho (*ἐπικράϊνω*)⁶².

El recién nacido adopta al punto todos los atributos paternos, el trono celestial (*ὄς Διὸς ἔδρης μούνος ἐπουρανίης ἐπεβήσατο*), el rayo que blande en su manita (*χειρὶ δὲ βαίῃ ἄστεροπὴν ἐλέλιζε*⁶³), y el trueno (*νηγεγέος δὲ φορῆος νηπιάχοις παλάμησιν ἐλαφρίζοντο κεραύνοι*⁶⁴) y se convierte así en la cuarta generación en el orden cosmogónico, como nos narra la tradición órfica recogida por Olimpiodoro⁶⁵. Tras Urano, Crono y Zeus, va a representar para

⁶⁰ Atenágoras, *Pro Christ.* 20 (fr. 58 K)

⁶¹ “aquel que subió por sí solo al trono divino de Zeus”, cf. Nono, *Dion.*, VI, 165-166

⁶² Proclo, *in Tim* 3.316 *κράϊνε μὲν οὖν Ζεὺς πάντα πατήρ, Βάκχος δ' ἐπέκραινε* “reina primero Zeus, el padre de todas las cosas, pero manda Baco.”

⁶³ “blandió en su pequeña mano el rayo” Cf. Nono, *Dion.* VI 166-167

⁶⁴ “Los relámpagos parecían ligeros en las manos infantiles del recién nacido” Cf. Nono, *Dion.* VI 167-168.

⁶⁵ Olimpiodoro, *in Pl. Phaed.* 108: *πρώτη μὲν ἡ τοῦ Οὐρανοῦ, ἦν ὁ Κρόνος διεδέξατο ἐκτεμῶν τὰ ἀδοῖα τοῦ πατρός· μετὰ δὲ τὸν Κρόνου ὁ Ζεὺς ἐβασίλευσεν καταταρταρώσας τὸν πατέρα· εἶτα τὸν Δία*

los órficos la venida del dios salvador. Se trata pues, en Nono, de un tema recogido de la teología órfica, principalmente del fragmento 208 de Kern. El cetro de Zeus pasa así a este dios salvador, que también se conoce con el nombre de Oinos, “el vino” (fr.214 K).

Más adelante, sin embargo, Nono se desmarcará en su narración de la tradición órfica en el episodio de Ampelo (X 292 y ss.). En este pasaje, Dioniso, enamorado de Ampelo (“la viña”), pronuncia un discurso dirigido a su padre Zeus en el que recuerda el caso del malogrado Zagreo: Dioniso dice que no quiere el rayo ni el trono del cielo, el que su padre Zeus concedió a su antecesor Zagreo, que se los dé a otro, a Hefesto acaso; Dioniso afirma preferir el amor de Ampelo, ese jovencillo que acaso simbolicè la viña salvadora de los hombres, que aleja las penas, como de continuo se recuerda en las *Dionisiacas* por medio de los significativos epítetos del vino (*lysiponos*, “que alivia las penas”, etc.). Es la otra cara de la moneda, la tradición y la innovación en Nono: se basa en tradiciones antiguas pero de repente introduce importantes novedades. El episodio de Ampelo finaliza con su muerte y se dice de Dioniso lo siguiente: (XII 121) Βάκχος ἄναξ δρᾶ κρυσε, βρωτῶν ἵνα δάκρυα λύσῃ: “Baco nuestro Señor lloró para aliviar las lágrimas de los mortales.” ¿De qué dios griego se podría decir algo así? Nos parece adivinar una intención más allá de lo ornamental en estas palabras de salvación pronunciadas por Dioniso, que redime a través del vino y de sus lágrimas en la obra de Nono.

En el episodio de Zagreo, los atributos de rey de dioses le van a durar poco al joven dios. Pronto desaparece el gozo inicial (οὐδὲ Διὸς θρόνον εἶχεν ἐπὶ χρόνον⁶⁶), pues la envidia de Hera propicia la destrucción del nuevo dios a manos de unas criaturas ancestrales, los Titanes “nacidos de la Tierra”, que pertenecen a un estadio anterior al mundo actual, simbolizando una fuerza primigenia, como acaso su madre la tierra.

6. El sacrificio del primer Dioniso (VI 169-175).

La muerte de Dioniso Zagreo es, sin lugar a dudas, el momento central del mito, y el de mayor significado religioso para los iniciados en los misterios órficos. El relato está lleno de símbolos y rituales que debieron de estar afectados por el tabú de la palabra e inspirar en los creyentes el calificativo de “inefables”.

διεδέξατο ὁ Διόνυσος. “Primero fue Urano, y después le sucedió Crono, que cortó los genitales a su padre. Después de Crono reinó Zeus, tras precipitar a su padre en el Tártaro, y a continuación le sucedió Dioniso.” Este texto sucesorio, como nota W. Burkert, *o.c.*, p. 121, está de acuerdo con el papiro de Derveni, y en contra de la tradición rapsódica que sitúa a Fanes el primero.

⁶⁶ “Mas no pudo mantenerse en el trono de Zeus por mucho tiempo”, Cf. Nono, *Dion.* VI 169.

El elemento causal en la acción de los Titanes es la envidia que les mueve a asesinar al niño. Bien fuera una envidia *motu proprio*, como recoge Proclo⁶⁷ (fr.119 K) o Pseudo Nono (fr.210 y 214 K), bien inspirados por Hera, como afirma Nono (δαίμονος ἀστόργοιο χόλω βαρυμήνιος Ἡρης⁶⁸) siguiendo otra versión de Olimpiodoro⁶⁹ (216 K), el caso es que el impío crimen de los Titanes propicia la consagración de Dioniso Zagreo como el arquetipo de dios sacrificado y consumido, quizá para la salvación de la humanidad, según una interpretación de este último comentarista neoplatónico.

El mito de la muerte de Zagreo se puede hallar, además de en Nono, en Fírmico Materno, Proclo y algunas citas en otros autores⁷⁰.

6.1 El engaño de los Titanes.

Otro aspecto fundamental del crimen es que los Titanes embaucan al niño Dioniso y aprovechan la situación para asestarle el golpe mortal (ἄλλὰ ἔ γύψω κερδαλέη χρισθέντες ἐπί κλοπα κύκλα προσώπου⁷¹). Lo primero que hay que destacar es que los Titanes van enmascarados para cometer su crimen. Llevar puesta la máscara para llevar a cabo este acto puede ser un rasgo antropológico. Los Titanes pintan su cara de blanco con yeso (γύψω), que en griego tiene además otro nombre, similar al de los Titanes (τιτανός). Además, hay precedentes caras pintadas de blanco con fines belicosos en la literatura griega, seguramente en las iniciaciones se practicaba también esto. Para West, el yeso convertía a los guerreros en fantasmas⁷², y no es de extrañar que fuera usado en este contexto por los iniciados.

⁶⁷ Proclo *in Tim* 1.175 Τιτῆνες κακομήται, ὑπέρβιον ἦτορ ἔχοντες “los Titanes malévolos, que tenían el corazón lleno de soberbia [...]”

⁶⁸ Incitados “por la profunda cólera de la implacable diosa Hera”, cf. Nono, *Dion.* VI 171

⁶⁹ Olimpiodoro, *in Pl. Phaed.* 108.1: ὁ Διόνυσος, ὃν φασι κατ’ ἐπιβουλήν τῆς Ἡρας τοὺς περὶ αὐτὸν Τιτῶνας σπαράττειν καὶ τῶν σαρκῶν αὐτοῦ ἀπογεύεσθαι. “Dioniso, a quien dicen que por maquinación de Hera descuartizaron los Titanes y engulleron su carne [...]”

⁷⁰ Calímaco fr.643, Euforión fr.13, Plutarco, *De esu carnium*, 1.996 (fr.210 K), Proclo, *in Pl. Tim.* 35 (fr.109 K), Olimpiodoro, *in Pl. Ph.* 61 (fr.107 K)

⁷¹ “ungieron astutamente los círculos de su rostro con engañoso yeso”, cf. Nono, *Dion.*, VI, 170.

⁷² Cf. M.L.West, *The orphic poems*, Oxford 1983, p. 154

En la tradición órfica hay una serie de utensilios que son usados con el fin de engañar al niño: “tabas, pelota, trompo, manzanas, peonza sonora, espejo, copo.”⁷³ Al parecer estos objetos tenían alguna significación inicial en los misterios, pues formaban parte del tabú que no debía ser desvelado, que debía permanecer como ἄρρητα. En el relato de Nono sólo se conserva el espejo de entre todos estos. Con él los Titanes distraen al niño para darle muerte (ἀντιτύπω νόθον εἶδος ἑπιπεύοντα κατόπτρῳ⁷⁴).

Podría ser, como sugiere Proclo en su interpretación neoplatónica, una referencia al mundo sensible⁷⁵. Damascio⁷⁶ va más lejos y pretende interpretar el tema del espejo de forma más compleja: Dioniso, mirándose en él, proyecta su imagen en el universo y se pierde en ella, por lo que es despedazado. Para Proclo, el espejo es el “símbolo de la capacidad del universo para llenarse con el intelecto”⁷⁷.

A fin de no perdernos en todo este confuso material neoplatónico sobre el espejo de difícil hermenéutica, se puede usar la inteligente interpretación de P. Chuvin. Para Chuvin, el espejo supone la pérdida del alma, al adentrarse en el espejo, comparándolo con creencias de otros pueblos⁷⁸. Como si se tratase de los personajes de Carroll, el espejo supone otro mundo extraño. Chuvin comenta el episodio a la luz de las doctrinas neoplatónicas: el espejo significa el paso de la unicidad a la multiplicidad, siguiendo al citado Proclo (*Tim.* 33b) y consecuentemente sería una posibilidad de duplicar el alma. Hay más, Dioniso en el país de las maravillas, se adentra en el espejo y se pierde: su alma es despedazada, es multiplicada en muchos fragmentos que le llevan de lo uno a lo múltiple.

Además de este significado cósmico o religioso –la pérdida del individualismo en el reflejo– el espejo puede representar la interiorización de Dioniso, que se ensimisma como Narciso contemplando su propia imagen. Es un

⁷³ Clemente de Alejandría, *Protr.* 2.18.1 (fr.35 K) y Eusebio, *Praep. ev.* II 3.23 (fr.34 K). El más antiguo testimonio que menciona el espejo es el papiro de Gurob (s. III a.C.), fr. 31 Kern.

⁷⁴ “cuando estaba viendo su imagen reflejada en el espejo”, cf. Nono, *Dion.*, VI, 173.

⁷⁵ Proclo, *in Hes. Op.* 52, sobre la férula

⁷⁶ Damascio, *In Pl. Phaed.* 1. 129

⁷⁷ Proclo, *in Pl. Tim.* II 80, 19

⁷⁸ Véase su introducción, pp.27-28, al canto VI de las *Dionisiacas* en P. Chuvin, *Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques* III: VI-VIII, Paris, Belles lettres, 1992.

narcisismo que ha comentado Newbold⁷⁹ en la obra de Nono y que caracterizaría psicológicamente al Dioniso noniano. Pero también se puede interpretar el gesto de Dioniso como un asentimiento (κατανεύω) a su propia muerte, si se sigue un punto de vista evemerista, como en Fírmico Materno⁸⁰. En definitiva, el tema del engaño de los Titanes al dios infante aparece en Nono sin una clara conexión con todas estas interpretaciones, que no pasan del plano hipotético: bien es cierto que las palabras y pasajes mencionados pueden sugerir mucho, Nono es un poeta de tradición. Quizá su intención al narrar el horrible crimen de los Titanes es marcar el inicio de una catástrofe universal y un cambio de época, desde una edad ancestral a la época del segundo Dioniso. La renovación de la vida a través del fin de una vida. En último término, un cambio positivo.

6.2 El descuartizamiento del dios.

El crimen que cometen los Titanes consiste, según la tradición órfica, en descuartizar, cocinar y comerse al niño dios. Nono no recoge todas estas aberraciones, tan sólo el descuartizamiento (Ταρταρίη Τιτῆνες ἐδηλήσαντο μαχαίρη, διχαζομένων μελέων Τιτῆνι σιδήρῳ y ταυροφυῆ Διόνυσσον ἐμιστύλλοντο μαχαίρη⁸¹). El instrumento usado es ese “cuchillo infernal” que menciona el autor.

Pero, ¿qué sucede con los pedazos del dios? Se omite en Nono la parte en que los Titanes asan y cuecen los miembros de Dioniso y se los comen, quizá la parte “teológicamente” más importante del mito para el orfismo, la bárbara eucaristía. Según el *corpus* órfico, es el humo del impío festín lo que atrae a Zeus, que castiga a los Titanes reduciéndolos a cenizas. Nono omite todo esto, quizá por considerarlo blasfemo, si es que fue cristiano. Acaso en su época los prejuicios o el ambiente predominantemente cristiano le disuadieron de profundizar en este aspecto del mito: sin él, con todo, la narración queda algo coja, pues no se nos narra el fin que tuvo el cuerpo del dios. Otros autores nos transmiten diversas versiones de lo que ocurrió.

⁷⁹ Cf. su art. “Flights of Fancy in Nonnus and J. M. Barrie” en *Electronic Antiquity* 3.5, 1996, 1-8, que trata el “narcisismo” de Dioniso y el de Peter Pan, en una rareza del comparatismo.

⁸⁰ Fírmico Materno, *De err. rel.* 6.2

⁸¹ “los Titanes le dieron muerte con el cuchillo del Tártaro”, “de sus miembros despedazados por el acero de los Titanes”, “trocearon con el cuchillo a Dioniso, el de forma taurina”, cf. Nono, *Dion.*, VI, 172, 174 y 205.

Para Proclo, los Titanes dividieron a Dioniso Zagreo en siete miembros, y los pusieron a asar en un asador o trípode, dejando sólo el corazón “inteligente”⁸². Hay que destacar el hecho de que los Titanes asen el cuerpo de Dioniso antes de comérselo. Tras cocinarlo y comerlo, según Proclo, Atenea (o acaso Apolo) entregaría el corazón a Zeus para que el dios padre pudiera dar lugar al segundo Dioniso. Acerca de cómo se las arregla Zeus para engendrar a Dioniso hay dos versiones en él, a cual más extravagante. La primera dice que Zeus se tragó el corazón de Zagreo y dio a luz al nuevo Dioniso de su muslo. La segunda, que preparó una pócima y se la dio a beber a Sémele, que quedó en cinta del segundo Dioniso⁸³. El resto de la historia, que enlaza con el doble nacimiento mítico de Dioniso, es ya bien conocida.

Sobre ese “corazón” que es salvado del macabro festín de los Titanes se ha especulado mucho, sobre todo con relación a su función en los rituales. A menudo se ha querido equiparar el “corazón” a los falos dionisiacos de las faloforias, a través de un eufemismo. La asociación de ideas no es difícil. Tampoco lo es el paralelismo con el mito de Isis y Osiris. En la *cista mystica* se guardaba el elemento central del rito, quizá el corazón, o el falo. Además, la versión que cuenta que Apolo se hizo cargo del corazón de su hermano, nos transmite que este fue llevado a Delfos, al oráculo, y puesto en un trípode, seguramente como reminiscencia del sacrificio, donde cumplía funciones mánticas.

En este sacrificio se juntan dos secuencias míticas de suma importancia, el mito del niño dios y el del incendio que hace renacer. En cierto modo, es una comunión mística por medio de la ζωή: el dios nace como promesa de salvación y de nueva era, y es muerto para la redención de los humanos en el más allá, para extender también a la humanidad los ciclos naturales de la vida indestructible. Según la famosa versión de Olimpiodoro que hemos venido citando, Zeus se encolerizó con los Titanes y los destruyó con su rayo y de la materia llameante, de la ceniza que resultó de ellos, nació la raza humana⁸⁴.

Por esta causa, en algún modo somos de naturaleza divina, “dionisiaca” más concretamente (ὡς τοῦ σώματος ἡμῶν Διουσιακοῦ ὄντος), pues

⁸² Proclo, *in Tim* 2.146.9 ἐπὶ δὲ πάντα μέλη κούρου διειμοιρήσαντο y 2.145 μούνην γὰρ κραδίην νοερὴν λίπον “y trocearon al niño en siete pedazos” y “pues solamente quedó su consciente corazón”

⁸³ En Higino, *Fab.*167

⁸⁴ καὶ τούτους ὀργισθεῖς ὁ Ζεὺς ἐκεραύνωσε, καὶ ἐκ τῆς αἰθάλης τῶν ἀτμῶν τῶν ἀναδοθέντων ἐξ αὐτῶν ὑλης γενομένης γενέσθαι τοὺς ἀνθρώπους. Sobre este célebre texto hay muchas interpretaciones (cf. Burkert, p.121), algunas escépticas como la de L. Brisson, *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Aldershot 1995, que atenúa su importancia en la teología órfica.

tenemos origen en las cenizas de aquellos que se comieron al primer Dioniso, pero también somos malvados, pues participamos de la naturaleza terrígena de los Titanes. El género humano proviene para Olimpiodoro (recogiendo doctrinas órficas) del monstruoso crimen de los Titanes, más concretamente de sus cenizas. Somos, pues, de naturaleza malvada, pero participamos de una parte divina, la que llegaron a ingerir aquéllos en su festín.

En Nono, el crimen de los Titanes no constituye el fin para Dioniso, afortunadamente para la humanidad, como se recoge en un famoso verso:

τέρμα βίου Διόνυσος ἔχων παλινάγρετον ἀρχὴν⁸⁵

La muerte de Dioniso es más bien el comienzo del ciclo de la vida verdadera. Quizá también para los humanos, que van a participar de ella gracias al vino, como se encarga de subrayar Nono en los episodios en los que el dios dispensa su bebida o sus lágrimas para consolar de su pena a los mortales⁸⁶. De esta forma, Dioniso aparece en Nono como la figura necesaria para establecer el nexo perfecto entre el hombre y la divinidad, por medio de la redención, algo que la religión tradicional y cívica no había logrado en la Grecia clásica. En la época de Nono, tras la proliferación de cultos que prometían la salvación en el más allá y el triunfo del cristianismo, este Dioniso “redentor” que dibuja se nos antoja bastante significativo en su contexto.

⁸⁵ Un verso crucial para la “teología” noniana: “el final de su vida fue el comienzo regenerador de Dioniso” cf. Nono, *Dion.* VI 175. Se puede ver aquí un reflejo del concepto cristiano de resurrección, como se comentará más adelante, así como nociones de filosofía neoplatónica: el énfasis está en el adjetivo παλινάγρετος (cf. epígrafe 8 y notas), pues Nono repite el verso casi sin cambiarlo al hablar de la resurrección de Lázaro y de Tilo, en su *Paráfrasis* XI 99 y en su versión de un mito lidio de muerte y resurrección recogida en la écfrasis del escudo de Dioniso (*Dion.* XXV 380-572).

⁸⁶ P.e. en XLVI 356 y ss., cuando se apiada de Ágave y su familia, contristados por la muerte de Penteo, en XIX 19-41, cuando consuela con el vino a Mete por la muerte de su marido, etc. Siempre es la muerte el motivo de aflicción que Dioniso Lico “el liberador” aplaca con su bebida redentora “que alivia las penas” (*lysiponos*)

7. *Las metamorfosis de Dioniso-Zagreo* (*Dion. VI, 176-205*): ἀλλοφύης μορφοῦτο πολυσπερὲς εἶδος ἀμείβων⁸⁷

La larga digresión de las metamorfosis de Dioniso Zagreo parece una innovación de Nono, contra la tradición órfica existente. No encontramos en ninguna otra fuente que el dios tratara de resistirse a sus asesinos, ni mucho menos transformándose en diversas criaturas. Así, puede que Nono use esta narración para omitir hablar del tabú de la antropofagia, o de asar lo cocido, que formaba parte del mito original en un aspecto más literalmente ritual y antropológico, y que acaso no hubiera sido bien aceptado en su época.

Se podría argumentar también que quizá Nono lo silencia porque le es difícil asumir, en consideración a la dignidad del dios, que éste pueda ser vencido tan fácilmente, o bien que sólo pretende lucir su arte poética dentro del principio de la ποικιλία o variación y σύγκρισις o comparación que inspira toda su obra desde el comienzo. Pero hay que tener en cuenta que las *Dionisiacas* son, ante todo, una obra de recopilación mitológica, en la que tienen cabida los más diversos aspectos del dios: lo más probable es que se trate de una innovación del poeta. Sin embargo, ¿las múltiples transformaciones del dios responden al azar en Nono o siguen un plan determinado por el autor?

Es problemático interpretar este pasaje. Parece que los cambios de forma siguen un plan predeterminado, que se compone de nueve fases. Todo ello es susceptible de una interpretación alegórica, tal vez arriesgada, si tenemos en cuenta que Dioniso, como se nos narra, ha sido ya muerto y despedazado por los Titanes. Para ver el sentido en estas metamorfosis tan extrañas después del episodio del descuartizamiento, hay que operar con cautela considerando lo que se puede desentrañar bajo este punto de vista alegórico.

Comienza la metamorfosis cuando Dioniso atraviesa las cuatro edades del hombre, comenzando por la edad adulta, que representa mutándose en el brioso Zeus, su padre (Κρονίδης [...] νέος⁸⁸). A continuación se transforma en anciano, tomando la forma de Cronos, que derrama la lluvia (γέρων βαρύγουνος ἅτε Κρόνος⁸⁹), y, en tercer lugar, en recién nacido (ποικιλόμορφον ἔην βρέφος⁹⁰), pero en un bebé especial, polimorfo, como es propio del dios. Por último, se

⁸⁷ “se transformó en otro ser, cambiando su forma muchas veces” Cf. Nono, *Dion. VI* 176.

⁸⁸ “el joven Crónida”, es decir, Zeus. Cf. Nono, *Dion. VI* 177

⁸⁹ “como Crono, un anciano de pesadas rodillas” Cf. Nono, *Dion. VI* 178.

⁹⁰ “era un retoño de variadas trazas” Cf. Nono, *Dion. VI*, 179

transforma en adolescente, la imagen más típica en Dioniso (κούρω εἴκελος⁹¹). Parece clara la exégesis de las cuatro edades del hombre: es conveniente además recordar la iconografía desde época arcaica hasta las figuraciones más tardías, suele representar a Dioniso con esas cuatro edades, ora barbado y anciano, ora como un retoño, aunque la imagen más recurrente del dios clásico-helenístico sea la de un afeminado adolescente. Dioniso reúne en su persona todas las edades de la humanidad.

Hasta aquí la interpretación es sencilla, pero más adelante continúa el cambio de Dioniso con la metamorfosis en cinco animales diferentes, culminando el número de nueve. Primero se vuelve león (λέων μιμηλός⁹²), al punto caballo (ὁμοίον ἔβρεμεν ἵππῳ⁹³), serpiente cornuda (δράκων κεράστης⁹⁴) como corresponde a Dioniso, tigre (τίγρις ἔην, στίξας δέμας αἰόλον⁹⁵) otro animal de la cohorte báquica, y, finalmente, toro (ταύρω ἰσοφυής⁹⁶). Con este imagen se llega al final y se alude a su muerte y despedazamiento a manos de los Titanes (ταυροφυῆ Διόνυσον ἔμιστύλλοντο μαχαίρῃ⁹⁷).

Chuvín trata de explicar todas las metamorfosis en su comentario⁹⁸, pero queda oscura la razón de todos estos cambios animales: se centra en encontrar antecedentes de las transformaciones de Dioniso. En efecto, en *las Bacantes* de Eurípides (vv- 1017-19) se mencionan en cuanto al león, la serpiente y el toro. El recurso a otras fuentes –como los oráculos caldeos y la muerte prematura de niños– para explicar la transformación en caballo ya parece más problemática.

⁹¹ “semejante a un muchacho”, Cf. Nono, *Dion.* VI 179-180.

⁹² “igual que un león”, Cf. Nono, *Dion.* VI, 182. V. BULLA, en su obra *Le Dionisiache e l'ermetismo*, Catania 1964, p.139 afirma que todas estas transformaciones responden a las diversas formas en las que era honrado Dioniso. Sin embargo, se nos escapa el león, el tigre o el caballo, que difícilmente pueden explicarse.

⁹³ “y relinchó semejante a un caballo”, Cf. Nono, *Dion.* VI 188

⁹⁴ “una cornuda serpiente” Cf. Nono, *Dion.* VI 192

⁹⁵ “un tigre de cuerpo moteado”, Cf. Nono, *Dion.* VI 197

⁹⁶ “como un toro”, Cf. Nono, *Dion.* VI 197-198

⁹⁷ “y los Titanes trocearon con un cuchillo el cuerpo de Dioniso, de forma taurina”, Cf. Nono, *Dion.* VI 205

⁹⁸ En *Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques* III: VI-VIII, París, Belles lettres, 1992, pp. 153-4.

Sea como fuere, las transformaciones culminan al cumplirse la novena. Con el número nueve, se produce el sacrificio: Hera, en otra innovación de Nono, lanza un aullido que sirve de señal a los Titanes para perpetrar la cacería del dios niño (ἔως ... δι' ἡέρος ἔβρεμεν "Ἡρη, καὶ θρασὺς ᾠκλάσε ταῦρος"⁹⁹). D'Ippolito nota la extrañeza del recurso. Hera no brama en las alturas, esto es prerrogativa de Zeus, y sin embargo es recurrente motivo en Nono¹⁰⁰.

El número nueve tampoco nos parece casual, sino que responde a la tradición neoplatónica de Porfirio, Plotino y sus Enéadas. Evocando a los animales en que se transforma Dioniso, Nono parece recordar el "archianimal" órfico, Fanes¹⁰¹, el resplandeciente, otra figura cuya relación con Dioniso Zagreo tiene un gran interés y no ha sido aclarada a fondo. También se puede poner en relación este pasaje con los animales que sirven de símbolo a los evangelistas y con el Apocalipsis de San Juan. La creación del mundo, su destrucción o, en definitiva, cualquier cambio notable en el orden del cosmos, se ve marcado por tales animales en más de una ocasión, como testimonia Ovidio¹⁰² hablando de las metamorfosis de

⁹⁹ "hasta que Hera, [...] bramó a través del aire, y entonces el valiente toro se derrumbó." Cf. Nono, *Dion.* VI 201-202

¹⁰⁰ G. D'Ippolito trata la cólera de Hera en el capítulo 9 de sus *Studi nonniani*, pp. 215-252, de las que las pp. 216-227 pertenecen la episodio de Dioniso Zagreo. Por otra parte, el tema del bramido de Hera puede explicarse por su identificación con los bovinos (cf. su epíteto *boópis* HOM. *Il.* I 551, 568, etc.) Y aunque sólo Zeus tiene el poder de tronar, Hera lo hace en Apolonio Rodio (cf. *Arg.* IV 510) y también en Nono.

¹⁰¹ La descripción de Fanes se encuentra en Proclo, donde se le describe como mezcla de león y toro (*in Tim* 1.427.20), pero también con una cabeza de serpiente (1.429.29) y además era καὶ ἐν αὐτῷ πρώτῳ τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄρρεν ὡς ζῶν πρώτῳ "en un mismo ser lo masculino y lo femenino" como animal primigenio que es. La descripción continúa en 3, 101, 9 ss. Si se busca algún paralelo cristiano, puede relacionarse con los animales que nos describe el Apocalipsis de San Juan.

¹⁰² Ovidio, *Met.* 8, 731-735. Proteo también pasa por distintos cambios: hombre, animal, mineral, vegetal... Curiosamente es Proteo el dios al que invoca Nono al iniciar las Dionisiacas, como inspirador del ποικίλον εἶδος de su extenso poema. Se suele aceptar que Nono leyó la obra de Ovidio, aunque aún se discute mucho esta cuestión a propósito del conocimiento del latín en autores griegos, desde el antiguo estudio de J. Braune "Nonnos und Ovid", Greifswalder Beiträge, H. Dallmeyer, Greifswald 1935. Cf. también las opiniones de K.H.Eller, "Die Metamorphose bei Ovid und Nonnos", *Der altsprachliche Unterricht. Arbeitshefte zu seiner wissenschaftlichen Begründung und praktischen Gestalt.* 25, 1982, 6. pp.

Proteo, o en el caso aún más evidente de Fanes, que es una arcaica divinidad de la creación del mundo en la teología órfica.

8. La conflagración universal (Dion. VI 206-228).

Para finalizar el episodio, Nono escoge la descripción apocalíptica de un incendio de todo el planeta que provoca Zeus en su furia, y que inicia castigando a los Titanes en el Tártaro y dirigiendo su ira hacia su madre, la tierra. Todos los cambios importantes en el orden cosmogónico o en la sucesión de los dioses implican una destrucción de gran calibre, que también entra en la dinámica destrucción-renovación de la ζωή. De tal modo, tras tamaña catástrofe, se origina un nuevo ciclo, al que ha servido de transición el desastre.

Este incendio dirigido contra los Titanes y su madre la tierra ha sido analizado por D'Ippolito, que ha considerado sus fuentes: Plutarco lo cuenta en *De esu carnium* I 7. Según este autor, Nono seguiría la versión que considera a la humanidad descendiente de los Titanes, como se mencionaba. Con el incendio, pues, Zeus pretende aniquilar a los impíos Titanes, pero también a sus descendientes¹⁰³.

Estas catástrofes de dimensiones cósmicas se dan en la obra de Nono para marcar momentos de gran cambio y repercusión para la historia del universo. Aquí observamos el incendio que se extiende por todos los puntos cardinales, hecho que acentúa el poeta para dar más énfasis en el carácter universal de la renovación que tiene lugar tras la muerte del niño dios. Como veíamos, todos los elementos del mito primitivo, de origen órfico, que se refieren a lo que hacen los Titanes con los restos del dios, la cocción y la antropofagia, quedan en el olvido en Nono. ¿No desea abundar más en la versión órfica –y de resonancias cristianas– de la redención por medio de la ingesta del cuerpo divino?

El incendio del mundo renueva la vida, destruye para que un mundo nuevo renazca, como el verso citado, el τέρμα βίου, o “fin de la vida”, conlleva también παλινάγρετον ἀρχήν: un “principio regenerador”. Es la idea cíclica de la naturaleza que se subraya en la regeneración de la vida y que Nono sabe compaginar perfectamente con elementos de índole cristiana. La clave está en la palabra παλινάγρετον, que puede traducirse como “regenerador”, “recuperable” o incluso “resucitable” en Nono¹⁰⁴. Principio de nueva vida, el Dioniso de Nono

88-98, y la contraria de P.E. Knox, “Phaethon in Ovid and Nonnus”, *Classical Quarterly* 38 (1988) pp. 536 y ss., etc.

¹⁰³ G. D'Ippolito, *o.c.*, p.224-5.

¹⁰⁴ En Homero (*Il.* I 526) se usa con el sentido de revocar. En Nono es una palabra predilecta para este sentido de recomenzar con un nuevo principio después del caos, la destrucción, la muerte: después de la muerte de Faetonte, vuelve la

resucita de entre los muertos como esperanza de vida eterna.: también se usa la exacta expresión en la resurrección de Tilo en el canto XXV de las *Dionisiacas* y en la resurrección de Lázaro en la *Paráfrasis* de Nono al Evangelio de San Juan (*Dion. XXV 545 / Paráfr. XI, 164: ἀθρήσας μετὰ τέρμα βίου παλινάγρετον ἀρχήν*, “contemplando tras el fin de la vida el comienzo regenerador [de otra]”)¹⁰⁵. Nono parece subrayar la enseñanza de que el fin de la vida (τέρμα βίου) es un principio de nueva vida (παλινάγρετον ἀρχήν). Ya sea con Dioniso o con Cristo.

Tras el incendio, el padre celestial inunda el planeta para “lavar sus impurezas”. Cabe preguntarse cuál es el sentido de un diluvio universal tras el incendio de castigo a la tierra. Seguramente Nono, una vez más, reúne varias tradiciones. Quizás tenga en cuenta un pasaje de Ovidio, como nota D’Ippolito, en el que Zeus decide anegar en mundo en vez de incendiarlo¹⁰⁶. El diluvio es la clara frontera entre ese mundo ancestral de los Titanes y de Zagreo, y el mundo que espera la venida del nuevo dios, del nuevo Dioniso de doble nacimiento, del vientre de Semele y del muslo paterno. “Deseó [Zeus] en aquel instante lavar con agua los restos de ceniza y las ardientes heridas de la tierra”, dice el poema. Quizá el diluvio lave las cenizas del mundo, como reminiscencia de aquel mito según el cual los Titanes no son encerrados, sino reducidos a cenizas, cenizas de las que surgirán los humanos, como cuenta Olimpiodoro. El diluvio pone fin al episodio y lo separa de la historia del segundo Dioniso, cuya venida ya se prepara desde el principio y ha de ser definitiva. El episodio de Zagreo no ha sido sino una fallida tentativa de cumplir

armonía “recobrada” del mundo, XXXVIII 412, y, sobre todo, la resurrección de un muerto, como en el episodio de Tilo en XXV 545: ἀθρήσας μετὰ τέρμα βίου παλινάγρετον ἀρχήν, verso paralelo con *Paráfrasis al Evangelio de S. Juan XI, 164*, en el que se narra la resurrección de Lázaro. Cf. W. Peek, *o.c.*, t. III p. 1248. Por otra parte, V. Bulla lo comenta como reminiscencia órfica en Nono, más que cristiana (*loc. cit.*) y el reciente libro de R. Shorrock, *The Challenge Of Epic: Allusive engagement in the Dionysiaca of Nonnus*, Leiden, Brill 2001, p.129 se limita a asociar la expresión del v.175, así como todo el episodio, a hechos de la vida literaria del poeta.

¹⁰⁵ El paralelo que existe entre la resurrección de Tilo y la de Lázaro es notable: en términos de vocabulario y expresión, como se verá en un próximo artículo.

¹⁰⁶ G. D’Ippolito, *o.c.*, p.225-7. Se comparan algunos fragmentos de Ovidio (*Metamorfosis* I 253-348) y Nono con muchas coincidencias, entre las más significativas, la mención de Deucalión (*Dion. VI 367 / Met. I 318*). El estudioso italiano alude también al posible uso como fuente de este diluvio de Pisandro de Laranda y sus pérdidas Teogamias Heroicas, que narraban el diluvio como castigo a los gigantes. Tanto D’Ippolito como Bulla, en *o.c.* p. 140, encuentran una fuente de este diluvio noniano en Servio (*Ad Verg. Bucol. VI*).

la sucesión divina y traer a los hombres esa figura casi mesiánica que es el Dioniso de Nono.

9. *A modo de conclusión.*

A través de este breve análisis se han podido observar algunos elementos paralelos entre la narración noniana del mito de Zagreo y las doctrinas de los textos órficos, para cuyos misterios la muerte de aquél constituía el mitologema central. Hemos tratado solamente de apuntar que hay en este poeta del s. V ciertos restos de orfismo que sobreviven en su ecléctica y personal visión de los mitos dionisiacos, objeto de su compilación, de esa especie de “Biblia” tardía sobre el dios clásico. Sin duda Nono se deja muchos aspectos de la historia en el tintero, que obviamente no son relevantes para la concepción de su obra o de lo dionisiaco que pudiera tener en su época. Pero también añade otros matices sorprendentes a su Dioniso que pueden traer a la memoria ciertos elementos cristianos. En la fusión de tradiciones míticas griegas y elementos ajenos al helenismo (egipcios, cristianos, orientales, etc.) estriba uno de los principales atractivos de la compleja épica de Nono¹⁰⁷.

Así, por ejemplo, es significativa la omisión de cualquier detalle sobre lo que se le hace al cuerpo del dios una vez muerto. Esto constituye, como se decía más arriba, acaso la parte más eminentemente ritual para los antiguos órficos. Es interesante observar el descuartizamiento, el asar y cocer, presumiblemente en leche, como sugiere Kerényi¹⁰⁸ basándose en ejemplos del mundo semítico y de las laminillas órficas, el asunto del corazón, etc. Pero esto no atañe al poeta egipcio. Nono, que debió usar aparte de los manuales mitográficos al uso otras fuentes que no nos han llegado (como los *patria* de ciudades, repertorios paradoxográficos, etc.), no hace de estos elementos de culto la parte central de su narración: lo que más parece importarles es la variación, la ποικιλία poética. Sin embargo, refleja sorprendentemente algunas de las antiguas tradiciones órficas y constituye una fuente valiosa por su híbrida inspiración religiosa y cultural.

Sería notable que en un autor tan tardío se pudieran hallar muestras vivas de orfismo y dionisismo, pero lo cierto es que a lo largo de las *Dionisiacas* de Nono este episodio no es un caso aislado a este respecto. Algunos autores, como D. Gigli

¹⁰⁷ A pesar de algunas opiniones antiguas. Ya notaba L.R. Lind las particularidades de Nono como elementos bárbaros en sus artículos “Un-hellenic elements in the subject matter of the *Dionysiaca* of Nonnos” *Classical Weekly*, XXIX, 1935, pp.17-20 y “Un-hellenic elements in the *Dionysiaca*”; *L'Antiquité Classique*, VII, 1938, 57-65.

¹⁰⁸ Véanse sus teorías sobre Dioniso y el cabrito cocido en la leche de su madre, en *o.c.* pp. 179-184, que se relaciona con el rejuvenecimiento y la vida eterna.

Piccardi¹⁰⁹, sostienen que cierto tipo de religión dionisiaca pudo coexistir con el cristianismo primero y copto, lo cual es bastante sugerente. Probablemente Nono fuera un mitógrafo erudito, acaso con ciertas inclinaciones religiosas por el paganismo y por el prestigio de la cultura clásica, que se propuso escribir el compendio definitivo (o “Biblia”, valga la expresión que hemos usado como metáfora) sobre Dioniso en una época y un ambiente ya cristianos, compaginando elementos de ambos mundos, paganismo y cristianismo. Si así fuera, el intento de Nono fue sin duda meritorio. Pero la falta de datos sobre su vida sólo permite hacer suposiciones. Su familiaridad con los textos sagrados del cristianismo es, por otra parte, evidente en su dos obras.

El propio episodio analizado en estas líneas sugiere profundizar en esta línea de investigación. Nono, que se aleja de la “ortodoxia” órfica a veces en su narración, deja el mito incompleto quizá a propósito: el mito de Zagreo en Nono se queda cortado, con una narración escasa, como sucede con Iaco, el tercer componente de la tríada dionisiaca que celebra Nono en sus versos Ζαγρέα κυδαίνοντες ἄμα Βρομίῳ καὶ Ἰάκχῳ (XLVIII 968). El silencio sobre el destino de los miembros del dios despedazado es, como decíamos, revelador. Se trata, en definitiva, del silencio sobre los ἄρρητα. ¿Cuál es entonces el sentido de la muerte de Zagreo, de este episodio en el canto VI? Zagreo no es sino un intento fallido que prelude la venida del Dioniso definitivo y verdadero que en Nono vencerá en la tierra (en la guerra contra los impíos indios) y tendrá su apotheosis.

Por otro lado, si en época tan avanzada son constantes los paralelos órfico-dionisiacos, debemos dar la espalda ya a la antigua visión que apuntaba a ambas manifestaciones religiosas como fenómenos independientes. Si todas las religiones y sectas místicas, por oposición a la religión oficial, guardaban cierta relación, en el caso de los misterios órficos y báquicos –ὄρφικὰ y βακχικὰ–, esta interacción es mucho más profunda e innegable: se trata de una historia en común que abarca, al menos, diez siglos desde los hallazgos de Olbia hasta la narración de Nono que hemos leído en estas breves líneas, una historia que comparte básicamente la misma idea de salvación en el más allá y los mismos elementos culturales, según se desprende de los textos y los hallazgos arqueológicos.

Quizá la diferencia entre ambos estribe en detalles meramente formales, pues el fondo mítico es común. Se puede decir que la tradición órfica estuvo más desarrollada, mientras que los “orgia” báquicos fueron manifestaciones más espontáneas y “primitivas”. Siguiendo a Marvin Harris, podríamos identificar la religión órfica con un chamanismo metafísico con una base textual más importante. En cambio, el dionisismo sería un fenómeno menos organizado a nivel religioso,

¹⁰⁹ Cf. su art. “Dioniso e Gesù Cristo in Nonno *Dionys*. 45, 228-39” Sileno 1984, *Studi in onore de A. Barigazzi* y monografía D. Gigli Piccardi, *Metafora e poetica in Nonno di Panopoli*, Florencia, Università degli Studi di Firenze, 1985. En estos momentos está en prensa una edición de las *Dionisiacas* coordinada por esta estudiosa. F. Tissoni, *Nonno di Panopoli. I canti di Penteo. Commento*. La nuova Italia. Florencia 1998, pp. 10-11.

pero que ha tenido mayor difusión mitológica y literaria desde época clásica. Las figuras de Orfeo y Dioniso son en este aspecto contradictorias, por un lado no se pueden entender por separado, y por otro, representan dos concepciones distintas de la misma idea.

Pese a todo restan muchas incógnitas que desvelar con respecto al orfismo, sus textos teológicos y culturales, y su pervivencia hasta épocas más tardías. Y he ahí precisamente el atractivo y el interés que suscitan todas las investigaciones sobre los órficos. La cuestión de la religión que profesó Nono, si es que profesó alguna, es algo sobre lo que se ha escrito mucho y que se tratará más a fondo en alguna otra ocasión. Otras de las cuestiones que se plantean con respecto al culto de Dioniso, entre las que destaca también su prolongación en el tiempo hasta la época imperial, como quieren algunos estudiosos, podrán ser desveladas sólo por los hallazgos arqueológicos y papirologógicos que se produzcan en el futuro¹¹⁰.

¹¹⁰ Deseo expresar por último mi agradecimiento al Dipartimento di Scienze dell'Antichità "Giorgio Pasquali" de la Universidad de Florencia, donde he podido realizar algunas de estas reflexiones, y mi enorme deuda con la profesora Daria Gigli Piccardi, por su sabia guía en los estudios nonianos. En concreto, ha leído y revisado amablemente las anteriores líneas, mejorándolas con nuevas sugerencias y aportaciones.