

LAS AGRIONIAS Y EL MITO DE LAS MINÍADES. RAZONES DE UN RITUAL

Alberto Bernabé.-
Universidad Complutense. Madrid

Resumen

El artículo examina las relaciones entre mito y performance en el mito orcomenio de las hijas de Minias y el ritual de las Agrionias. El mito fue tratado por Corina y por Nicandro, en sus *Metamorfosis*, pero sólo nos es conocido por tres versiones en prosa (Plu. *Aet. Rom. et Gr.* 299E, Ael. *VH* 3.42 y Ant. Lib. 10), y por otra, en una versión poética muy elaborada, Ovid. *Met.* 4.1-42 y 389-415. Se estudian las analogías y diferencias entre las versiones y las bases ideológicas del mito. Las Miníadas rechazan los ritos de Dioniso porque piensan que tales prácticas van contra la moral, su diligencia, su condición de mujeres *comme il faut*. La gran paradoja es que la realidad de los hechos acaba por demostrar que las mujeres que rechazan este culto son las úncias que van contra el orden debido de las cosas y acaban catastróficamente. Sufren un castigo ejemplar, su propia locura que puede llevarles a actuar contra miembros de su propia familia. Para continuar, se analiza el rito, a través de otros textos de Plutarco (*Quaest. Rom.* 291A. *Quaest. conv.* 717A) y otros documentos. Se concluye que el mito es un *aition*, que no explica cómo el rito se instauró, sino por qué es necesario para la vida de la colectividad.

Abstract

The paper deals with relations between myth and performance in the Orchomenian myth of Minyas' daughters. The myth was recorded by Corinna and by Nicander in his Metamorphoses. However, only three prose summaries (Plu. Aet. Rom. et Gr. 299E, Ael. VH 3.42 y Ant. Lib. 10) have been preserved. We have also a highly elaborated poetic version by Ovid

Met. 4.1-42 and 389-415. The analogies and differences between narrations and the ideological foundations of the myth are analyzed. The Myniads dismiss Dionysus' rites because they think that such practices go against their morals, their diligence, their condition as women comme il faut. The great paradox is that the reality of facts ends up showing that the women who reject this cult are the ones who are going against the order of things and finish up catastrophically. They suffer an exemplary punishment, their own madness, which can lead them either to act against members of their own families. After that the rite is analyzed, following other Plutarch's texts (Quaest. Rom. 291A. Quaest. conv. 717A) and other documents. The conclusion is that this myth is an aition which do not explains how rite was instituted, but why it is necessary for the community's life.

1. Introducción

Mi propósito es examinar las relaciones entre mito y *performance* en un mito que sabemos que se hallaba asociado a un ritual, el mito de las hijas de Minias, el héroe epónimo de los minias, nombre tradicional de los habitantes de Orcómeno, y el ritual de las Agrionias que se celebraba en la misma ciudad.¹ Trataré de poner en claro qué clase de relación existía entre uno y otro, aprovechando que estamos relativamente bien informados sobre ambos. Ni el mito ni el ritual se hallan aislados; sabemos que había Agrionias en Argos y que allí se relacionaban con un mito muy similar al de las hijas de Minias, el de las hijas de Preto. Es evidente, sin embargo, que el rito era bastante diferente, al menos a juzgar por Hesiquio (s.v. ἀγριάνια):

Agrianias: festival de los muertos entre los argivos y competiciones en Tebas.

¹ Sobre las Agrionias y las Miniadas, cfr. Nilsson (1906: 271-274), Halliday (1928: 164-168), Eitrem, S. (1932), Otto (1948: 39, 62s., 79, 143-146), Jeanmaire (1951: 202s.), Privitera G. A. (1965), Calame (1977: 241-243 y 326), Burkert (1983: 168-179), Graf (1985: 79-80), Dowden (1989: 82-85), Casadio (1994: 84-99), con abundante bibliografía, Bremmer (1999: 46-47), Le Guen (2001: nos 20-21). Burkert (2007: 221-222).

El nombre que utiliza Hesiquio, ἀγριάνια, es la variante argiva (con -α- en vez de -ω-). Si entendemos a Hesiquio *sensu stricto*, hay que concluir que, mientras en Argos se trataba de una fiesta de los muertos, en Tebas no era así, sino que consistía en competiciones. Hay también, como veremos, unas agrionias en Queronea que, de acuerdo con el relato de Plutarco² tienen características diferentes a las de Orcómeno, aunque desconocemos hasta qué punto.

2. Un texto de Plutarco

La primera información que analizaré es un texto de Plutarco, que nos presenta la relación entre el mito y el rito, aunque no da demasiada información ni sobre uno ni sobre otro.

¿Quiénes son entre los beocios los *Psoloeis* y las *Oleias*? Cuentan que las hijas de Minias, Leucipe y Arsínoe, presas de locura, sintieron apetito de carne humana y echaron suertes acerca de sus hijos. Como le tocó a Leucipe aportar a su hijo Hípaso, lo desmembraron; y como sus maridos se vistieron con ropas miserables por el dolor y pesar, fueron llamados *Psoloeis* (“tiznados” o “mugrientos”) y ellas *Oleias* esto es, “asesinas”. Y hasta hoy los de Orcómeno llaman así a las de su estirpe y cada año, en las agrionias tiene lugar una huída y una persecución de ellas por el sacerdote de Dioniso, espada en mano. Y le está permitido matar a la que alcance. En mi época, el sacerdote Zoilo mató a una de ellas, pero eso no redundó en beneficio alguno de los de Orcómeno, mientras que Zoilo, tras caer enfermo por una pequeña llaga, ésta estuvo infectada durante mucho tiempo y él murió. Los de Orcómeno, tras haber sufrido algunas calamidades públicas y sentencias adversas, transfirieron el sacerdocio de la familia de Zoilo, escogiendo al mejor de los ciudadanos.³

Podemos ampliar nuestra información con otros textos. Comenzaremos por los que se refieren al mito de las hijas de Minias.

² Plutarco. *Aetia Romana et Graeca* 299E.

³ Plutarco. *Aetia Romana et Graeca* 299E.

3. El mito

Sabemos que el mito fue tratado por Corina, la poetisa beocia del s. V a. C., y por Nicandro, del II a. C., en sus *Metamorfosis*, pero estas versiones no nos han llegado. Sólo lo conocemos, por una parte, a través de dos versiones en prosa, además del texto de Plutarco,⁴ y por otra, en una versión poética muy elaborada, debida a Ovidio.⁵ Las versiones presentan un núcleo bastante consistente, pero los autores modifican ese esquema con una notable libertad. Veamos primero los textos y luego cómo cada uno de los autores presenta una versión con ligeras variantes.

Eliano se refiere a cómo el culto de Dioniso se estaba difundiendo a gran velocidad y había llegado a Orcómeno, donde también tenía un notable éxito, pero con una excepción:

Cuentan que sólo las hijas de Minias, Leucipe, Arsipe y Alcítoe, se opusieron a los coros de Dioniso. La causa era que deseaban a sus maridos, y por esto no se convirtieron en ménades del dios. Él se irritó, pero ellas se mantenían junto a los telares y trabajaban bien la labor de Ergane (*el telar*) con mucho empeño. De pronto hiedras y vides comenzaron a enroscarse en los telares y serpientes a esconderse en las canastillas; del techo destilaban gotas de vino y miel. Pero tales prodigios tampoco las convencieron para dedicarse al culto religioso del dios. Allí, más allá del Citerón, se buscaron un infortunio, no menor que en el Citerón. En efecto las Miníades, en un arrebató de locura, desgarraron como a un cervatillo al hijo de Leucipe, que era todavía tierno y delicado. A continuación, desde allí se lanzaron hacia las que eran ménades desde el principio, quienes las persiguieron por su impureza homicida. Por estos motivos se convirtieron en pájaros, y una cambió su figura en comeja, otra en murciélago y otra en lechuza.

La versión de Antonino Liberal presenta características muy similares, incluyendo el sacrificio de Hípaso, hijo de Leucipe:

⁴ Eliano. *Varia Historia* 3.42, Antonino Liberal. *Colección de metamorfosis* 10.

⁵ Ovidio. *Metamorfosis* 4.1-42 y 389-415.

Las hijas de Minias, de Orcómeno, eran Leucipe, Arsipe y Alcátœ y resultaron ser exageradamente diligentes. Dirigieron muchísimos reproches a las otras mujeres porque abandonaban la ciudad y marchaban como Bacantes a las montañas, hasta que Dioniso, tras tomar la forma de una muchacha les aconsejó no despreciar las ritos o misterios del dios. Pero ellas no le hicieron caso. Dioniso, enfurecido se tornó de muchacha en toro, en león y en pantera. Y de los telares le fluyeron néctar y leche. Ante tales portentos, el temor se apoderó de las muchachas. Sin tardanza metieron suertes en un cacharro y sortearon. Le tocó a Leucipe y ella prometió ofrecer un sacrificio al dios, así que a su propio hijo Hipaso lo desmembró con ayuda de sus hermanas.

Tras dejar la casa paterna, fueron como bacantes por los montes alimentándose de hiedra, madreselva y laurel, hasta que Hermes las tocó con su varita y las transformó en aves. Una de ellas se convirtió en murciélago, la otra en lechuza, la otra en búho. Y las tres evitaron la luz del sol.

Por su parte, Ovidio da una versión mucho más amplia, pero que obedece a sus propias necesidades de elaboración literaria, de modo que de la última versión sólo reproduzco sus puntos más significativos. Ovidio comienza por referirse a una de las hermanas, que en su versión se llama Alcithoë (4.1-4):

Pero Alcítœ, hija de Minias, no quiere celebrar los ritos báquicos en reconocimiento al dios, sino que es tan temeraria como para negar que Baco fuera descendiente de Zeus y hace a sus hermanas partícipes de su impiedad.

Cuenta después minuciosamente que el sacerdote había ordenado celebrar una fiesta, advirtiendo además que si se ofendía al dios, su cólera sería implacable y aprovecha para describir los elementos propios, casi arquetípicos, de los ritos de las bacantes. Entonces se refiere a cómo madres y esposas obedecen al sacerdote (4.9-10):

Obedecen madres y jóvenes, dejando cestillos y telares y sus tareas sin acabar.

Presenta luego una enumeración erudita de los epítetos del dios y entona un canto a su belleza y poder, para terminar señalando la llamativa

excepción de la actitud de las hijas de Minias (4.32-39):

Sólo las hijas de Minias se quedan en casa, perturbando la fiesta con inoportunas tareas de Minerva, o tiran de la lana o hacen girar las hebras con el pulgar o no se apartan del telar e instan a las sirvientas a sus tareas. Una de ellas, mientras estira el hilo con el suave pulgar, dice: “Mientras las demás andan ociosas y participan en un culto ficticio, nosotras, a quienes retiene Palas, una diosa mejor, aligeremos nuestro útil trabajo con animada charla”.

En este punto Ovidio interrumpe la historia poniendo otros relatos en boca de las hermanas, pero recupera el hilo en 4.389 para narrarnos los prodigios que anuncian el poder del dios (389-415), descritos con gran lujo de detalles, y la metamorfosis de las Miníades en murciélagos (4.389-415):

Los relatos se acabaron, pero las hijas de Minias seguían afanándose en el trabajo, despreciando al dios y profanando la fiesta, cuando de súbito las ensordecen con roncós sonidos tímbrales invisibles; suenan la flauta de cuerno retorcido y los broncec tintineantes; huele a mirra y azafrán, y lo que es más increíble, comenzaron a verdear los telares y los vestidos que colgaban de ellos a echar hojas asemejándose a una hiedra: otros se tornan en vides y lo que antes eran hilos, a volverse sarmientos; de la urdimbre brotan pámpanos y la púrpura adapta su brillo a las uvas pintonas. Y ya se había ido el día y llegaba el momento que no podrías llamar ni tinieblas ni luz, sino límites de la noche aún dudosa con la luz; de repente la casa se ve sacudida y parece que arden antorchas bien resinosas, que la morada resplandece con rojizos fuegos y que aúllan falsas apariencias de fieras salvajes. Por la casa, llena ya de humo, tratan de ocultarse las hermanas, cada una por un sitio, y huyen de los fuegos y las luces; mientras van buscando las tinieblas, una membrana se expande por sus miembros empequeñecidos y envuelven sus brazos unas delgadas alas; las tinieblas impiden que averigüen de qué manera han perdido su antigua figura. No las levantaban plumas, pero se sostenían con alas transparentes; cuando intentan hablar, emiten una voz exigua y proporcionada a su cuerpo y profieren sus lamentos por un débil chillido; frecuentan edificios, no los bosques, odian la luz, vuelan de noche y de la hora tardía del crepúsculo reciben su nombre.

4. Analogías y diferencias entre las versiones.

4.1. Estructuración

En el examen de las analogías y diferencias entre las versiones de un lado a un lado una cuestión menor, la de los nombres de las muchachas, que varían ligeramente entre Leucipe y Arsínoe en Plutarco, Leucipe, Arsipe y Alcítoe en Eliano, Leucipe, Arsipe y Alcátoe, en Antonino Liberal y Alcíteo y sus hermanas innominadas en Ovidio. Estas oscilaciones son frecuentes y pueden obedecer a diversas causas, pero en todo caso no afectan a la esencia del mito.

Para poner de relieve en qué se parecen y en qué varían los relatos de un modo más simple, dividiré el mito en cuatro componentes, que iré analizando por separado.

- a) Razones de un antagonismo
- b) Prodigios que manifiestan el poder del dios
- c) La cólera del dios
- d) Efectos de la cólera del dios: locura y metamorfosis.

4.2. Razones de un antagonismo

Las razones del antagonismo de las Miniades con el dios son bastante semejantes en todas las versiones, si bien cada autor pone el acento en unas más que en otras. Eliano señala que las Miniades fueron las únicas en ἀφηνιάσαι τῆς χορείας. El verbo ἀφηνιάσαι es muy gráfico “rechazar la rienda”. Las hijas de Minias se muestran como yeguas díscolas que no quieren someterse a la brida. El comportamiento que se espera de ellas es que participen en los coros del dios. La única causa expresa de su manera de actuar es el amor por sus maridos. Sin embargo algo más adelante Eliano apunta un segundo motivo: su laboriosidad. La mención de Ergane, que es un epíteto de Atenea⁶ apunta marginalmente el tema de un conflicto entre dioses: Atena la diosa del trabajo y del orden, frente a Dioniso, dios del mundo de la fiesta y del desorden.

⁶Por ejemplo en Sófoeles. Fragmento 844 Radt, Licurgo. 6 fr. 22, Pausanias 1.24.3.

Por su parte, Antonino Liberal omite el tema del amor conyugal y destaca sólo el motivo de la afición al trabajo de estas mujeres. Su manera de referirse a esa afición tiene un claro tinte crítico, ya que el autor la describe como excesiva y anormal. Sin embargo, apunta otro aspecto, el orden relacionado con el espacio civil, con la ciudad, al decir que las Miníades censuran a las demás mujeres porque abandonan la ciudad y pierden el control sobre sí mismas en los montes.

Plutarco no hace referencia alguna a este tema.

Por fin, Ovidio nos presenta a las Miníades con una actitud más radical. En este caso las muchachas no sólo actúan por omisión, ni se limitan a censurar la actitud de las mujeres, sino que consideran innecesarios los misterios y le niegan al propio Baco el carácter de hijo de Júpiter y por tanto, su condición de dios. No obstante, el poeta en 4.9-10 sabe conservar elementos antiguos del mito de una manera muy sutil, aunque no se refiere aquí a las Miníades, sino a las demás mujeres, a las que siguen los dictados del dios. Y así insiste en dos aspectos de quienes asisten a los ritos: la condición social y el trabajo; son madres y esposas, mujeres dentro del orden social, y se dedican a las tareas que la sociedad les atribuye. Pero ellas aceptan –como es debido y a diferencia de las Miníades– la interrupción temporal de sus obligaciones como mujeres de familia y del cumplimiento de sus tareas domésticas.

Por otra parte, y ya en relación con las propias Miníades, Ovidio insiste en su laboriosidad, poniendo de relieve su devoción a la diosa Palas, patrona del trabajo femenino. Es su orgullo por su amor al trabajo y la conciencia de la utilidad de lo que hacen lo que las lleva a despreciar el culto dionisiaco, se supone que porque lo consideran inútil. El poeta muestra también su crítica de esta actitud con unas palabras (4.33), que resumen perfectamente la situación, la espléndida frase “perturbando la fiesta con inoportunas tareas de Minerva” (literalmente, con una Minerva inoportuna, es decir, con el trabajo en un momento en que no es adecuado). El autor considera que la fiesta es importante y que el trabajo de las muchachas la perturba, porque se lleva a cabo cuando no se debe. La mención de Minerva reintroduce el elemento del conflicto entre dioses, que hará expreso en la radical afirmación “Palas, una diosa mejor” (4.38).

4.3. Prodigios que manifiestan el poder del dios

Un segundo elemento importante del mito es que el dios envía a las hijas de Minias una serie de señales de advertencia. Estas señales se caracterizan porque se relacionan con las plantas y productos que normalmente se asocian al dios y porque se producen en los instrumentos de trabajo de ellas. En Eliano aparecen hiedras y vides en los telares y serpientes en los cestillos de la labor. El vino y la miel fluyen del techo.

Antonino Liberal separa en su relato el prodigio y el aviso del dios, ya que el aviso no se produce por medio del prodigio (este se da después de la metamorfosis de Dioniso), sino que el dios adopta la figura de una muchacha y exhorta, sin éxito, a las Miniades a honrar al dios.

Plutarco tampoco se refiere a esta circunstancia.

Ovidio, por su parte, prescinde del elemento de aviso del dios. Presenta una descripción poética, en la que todos los sentidos se ven afectados; el sonido de tambores invisibles, de flautas, de címbalos, de aullidos de fieras; el olor de mirra y azafrán; la visión de la conversión de telares en hiedra y vides y el brillo de las antorchas en la noche. En un alarde poético, Ovidio no describe el crecimiento de plantas en los telares, sino que los propios telares y las telas se metamorfosean en plantas, anunciando la inmediata metamorfosis de las propias Miniades.

4.4. La metamorfosis del dios

El tema de la metamorfosis del dios no aparece en Eliano ni en Plutarco: en Ovidio sólo hay un leve resto de ella en 4.404 “y que aúllan falsas apariencias de fieras salvajes”. El dios no se metamorfosea, pero crea imágenes de fieras. En Antonino Liberal el dios se convierte en toro, león y pantera. Se trata de animales que se relacionan con el dios, que es invocado como “ilustre toro” ἄξιε τὰ ὄρε por las mujeres eleas, como un toro, un león o una serpiente, por las bacantes en la tragedia de Eurípides,⁷ y que aparece a menudo en un carro tirado por panteras en la iconografía.

⁷Plutarco. *Aetia Romana* 299B, Eurípides. *Bacantes* 1017-1019.

4.5. Efectos de la cólera del dios

Los efectos de la cólera de Dioniso son fundamentalmente dos, la locura destructiva y la metamorfosis del antagonista, aunque sólo el segundo de estos efectos aparece en todas las versiones:

En Eliano la narración es un tanto abrupta. Nos cuenta que los primeros avisos no surtieron efecto y añade que las Miniades, en un arrebato de locura desgarran al hijo de Leucipe y que eso provoca su persecución por “las mujeres que habían sido Ménades desde el principio”, esto es, las que sólo eran presas de una $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$ positiva (cf. § 5.1.). Debemos suponer, porque el autor no nos lo dice, que es el dios el que provoca en ellas esa locura. El caso tiene paralelos en las *Bacantes* de Eurípides, en donde Ágave es obnubilada por el dios para desmembrar a su propio hijo, Penteo.

También el de Antonino Liberal es un relato extraño. Nos cuenta que “ante ese portento el temor se apoderó de las muchachas”. No es locura, sino terror, lo que las inspira y la muerte del niño es narrada como resultado de que las mujeres deciden perpetrar un sacrificio humano en honor del dios para apaciguarlo y que hacen un sorteo para ver qué niño sacrifican. Esta sustitución del homicidio por obnubilación por el sacrificio consciente fruto del terror es sin duda una adaptación.

Por su parte, Plutarco, que sólo se refiere a esta parte del mito, habla de nuevo de locura (lo que es más lógico), pero con una variante más siniestra, porque las Miniades enloquecidas desean carne humana, se supone que para comerla y ésta parece ser su única motivación. Sin embargo, el tema del sorteo reaparece. La secuencia más lógica para el mito originario es que las mujeres enloquecen, desean devorar un niño y sortean para determinar cuál será su víctima.

A Ovidio el tema de la locura como instrumento de castigo del dios no le interesa, ya que no está haciendo teología, sino que, por razones obvias, lo primordial para él es la narración de metamorfosis y el tema de la locura lo desvía de economía de su relato.

4.6. La metamorfosis

El final del mito es la metamorfosis de las culpables, punto en el que todos (salvo Plutarco) coinciden. Eliano nos cuenta que se cambian de un modo automático, se supone que por el poder del propio dios, en una corneja, un murciélago y una lechuza. Antonino Liberal cuenta que se transforman por obra de la varita de Hermes y lo hacen en un murciélago, una lechuza y un búho; Ovidio las convierte a las tres en murciélagos, en una escena precedida por la metamorfosis de los telares. Sólo Antonino Liberal da las razones de que sean estos animales: se trata de aves nocturnas, de forma que las Miniades no volverán a ver la luz del sol.

5. Bases ideológicas del mito.

Examinadas las variantes, quisiera ir algo más allá para tratar de determinar las bases ideológicas del mito. Comencemos, pues, por el primer elemento temático, la hostilidad hacia los rituales del dios. Rohde⁸ postuló que Dioniso era un dios que había llegado tarde al panteón griego y eso explicaba su escasa presencia en Homero y, entre otras características que ahora no hacen al caso, los mitos de hostilidad de reyes contra el dios, de los que son ejemplos claros las historias de Licurgo y Penteo. No obstante, la aparición de Dioniso en las tablillas micénicas en el segundo milenio a. C.⁹ derrumba la hipótesis de la llegada tardía del dios a Grecia. Además, hemos visto que sólo Ovidio es tan radical como para poner en boca de las Miniades la negación del carácter divino de Dioniso. Las fuentes más antiguas no insisten en este aspecto, sino que presentan otros motivos, concretamente, la fidelidad conyugal, la laboriosidad, el espacio civil y el control. Y es así porque Dioniso y su culto parecen socavar los pilares de la vida ciudadana ordenada: el trabajo, la familia o el dominio de la violencia en beneficio de las buenas maneras. Por decirlo con un término moderno, Dioniso parece ser la antítesis del *establishment*.

⁸ Rohde (⁹1998: II, 5ss., 23ss.). No obstante, ya Otto (²1948: 48) rechaza la hipótesis y señala que todos los rasgos principales del dios aparecen ya definidos en Homero.

⁹ En Pilo (PY Ea 102 y Xa 1419.1) y en La Canea (Gq 5), cf. Bernabé (en prensa).

En efecto, aunque nos llevaría muy lejos tratar de determinar aquí los rasgos característicos de un dios tan complejo como Dioniso, podemos mencionar tres muy importantes: la relación con la naturaleza, la liberación y la *μανία*. Pienso que los dos primeros no requieren demasiada explicación, pero el tercero, sí.

En efecto, uno de los rasgos prototípicos de Dioniso es ser “furioso”, no tanto porque él mismo sea presa de la furia, cuanto porque tipifica esta posesión divina. La palabra griega que la designa en griego, *μανία*, denota “frenesí”, no sólo en el sentido de “delirios”, de pérdida del sentido de la realidad, sino como una experiencia de intensificación del poder mental, una especie de vitalidad y euforia desaforadas que llevan a superar los límites de la normalidad. Lo curioso del éxtasis dionisiaco es que casi nunca lo alcanza un individuo por sí mismo, sino que es un fenómeno de grupo, que se propaga casi de forma contagiosa. El dios provoca en sus seguidores una enorme energía que debe ser liberada en una danza de movimientos bruscos y en gritos desaforados; en ocasiones, estalla en el ejercicio de la violencia contra animales y, en casos extremos, contra personas. Los participantes se sienten “fuera de sí”, como si por momentos no fueran ellos (de ahí el uso de máscaras que dotan al usuario de una momentánea identidad diferente) y pierden sus inhibiciones, sus miedos, sus buenos modales, su respeto, poseídos de una euforia extrema que no conoce el control.

El dios aparece siempre rodeado de su grupo de desenfrenados devotos y devotas (más devotas que devotos). Quien se rinde a este dios debe arriesgarse a perder su identidad habitual y “volverse loco”, lo que es, como veremos, al mismo tiempo divino y saludable.

Esta posesión divina es característica de los cultos dionisiacos y en la mayoría de los casos no produce efectos perniciosos. Los ritos del dios se celebran fuera de la ciudad, fuera del ámbito del orden, en el campo, de noche, y se desarrollan normalmente sin incidentes. En los mitos, sólo cuando se trata de individuos que se oponen a esos cultos es cuando la locura de las mujeres, suscitada por Dioniso, se torna en instrumento del castigo del dios contra quien había mostrado su hostilidad hacia él, sea para la propia persona poseída, sea para alguno de sus allegados. Así pues,

el antagonista, el que se opone a los designios del dios sufre un castigo ejemplar, su propia locura que puede llevarle a actuar contra miembros de su propia familia, o su destrucción a manos de otra persona que se vuelve loca.

Es claro que el aviso del dios metamorfoseado en muchacha es una adaptación de Antonino Liberal o de Nicandro. El esquema más general es que Dioniso avisa a los mortales a través de prodigios en que de un modo mágico las plantas o los productos relacionados con él invaden las obras del hombre, telares o naves; el mundo natural, la hiedra con la que se coronan los devotos, la vid con la que se hace el vino que beben, irrumpe en los instrumentos de trabajo. Y así, en los cestillos de labor aparecen las serpientes, para los griegos animales de las profundidades de la tierra, a medias entre el mundo de los vivos y el de los muertos, animales peligrosos para la vida ordenada, pero propios del ámbito báquico. Frente a la necesidad de obtener el sustento por medio del trabajo, la leche y la miel se producen automáticamente en el taller de las hermanas, como se cuenta que se producían en el monte durante el agitado movimiento de las bacantes. El vino destila, sin tener que ser fabricado. Dioniso se muestra a un tiempo como el dios de la mutación de las cosas, en la frontera entre la vida y la muerte, en un mundo de Jauja ajeno a la necesidad del trabajo.

Las Miniades son incapaces de captar el aviso del dios. Su espíritu cívico y ordenado no advierte el sentido profundo de la intromisión de lo natural, de lo automático, de lo no cívico en el espacio del hogar, del οἶκος. Por ello el dios se venga, bien mutándose él mismo para provocar el terror, bien provocando la μανία en su máximo extremo, la locura. En realidad una y otra cosa son dos caras de la misma moneda. El antagonista se obnubila, pierde el sentido de la realidad. Las Miniades, que rechazan la μανία moderada son víctimas de su variante más extrema y por ello acaban por cometer los actos más nefandos desde el punto de vista de la sociedad humana, el homicidio, el desmembramiento, incluso la devoración de sus propios hijos.

Dioniso, el dios de las transformaciones, tras haber convertido a sus antagonistas en la antítesis de su personalidad anterior (de mujeres sensatas, madres y esposas irreprochables y trabajadoras infatigables, en

locas, asesinas de sus propios hijos y fugitivas por los montes) remata su castigo de una manera ejemplar, convirtiéndolas en aves nocturnas. Ellas que no querían dejar el lecho de sus maridos y deseaban trabajar todo el día, se ven obligadas a vagar de noche para siempre.

¿A qué se debe tanta saña? ¿Cómo un dios puede propiciar episodios tan terribles?

Aparentemente, nada puede reprochársele a las Miníades, sino todo lo contrario. Son esposas devotas de sus maridos y trabajadoras hasta el exceso. Cumplen, en suma, de manera modélica los papeles que asigna a la mujer el ideario griego antiguo. Pero Dioniso, el dios transgresor, reclama su culto; que las mujeres abandonen su trabajo y se reúnan de noche para entrar en una especie de trance en el transcurso del rito báquico. Ellas no responden, porque creen que Dioniso suscita en sus fieles una euforia desenfrenada hasta el descontrol, saca a las mujeres del ámbito que les es propio, el gineceo del hogar, las invoca para marchar juntas fuera del ámbito del orden, del trabajo, de la fidelidad, al campo, de noche, a hacer quién sabe qué horribles cosas, porque pierden el dominio sobre sí mismas. Las hijas de Minias se niegan a participar en los ritos porque no quieren abandonar sus roles de mujeres de bien; porque entienden que tales prácticas se oponen a su decencia, a su laboriosidad, a su condición de mujeres *comme il faut*.

De modo similar, un gobernante como Penteo es hostil a Dioniso no por ser impío, ni ateo, sino porque actúa de la manera que es esperable en un verdadero político, o simplemente en la “gente de bien”, que aprecia el comportamiento correcto, la decencia de las conductas, el bienestar de los ciudadanos y el mantenimiento del orden público. Como político, sabe que es difícil gobernar sobre ciudadanos que pierden la razón y la medida. Y sinceramente no cree que eso sea bueno para ellos ni para la ciudad.

La gran paradoja es que la fuerza de los hechos acaba por demostrar que el hombre que persigue al dios loco o las mujeres que rechazan su culto en beneficio de la cordura son los que van contra el orden de las cosas y acaban mal: las hijas de Minias, locas y dando muerte al hijo inocente de una de ellas; Penteo, desmembrado de modo lastimoso, víctima de la demencia desatada de su madre y las mujeres más allegadas a su propia familia.

Los mitos de los antagonistas de Dioniso, en tanto que explicación paradigmática de la realidad, advierten que la sociedad no puede sobrevivir sometida a un orden continuo y sin fisuras, que el papel de la mujer no puede persistir sin relajamientos del orden social, sin que las ciudadanas pierdan de vez en cuando el control, pero el ritual se celebra durante unos días, tras los cuales el orden social debe volver a reimponerse enseguida. Las fiestas de Dioniso tendrán que ver en muchos casos con esa alteración controlada, para evitar la destrucción, como una especie de válvula de escape, para evitar el descontrol total. Si esa alteración controlada del orden fallara, se produciría la gran alteración, la demencia desenfrenada, la fiesta de la destrucción y de la sangre. Algo para hacernos pensar sobre la situación de la mujer en la Grecia de la época, y sobre el miedo de los varones por la disolución de la institución matrimonial.

6. El rito

En cuanto al rito, el pasaje de Plutarco traducido en § 2 da de él poco más que un detalle anecdótico, el nombre que recibieron las hijas de Minias y el que se les dio a sus maridos, horrorizados y llenos de duelo. Señala el de Queronea que el rito es anual¹⁰ y que se celebra aún en su época. El mito de las hijas de Minias está claramente relacionado con él. Es un ritual público e importante, ya que para celebrarlo, tras la barbaridad de Zoilo, los de Orcómeno eligen al mejor ciudadano. Los nombres son moderadamente claros (permítanme un poco de pedantería filológica): Ψολόεις son “untados de hollín” “los sucios” de ψολό-φεντ-, en relación con la costumbre de manifestar el luto a través de la suciedad, mientras que Ὀλεῖται, si Schwyzer¹¹ tiene razón en derivar ὀλοός de ὀλεΐός por asimilación vocálica, podríamos entenderlo como un femenino en -ια, derivado de ὀλεΐ-, correspondiente al homérico ὀλοῖός ‘destructor, mortal’. O quizá un derivado de antiguo nombre de agente perdido *ὀλεύς. Por su parte, el nombre de la fiesta parece derivar de ἄγριος ‘salvaje’, ‘feroz’

¹⁰ No trietérico, como señalan erróneamente Farnell (1909: 178), Mantero (1975: 81) y Henrichs (1978: 137), cf. Casadio (1994: 88).

¹¹ Schwyzer (1939: I 472).

mejor que de ἀγρέω ‘cazar’ siendo mucho menos probable relación con ἀγείρω ‘recolectar’.¹²

Todo parece indicar que en el rito participaban mujeres y varones y que probablemente celebraban una especie de mascarada, en la que sus papeles eran diferentes: asesinas, las unas, plañideros, los otros. Una inversión de papeles, ya que en las sociedades antiguas lo habitual es que el homicidio sea un acto más propio de hombres y el papel de expresar desafortadamente el luto es más bien femenino. La inversión es absoluta. El sacerdote que persigue a las mujeres con la espada es un claro correlato del Licurgo que persigue a Dioniso y a las bacantes en un conocido pasaje de la *Iliada*,¹³ invirtiendo así los papeles: Dioniso, que en el pasaje de Licurgo es el perseguido, se torna en las Agrionias en perseguidor, representado por su sacerdote; también las bacantes agredidas pueden ser objeto de muerte ritual. En el rito es la mujer la que “muere” aunque sea de forma fingida, y el varón, el asesino; en el mito de las Miníades es al revés, es la mujer la que mata al niño. El dios en el mito provoca la muerte del hijo de Leucipe, en el rito, personificado en su sacerdote, castiga a la asesina, convirtiéndose así en instigador y represor del crimen.¹⁴

Dioniso combina bien con una historia de μανία y de παραγμοί y con la ambigüedad de que es quien induce a la locura y quien asume el castigo. La persecución de las mujeres enloquecidas por el varón armado, parece poner de manifiesto el conflicto entre la locura divina femenina y el orden humano masculino. La “licencia para matar” puede ser una reminiscencia de sacrificios humanos y complemento de un sacrificio animal,¹⁵ pero en los tiempos “modernos” un anacronismo, así que, como señala Burkert,¹⁶ Zoilo, con el fanatismo de un zelote, no debió de percatarse de la naturaleza teatral y representada del ritual. Los resultados funestos de su actuación indican con claridad que, al menos en época más reciente, de ningún modo

¹² Casadio (1994: 86-87).

¹³ Homero. *Iliada* 6.130-140

¹⁴ Casadio (1994: 93), U. Bianchi ap. Casadio (1994: 95).

¹⁵ Cf. Coche de la Ferté (1980: 119 n. 34 y 147).

***

se pretendía que el sacerdote consumara el asesinato de ninguna de las mujeres.

Lo que es claro es que el rito de las agrionias nos lleva al mundo de lo ἄγριος, esto es, en primer lugar, al mundo campestre, mejor, a la naturaleza salvaje, y no al ciudadano, al ámbito feroz, no al civilizado. La celebración por la noche marca un nuevo contraste con la fiesta habitual, diurna. Los papeles de los sexos se invierten, como también se marca el contraste entre el orden y el desorden. En Argos (no nos consta que en Orcómeno) lleva también a un contraste entre vida y muerte. Pero el rito es ficción y el salvajismo, fingido, y no debe dejar de serlo.

Más información podemos obtener de otro texto de Plutarco,¹⁷ quien señala que la hiedra es excluida de los ritos de los dioses olímpicos, y continúa:

pero está presente en las Agrionias y las Nictelias, que en su mayor parte se celebran de noche. ¿O es que había una prohibición simbólica de los tíasos y ritos báquicos? Pues las mujeres, poseídas de báquicos padecimientos, enseguida van por hiedra, la despedazan agarrándola entre sus manos y se la llevan a la boca para comérsela, así que no andan en absoluto descaminados los que dicen que la hiedra que posee un soplo de locura que excita a moverse, produce éxtasis y perturba y en general provoca una embriaguez sin vino y alegría a los que están peligrosamente dispuestos al entusiasmo.

No señala a qué agrionias se refiere, pero por la proximidad al otro texto, el carácter tebano del autor y la referencia a la hiedra, que hemos visto citada en relación con el mito de las hijas de Minias, parece que se refiere al mismo rito de Orcómeno. El texto nos ofrece algunos datos más sobre el rito. Se celebra de noche y participa un tíaso, una congregación religiosa de mujeres que practicaban el culto de Dioniso. Se señala específicamente que este tipo de ritos es diferente al que se rinde a los Olímpicos. Y hay una referencia clara a que usan la hiedra como inductora de la experiencia báquica como sustituto del vino. La experiencia extática es definida como

¹⁷ Plutarco. *Quaestiones Romanae* 291A.

μανία (euforia desahogada), y como χαράν (lectura que prefiero sin dudas a χάριν). Los efectos de la hiedra (y, sin duda, los de la propia excitación de la fiesta nocturna y en común), son un impulso a moverse, una perturbación de la conducta y sensación de éxtasis.

La indicación de Hesiquio (cf. § 1) de que las Agrionias tebanas son una competición podría indicar que la carrera de las muchachas perseguidas tenía algo de competitivo, incluso que podía ser el pretexto ritual de una carrera.

Aún otro texto de Plutarco nos presenta un panorama algo diferente. Hablando de los problemas provocados por exceso de bebida, añade el de Queronea.¹⁸

Así pues, no es por casualidad por lo que en las Agrionias, tal como se celebran aquí, las mujeres buscan a Dioniso como si hubiera huido y luego dejan de hacerlo y dicen que se ha refugiado entre las Musas y que éstas lo han ocultado y al poco, al final de la comida, se proponen unas a otras acertijos y adivinanzas; lo que el misterio enseña es que junto a la bebida debe recurrirse a la conversación, que debe tener cierto contenido especulativo y cultural y cuando una conversación así acompaña la bebida, se oculta lo salvaje y loco, benevolentemente contenido por las Musas.

El adverbio “aquí” usado por Plutarco suele entenderse como referido a Queronea, pero no está excluido que se refiera a Beocia en general¹⁹ y que las distintas descripciones se remitan a fases distintas del rito. Una en que se escenificaría una búsqueda de Dioniso y una parte hablada (λεγόμενα) en esta persecución en que las mujeres se referirían unas a otras la historia de que Dioniso ha sido ocultado por las Musas. Como siempre, Dioniso es un dios que no se queda en la ciudad. Viene, pero vuelve a marcharse. Preside la excepcionalidad de la fiesta pero desaparece cuando la fiesta termina y vuelve la vida cotidiana. Ese no es su ámbito.

La segunda es un banquete (se supone que después de un sacrificio)

¹⁸ Plutarco. *Quaestiones convivales* 717A.

¹⁹ Casadio (1994: 88).

en que tienen lugar acertijos y adivinanzas. No sabría decir si el ritual al que Plutarco se refiere es una fase de uno similar a los ritos de Orcómeno y el autor habría elegido sólo la parte menos violenta para convertirla en paradigma del triunfo del orden sobre el desorden, o si se trataría de que la variante del rito en Queronea era toda ella pacífica y edulcorada.

Lo más curioso es que Plutarco utiliza el término *μυστήριον* que evoca la terminología de ritos místéricos como el de Eleusis. Ello nos mueve a preguntarnos si se trataban en el seno del ritual verdades esotéricas que no podían divulgarse:²⁰ En relación con estos contenidos místéricos estaría el uso de enigmas y adivinanzas que serían algo más que meros pasatiempos y formarían parte importante de la propia entidad religiosa del rito. Bianchi²¹ ha insistido en que la propuesta de enigmas es una de las señales del carácter desacostumbrado y contrario a la actividad normal propio de los días de la fiesta, fiesta de inversión de la situación normal en el intervalo ritual.

Aún tenemos información interesante de las Agrionias en Tebas en un par de inscripciones, recientemente estudiadas de un modo exhaustivo por Le Guen.²² La primera es un decreto de los anfictiones relativo a la celebración de las Agrionias de Tebas, que debe datarse hacia 228 a. C. Se refiere a la manera en que las autoridades deben asegurar las condiciones adecuadas para celebrar el culto a Dioniso Cadmeo y a la participación en él de los *technitai* (asociación de profesionales, actores, bailarines y más que eso, especializados en la celebración de estos cultos dionisiacos).

La segunda inscripción es un fragmento de lista agonística de las Agrionias, datada en el I a. C.:

En el arcontado de Traseas, cuando Nicómaco, hijo de [] fue agonoteta de las Agrionias y ejercía el sacerdocio de Dioniso [] hijo de Rincón, y por parte de los *technitai* [] hijo de Evargo de Cálcide, por segunda vez, mientras que fue portador del fuego [] hijo de Estratonico de Tebas.

²⁰ Casadio (1994: 96).

²¹ U. Bianchi, ap. Casadio (1994: 97-99), que está de acuerdo con su explicación.

²² Le Guen (2001: nos 20 y 21).

Vemos que la ciudad se implica activamente, a través del decreto público, en la organización de la fiesta. Hay un responsable de las competiciones (lo que casa con la calificación como “competiciones” de Hesiquio). Luego hay dos sacerdotes de Dioniso responsables religiosos de los ritos, uno, de Tebas, y otro, por parte de los tecnitas, que es de Cálcide. Ello indica que los tecnitas no necesariamente son de allí, y en efecto, sabemos por otra inscripción²³ que los tecnitas del Istmo y de Nemea colaboraban en fiestas de otros lugares. Y también pone de manifiesto que la responsabilidad de la fiesta en ese tiempo incumbía por igual a la ciudad y a la cofradía dionisiaca ajena, la de los profesionales. Asimismo se menciona un “portador del fuego”, que Robert ha demostrado que era un joven que se ocupaba del fuego del hogar y de los altares.²⁴ Todo ello parece indicar que, al menos en esta época, el siglo III a. C., la participación en la fiesta se había profesionalizado, algo que probablemente es ajeno a sus orígenes.

7. Colofón

No puedo aquí más que hacer mención de las múltiples interpretaciones que el mito ha conocido.²⁵ Bachofen consideró que el contraste *Oleiai* y *Psoloeis* dialéctica de los sexos en el paso de ginecocracia al predominio masculino; Bather interpretó el mito en clave de mitología de la naturaleza; Usener como señal de la dialéctica estacional de dioses de la naturaleza, Nilsson la creyó una fiesta de las almas anterior a Dioniso; Privitera intenta minimizar el papel de Dioniso, mientras que Calame²⁶ insiste en los valores matrimoniales que se encuentran en el mito de las Prétides y las Miniadas: “El rechazo de las Prétides, adolescentes, y de las Miniades, esposas, de participar en los ritos dionisiacos representan ambos un rechazo a asumir la condición que les será o les es propia.”

²³ Le Guen (2001: 140).

²⁴ Robert (1966: 748), cf. Le Guen (2001: 140).

²⁵ Detalles y bibliografía en Casadio (1994: 90).

²⁶ Calame (1977: 241-243 y 326).

Este último aserto inserta, pues, el rito en el ámbito de las iniciaciones femeninas, pero no está tan claro, en cambio, que haya un componente órfico, como algunos autores han propuesto.²⁷

Lejos de la pretensión de tener algo así como una “explicación definitiva”, propongo algunas reflexiones sobre lo que aportaría este complejo mítico-ritual.

El primer aspecto destacable es que el mito no conmemora la instauración del rito, pues ya había un rito dionisiaco con participación de mujeres, que se celebraba en el campo, cuando se supone que suceden los acontecimientos narrados en el mito. Nada se dice de cuándo ese rito pudo ser instaurado; se diría no fundado, eterno, perteneciente al orden mismo de las cosas. Así que el mito conmemora otra cosa: las terribles consecuencias del rechazo del rito. Un sangriento acontecimiento paradigmático que puede ser reproducido ritualmente: el desmembramiento sería conmemorado por un sacrificio, la huida de las mujeres en la huida ritual con inducción al éxtasis por medio de la hiedra, la persecución y el castigo fingido.

Es pues, un *aition*, pero no porque narra cómo el rito se instauró, su razón de ser, sino en el sentido de que explica la necesidad del propio rito para la vida de la colectividad al presentar lo que podría ocurrir si el rito no se celebrara.

Hombres y mujeres son actores con roles definidos, que explotan alteridades durante un tiempo definido, para reinstaurar el orden el resto del tiempo. Entran en conflicto pares como la mesura frente a la locura, el día frente a la noche, la civilización frente a la naturaleza, la educación y el comportamiento ordenado frente al salvajismo, lo colectivo frente a lo individual: la identidad personal frente al éxtasis integrador en el grupo, la vida frente a la muerte. Se trata de conciliar los contrarios, haciendo que los elementos negativos entren también en el sistema; al desatarse muestran su dimensión, revelan su presencia, señalan sus posibilidades de destrucción, pero deben desatarse controladamente, para que, al término del plazo definido en el que se celebra el rito, la ciudad recupere el orden

²⁷ Casadio (1994: 111ss.).

“normal”, urbano y sometido a códigos de conducta, que entonces habrá adquirido todo su sentido por el contraste con lo ἄγριος, que hace presente por un momento el riesgo del desorden absoluto. Y en esta actividad, mito y rito se complementan. La metamorfosis de las Miniades nos presenta una interesante propuesta semejante a la de Tancredi, un personaje de *Il gattopardo* de Lampedusa: la necesidad de cambiar todo para que nada cambie.²⁸ La gran paradoja es que el dios que se metamorfosea, que metamorfosea a los otros, pone en este mito su capacidad profunda de cambiar, de liberar y de provocar la alegría y el horror más extremos al servicio del mantenimiento del orden, de las normas y de la aburrida estabilidad social. Después de la transgresión del mundo ordenado y de la liberación de la moral civilizada, la fiesta lograba un efecto saludable, porque permitía la refundación del orden tras el paréntesis de la fiesta. La rienda también somete la liberación ritual y el rito libera para seguir refrenando.

BIBLIOGRAFÍA

- Bernabé, A. (en prensa): “Dioniso en los documentos micénicos”, en Bernabé, A., Jiménez San Cristóbal, A. I. & Santamaría, M. A. (eds.), *Dionysiaca. Materiales para el estudio de Dioniso y lo Dionisiaco en la Grecia Antigua*. I, Madrid.
- Burkert, W. (1983) *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley/Los Angeles/London.
- Burkert, W. (2007) *Religión griega, arcaica y clásica*, traducción de H. Bernabé, Madrid.
- Calame, C. (1977) *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, Roma.
- Casadio, G. (1994) *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma.
- Coche de la Ferté, E. (1980) “Penthée et Dionysos. Nouvel essai d’interprétation des *Bacchantes* d’Euripide”, en Bloch, R.

²⁸ “Se vogliamo che tutto rimanga come è, bisogna che tutto cambi!”

- (ed.), *Recherches sur les religions de l'antiquité classique*, Genève-Paris, 105-257.
- Dowden, K. (1989) *Death and the Maiden: Girls' initiation Rites in Greek mythology*, London.
- Eitrem, S. (1932) s.v. "Minyaden", *RE* XV, 2, col. 2012-2014.
- Farnell, L. R. (1909) *The Cult of the Greek States*, vol. 5, Oxford.
- Graf, F., (1985) *Nordionische Kulte*, Roma.
- Halliday, W. R. (1928) *The Greek Questions of Plutarch*, New York 1975 [Oxford 1928].
- Henrichs, A. (1978) "Greek Maenadism from Olympias to Messalina", *HSCP*, 121-160.
- Jeanmaire, H. (1951) *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris (reimp. 1978).
- Le Guen, B. (2001) *Les associations de Technites Dionysiaques à l'époque Hellénistique*, Paris.
- Mantero, T. (1975) *Radiografia di un dio. Dioniso, dio della vegetazione, "kouros" e "paredros"*, Genova.
- Nilsson, M. P. (1906) *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen*, Leipzig.
- Otto, W. F. (1948), *Dionysos, Mythos und Kultus*, Tübingen (cit. por la trad. esp. de C. García Ohlrich, Madrid 1997).
- Privitera G. A. (1965) "I rapporti di Dioniso con Posidone in età micenea", *StudUrb* 39 n.s. B 1, 219-235.
- Robert, L. (1966) "Inscriptions de l'Antiquité et du Bas Empire à Cotrinthe", *REG* 79, 733-770.
- Rohde, E. (1898) *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen (trad. esp., *Psique: el culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, Málaga 1995).
- Schwyzler, E. (1939) *Griechische Grammatik I, Allgemeiner Teil. Lautlehre. Wortbildung. Flexion*, München.