

CASADIO, Giovanni

*Storia del culto di Dioniso in Argolide*

(Università degli Studi di Urbino. Filologia e Critica, 71)

Roma: Gruppo Editoriale Internazionale 1994, xi + 370 p. i 8 taules fora de text.

L'autor exposa en la *Prefazione* (p. iii s.) els orígens i les etapes successives de l'elaboració del llibre: suggerit el 1975 com a tema de treball pel Prof. U. Bianchi l'estudi del culte de Dionís i, més específicament, la indagació de l'existència dels misteris dionisiacs abans de l'època clàssica, un primer resultat de les seves recerques fou presentat com a *tesi di laurea*, de la qual l'obra que ressenyem és una reelaboració que inclou actualització a la vista de les publicacions més recents.

A la *Parte I* de la *Introduzione*, «Geografia e storia dell'Argolide» (p. 1-7), s'exposen els condicionaments físics i històrics de l'espai a què s'estén el triple estudi. L'Argòlida es presenta, al llarg de la seva història, com un país policèntric pel que fa a la religió: culte de Zeus a Nèmea, d'Hera a Prosimna, de Demèter i Dionís a Lerna. El mateix policentrisme s'observa amb la coexistència, durant l'edat de bronze, de ciutats-cstat, pròsperes políticament i econòmica, com Argos, Micenes, Tirint, Mídea, Nàuplia, Àsine, segons revelen la tradició llegendària i l'arqueologia. Després del xoc que suposà la invasió dòria, Argos, afavorida per la situació geogràfica i per no haver patit destrucció, conservà fins a l'època romana la seva independència i l'hegemonia sobre les ciutats veïnes. Les notícies de Pausànies donen idea de la riquesa, de l'antiguitat i del caràcter conservador dels cultes argius, en contrast amb la penúria de materials arqueològics.

La segona part de la introducció, «Preistoria micenea» (p. 9-50), estudia exhaustivament els documents, verbals i un de plàstic, de l'hel·làdic tardà, relacionats amb Dionís i trobats a Micenes, la vila rival d'Argos. Per començar, el nom de Dionís, trobat, per bé que solitari, a la famosa tauleta de Pilos Xa 102, va fer trontollar la teoria de l'origen frigi del déu, prestigiada pels

noms compresos entre Rohde i Guthrie, i dugué a proposar un «Dionís micènic». Una troballa tan magra i la resistència a la innovació minvaren l'optimisme inicial i afavoriren la hipercítica, fins que una nova tauleta, Xb 1419, publicada el 1961, repetia la forma *diwonusojo*, ara al costat d'un compost de *wono-*. Tota una altra cosa és l'evidència de «misteris» i d'«iniciacions» dionisiacs, per a la qual els arguments estrictament lingüístics es revelen estèrils, malgrat l'optimisme de Chadwick o de Stella i, sobretot, de Kerényi. És per això que Casadio prefereix atènyer-se als documents de caràcter cultural, en primer lloc unes poques tauletes, especialment Py Tn 316, que recull ofrenes presentades a una triade de pare, mare i fill, composta per *era... diwe... dirimijo diwe ijewe*, identificats ja per Gallavotti amb Hera, Zeus i l'«amarg fill de Zeus», és a dir, Dionís, en un altre lloc (Py Cn 3, 1-2) designat com *ereutere diwijewe*, «l'alliberador fill de Zeus». Restes d'aquesta concepció antiga, en què Hera hauria estat la mare de Dionís en comptes de la seva perseguidora serien festes com els *kissotómoi* de Flitint i el *lectisternium* de l'Heròon argivo-micènic, vestigi d'una Hera *magna Mater* i reflectit literàriament a la *Diòs apáte* homèrica. Un nou examen de la continuïtat/discontinuitat de la religió al llarg dels «segles obscurs» s'imposa, a la vista del fragment de Safo 17 L.-P. i especialment del cèlebre d'Alceu 129 L.-P., testimonis de la pervivència, a Lesbos, d'un culte a la triade local Zeus-Hera-Dionís, si més no entre els s. XII i VII aC, que l'autor estudia extensament. Per resoldre la contradicció entre ambdós poetes —els fundadors del culte haurien estat «els lesbis» segons Alceu, «els Atrides», segons Safo— Casadio accepta el parer de Will: els Atrides són els Pentílfides, descendents de Pèntil, el fill d'Orestes, segons

la llegenda per la qual la noblesa mitilènia quedava lligada a l'Argos prestigiosa.

Fa *pendant* a la teoria d'una tríade paremare-fill l'examen d'un petit grup escultòric de vori, procedent de l'acròpolis de Micenes i que representa dues dones assegudes a terra, en actitud mútuament afectuosa i protectora, i enmig d'elles un infant. Per a les dones, s'imposa la identificació amb les avantpassades de Demèter i Persèfone o fins i tot de «dues Demèters», d'acord amb la tendència grega, sovint observada, a reduplicar les divinitats, sobretot les lligades a la fecunditat. Quant a l'infant, que sembla jugar recolzant en la díada femenina, Dionís és el candidat indiscutible. Al cantó, doncs, de la tríade clàssica, de domini masculí segons el model minoriàtic, hauria existit una tríade de domini femení, reflex del culte a la Mare divina venerada tant a Pilos com a Micenes, tot i que no sigui necessari interpretar-la com una realització de la hipotètica *Magna Mater* mediterrània en altres temps propugnada.

Després d'aquestes constatacions preliminars, el primer capítol («Pretidi e Agriania», p. 51-122) estudia la tràgica història de les filles de Pretos, tan suggestiva i rica en detalls com oblidada de la literatura i poc inspiradora dels artistes plàstics, i directament lligada al ritu dels *Agriania*. Mite ric en intervencions divines (Dionís, Hera, Àrtemis; secundàriament Afrodita i Apol·lo), Homer l'ignora, tot i que explica la història de Glauc i de les seves relacions amb Bel·lerofont i Altea. La tradició posterior (Pausànies, Diodor) coneix la lluita entre els dos germans, Pretos i Acrisi, i el repartiment del país d'Argos. Els *Catàlegs* hesiòdics, model, segons sembla, de les versions posteriors, parlen per primera vegada de les tres Prètides, a qui un càstig diví va obligar a vagar per les muntanyes, afectades, a més, d'una malaltia cutània. La *Biblioteca* del pseudò Apol·lodor, a qui devem la primera narració completa de la història i del guariment de les filles de Pretos per obra

de Melamp, dona també notícia de la discrepància a propòsit de l'origen del càstig: segons Hesíode, l'autor és Dionís, per tal com les filles de Pretos no havien admès les seves *teletai*; segons Acusilau, Hera les havia castigades per haver menyspreat el *xóanon* de la deessa. Probus, que sembla seguir el logògraf argiu, afegeix que les Prètides, en llur follia, es creïen convertides en vaques. Notícies posteriors parlen d'una epidèmia de deliri dionisiac col·lectiu que havia afectat les dones d'Argos. Nilsson interpretà que Apol·lodor havia contaminat dues llegendes diferents: d'una banda, la follia de les dones d'Argos castigades per Dionís i després guarides per Melamp; de l'altra, la misteriosa lepra blanca enviada per Hera a les filles de Pretos. Avui, però, una nova interpretació s'imposa, a la vista del fr. 37 M.-W. d'Hesíode —incomprendiblement negligit per Vian—, que fa intervenir l'endevinaire en el guariment de l'*elosyne* de les tres noies. Serà per intervenció de Ferecides i d'Acusilau que Hera, la deessa titular d'Argos, substituirà Dionís com a responsable de la malaltia i que Melamp operarà la seva guarició ja no pas amb ritus purificadors i apotropaics, sinó a través de pregàries i de sacrificis, segons l'ortodòxia olímpica. Baquilides seguirà aquesta versió «depurada» i Cal·límac arribarà a eliminar fins i tot la intervenció de Melamp. El caràcter d'aquest personatge és complex: heroi divinitzat, com suggereixen les llegendes a propòsit de la seva iniciació, o déu degradat a heroi, amb culte a la Megàrida? En tot cas, el seu lligam amb Dionís com a fundador de fal·lofòries i de misteris és indubtable, com ho demostren les fonts, que Casadio examina extensament, així com totes les interpretacions precedents. Fins i tot les relacions de Melamp amb Apol·lo, la seva ambigüitat, li són comunes amb altres «*medicine men*» de la llegenda.

Però el mite de les Prètides està lligat al ritu dels *Agr(i)ania*, comuns a Argos i a Tebes, celebrats en honor d'una de les germanes, morta durant l'acuit; les festes, de

caràcter dionisiac, semblen haver estat semblants als *Agrionia* d'Orcomen, a honor de les Miniades, que incloïen *oreibásia* femenina, *sparagmós*, persecució ritual i proposició d'enigmes, característiques de violència ritualitzada i de situació excepcional i transitòria. Una àmfora de figures vermelles del Museu de Nàpols, on apareixen tots els personatges del drama —Melamp, les filles de Pretos—, és interpretat com una narració pictòrica del mite i alhora del ritu, celebrat al temple d'Àrtemis a Lusos, en els quals són implicats Dionís i la deessa garantint, sembla, la guarició de les Prètides. Serveix de complement un camafeu de la BN de París, on Melamp i Àrtemis presencien la dansa orgiàstica de les Prètides: la guarició per mitjans «homeopàtics», pròpia de Dionís i testimoniada en les formes més antigues del mite. Casadio ens ha menat a la conclusió òbvia: mite i cerimonial responen a una estructura ritual que pertany tipològicament a la categoria dels «ritus de pas», més exactament als ritus d'iniciació al matrimoni, tot i que certs detalls, presos aïlladament, es resisteixen a l'anàlisi. Les Prètides, com les Miniades, representen l'actitud col·lectiva («il tipo ideale», diu l'autor) de la noia que, en el pas de l'adolescència a la nubilitat, es veu immersa en l'«angoscia existencial» que comporta el canvi de classe social, i que superarà mitjançant un ritu fortament emotiu.

El capítol II, «Ariadna dea in vicenda» (p. 123-222) parteix de la notícia de Pausànies a propòsit de la sepultura d'Ariadna a Argos, dins el temple de Dionís *cretenc*, i de les llegendes sobre la mort de l'heroïna per dilucidar-ne la condició mítica i religiosa. Per començar, l'anàlisi del nom i de la seva variant, *ari-adne*, *ari-dela*, la Pura, la Resplendent, revela epítets eufemístics d'una deïtat subterrània; i d'altra banda, detalls del culte fan Ariadna la pàrdrà (*alter ego*) d'Àfrodita. Esdevinguda heroïna de la llegenda, Ariadna mor en circumstàncies tan diverses com ho són les fonts que les transmeten. Àrtemis l'hauria

morta «per una denúncia de Dionís», segons la *Nékyia* homèrica: els antics hi van veure diferents solucions de les tensions dins un triangle amorós Ariadna-Dionís-Teseu. El drama tragicoromàntic consagrat, en el segle XIX, per Preller, sembla, en principi, suportat per les versions d'Hesíode i Eurípides, així com pels documents vasculars àtics i per les festes atenenses. En tot cas, tant si Dionís mata Ariadna en càstig del seu adulteri amb Teseu com si era Dionís qui raptava Ariadna de mans de Teseu, la comparació amb el rapte de Persèfone per Hades s'imposa. El caràcter lúgubre d'Ariadna i d'un Dionís amb atribucions subterrànies han deixat llurs vestigis en documents mítics i culturals de Creta i d'altres indrets de l'Egeu.

A Creta, Ariadna, que en el mite introdueix Teseu en el Laberint de Mínos, s'identifica amb la *dapuritojo potinija* dels documents micènics. El laberint, que deriva el seu nom de \**law-*, «pedra», designa un lloc iniciàtic, de descens al més enllà i de retorn al nostre món; un lloc de culte que inclou la «pista», obra de Dèdal, on s'executava la dansa iniciàtica, predecessora de la «dansa de les grues» que commemorava, a Delos, la proesa de Teseu. Ariadna és, doncs, la «senyora» o, si més no, la guardiana del complex iniciàtic, transformada, com a heroïna de *Märchen*, en princesa cretenca, iniciadora-còmplice d'herois, «oggetto geloso delle cure degli dei... creatura profondamente labirintica». Quant al paper de Dionís, Casadio examina la documentació relativa a la teoria (minoritària, però excel·lent: Epimènides, «l'Orfeo locale»), Eurípides, Diodor) d'un origen cretenc i conclou que hi ha motius per creure en una persistència, a Creta, de doctrines dionisiàques més que no pas en un procés d'importació. Aquest patrimoni nacional cretenc pot haver inclòs l'*sparagmós* a mans dels Titans, i els aspectes místics i entusiàstics del culte poden procedir de ritus agraris prehistòrics.

A Ceos, l'illa més occidental de les Cíclades, pont entre Creta i el Peloponès,

tant mites locals com les excavacions a Hagia Irini revelen un culte dionisiac al cantó d'una deessa identificable, amb totes les probabilitats, amb Ariadna, ininterromput entre el s. xv aC i l'època romana. A Delos, l'Afrodita en honor de qui Teseu, que ja havia perdut Ariadna, havia instituit un culte que incloïa la dansa anomenada *géranos* és sens dubte un *avatar* de la deessa cretenca A Naxos, els autors locals distingien, segons Plutarc, dues Ariadnes: l'esposa de Dionís i mare d'Estàfil i l'heroïna raptada i abandonada per Teseu i arribada a l'illa, on morí; el desdoblament d'Ariadna és paral·lel al de Dionís, Baqueu, «bacchegiant», i Miliqui, agrari. En el culte d'Ariadna a Xipre, on havia arribat amb Teseu en estat de gravidesa i havia mort sense arribar a deslliurar, malgrat l'ajuda de les dones del país, la «covada» ritual era a càrrec d'un minyó: és fàcil d'advertir-hi senyals de l'hermafroditisme de l'Afrodita local i les influències de l'orient semític, tan proper. A Lemnos és probable l'existència d'un *hieròs gámos* de Dionís i Ariadna, en el curs dels *oschophoria* de tardor, amb competicions de cursa entre efebs i transvestisme. És sobretot a Atenes que, en el festival dels *Anthesteria*, les noces rituals de la dona del *basileus* amb Dionís representava la unió, celebrada *in illo tempore* entre el déu i Ariadna, la *basilinna* com a muller del rei ancestral, Teseu.

A la vista d'aquest material, Casadio conclou que Ariadna, lligada en principi al Dionís cretenc, s'«heroïtza» en un procés iniciat molt probablement ja en època micènica. Tant els mites com el culte suggereixen que «en Ariadna es reproduceix el drama estacional de la vegetació, commemorat a través d'un ritual de mort i de resurrecció», subratllats per dos moments transcendents: les noces i la mort. Les escenes nupcials representades als vasos i, com amb encert afegeix l'autor, la narració del mim amb què es clou el *Simposi* de Xenofont remet a un complex ritual. D'altra banda, versions «aberrants» (per a nosaltres!) en

què Ariadna se suïcida per penjament són transposicions d'un ritu de fertilització ben conegut.

Quant al suggeriment d'alguns, que l'iniciat en els misteris dionisiacs pogués identificar-se amb Ariadna en unes noces místiques amb el déu, que li assegurarien una vida enllà de la mort, l'autor es manté en una assenyada i imitable reserva.

El capítol III, «Lerna» (p. 223-325), parteix de la descripció que fa Pausànies d'aquesta humida contrada de l'E del Peloponès, habitada i conreada des del neolític fins a època romana i seu de cultes nombrosos, com els de Dionís *Phleós* i *Limnagenes* i d'Àrtemis *Limnatis*. Entre ells, Casadio centra el seu estudi en la cerimònia descrita per Plutarc i testimoniada en una representació vascular, consistent a negar un anyell en les aigües del llac Alcioni i evocar Dionís des del fons al so de trompetes: tot suggereix l'epifania del déu de la vegetació després de la seva «mort» o estada estacional a l'Hades. En altres llocs, l'*ànodos* de Dionís, igualment testimoniada per pintures sobre vasos i per alguna miniatura escultòrica, procedeix del si de la terra. Una inscripció ròdia de l'època de Caracal·la parla de l'evocació utilitzant un orgue d'aigua, encara que sembla tractar-se d'un ritu diferent.

La història de Dionís a l'Argòlida consisteix principalment en els enfrontaments amb els opositors mítics al culte del déu, especialment Perseu, el rei d'Argos. La guerra, segons Pausànies, havia acabat amb la derrota del déu a mans de l'heroi nacional i amb la mort de les dones del seguici del déu, mentre que Euforió i l'historiador sicilià Cefalió inverteixen els resultats amb la desfecta de Perseu. Nonnos, en tercer lloc, supera el conflicte amb una conciliació entre els adversaris. Sembla, però, que la tradició argiva parlava de Dionís llançat viu a l'«estany de Lerna» o després de mort en combat amb Perseu: història de culpa reclamant una expiació que justifica míticament els ritus, però que presenta caràcters òrfics als quals la teologia dèlfica no és pas estranya. Una

documentació iconogràfica (craters que són veritables compendis de teologia i litúrgia dionisiàques) i literària (especialment comèdies i drames satírics) abundant i eloqüent, que Casadio estudia amb amplitud, demostra l'antiguitat de la mitologia argiva sobre Dionís, tant en les seves relacions amb Perseu, evidentment la transposició mítica d'un déu infernal, com amb Àrtemis, aquesta darrera receptora d'un culte catarticoferilitzant de renovació del foc referit per Pausànies.

D'altra banda, el testimoni de Pausànies sobre la catàbasi de Dionís es complementa amb la història de Prosimnos, transmesa per autors tan diversos com són Llucià, Nonnos, Clement d'Alexandria, Tzetzès i l'Higí de l'*Astronomia* i que fa seguir el descens i el posterior ascens per una cerimònia itifàlica que s'explicaria per una ben coneguda anèdota sexual del déu, que els autors cristians cuiten a ridiculitzar i a censurar. El conjunt, però, mite i ritual s'ha d'estudiar en relació amb altres cultes místèrics del món grec, però sobretot de l'Àtica, que inclouen l'ostentació ritual de fal·lus i la manipulació del *baubon*. Casadio, encertadament, segons el nostre parer, rebutja la consideració del mite de Prosimne com un *hieròs lógos* d'un ritu practicat als misteris àtics d'Halimunt i d'Agres, d'on hauria passat al cicle dionisiaco-eleusí, o bé com un simple *aition* erudit per explicar les fal·lofòries, tan populars i no gens místèriques. És, contràriament, la similitud de pràctiques rituals el que ha atret un mite d'origen argiu. Quant al *muliebra pati*, adés al·ludit, adés bescantat, Casadio no dubta a subratllar-ne les connexions iniciàtiques, en aquest cas per a la visita al món d'ultratomba.

Perquè és clar que Prosimne figura míticament el *mystagogós* humà. Tota una altra qüestió és si el ritual mimètic de referència tenia res a veure amb autèntiques relacions homosexuals, habituals en les iniciacions dels joves, com sabem de fa molt temps i ara amb més certesa gràcies al llibre de Sergent (1984). Tot i això, en el cas dels cultes dionisiacs de Lerna

les proves ens manquen i Casadio es manté en una prudent reserva. El capítol s'acaba amb un examen del culte de Demèter *Lernaia* associada a Dionís i que, segons conclusió de l'autor, deu haver-se superposat a un antic culte dionisiac proto-mistèric.

El Prof. Casadio ha reprès el vell tema d'estudi de l'antiguitat dels cultes dionisiacs a Grècia sobre un material abundós i variat —mitogràfic, literari, epigràfic, glíptic, vascular— en gran part troballes recents. La discussió de teories i d'interpretacions anteriors, inserida en el text o relegada a les amplíssimes notes de peu de pàgina, són una garantia del grau de reflexió i de rigor del treball. Tot i sense perdre de vista l'orientació general de la seva recerca i els propòsits principals de sengles capítols, al llarg de l'exposició s'insinuen possibles connexions que poden donar lloc a investigacions igualment apassionants i necessàries. Crec que el mateix rigor que l'autor s'imposa per al treball i per a la crítica l'ha dut a formular conclusions generals i contingudes, —potser massa contingudes? Una aportació a afegir és la valoració, tan escaient, de les relacions entre mite i ritual, fins fa poc injustament menystingudes com a excessiva reacció contra les demesies de la influent escola de Cambridge. En aquest punt, nosaltres —ben entès que per simple posició personal!— no hauríem recorregut a la idea de l'esperit anual de la vegetació i, per contra, hauríem fet intervenir els factors psicològics col·lectius, tan fonamentals en la transmissió i en la transformació de formes mítiques i rituals.

G. Casadio ens ha lliurat una eina imprescindible —pel mètode, per les conclusions, pels aspectes que ens poden semblar controvertibles— per al conreu sempre renovat, sempre apassionant, de la religió grega.

Francesc J. Cuartero i Iborra  
Universitat Autònoma de Barcelona  
Departament de Ciències de l'Antiguitat  
i de l'Edat Mitjana