

De nuevo sobre Dioniso y las serpientes: mitos y ritos* [Again on Dionysus and the snakes: myths and rites]

Ana Isabel Jiménez San Cristóbal**

Universidad Complutense de Madrid

Resumen: El objetivo del artículo es mostrar la relevancia de las serpientes y su vinculación con Dioniso en mitos y ritos órficos que van desde época clásica hasta el período imperial. El dios aparece ligado a las serpientes ya antes de nacer, pues su padre Zeus se metamorfosea en sierpe para unirse con Perséfone. Este mito parece vinculado a un rito por el cual se hacía pasar una serpiente a través del regazo de los iniciados y con el que se buscaba la identificación del dios con el fiel. En diversos rituales serpientes, probablemente reales, se guardaban en cistas y cribas y se agitaban durante las procesiones. En los relatos órficos tardíos aparecen otros seres serpentinos como Tiempo-Heracles y Fanes que corroboran la importancia de las serpientes en el orfismo.

Abstract: The aim of the article is to show the relevance of snakes and their link with Dionysus in Orphic myths and rites from Classical to Imperial times. The god is linked to snakes before his birth, because his father Zeus is metamorphosed into a snake in order to join Persephone. This myth is linked to a rite, in which a snake slid on initiates' lap, probably in order to identify the god with the initiate. In certain rituals snakes, probably real, were kept in kists and winnows and were shaken in processions. In the Orphic late tales, Time-Herakles and Fanes are snake creatures that confirm the relevance of the snakes in Orphism.

Palabras clave: Serpientes, Dioniso, orfismo, cultos, ritos, mitos.

Keywords: Snakes, Dionysus, Orphism, cults, rites, myths.

Recepción: 17/01/2015

Aceptación: 22/02/2015

* El presente trabajo forma parte del Proyecto de Investigación “Fiestas dionisiacas fuera del Ática” (FFI 2012-31814), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. El artículo continúa una primera aproximación al estudio de las serpientes en cultos místéricos presentada en el V Congreso Andaluz de Estudios Clásicos en el año 2006 y publicada recientemente con el título “Las serpientes en el orfismo”, en J. M. Maestre et alii, *Baetica Renascens*, vol. 1, Cádiz-Málaga 2014, 323-334.

** **Dirección para correspondencia:** Dpto. de Filología Griega e Indoeuropea. Universidad Complutense de Madrid. Ciudad Universitaria. 28040 Madrid. E-mail: asancristobal@filol.ucm.es

1. INTRODUCCIÓN

Las serpientes formaban parte de la vida cotidiana y el culto de los griegos, se las consideraba guardianas de casas, tumbas, fuentes y altares y se las asociaba a la sanación mágica, las profecías y la buena suerte¹. Los términos más comunes para designarlas eran ὄφις y δράκων, ambos con etimologías que los relacionan con la facultad de visión (ὄφις con ὀφθαλμός y δράκων con δέρκομαι)². Las serpientes simbolizaban también la fertilidad: muchas mujeres acudían al santuario de Asclepio en Epidauro creyendo que si dormían sobre el suelo y soñaban con serpientes se quedarían embarazadas³. Es bien conocida la leyenda que hacía a Alejandro hijo de Zeus, quien habría fecundado a Olimpiade bajo la apariencia de serpiente⁴. Por su hábitat bajo tierra o en grietas, la serpiente era también símbolo del tránsito al más allá. No en vano Hermes, el psicopompo que comunica el mundo de los vivos con el de los muertos, porta el caduceo serpentino, el κηρύκειον⁵. Porfirio cuenta que si una serpiente se deslizaba en la hendidura de una pared en el momento de la muerte de un hombre, los antiguos comprendían que el alma se había separado entonces definitivamente del cuerpo y había comenzado su viaje subterráneo⁶. Incluso era una creencia generalizada que el difunto pudiera aparecer en forma de ofidio⁷. La serpiente, que cambiaba su piel cada primavera, representaba también la renovación y

¹ Sobre el papel de la serpiente en el culto, véanse KÜSTER (1913: 56-158); LEISEGANG (1955); FERWERDA (1973: 105 n. 4, con bibliografía); MITROPOULOU (1977); BODSON (1981); BURKERT (1985: 30, 50, 206); DÍEZ DE VELASCO (1993: 13-15; 1995: 103-105); SANCASSANO (1997a); OGDEN (2013: 247-382). Un resumen de los distintos estudios modernos puede verse en SANCASSANO (1997b: 355-390). Sobre la relevancia del ofidio en otras culturas, cf. BREMMER (1984: 268 n. 6 y 7); OGDEN (2013: 10-24, con bibliografía).

² En el caso de ὄφις, la etimología es popular, no así la de δράκων, aceptada por CHANTRAINE (2009: s.v. δέρκομαι) y BEEKES (2010: s. v. δράκων). Véanse Hsch. s.v. δρακεῖν (I 534 Schmidt), *EM* 286, 7-14; *EM* 644, 6-11 para ὄφις. Sobre el léxico griego de la serpiente, véanse KÜSTER (1913: 57, n. 2); BODSON (1981: 63-64); SANCASSANO (1996: 49-70); OGDEN (2013: 3-4 n. 5, 151-154).

³ KÜSTER (1913: 150-151); FERWERDA (1973: 107 y n. 14, con bibliografía); OGDEN (2013: 351).

⁴ Luc. *Alex.* 7. Véase también Plu. *Alex.* 2, 6.

⁵ Cf. FERWERDA (1973: 112-114); BURKERT (1985: 158 n. 28). También porta el bastón serpentino Tiresias, que cambió de sexo al golpear con él a dos serpientes copulando. Desde entonces el adivino actúa como mediador entre hombres y mujeres y dioses y hombres, cf. DÍEZ DE VELASCO (1993: 13-31; 1995: 103-114).

⁶ Porph. *Plot.* 2, 27, cf. FERWERDA (1973: 106).

⁷ KÜSTER (1913: 62-63); HARRISON (1922³: 325-331); NILSSON (1967³: 198-199); CUMONT (1942: 392-396, tav. 41, 2-3); BREMMER (1983: 80); BURKERT (1985: 195). Sobre la serpiente y la muerte véase también SANCASSANO (1997a: 16-17); OGDEN (2013: 247-254).

la eterna juventud⁸. La diosa Tellus, la Tierra Madre, que encarna la perenne renovación de la naturaleza, en ocasiones aparece representada como una figura femenina con una serpiente alrededor del brazo izquierdo, símbolo de regeneración⁹.

2. DIONISO Y LAS SERPIENTES

Eurípides cuenta en las *Bacantes* que Dioniso puede aparecer en forma de serpiente y, bastantes siglos después, Clemente de Alejandría afirma que la serpiente es símbolo de Dioniso Basareo¹⁰. Salvo estos pasajes no conocemos más textos que identifiquen al dios con el ofidio¹¹, aunque sí hay noticias que los vinculan. En ámbito dionisiaco, las serpientes se convierten en una especie de marca cultural de los seguidores de Dioniso, especialmente las ménades que aparecen frecuentemente manipulándolas¹². Se ha discutido, sin embargo, si eran reales las serpientes usadas en ritos como los atestiguados por las *Bacantes*¹³. En la iconografía vascular arcaica, las serpientes aparecen con Dioniso en escenas de Gigantomaquia y le ayudan contra sus contrincantes; se ha pensado en las serpientes como metamorfosis figuradas del dios¹⁴.

⁸ Arist. *HA.* 9, 17 (600b); Nic. *Th.* 31-34; Verg. *G.* 437-439, *Aen.* 2, 471-475; Ael. *NA.* 9, 16; cf. GUARDUCCI (1964-1965: 274-275); FERWERDA (1973: 108); SANCASSANO (1997a: 124-137).

⁹ Así, por ejemplo, en un fresco hallado en una catacumba romana de la Via Latina: véanse GUARDUCCI (1964-1965: 259-281), con otros ejemplos iconográficos, y ENGEMANN (1974: 147-148).

¹⁰ E. *Ba.* 1017-1018, cf. DODDS (1964 [1951]: 254-255); Clem. *Al. Prot.* 2, 22, 4 (*OF* 590), pasaje que será analizado en § 3.

¹¹ Sobre lo cual, cf. KÜSTER (1913: 118-119 y n. 4); BREMMER (1984: 268). En Nonn. *D.* 40, 45, Dioniso se transforma momentáneamente en serpiente, pero la metamorfosis no parece tener trascendencia. Sobre la posible metamorfosis del dios en serpiente en vasos de época arcaica, véase Díez PLATAS (2010: 32-33).

¹² E. *Ba.* 102-104, 698, 768; Athen. 5. 28, Clem. *Al. Protr.* 2, 12, 2. Véase también la noticia de Gal. *De Antidot.* 1, 6 [XIV, 45 Kühn, cf. FARNELL (1909: 166)], según la cual quienes celebran a Dioniso despedazan serpientes cuando acaba la primavera y empieza el verano. Plutarco (*Quaest. conv.* 653 A) dice que los antiguos consagraron la serpiente y la hiedra al dios por su fuerza fría y glacial. Véanse GONZÁLEZ MERINO (2009: 98-99); PORRES (2013: 477). En la iconografía vascular arcaica son frecuentes las representaciones de serpientes en manos de los seguidores de Dioniso, ménades o silenos, cf. KÜSTER (1913: 118-119); VILLANUEVA PUIG (2009: 35, 64-65, 68-70); Díez PLATAS (2010: 33-34).

¹³ Por ejemplo, la alusión de E. *Ba.* 102-104, 698, 768, a que las ménades llevan serpientes que lamen sus mejillas se han interpretado como la transferencia de un motivo mítico al plano ritual (en *Ba.* 100ss Zeus coronó a Dioniso con coronas de serpiente nada más nacer). También se ha dudado que fuesen reales las serpientes de la procesión dionisiaca de Ptolomeo Filadelfo en Alejandría (Athen. 5. 28), pues una corona de serpientes vivas se desharía en cualquier momento. Sobre ambos textos, cf. RAPP (1872: 13); DODDS (1964 [1951]: 254-255 y n. 39 y 42). Según BOYANCÉ (1966: 53-54), si en el culto real las ménades no se hubiesen contentado con una piel de serpiente, los misterios de Dioniso no se habrían extendido tanto. Sobre estas cuestiones volveremos en § 3.

¹⁴ Díez PLATAS (2010: 31-33).

Junto a otros atributos dionisiacos como la vid o el tirso, la serpiente aparece representada en varios relieves inscritos con dedicatorias votivas a Dioniso o a sus fieles, datados en época imperial y procedentes fundamentalmente de Frigia, en Asia Menor¹⁵.

En los relatos órficos, el dios aparece ligado a las serpientes ya antes de nacer. Atenágoras transmite varios pasajes de la teogonía de Jerónimo y Helánico, datada seguramente en el s. II a. C., en que se narra que Zeus tomó la forma de una serpiente para unirse con Rea, quien se había transformado precisamente en el mismo animal para rehuirle. De esta relación nace Perséfone. Y fruto de la unión de esta con su padre Zeus, que la violó también bajo la forma de una serpiente, nace Dioniso¹⁶. Proclo nos cuenta que Hipta, la nodriza de Dioniso, recoge al niño nacido del muslo de Zeus y coloca sobre su cabeza una criba con una serpiente alrededor para que sirva de cuna al recién nacido¹⁷. No es difícil interpretar que la serpiente proyecta la protección del padre sobre el hijo, mientras que la criba evoca la corona, marca sagrada de la identidad divina¹⁸. Por otra parte, en el mito órfico, Dioniso muere despedazado por los Titanes pero de un modo u otro vuelve a la vida¹⁹, relato este que permite el acercamiento del universo dionisiaco con la serpiente que se regenera anualmente.

3. SERPIENTES EN CULTOS ÓRFICOS

Resulta significativo que serpientes y cribas aparezcan en los relatos órficos solo en fecha relativamente tardía cuando distintos testimonios parecen confirmar la manipulación de serpientes en los ritos órficos desde época temprana. En el s. IV a. C., Demóstenes

¹⁵ De Frigia proceden los altares de Dascilio (s. III d. C.), Acaya (Dorilea, s. I-II d. C.), Ayvali (Nacolea, s. II-III d. C.) y Avdan (Dorilea, s. II-III d. C.), [cf. JACCOTTET (2003: nrs. 75-77 y 79)], Valle alto del Tembris (sin datar; *MAMA VI* 360) y Kirka (sin datar; *MAMA V* 168). También se han encontrado monumentos con decoración serpentina en Pérgamo (época imperial; *SEG* 37, 1987, nr. 1020) y Bizancio [s. II d. C.; *IK Byzantion* 38, JACCOTTET (2003: nr. 41)]. Algunos de ellos serán comentados en § 3.

¹⁶ Athenag. *Leg.* 20, 3 (136 Pouderon; *OF* 87 I y *OF* 89 I), Tat. *Orat.* 10, 1 (24 Marcovich; *OF* 89 IV). Los fragmentos órficos (*OF*) siguen la numeración de la edición de BERNABÉ (2004, 2005, 2007). Véanse también Ou. *Met.* 6, 114, Orph. *H.* 30, 6-7 [cf. RICCIARDELLI (2000: 355)], Hippol. *Haer.* 5, 20, 4 [cf. CASADIO (1989: 1329-1344)], Nonn. *D.* 5, 565 6, 155 ss. [cf. CHUVIN (1992: 17-18, 20)]. Según KÜSTER (1913: 85-86), puede reconocerse en este mito la antigua noción de un poder ctónico masculino que fertiliza a la diosa tierra bajo la apariencia de una serpiente. Véase también FERWERDA (1973: 104-115); BERNABÉ (2003: 89, 104-106); OGDEN (2013: 80).

¹⁷ Procl. *in Ti.* 1, 407, 22 ss. (*OF* 329 I), cf. Díez PLATAS (2011). Nonn. *D.* 9, 129-131 describe cómo la nodriza de Dioniso se ciñe con un 'cinturón de víbora' (ἐχιδνήεις ἰμάς).

¹⁸ Véanse las interesantes reflexiones de Díez PLATAS (2011: 134).

¹⁹ Sobre lo cual, véase BERNABÉ (1998: 29-39).

trata de ridiculizar al orador Esquines presentándolo como un oficiante de los ritos de Sabacio, una de las epiclesis de Dioniso, hijo de Zeus y Perséfone²⁰. Al grito de εὐοῖ σαβοῖ, *evoe saboi*, Esquines guiaba un tíaso de fieles coronados con hinojo y álamo blanco, que marchaba en procesión, apretaba y agitaba sobre su cabeza serpientes *παρεῖαι*, es decir, carrilludas y de color rojizo oscuro²¹. Las serpientes de este tipo solían estar domesticadas y ser inofensivas. Se asociaban, en general, al culto de Asclepio y se les atribuían propiedades curativas²². No faltan, sin embargo, testimonios que las vinculan con Sabacio. Teófrasto, por ejemplo, parodia los hábitos de los supersticiosos que visitan a los orfeotelestas para renovar la iniciación o invocan a esta divinidad al ver una serpiente carrilluda en casa²³.

Es muy posible que las serpientes cultuales se guardasen en cistas y cribas. Demóstenes llama a Esquines *κιστοφόρος* ‘portador de la cista’ y *λικνοφόρος* ‘portador de la criba’, denominaciones que reflejan la importancia de estos elementos en los misterios²⁴. Sobre su hipotético contenido, las propuestas van desde ofrendas como pastelillos hasta símbolos sexuales como el falo, pasando, por supuesto, por serpientes²⁵. Demóstenes no revela el contenido de cistas y cribas, pero siglos después

²⁰ D. S. 4, 4, 1-2, *cf.* 3, 64, 1; 5, 75, 4; *Lyd. Mens.* 4, 51 (106, 20 Wünsch); Origenes *Cels.* 1, 25; Clem. Al. *Prot.* 2, 16, 1; Schol. in Ar. *Au.* 874 Dübner. Los devotos de Sabacio se hacían llamar ‘saboi’, igual que los de Baco, *βάκχοι*: Plu. *Quaest. conv.* 671 F; Sud. s. v. Σάβοι (IV, p. 311 Adler), *cf.* WANKEL (1976: 1141-1142); YUNIS (2001: 255-256). Sobre la identificación Dioniso-Sabacio, *cf.* NILSSON (1974³: 658-662); BREMMER (1984: 269 n. 12) y, sobre todo, TURCAN (2001 [1989]: 275-306).

²¹ D. 18, 260 (*OF* 577). El hinojo se asocia a las serpientes, a las que puede servir de alimento, mientras que el álamo blanco se relaciona con el más allá, véase Harp. s. v. *λεύκη* (163 Keaney); *cf.* LATTE-ERBSE (1965: 154-155); VERSNEL (1990: 114 n. 75); WANKEL (1976: 1140-1141); YUNIS (2001: 255); OGDEN (2013: 81).

²² Véanse, por ejemplo, Ar. *Pl.* 690; Ael. *NA* 8, 12; Harp. s. v. *παρεῖαι ὄφεις* (205 Keaney), Sud. s. v. *ὄφεις παρεῖας* (III p. 596 Adler) y *παρεῖαι ὄφεις* (IV p. 53 Adler); Phot. s. v. *ὄφεις παρεῖας* (II 40 Naber) y *παρεῖαι ὄφεις* (II 61 Naber); Hsch. s. v. *παρεῖαι ὄφεις* (III 280 Schmidt), *cf.* GOSSEN-STEIR (1921: cols. 548-551), BODSON (1981: 68-73, 76-77). La mansedad de las serpientes la describen Nic. *Th.* 444-447; Luc. *Alex.* 7 y Paus. 2, 28, 1.

²³ Thphr. *Char.* 16, 4 y 11.

²⁴ *Cf.* JAHN (1869: 317-334); MAU (1899: cols. 2591-2606); DAREMBERG-SAGLIO (1877: 1205-1208, s. v. *Cista mystica*). Clem. Al. *Prot.* 2, 21, 2 muestra su importancia en los *λεγόμενα* rituales de Eleusis. En época imperial una inscripción procedente de Tesalia (s. III d. C.; *Epigr. Gr.* 1036 a; *OF* 661) atestigua el cargo de *κισταφορήσασα* mientras que otras dos de Torre Nova (s. II d. C.; *I Urb. Rom.* I 160 p. 138, *OF* 585) y Cila (s. III d. C.; *IGBulg.* III 1517 p. 251ss; *cf.* *OF* 586) testimonian la existencia de oficiantes llamados *κιστοφόροι* y *λικνοφόροι*.

²⁵ *Cf.* FOUCART (1914 : 378-384); DES PLACES (1969: 211); BURKERT (1983: 269-273). Para los ritos órficos, véase JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2005: 360-369; 2008a: 731-770).

Plutarco describe una escena ritual similar en la que Olímpíade, la madre de Alejandro, y su tíaso dionisiaco femenino iban coronadas y agitaban grandes serpientes domesticadas que se erguían desde hiedras y cribas²⁶. No mucho después Clemente de Alejandría desvela con ironía -como buen apologeta del cristianismo- que en las cistas y cribas se guardaban los símbolos sagrados del culto, entre los que se contaba la serpiente, símbolo de Dioniso Basareo²⁷. A la luz de estos datos puede afirmarse que las serpientes se agitaban durante las procesiones, mientras que el resto del tiempo permanecían ocultas dentro de cistas y cribas, tapadas o no, junto a otros objetos sagrados²⁸. Ningún texto vincula estos ritos con el relato de Proclo en que Hipta pone al recién nacido Dioniso en una criba ceñida por una serpiente, pero es posible que el simbolismo fuese el mismo: la serpiente es guardiana del dios y de sus fieles, mientras que la criba recuerda la corona, emblema del dios.

La cista con serpiente se convirtió en un motivo recurrente en la imaginaria dionisiaca, sobre todo en pinturas, altares funerarios y sarcófagos de época imperial²⁹. En una estela de mármol procedente de Bizancio aparece representado Dioniso junto a una cista de la que salen dos serpientes; sobre el relieve está grabada una dedicatoria de un tíaso dionisiaco³⁰. No faltan tampoco escenas de iniciación en los Misterios de Eleusis que muestran cistas con serpientes, como la representada en la Urna Lovatelli de época de Augusto³¹. Y sobre una serie de monedas procedentes de Pérgamo, fechadas en torno a mediados del s. II d. C., está grabado el emblema de una serpiente que sale de una cista³².

Hay también noticias de un rito en el que se hacía pasar una serpiente a través del regazo de los fieles de Sabacio. Los detalles los transmite Clemente en un pasaje de especial interés porque afirma que el símbolo de los misterios de Sabacio es el dios a través del regazo (ὁ διὰ κόλπου θεός) y relaciona explícitamente el rito con la unión

²⁶ Plu. *Alex.* 2. 7-9 (*OF* 579), cf. BREMMER (1984: 269 y n. 9); BURKERT (1985: 276).

²⁷ Clem. Al. *Prot.* 2, 22, 4 (*OF* 590).

²⁸ JAHN (1869: 324-325).

²⁹ En las pinturas báquicas de una tumba de Ostia figura la cista con la inscripción MYSTERIA, cf. CUMONT (1933: 246 n. 4); MERKELBACH (1988: 48 fig. 6); BURKERT (1993: 265 y n. 33). Véase también GEYER (1977: 191 nr. 327), con la noticia de un altar funerario.

³⁰ *IK Byzantion* 38; JACCOTTET (2003: nr. 41). La estela data del s. II d. C.

³¹ Véanse también los sarcófagos de Triptólemo en el Museo del Louvre (s. II d. C.), el de Torre Nova en Roma (s. II-III d. C) y un relieve de terracota de tipo campano, cf. BARATTE (1974: 271-290); BIANCHI (1976: fig. 47, 50-52); BURKERT (1987: 55, fig. 2-4); ALBINUS (2000: 123 n. 46, fig. 8-9).

³² Cf. JAHN (1869: 323); CUMONT (1933: 246-247); BURKERT (1993: 265 y n. 32). Véase Figura 1 del Anexo, tetradracma de 88-87 a.C.

serpentina de Zeus con Perséfone en el mito³³. En el s. IV d. C., Arnobio y Fírmico Materno citan el mismo rito, aunque sólo Arnobio lo asocia a los amores de Zeus con Perséfone bajo la apariencia de serpiente³⁴. Tal vez Plutarco se haga eco de este rito cuando recuerda que en determinados rituales romanos parecidos a los órficos, se coloca una serpiente sagrada al lado de la Bona Dea, que se identifica con la madre de Dioniso³⁵.

La expresión θεὸς διὰ κόλπου, ‘dios a través del regazo’, aparece ya atestiguada en el siglo III a. C. en el *Papiro de Gurob*, un texto que contiene indicaciones sobre la celebración de determinados ritos y presenta múltiples coincidencias con la descripción de los misterios que casi seis siglos después da Clemente³⁶. No podemos detenernos ahora en las similitudes de ambos textos que, sin embargo, no parecen casuales³⁷. En el *Papiro de Gurob* la frase θεὸς διὰ κόλπου va precedida del término σύμβολα en un contexto en que se mencionan determinados objetos de culto, lo que parece indicar que se trataba de una de las contraseñas de los iniciados³⁸.

Puede ayudarnos a comprender el significado de la frase una expresión muy similar grabada sobre una laminilla de oro del s. IV a. C., procedente de Turios:

OF 488, 7 ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας.
me sumí bajo el regazo de mi señora, la reina subterránea.

Ambas expresiones, θεὸς διὰ κόλπου y ὑπὸ κόλπον ἔδυν, se han interpretado como una especie de conmemoración de la unión sexual de Zeus con Perséfone³⁹, una

³³ Clem. Al. *Prot.* 2, 16, 1-2 (OF 589 I), cf. NILSSON (1974³: 661). En el pasaje inmediatamente posterior (2, 16, 3), Clemente alude de nuevo a esta genealogía serpentina: ταῦρος δράκοντος καὶ πατὴρ ταύρου δράκων, “el toro es padre de la serpiente y padre del toro es la serpiente”. La expresión ‘padre del toro es la serpiente’ se refiere evidentemente a la unión de Zeus bajo la forma de serpiente con Perséfone, quien da a luz a Dioniso toro. La primera parte de la frase resulta, en cambio, más oscura, cf. PETTAZZONI (1924: 71); DIETERICH (1923³: 155); NILSSON (1974³: 660-661); TURCAN (1982: 329-331); BURKERT (1993: 267-268); MORA (1994: 163-167); ALBINUS (2000: 123).

³⁴ Arnob. *Nat.* 5, 21 (276 Marchesi; OF 589 III); Firm. *Err. prof. relig.* 26, 1 (139 Turcan; OF 589 VI), véase también 10, 2 (100 Turcan; OF 589 V) donde Fírmico atribuye el rito a los adoradores de Júpiter Sabacio, pero, como señala TURCAN (1982: 330), Júpiter-Zeus es llamado Sabacio en tanto en cuanto es padre de Dioniso, cf. Orph. *H.* 48, 1.

³⁵ Plu. *Caes.* 9, 4-6 (OF 584), cf. LINFORTH (1941: 244-245); TURCAN (1988: 428-440); BERNABÉ (1996: 80); SUÁREZ DE LA TORRE (1999: 50); OGDEN (2013: 320 y n. 66).

³⁶ Especialmente en Clem. Al. *Prot.* 2, 17, 2 - 2. 18. 2 (OF 306 I, 312 I, 315 I, 318 I, 322 I, 588 I).

³⁷ Véase JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2002: 109-117).

³⁸ *PGurob* 23-30 (OF 578), cf. SMYLY (1921: 7); HORDERN (2000: 139-140).

³⁹ DIETERICH (1891: 37-39; 1911: 97-99) pensó primero en un acto de adopción simbólica del *mista*, pero posteriormente, (1923³: 123-124), se decantó por la unión sexual con la divinidad, cf.

interpretación que se ajusta al punto de vista de Clemente de Alejandría. Ahora bien, dado el acendrado puritanismo de los fieles órficos, no parece que el ritual fuese el momento más apropiado para conmemorar una unión sexual⁴⁰. También se ha pensado que las frases evocarían el refugio del fiel en el regazo de la diosa, como el niño que encuentra paz y seguridad en el seno de su madre o nodriza⁴¹. Sin embargo, este sentido resultaría insuficiente para comprender la transformación que experimenta el iniciado en el contexto de la lámina de oro, en que se le dice:

OF 488, 8 ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βροτοῖο.
Venturoso y afortunado, dios serás, de mortal que eras.

Esta referencia a la condición divina sugiere otra interpretación. Al igual que en otras religiones místicas, la aspiración última de los iniciados órficos es trascender la condición de mortal y equipararse con la divinidad⁴². La identificación se plasma en que Dioniso y los iniciados comparten denominaciones y epítetos, como, por ejemplo, βάκχος⁴³. En consecuencia, es posible interpretar que en la frase θεὸς διὰ κόλπου, 'dios', θεός, representa la condición que aspira a conseguir el iniciado. De hecho, el propio Dioniso recibe el epíteto ὑποκόλπιε, 'que se encuentra en el regazo', es decir, que aún no ha nacido, en un himno órfico y en las *Dionisiacas* de Nono⁴⁴. Las expresiones θεὸς διὰ κόλπου y ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας pueden ser dos variantes de una fórmula cuyo significado último sería que el iniciado penetra dentro del vientre de la diosa para renacer convertido en dios⁴⁵. Las frases aludirían, pues, a

HARRISON (1922³: 593-595); PETTAZZONI (1924: 71-72); CASTER (1938: 28-29); WEST (1983: 97). FESTUGIÈRE (1932: 137-138) prefería ver un ἱερὸς γάμος. DIETERICH (1925³: 111) identificó la serpiente con un falo y para BURKERT (1983: 152) y ALBINUS (2000: 123) la serpiente representa la fecundación fálica; COLLI (1995 [1977]: 411) ha visto una reminiscencia de elementos obscenos.

⁴⁰ Ya NILSSON (1974³: 661) negaba cualquier significación sexual del rito. Véase también JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2005: 115-117, 2008b: 793).

⁴¹ Cf. ZUNTZ (1971: 319). La discusión detallada de ambas hipótesis puede verse en BERNABÉ-JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2001: 173-178; 2008: 129-132).

⁴² Cf. HARRISON (1922³: 474); JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2005: 549-555; 2009: 46-60).

⁴³ Βάκχος designa a Dioniso en E. *Ba.* 623, 1020, *Hipp.* 560-561, *IT* 164, *IA* 1061; S. *OT* 211; al iniciado en: Heraclit. *Fr.* 87 Marc. (*OF* 587, 656 III); E. *Cret. Fr.* 472,15 Kannicht (*OF* 567); Pl. *Phd.* 69c (*OF* 576); laminilla de Hiponion *OF* 474, 15-16; Pl. *Phd.* 69c. Sobre el significado de βάκχος, cf. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2009) y SANTAMARÍA (2013).

⁴⁴ *Orph. H.* 52, 11, cf. RICCIARDELLI (2000: 435); en Nonn. *D.* 8, 30 el dios todavía en el seno de la madre entonaba ya un canto.

⁴⁵ En otra laminilla de oro, procedente de Feras y datada en el siglo IV a. C. (*OF* 493), leemos las contraseñas (σύμβολα) que el fiel debe pronunciar antes de entrar en la pradera de los bienaventurados seguidas de la palabra ΑΠΕΔΟΝ, que ha sido interpretado por HORDERN (2000: 133 n. 7) como ὑπέδυν 'me hundí'. Podría tratarse de otra variante de la fórmula.

una especie de segundo nacimiento de la madre divina tras la muerte⁴⁶, una interpretación que cuenta, además, con apoyos arqueológicos⁴⁷.

La significación dada a la expresión θεὸς διὰ κόλπου nos permite entender el simbolismo del rito que incluye pasar una serpiente por el regazo de los iniciados. Clemente, en el texto citado, afirma que la serpiente es símbolo de Dioniso Basareo, de modo que lo más probable es que la serpiente ritual representase al dios con que el iniciado pretendía equipararse y de quien obtendría su fuerza divina⁴⁸. El rito supondría, ante todo, una escenificación del nacimiento a la nueva vida y de la condición divina que aguardaba al iniciado tras la muerte. Un valor que se halla muy alejado de la interpretación de los padres de la iglesia, que vieron en la serpiente a través del regazo la personificación del mal⁴⁹. Las razones por las que se escoge una serpiente para simbolizar el renacimiento del iniciado han de buscarse seguramente en las connotaciones del ofidio que señalábamos en la introducción: símbolo de fertilidad, de tránsito al más allá, de renovación y eterna juventud. La serpiente se perfilaba como el mejor emblema para encarnar la significación de un rito que incluía los conceptos de muerte, renacimiento y vida eterna.

A la luz de esta interpretación adquiere sentido la decoración serpentina de varios relieves con inscripciones votivas, de época imperial, hallados precisamente en la región de Frigia, cuna del culto a Sabacio. En un altar, procedente de Avdan, aparecen talladas hasta cuatro serpientes junto a otros motivos dionisiacos y el siguiente texto⁵⁰:

μύσται Κοροσεανοὶ νεόβαχχοι ὑπὲρ ἑαυτῶν κὲ κώμης Διὶ Διονύσῳι εὐχῆν.

Los iniciados coroseanos neobacos en su nombre y en el de su aldea, en súplica a Zeus Dioniso.

⁴⁶ DIETERICH (1925³: 55); BURKERT (1975: 97-99) relaciona la frase con un pasaje del final de la *República* platónica (621a), donde las almas, una vez escogido su destino, han de ‘pasar bajo el trono de Necesidad’.

⁴⁷ Principalmente ídolos femeninos anatolios, cicládicos y minorasiáticos-cicládicos como diosas de la vida y de la muerte, figuras etruscas y estatuillas de terracota, cf. BERNABÉ-JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2001: 176; 2008: 130-131), con bibliografía.

⁴⁸ Como ocurre, según NILSSON (1974³: 661) entre quienes creen en el poder de la imposición de manos. Siglos después los gnósticos vieron en la serpiente la figura de Cristo Salvador, pues según el relato de Epiph. Const. *Haer.* 37, 5 durante la eucaristía ofrendaban el pan a una serpiente viva y la adoraban, cf. CASADIO (1989: 1323 y n. 50), con bibliografía. Véase también LEISEGANG (1955: 229-230).

⁴⁹ Firm. *Err. prof. relig.* 10, 2 (100 Turcan), cf. LEISEGANG (1955: 218); TURCAN (1982: 251-252).

⁵⁰ Avdan (Dorilea, s. II-III d. C.): JACCOTTET (2003: nr. 79). Véase Figura 2 del Anexo.

La denominación de neobacos sugiere tal vez un grupo de nuevos iniciados, mientras que el énfasis en el motivo de las serpientes podría estar motivado por su relevancia en el rito de iniciación.

En otro altar de Kirka se representa una serpiente junto a un busto masculino sobre el cual figura el siguiente epígrafe⁵¹:

Βάκχος Διονύσο εὐχῆν.

Baco en súplica a Dioniso.

Baco puede interpretarse como el apelativo con que el iniciado busca acercarse al dios al que ofrenda. Y la misma interpretación cabe para otro altar de Dorilea, adornado con relieves en los que se aprecia la imagen de Dioniso y una serpiente junto a la inscripción⁵²:

Ζωτικὸς Ἀνδρέου ὑπὲρ ἑαυτ(τ)οῦ καὶ τοῦ Βά[κ]χου σωτηρίας Διονύσω εὐχῆν.

Zotico, hijo de Andreo, por su propia salvación y por la del baco, en súplica a Dioniso.

En este caso, la referencia a la salvación puede aludir a la situación escatológica de los fieles una vez muertos.

Por lo que respecta a la antigüedad del rito de la serpiente que se hace pasar a través del seno, no sería ilógico que se practicase ya en fecha temprana, pese a lo tardío de las fuentes que lo transmiten. La presencia de serpientes en los ritos ya en el siglo IV a. C., de acuerdo con la descripción de Demóstenes, la expresión θεὸς διὰ κόλπου citada en el *Papiro de Gurob*, un texto funcionalmente cultural, así como las coincidencias entre los ritos de dicho papiro y el relato de Clemente hablarían también en favor de un rito temprano.

Se ha discutido si las serpientes que se manipulaban en las procesiones y se hacían pasar por el regazo eran reales o ficticias. Según Arnobio se empleaba una serpiente de metal, concretamente de oro (*aureus coluber*), pero se trata de un testimonio aislado que contrasta con las vívidas descripciones de Demóstenes y Plutarco, que hemos visto⁵³, y con la plasticidad de algunas representaciones iconográficas que ilustran la asociación de la serpiente y el regazo de la diosa. En varias monedas procedentes de Selinunte figura la imagen de una mujer o una diosa a cuyo regazo se

⁵¹ Kirka (sin datar): *MAMA* V 168.

⁵² Acaya (Dorilea, s. I-II d. C.): JACCOTTET (2003: nr. 76).

⁵³ Arnob. *Nat.* 5, 21, pero hay ejemplos de serpientes votivas en bronce halladas en el templo de Asclepio en Pérgamo, cf. BODSON (1981: 79, fig. 2), donde el uso de serpientes vivas era habitual, cf. n. 57. Según DODDS (1964 [1951]: 255) y BREMMER (1984: 268-269), puede admitirse que en D. 18, 260 y Plu. *Alex.* 2, 7-9 se habla de la manipulación de serpientes vivas.

aproxima una serpiente⁵⁴. Diversos monumentos funerarios muestran escenas rituales eleusinas en que, además de una serpiente junto a la cista, aparece otra que surge del regazo de la diosa y se enrosca en un tirso⁵⁵. La presencia de serpientes reales en múltiples santuarios de Asclepio, de Apolo en Epiro, o la Bona Dea en Roma hablaría también en favor de esta hipótesis⁵⁶. También parece fuera de duda que las serpientes descritas por Nicandro en sus obras *Teríacas* y *Alexifármacas* eran reales⁵⁷.

4. OTROS SERES SERPENTINOS EN LOS RELATOS ÓRFICOS

En la teogonía de Jerónimo y Helanico el ser primordial llamado Tiempo y Heracles es descrito como una serpiente alada con cabezas de toro y león y rostro de dios, una especie de imagen conjunta de todos los animales que surgirán de ese primer ser. A continuación se describe cómo se genera un huevo cuya cáscara se divide en dos mitades que configuran el Cielo y la Tierra⁵⁸. Del huevo surge Fanes, un dios bisexual, con alas de oro y cabeza de toro, sobre la que descansa una serpiente monstruosa capaz de metamorfosearse en variadas formas de animales. Una representación iconográfica de este proceso puede verse en un relieve de Módena, donde un ser caracterizado con los atributos de Fanes aparece circundado por una forma oval y rodeado por una gran serpiente⁵⁹.

En la teogonía de las *Rapsodias*, cuya compilación data seguramente en torno al 100 a. C., volvemos a encontrar a Fanes descrito como un ser monstruoso alado y con varias cabezas: humana, de carnero, de toro, de león y de serpiente, una especie de síntesis de todos los seres vivos⁶⁰. Precisamente una serpiente alada aparece esculpida en el interior de una fíala de alabastro, datada entre el III-VI d. C.⁶¹. La serpiente se enrolla alrededor de un *omphalos* con forma de huevo, circundado a su vez por una flor abierta cuyos pétalos se disponen en cuatro anillos. Del último surgen dieciséis figuras colocadas radialmente, desnudas y rígidas, que han sido interpretadas como los

⁵⁴ Véase Figura 3 del Anexo. Las monedas se fechan entre el s. V y el IV a. C., cf. HEAD (1911: 169; 146); ZUNTZ (1971: 397-398, pl. 15c).

⁵⁵ Así en la Urna Lovatelli, el sarcófago de Torre Nova y el relieve campano citados en n. 31.

⁵⁶ Véase el capítulo de OGDEN (2013: 347-382) "A Day in the Life of a Sacred Snake".

⁵⁷ BODSON (1981: 59-60).

⁵⁸ OF 76, 80 y 81, cf. BERNABÉ (2003: 93-101), que analiza además los paralelos de estos personajes monstruosos en otras culturas.

⁵⁹ Véase Figura 4 del Anexo. El relieve se data en el s. II d. C., cf. LEISEGANG (1955: 208-212, n. 24 y pl. III).

⁶⁰ OF 129-133, 136, cf. BERNABÉ (2003: 106-110 –para los problemas de datación– y 124-126). La descripción recuerda en parte a la de E. Ba. 1017-1018, antes citada.

⁶¹ Véase Figura 5 del Anexo. Para los detalles y la interpretación, cf. DELBRUECK-VOLLGRAFF (1934: 129-139); LEISEGANG (1955: 194-245).

adoradores del dios alado. Una inscripción de cuatro versos grabada en la parte exterior de la fíala es la clave para una interpretación órfica de esta pieza excepcional. Uno de los versos coincide con otro órfico transmitido por Eurípides, mientras que otros dos versos concuerdan con los de un himno órfico que conocemos por Macrobio⁶². El himno, que puede fecharse en torno al s. I a. C., está dedicado a una divinidad esplendente y creadora del universo, identificada entre otros con Helio, Zeus, Dioniso y Fanes, y es, por tanto, un claro ejemplo de las tendencias sincréticas del helenismo tardío⁶³. La inscripción de la fíala y la descripción serpentina de Fanes en las teogonías órficas permiten identificar la serpiente alada sobre el *omphalos* como una representación de ese dios sincrético. Las figuras que lo rodean disponen sus manos en actitud de plegaria, gesto en el que tal vez podemos ver los ecos de un culto no muy alejado de quienes hacían pasar una serpiente, símbolo del dios, a través del regazo.

5. CONCLUSIONES

Este breve análisis de testimonios literarios y epigráficos demuestra el interesante papel que ostenta la serpiente en el ámbito dionisiaco donde se convierte en uno de los atributos propios del dios y de su tíaso. Dioniso y la serpiente comparten naturaleza cambiante y multiforme. El Dioniso órfico muere pero renace, se regenera, igual que la serpiente muda su piel cada año. Estas coincidencias propiciaron seguramente el acercamiento del universo dionisiaco al de las serpientes y permiten explicar la relevancia y persistencia en el tiempo de los motivos serpentinos en cultos dionisiacos y órficos, pese al limitado número de testimonios con que contamos.

Como símbolo de la fertilidad entre los griegos, la serpiente está doblemente presente en el mito del nacimiento del Dioniso órfico: Zeus se transforma en sierpe para engendrar a Perséfone de Rea y posteriormente bajo la misma forma se une a Perséfone que alumbrará a Dioniso. Dadas las cualidades profilácticas del animal, no extraña que una criba con una serpiente sirva de cuna al recién nacido. En ámbito cultural la presencia de serpientes aparece atestiguada desde al menos el s. IV a. C. en

⁶² Los cuatro versos están recogidos en distintos fragmentos órficos: (A) θεοί· ούνεκα δινεῖται κατ' ἀπείρονα μακρὸν Ὀλυμπον (OF 540, 7; Macr. Sat. 1, 18, 12), (B) ἀγλαὲ Ζεῦ, κόσμο(υ) γεννητο(ρ) (OF 539 Π], (C) κέκλυθι τηλεπόρου δίνης ἐλικάύγεα κύκλον (OF 539; Macr. Sat. 1, 23, 22) y (D) οὐρανὸς τε γαῖα τε ἦν μορφή μία (OF 66, 3; E. Melan. 484 Kannicht), (A) Dioses. Porque gira alrededor del vasto Olimpo ilimitado, (B) Zeus esplendente, creador del universo, (C) Escúchame, tú, (el que hace girar) el círculo de lejano torbellino.

⁶³ Cf. DELBRUECK-VOLLGRAFF (1934: 134); WEST (1983: 206, 253); CASADIO (1989: 1331-1332); véanse también LEISEGANG (1955: 201-215), BOYANCÉ (1966: 48); BRISSON (1990: 2916-2917); FAUTH (1995: 157-158). El propio Macrobio (Sat. 1, 18, 11) menciona al Sol-Dioniso-Sabacio a quien está dedicado el templo del sol en la colina de Zilmiso en Tracia.

procesiones de fieles dionisiacos que celebran a Dioniso Sabacio agitando serpientes carrilludas. La participación de cargos culturales como el *κιστόφορος* y el *λικνόφορος* en la procesión sugiere que las serpientes podían guardarse en cistas y cribas junto a otros objetos rituales. También es posible que remonte al menos al s. III a. C. el rito por el que se hacía pasar a una serpiente a través del regazo de los fieles de Sabacio. Este rito, que para Clemente evoca las uniones serpentinadas de Zeus en el mito, se ha interpretado en clave sexual por autores modernos, pese al acendrado puritanismo de los órficos. Sin embargo, un análisis contextual de las expresiones *θεὸς διὰ κόλπου* y *ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας*, transmitidas por el *Papiro de Gurob* y una laminilla órfica, sugiere que el iniciado pretende la equiparación con la divinidad en una dimensión escatológica. El rito evoca el renacimiento venturoso de la madre divina que aguarda al devoto tras la muerte física, muy en consonancia con las connotaciones escatológicas y de renovación que los griegos asociaban a las serpientes. A la luz de esta interpretación adquiere nuevo sentido la decoración serpentina de varios relieves con inscripciones dedicadas a Dioniso o a sus fieles.

La presencia de seres serpentinados alados como Fanos en relatos órficos tardíos permite identificar con este dios sincrético la serpiente alada que aparece esculpida en una fiala de alabastro rodeada de figuras que representan seguramente a los adoradores del dios. En este objeto y en el rito en que se hace pasar una serpiente a través del regazo, la serpiente se perfila como un mediador que posibilita la unión entre el hombre y lo divino, igual que adivinos como Melampo o Tiresias, intermediarios entre el hombre y la divinidad, acceden a la capacidad mántica gracias precisamente a su contacto con serpientes.

6. BIBLIOGRAFÍA

- L. ALBINUS (2000): *The House of Hades. Studies in Ancient Greek Eschatology*, Aarhus.
- F. BARATTE (1974): “Le sarcophage de Triptolème au Musée du Louvre”, *RA*, pp. 271-290.
- R. BEEKES (2010): *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden-Boston.
- A. BERNABÉ (1996): “Plutarco e l’orfismo”, en I. Gallo (ed.), *Plutarco e la Religione. Atti dell VI Convegno plutarqueo*, Ravello, 29-31 maggio 1995, Napoli, pp. 63-104.
- A. BERNABÉ (1998): “Nacimientos y muertes de Dioniso en los mitos órficos”, en C. SÁNCHEZ FERNÁNDEZ-P. CABRERA BONET (eds.), *En los límites de Dioniso*, Murcia, pp. 29-39.

- A. BERNABÉ (2003): *Hierós logos. Poesía órfica sobre los dioses y el más allá*, Madrid.
- A. BERNABÉ (2004, 2005, 2007): *Poetae Epici Graeci. Testimonia et fragmenta, Pars. II, Orphicorum et Orphicis similibus testimonia et fragmenta*, Monachii et Lipsiae, fasc. I, 2004, fasc. II, 2005, fasc. III Berolini et Novi Eboraci 2007.
- A. BERNABÉ–A. I. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2001): *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, Madrid. (= *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, ed. revised and enlarged, Leiden-Boston-Köln 2008).
- U. BIANCHI (1976): *The Greek Mysteries*, Leiden.
- L. BODSON (1981): “Les grecs et leur serpents”, *AC* 50, pp. 57-78.
- P. BOYANCE (1966): “Dionysiaca, à propos d’une étude récente sur l’initiation dionysiaque”, *REA* 68, pp. 33-60.
- J. N. BREMMER (1983): *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton.
- J. N. BREMMER (1984): “Greek Maenadism reconsidered”, *ZPE* 55, pp. 267-286.
- L. BRISSON (1990): “Orphée et l’Orphisme à l’époque impériale. Témoignages et interprétations philosophiques, de Plutarque à Jamblique”, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 36.4, Berlin-New York, pp. 2867-2931.
- W. BURKERT (1975): “Le laminette auree: Da Orfeo a Lampona”, en *Orfismo in Magna Grecia. Atti del quattordicesimo convegno di studi sulla Magna Grecia*, Taranto, 6-10 ottobre 1974, Napoli, pp. 81-104.
- W. BURKERT (1983): *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley-Los Angeles-London.
- W. BURKERT (1985): *Greek Religion. Archaic and Classical*, Oxford.
- W. BURKERT (1987): *Ancient Mystery Cults*, Cambridge (Mass)-London.
- W. BURKERT (1993): “Bacchic Teletai in the Hellenistic Age”, en T. H. CARPENTER–C. FARAONE (eds.), *Masks of Dionysus*, Ithaca–London, pp. 259-275.
- G. CASADIO (1989): “Antropologia gnostica e antropologia orfica nella notizia di Ippolito sui sethiani”, en *Atti della VI Settimana, Sangue e antropologia nella teologia*, Roma, pp. 1295-1350.
- M. CASTER (1938): *Études sur Alexander ou Le faux prophète de Lucian*, Paris.
- G. COLLI (1995): *La sabiduría griega I. Diónisos, Apolo, Eleusis, Orfeo, Museo, Hiperbóreos, Enigma*, Madrid (ed. or. *La sapienza greca. Vol. I, Dioniso, Apollo, Eleusi, Orfeo, Museo, Iperborei, Enigma*, Milano 1977).
- P. CHANTRAINE (2009): *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Achevé par Jean Taillardat, Olivier Masson et Jean-Louis Perpillou, avec, en supplément, les Chroniques d’étymologie grecque (1-10) rassemblées par Alain Blanc, Charles de Lamberterie et Jean-Louis Perpillou*, Paris (1^{re} édition 1968-1980).

- P. CHUVIN (1992): *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques, Tome III. Chants VI-VIII*, Paris.
- F. CUMONT (1933): “La grande inscription bachique du Metropolitan Museum, II. Commentaire religieux de l’inscription. Planches XXX-XXXIII”, *AJA* 37, pp. 232-263.
- F. CUMONT (1942): *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris.
- M. C. DAREMBERG–E. SAGLIO (eds.) (1877): *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris (re. 1969).
- R. DELBRUECK–W. VOLLGRAFF (1934): “An orphic bowl”, *JHS* 54, pp. 129-139.
- E. DES PLACES (1969): *La religion grecque*, Paris.
- A. DIETERICH (1891): *De Hymnis Orphicis, capitula quinque, Marpurgi (= Kleine Schriften, Leipzig-Berlin 1911, pp. 69-110)*.
- A. DIETERICH (1923³): *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig (re. 1966).
- A. DIETERICH (1925³): *Mutter Erde*, Stuttgart.
- F. DIEZ DE VELASCO (1993): “Serpentine power in Greece an India”, *Yavanika. Journal of the Indian Society for Greek and Roman Studies* 3, pp. 13-31 (= *Los caminos de la muerte. Religión, rito e imágenes del paso al más allá en la Grecia antigua*, Madrid 1995, pp. 103-114).
- F. DÍEZ PLATAS (2010): “Dioniso y las serpientes: imágenes y textos en el arcaísmo”, *EClás* 138, pp. 29-37.
- F. DÍEZ PLATAS (2011): “From the Heart and with a serpent: on OF 329”, en M. HERRERO et alii, *Tracing Orpheus. Studies of Orphic Fragments in Honour of A. Bernabé*, Berlin-Boston, pp. 133-138.
- E. R. DODDS (1964): *Los griegos y lo irracional*, Madrid (ed. or. *The Greeks and the Irrational*, Berkeley–Los Angeles 1951).
- J. ENGEMANN (1974): “Tellus-Miszelle zu einer Miszelle”, *JAC* 17, pp. 147-148.
- L. R. FARNELL (1909): *The Cult of the Greek States*, vol V, Oxford.
- W. FAUTH (1995): *Helios Mégistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, Berlin.
- R. FERWERDA (1973): “Le serpent, le noeud d’Hercule et le caducée d’Hermes. Sur un passage orphique chez Athénagore”, *Numen* 20, pp. 104-115.
- A. J. FESTUGIÈRE (1932): *L’ideal religieux des Grecs et l’Evangile*, Paris.
- P. FOUCART (1914): *Les mystères d’Éleusis*, Paris.
- A. GEYER (1977): *Das Problem des Realitätsbezuges in der dionysischen Bildkunst der Kaiserzeit*, Würzburg.
- J. I. GONZÁLEZ MERINO (2009): *Dioniso. El dios del vino y la locura*, Córdoba.
- GOSSEN-STEIR (1921): “Schlange”, *RE* II A I, Stuttgart, cols. 494-557.

- M. GUARDUCCI (1964-1965): “La ‘morte di Cleopatra’ nella catacomba della Via Latina”, *RPAA* 37, pp. 259-281.
- J. HARRISON (1922³): *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge (1903¹).
- B. HEAD (1911): *Historia Numorum. A Manual of Greek Numismatics*, Oxford.
- J. HORDERN (2000): “Notes on the Orphic Papyrus from Gurôb (P. Gurôb 1; Pack² 2464)”, *ZPE* 129, pp. 131-140.
- A. F. JACCOTTET (2003): *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du Dionysisme*, Zürich.
- O. JAHN (1869): “Die Cista mystica”, *Hermes* 3, pp. 317-334.
- A. I. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2002): “Los libros del ritual órfico”, *EClás.* 121, pp. 109-123.
- A. I. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2005): *Rituales órficos*, Tesis doctoral, UCM, ed. en CDRom, Madrid.
- A. I. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2008a): “El ritual y los ritos órficos”, en A. BERNABÉ-F. CASADESÚS (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Madrid, pp. 731-770.
- A. I. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2008b): “Los orfeotelestas y la vida órfica”, en A. BERNABÉ-F. CASADESÚS (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Madrid, pp. 771-799.
- A. I. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2009): “The Meaning of βᾶκχος and βακχεύειν in Orphism”, en P. A. JOHNSTON-G. CASADIO (eds.), *Mystic Cults in Magna Graecia*, Austin, pp. 46-60.
- E. KÜSTER (1913): *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion*, Giessen.
- K. LATTE-H. ERBSE (1965): *Lexica graeca minora*, Hildesheim.
- H. LEISEGANG (1955): “The Mystery of the Serpent”, en J. CAMPBELL (ed.), *The Mysteries*, Papers from the Eranos yearbooks 2, New York, pp. 194-260.
- I. M. LINFORTH (1941): *The Arts of Orpheus*, Berkeley-Los Angeles.
- MAU (1899): “Cista”, *RE* III, 2, Stuttgart, cols. 2591-2606.
- R. MERKELBACH (1988): *Die Hirten des Dionysos*, Stuttgart.
- E. MITROPOULOU (1977): *Deities and Heroes in the Form of the Snakes*, Athens.
- F. MORA (1994): *Arnobio e i culti di mistero. Analisi storico-religiosa del V libro dell'Adversus nationes*, Roma.
- M. P. NILSSON (1967³, 1974³): *Geschichte der Griechischen Religion*, München, I 1967³, II 1974³ (I 1941¹, II 1950¹).
- D. OGDEN (2013): *Drakōn. Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford.

- R. PETTAZZONI (1924): *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna (re. Cosenza 1997²).
- S. PORRES (2013): *Dioniso en la poesía lírica griega*, Tesis doctoral inédita, UCM, Madrid.
- A. RAPP (1872): “Die Mänade im griechischen Cultus, in der Kunst und Poesie”, *RhM* 27, pp. 1-22, 562-611.
- G. RICCIARDELLI (2000): *Inni Orfici*, Milano.
- M. SANCASSANO (1996): “Il lessico greco del serpente. Considerazione etimologiche”, *Athenaeum* 84, pp. 49-70.
- M. SANCASSANO (1997a): *Il serpente e le sue immagini. Il motivo del serpente nella poesia greca dall’Iliade all’Oresteia*, Como.
- M. SANCASSANO (1997b): “Il mistero del serpente: retrospettiva di studi e interpretazioni moderni”, *Athenaeum* 85, pp. 355-390.
- M. A. SANTAMARÍA (2013): “The Term βάχχος and Dionysos Βάχχιος”, en A. BERNABÉ-M. HERRERO-A. I. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL-R. MARTÍN (eds.), *Redefining Dionysus*, Berlin-Boston, pp. 38-57.
- J. G. SMYLY (1921): *Greek Papyri from Gurob*, Dublin.
- E. SUÁREZ DE LA TORRE (1999): “Dioniso y el dionisismo en Plutarco”, en J. G. MONTES-M. SÁNCHEZ-R. J. GALLÉ (eds.), *Plutarco, Dioniso y el vino*, Madrid, pp. 29-55.
- R. TURCAN (1982): *Firmicus Maternus. L’erreur des religions païennes. Texte établi, traduit et commenté*, Paris.
- R. TURCAN (1988): “Bona Dea et la ‘Mère ineffable’ de Dionysos (Plut., *Caes.* 9)”, en D. PORTE-J.-P. NERAUDAU, *Hommages à Henri Le Bonniec. Res Sacrae*, Bruxelles, pp. 428-440.
- R. TURCAN (2001): *Los cultos orientales en el mundo romano*, Madrid (ed. or. *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris 1989).
- H. S. VERSNEL (1990): *Inconsistencies in Greek and Roman Religion. I, Ter Unus Isis, Dionysus, Hermes. Three studies in henotheism*, Leiden.
- M. CH. VILLANUEVA PUIG (2009): *Ménades. Recherches sur la genèse iconographique du thiasse féminin de Dionysos des origines à la fin de la période archaïque*, Paris.
- H. WANKEL (1976): *Demosthenes. Rede für Ktesiphon über den Kranz*, Heidelberg.
- M. L. WEST (1983): *The Orphic Poems*, Oxford.
- H. YUNIS (2001): *Demosthenes, “On the crown”*, Cambridge.
- G. ZUNTZ (1971): *Persephone, Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford.

Anexo



Fig. 1: Tetradracma de Pérgamo datado en 88-87 a.C.
<http://www.aeqvitas.com/big1539.jpg>



Fig. 2: Altar de Avdan, s. II-III d. C.
(foto propia)



Fig. 3: Moneda de Selinunte, s. V-IV a.C.
<http://imagedb.coinarchives.com/img/nac/027/00108p00.jpg>



Fig. 4: Relieve de Módena, s. II d. C.
<https://espacastrologico.files.wordpress.com/2010/10/fanes-el-dios-primordial.jpg>



Fig. 5 Fíala de alabastro, s. III-VI d. C.
<http://www.metahistory.org/images/OrphicBowl.jpg>