UNIVERSITAS
HUMANÍSTICA

Un análisis estructuraL

EL MITO DE DIONISIO

Jairo Clavijo Poveda

PALABRAS CLAVE

Antropología, Análisis estructural, Mitología, Dionisio, Comparación mitos.

RESUMEN

Este artículo es la elaboración de un análisis desde la perspectiva estructuralista, a tres versiones del mito de Dionisio. Es un ejercicio que no busca considerar los mitos en extensión sino en cuanto a sus estructuras subyacentes. Para este fin se tomo como referencia uno de los primeros análisis estructurales elaborado por Claude Lévi -Strauss, sobre el clásico mito de la *Gesta de Asdiwal*, donde se destacaron esquemas constitutivos espacio-temporales y cosmológicos entre otros.

A través de un examen de esquemas polares, se establecieron las categorías binarias que estructuran tres versiones del mito (Clásica, Orfica y Tracia), y se realizaron fórmulas canónicas para reforzar el análisis y recrear la coherencia de la construcción mítica.

Posteriormente se compararon los esquemas de las tres versiones para encontrar una relación estructural.

El análisis encontró una construcción estructural subyacente muy elaborada, donde la versión Tracia se constituye como una síntesis de las otras dos versiones. El objetivo de este ensayo es demostrar la presencia de estructuras subyacentes (polares y canónicas) y compararlas estructuralmente, lo cual contribuye a reforzar el estudio de la complejidad mitológica. No es pretensión de este trabajo agotar las múltiples posibilidades de interpretación ya que son posibles muchos otros ejercicios de análisis estructural.

KEY WORDS

Anthropology, Structural analysis, Mythology, Dionisious, Comparison myths.

ABSTRACT

This article is the elaboration of an analysis of three versions of Dionisious' myth from a structuralist perspective. It is an exercise that does not try to consider the myths in their extension but in their underlying structures. For this purpose one of the first structural analysis by Claude Lévi-Strauss was taken as a reference, regarding the classical myth of the "Geste of Asdiwal", where constitutive spatial-temporary and cosmological schemes among others stand out.

Through an examination of polar schemes, the binary categories that structure three versions of the myth were established (Classical, Orfica and Tracia), and canonical formulas were made to reinforce the analysis and to recreate the coherence of the mythical construction. Subsequently the schemes of the three versions were compared to find a structural relationship.

The analysis came up with a very elaborate underlying structural construction, in which the Tracia version is constituted like a synthesis of the other two. The objective of this essay is to demonstrate the presence of underlying structures (polar and canonical) and to compare them structurally, which contributes in reinforcing the study of mythological complexity. It is not pretended throughout this work to wear out the multiple choices of interpretation since there are many other possible exercises of structural analysis.

ESTE ARTÍCULO ESTÁ CONSTITUIDO POR UN EJERCICIO ANALÍTICO ESTRUCTURAL DE DIFERENTES VERSIONES DEL MITO DIONISIACO, INSPIRADO en la propuesta estructuralista de Claude Lévi -Strauss[1]. En particular tomaré como referencia el análisis que el autor francés realizó del mito *La Gesta de Asdiwal (en Anthropologie Structutale II, Edit. 1982)*.

Una de las críticas más acertadas al estructuralismo Lévistrosiano, es que se focaliza en las estructuras de los mitos en sí mismos, y no considera las estructuras sociales que los sustentan y los movimientos históricos que tienen las sociedades. No obstante, considero que hay una relación con el contexto presente en el análisis que Lévi -Strauss realizó de *La Gesta de Asdiwal*[2], aunque luego en su obra, él se centra más en las estructuras.

[1] Claude Lévi-Stauss (1908-), ha sido para la antropología el gestor del Estructuralismo, especialmente dedicado al estudio del mito. En los años sesenta empezó un trabajo llamado Mitológicas, que se compone de cuatro volúmenes: «Lo crudo y lo cocido» (1964), «De la miel a las cenizas» (1967), «El origen de las maneras de mesa» (1969), y «Mito y Significado» (1979).

[2] Este tipo de análisis no lo realiza Lévi-Strauss con tanta evidencia en sus otros estudios mitológicos, de ahí mi interés por tomar como referencia este mito y no otro.

Ahora bien, es destacable el sentido de la mitología para la vida social de los griegos, es decir, no sólo como explicación del mundo, sino como patrón de comportamiento, relacionado con su historia y con su entorno geográfico. De ahí mi motivación por uno de los mitos más fascinantes, el de Dionisio, con su carácter ambiguo y contradictorio que marca particularidad dentro de toda la mitología griega.

De las diferentes posibilidades de análisis, pongo mi atención en el estructuralismo de Claude Lévi -Strauss, quién plantea la posibilidad de la utilización de sus métodos en el análisis de cualquier tipo de mitos.

El artículo consta de tres partes, en una primera describiré una aproximación teórica a la mitología, en segundo lugar, las versiones del mito, y finalmente el análisis estructural del mismo.

Aproximación teórica del análisis.

Dentro del estudio de las humanidades clásicas, el interés por la mitología ha jugado un papel fundamental en especial para la civilización griega; es así como desde varias perspectivas de análisis se ha comprendido y explicado esta expresión de la cultura.

En el presente siglo, el mito se ha venido tratando como un objeto de estudio digno de todas las consideraciones de disciplinas como la filosofía del conocimiento, la psicología y lógicamente la antropología; según Carlos García Gual (1994:252-281), se destacan tres grandes enfoques teóricos de análisis que han marcado este interés: el simbolismo, el funcionalismo y el estructuralismo.

El Simbolismo, con Ernst Cassirer (1874-1945), ha propuesto al mito como una «forma de pensamiento, forma de intuición, y forma de vida, expresión colectiva poética y primordial del mundo, diferente del pensamiento lógico» (Ibid, 259). Autores como Kerényi ven en la mitología una expresión con lenguaje propio, cuya regularidad en la aparición de imágenes él llama «mitologemas», es decir, plantea la existencia de arquetipos al estilo Jung, que son entendibles a través de los símbolos que el mito transmite.

Por su parte, el Funcionalismo propuesto desde la antropología por Bronislaw Malinowski (1884-1942), -luego de sus estudios sobre los Trobriand de Nueva Guinea-, asume que es posible una explicación lógica y científica del mito:

> *...el funcionalismo no trata de buscar la explicación espiritual o intelectual de los relatos tradicionales que configuran el*

corpus mitológico de tal o cual pueblo, sino que insiste en la función social que esta mitología desempeña en la vida comunitaria. Ese es el sentido del mito: fundamentar los usos tradicionales y las formas de convivencia, presentándoles una justificación narrativa, avalada por la tradición y aceptada por todos. (Ibid, 266).

Desde este punto de vista, el mito viene a representar una forma social para suplir las necesidades de seguridad de los individuos, expresado en formas de control intelectual, emocional y pragmático del destino y de la oportunidad, junto con la religión y la magia (Bohannan, 1993:285-286). El propio Malinowski anota:

De esta suerte el mito es un ingrediente vital de la civilización humana, no un cuento ocioso, sino una laboriosa y activa fuerza, no una explicación intelectual, ni una imaginería del arte, sino una pragmática carta de validez de la fe primitiva y de la sabiduría moral. (Malinowski, en García Gual, 1994:267).

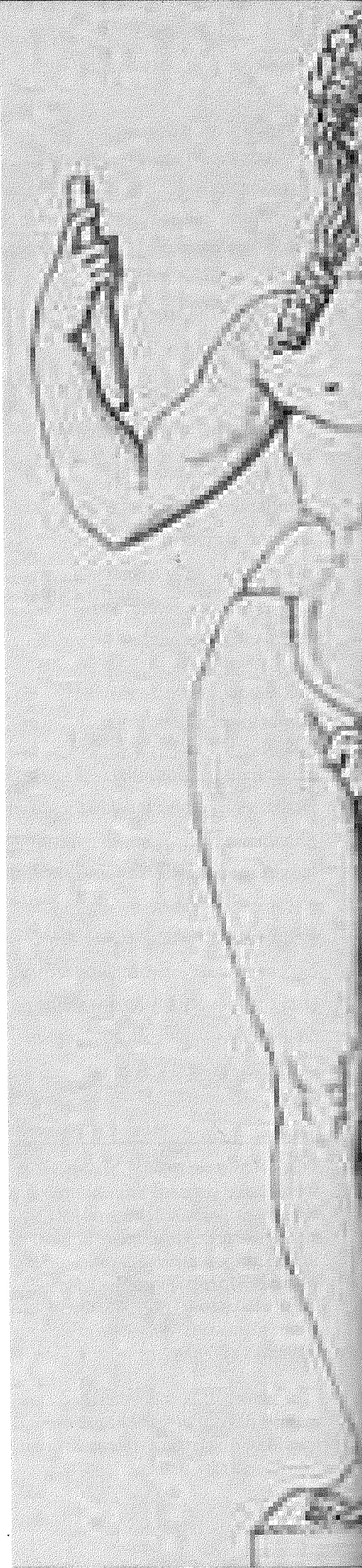
Antes de referirme al estructuralismo, vale la pena mencionar a Georges Dumézil, quien durante los años 50's realizó estudios comparativos de mitos, buscando escrutar el pensamiento de pueblos no indoeuropeos, partiendo de la concepción de las sociedades bajo un esquema jerarquizado entendido en función de: «la soberanía mágica y jurídica, la fuerza física y guerrera, o la fecundidad y laboriosidad encaminada a la producción de la subsistencia colectiva» (Ibid, 271).

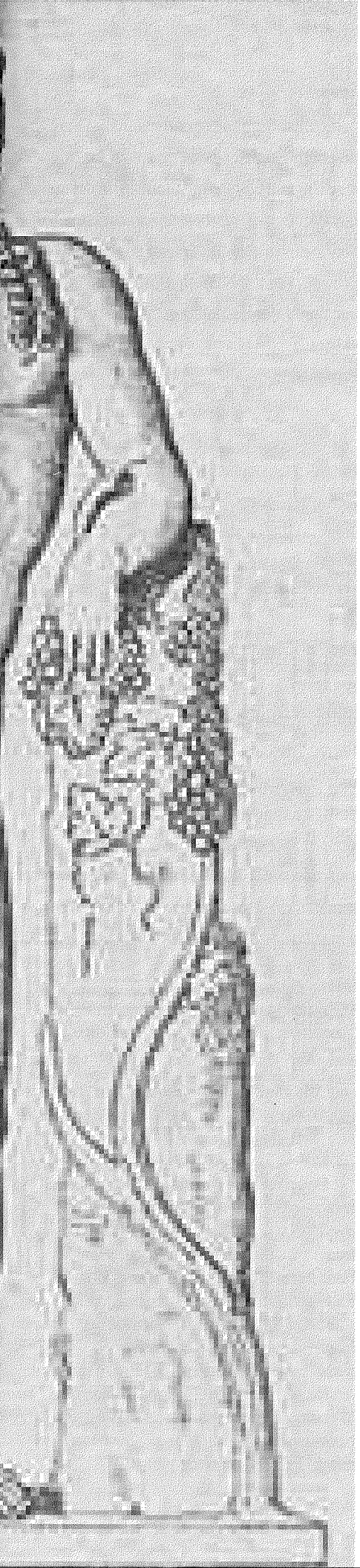
De las diferentes posibilidades de análisis, pongo mi atención en el estructuralismo de Claude Lévi -Strauss, quién a pesar de su interés antropológico por las mitologías de pueblos aborígenes, en especial de la amazonía, plantea la posibilidad de la utilización de sus métodos en el análisis de cualquier tipo de mitos. El propio Lévi -Strauss, realizó en 1955 un análisis del mito de Edipo, en donde destacó secuencias mínimas constitutivas a las que llamó *mitemas*.

Sin embargo, Lévi -Strauss no establece una metodología única para el análisis de los mitos, pero ello no desvirtúa su aporte para la comprensión estructural de los mitos, incluso, anota al respecto uno de sus críticos, Edmund Leach:

Su preocupación básica es nada menos que la estructura del espíritu humano, entendiendo por estructura no una articulación que pueda observarse directamente, sino más bien una ordenación lógica, un conjunto de ecuaciones matemáticas de las que se puede demostrar que son funcionalmente equivalentes, como un modelo, al fenómeno en discusión -el mito. (Leach, 1970:8).

Así, el análisis de mitos desde la antropología no necesariamente tiene que referirse a las elaboraciones de sociedades «primitivas» o de aborígenes americanos, también los mitos clásicos griegos, por ejemplo, pueden ser sujeto de estos análisis, abandonando el





carácter de exotismo que en ocasiones mueve el interés de la disciplina en el establecimiento de sus objetos de estudio.

Aunque el análisis estructural es trasladado a las sociedades especialmente referido al mito, también es aplicable a las estructuras de parentesco.

Tomaré pues, como referencia el análisis realizado por Lévi -Strauss al mito *La Gesta de Asdiwal,* donde el autor destaca dos puntos, el primero, *los esquemas subyacentes al mito*, y el segundo, las diferentes versiones que de él se encuentran y que llama *variaciones sobre un mismo tema.*

De otro lado, el estructuralismo Lévistrosiano no se centra en hacer consideraciones sobre las relaciones sociales, sino en las estructuras de pensamiento de una sociedad[3]. Así, Lévi -Strauss en su obra *El Pensamiento Salvaje (1962)* plantea por ejemplo, que los orígenes históricos de los fenómenos no explican los mitos. Es decir, existe un recelo hacia la consideración diacrónica (histórica) como forma de análisis; situación que ha generado una de las críticas más notorias al estructuralismo, dado que aunque se pueden hacer análisis estructurales del mito -como es el caso de este artículo- resultaría inapropiado pensar que son independientes de las dinámicas propias de las relaciones sociales.

No obstante, como he señalado, he optado por dedicarme aquí a la mirada estructural del mito, pero sin pretender afirmar su independencia de las relaciones sociales, solo que en el desarrollo de mi análisis no las consideraré, haciendo sentido con el marco referencial Lévistrisiano, y partiendo de la perspectiva del análisis particular para el estudio de culturas específicas.

Lévi -Strauss anota en *Anthropologie Structurale* que, como en una pieza musical existe una estructura válida para la construcción de las piezas, que les proporciona un desarrollo coherente y lógico, también para las sociedades y sus expresiones existe una estructura subyacente que les brinda lógica. Para ello, Lévi -Strauss se fija en la lingüística, donde se evidencia la existencia de estructuras develadas a través del análisis fonológico y morfológico de una lengua.

Es posible entonces, inferir las «reglas» o principios que le dan coherencia al mito, y que expresan unos esquemas de pensamiento, los cuales ponen de manifiesto una manera particular de

[3] Las estructuras de pensamiento no se reducen al conjunto de las relaciones sociales que se describen en cualquier sociedad. Así, la estructura consiste en un modelo que tiene muchos requisitos. En primer lugar, la estructura tiene las características de un sistema. Está hecha de varios elementos, de los cuales ninguno puede sufrir un cambio sin causar cambios a los demás elementos. En segundo lugar, para cualquier modelo dado, debe existir la posibilidad de una serie de transformaciones que tienen como resultado un grupo de modelos del mismo tipo. En tercer lugar, las propiedades anteriores hacen posible predecir cómo reaccionarán los modelos, si uno o más de sus elementos se someten a modificaciones. Por último, el modelo debe constituirse de manera que pueda hacer de forma inmediata todos los hechos observados, inteligibles.

relacionarse con el mundo y la naturaleza, así como ocurre en la lingüística con la utilización del género, número, afijos, sufijos, etc.

Aunque el análisis estructural es trasladado a las sociedades especialmente referido al mito, también es aplicable a las estructuras de parentesco. A éste nivel Lévi -Strauss logra establecer la estructura básica en donde se expresan los tres tipos de relaciones fundamentales: de consanguinidad, de alianza y de filiación. Pero es aquí donde hace más crisis la pretendida independencia de las relaciones sociales y del devenir histórico. Lévi -Strauss plantea que tanto el mito [como el parentesco] se conservan en espacio y tiempo:

> *La mitología es estática: encontramos los mismos elementos mitológicos combinados de infinitas maneras, pero en un sistema cerrado, por contraposición a la historia, que, evidentemente es un sistema abierto.*
>
> *El carácter abierto de la historia está asegurado por las innumerables maneras de componer y recomponer las células mitológicas o las células explicativas, que originalmente eran mitológicas, lo que nos demuestra que usando el mismo material, por que en el fondo es un tipo material que corresponde a la herencia común o al patrimonio común de todos los grupos, de todos los clanes o de todos los lenguajes, una persona todavía puede conseguir elaborar un relato original para cada uno de ellos. (Lévi -Strauss, 1990:63).*

Lévi -Strauss encuentra en *La gesta de Asdiwal* que a los mitos subyacen esquemas espacio-temporales, tecno-económicos, productivos y cosmológicos que se constituyen en su estructura y que existen variaciones que deben ser analizadas:

> *De una parte, tomar y comparar los diversos niveles de evolución del mito: geográfico, económico, sociológico, y cosmológico, cada uno de estos niveles y el simbolismo que le es propio, aparece como una transformación de una estructura lógica subyacente y común a todos los niveles. De otra parte, comparar entre ellos las diferentes versiones y buscar la interpretación de desviaciones que aparecen entre ellos... en función de creencias, lenguajes e instituciones. (Lévi-Strauss, 1982:175) - Traducción mía del francés.*

Con base en esta teoría de los esquemas subyacentes comenzaré a realizar mi análisis de Dionisio.

El mito de Dionisio

En este mito, Dionisio es visto en general como un dios que rompe con la continuidad de las divinidades griegas, en razón de su carácter «transformativo», de dios nacido dos veces, transformado en cabrito, dueño de la facultad de enloquecer a los hombres y señor del vino.

Este dios se presenta como portador de un espíritu sensitivo, mundano, que recorre la tierra, al que la belleza no lo caracteriza y que se opone al ideal ordenado, lógico y bello de Apolo. En mi análisis consideraré un Dionisio de doble naturaleza que «desordena» el carácter divino de los otros dioses, en cuanto a su origen, pero también un dios incitador de bacanales, implacable y vengador como el Dionisio de «Las Bacantes» de Eurípides.

Para el análisis he destacado, organizado y clasificado tres versiones importantes del mito, las cuales defino como: La versión Clásica (M-1), la versión Orfica (M-2) y la versión Tracia (M-3).

La versión M-1 coincide en los orígenes del dios con la M-3, sin embargo, esta última continúa el periplo de Dionisio en tierras Tracias y se constituye como un dios implacable que exige su culto y castiga a quienes le desobedecen. La versión M-2 es un mito de origen y no coincide con la M-1, pero conserva la semejanza estructural con M-1 en cuanto son mitos de origen.

Versión clásica (m-1)

Dionisio es considerado hijo de Zeus y de Sémele[4], y pertenece a la segunda

[4] «Dionisio es el hijo preferido de Zeus... ofrece al hombre los medios para el entusiasmo y la posesión. De hecho en Dionisio se presentan todas las contradicciones posibles que según la razón humana un dios puede tener, es identidad y alteridad, presencia y ausencia, imaginación y realidad, absoluto y negación, fuerza y fragilidad, vida y muerte, eternidad e intrascendencia. Irrupción de lo sacro en el mundo, del milagro en el corazón cotidiano, de lo irracional en el centro de la ciudad y del paroxismo de la tensión trágica» -Traducción mía del francés- (Bonnefoy, 1981:302).

generación de dioses olímpicos como Apolo, Hermes y Artemis. Dice el mito, que Sémele le pide a Zeus que haga una demostración de su poder, pero incapaz de resistir la intensidad de los rayos que rodeaban a Zeus, cayó fulminada. Zeus le extrae el hijo que se hallaba en su seno, con apenas seis meses de gestación y lo cose a su muslo hasta el momento de su nacimiento cuando se encontraba perfectamente formado (Grimal, 1965:139); como el dios no muere con su madre, y por el contrario sobrevive, se puede decir que tuvo dos nacimientos, uno de un vientre femenino y otro masculino en el muslo de su padre.

Así, la primera característica del dios es haber nacido dos veces. Luego el niño es encomendado a Hermes quien a su vez lo encarga al rey Atamante, y le pide que lo vista de mujer[5], para burlar los celos de Hera, la legítima esposa de Zeus[6], pero ella lo descubre y enloquece a Ino, esposa de Atamante; Zeus en vista de lo anterior, decide sacar al niño de Grecia a Nisa (que unos localizan en Etiopía), donde es entregado a las ninfas. Para evitar ser reconocido por Hera el niño es convertido en cabrito[7] (de aquí surge la imagen del cordero que va a ser sacrificado en los cultos dionisíacos mencionados en la versión Tracia). Más adelante las ninfas se convierten en las estrellas Híades.

Una vez a salvo, Dionisio realiza un periplo que culmina con su definitiva estancia en el lugar de todos los dioses.

Versión órfica (M-2)

La versión órfica difiere de la versión clásica pero conserva la imagen de dios muerto y vuelto a nacer. En Delfos, incluso los órficos ubicaban el lugar de la tumba del dios (García Gual, 1993:159-160).

La historia narra que Dionisio niño, fue atraído a una trampa por los Titanes por medio de juguetes y frutas, una vez atrapado el dios es cocinado en una caldera y descuartizado para luego ser devorado en un banquete. Con lo anterior, se denota un carácter curioso, avaro y glotón de Dionisio, quien ante los ofrecimientos de los titanes, sucumbe con facilidad (Detienne, 1990:101-102).

Zeus al darse cuenta, usa su poder y fulmina con un rayo a los Titanes en pleno banquete, la única parte que estos no habían devorado era el corazón del niño. El corazón palpitante del niño es presentado a Zeus[8] y éste usando su poder hace renacer a Dionisio:

> *... Dionisio, en tanto primer nacido, metamorfoseando a un chiquillo glotón, lleva en sí la plenitud de sus orígenes. La misma que ya ha madurado en Zeus, quien la ha acogido en la forma de un corazón, del órgano íntegramente formado de sangre condensada... (Detienne, 1990:101).*

Para el análisis he destacado, organizado y clasificado tres versiones importantes del mito, las cuales defino como: La versión Clásica, la versión Orfica y la versión Tracia.

Finalmente, de las cenizas de los Titanes nacen los hombres[9]:

> *Por ello, según el mito órfico, los hombres tienen un componente titánico, feroz y culpable, y un algo divino, la porción dionisiaca que se quedó agregada a aquellas cenizas... (García Gual, 1993:160).*

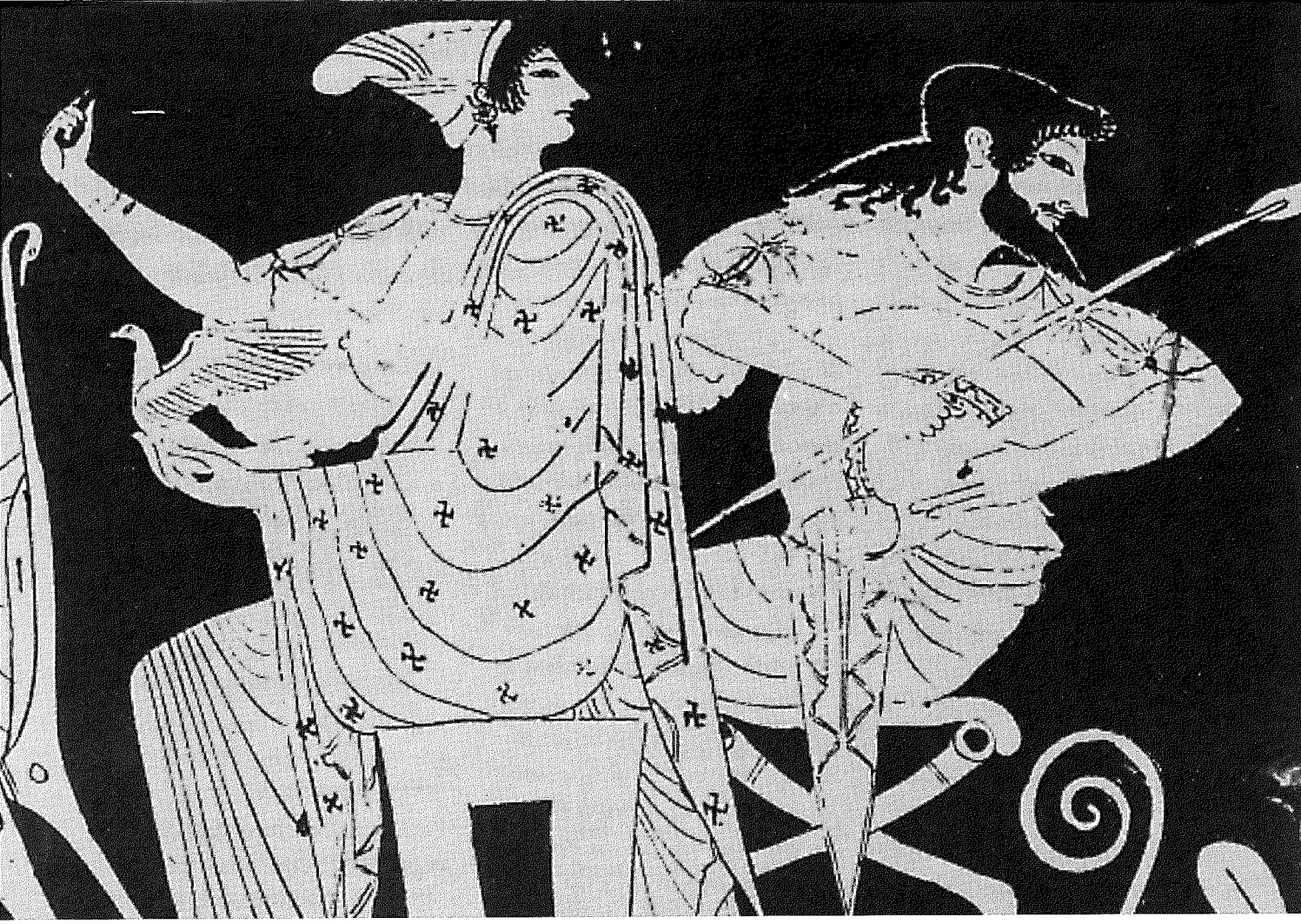
[5] «Dionisio aparece en la época arcaica como un dios barbado... Luego en la clásica rejuvenece y aparece como un joven de delicada belleza (la figura de Baco, un tanto gordiflón y ebrio es ya romana y tardía). Lleva entonces bajo la nébride un vestido azafranado y ofrece un aspecto un tanto ambiguo, afeminado. En las procesiones en honor a Dionisio se lleva un enorme falo, símbolo del dios; más de su fertilidad lo es de su impulso creador; símbolo de la excitación y de la tensión vital que el dios provoca» (García Gual, 1993:158). Nótese ya una característica estructural, al ocultarse Dionisio, cambia a femenino, y la constante de pares opuestos complementarios comienza a tener ya una gran fuerza (hombre - mujer, salir - entrar, subir - bajar, etc.)

[6] «La dominancia del elemento femenino dentro del fenómeno dionisiaco no encaja dentro de la significación que hay en el contexto socio-cultural de un mundo entendido en términos de valores masculinos. De cierta manera las mujeres griegas son las mejores cómplices de Dionisio como presencia de la alteridad». - Traducción mía del francés- (Bonnefoy, 1981:301).

[7] «Sin embargo, en ciertos ritos se invoca a Dionisio bajo la figura de un toro. Y en las Bacantes se alude a esta transformación del dios. En el furor del toro se percibe algo del poderío de Dionisio» (García Gual, 1993:160).

[8] Según algunas versiones romanas, fue Démeter quien tomó el corazón del niño para llevárselo a Júpiter (Zeus), y en otras se dice que fue Palas. (Gebhardt, 1958:289).

[9] «La humanidad de los altares y de las ciudades comienza a germinar en algún sitio entre los restos de los sacrificadores criminales» (Detienne, 1990:101).



Versión tracia (M-3)

La tercera variante la denomino Tracia, ya que usando un referente geográfico, es en estas tierras donde la historia del dios se desarrolla e impone. Aquí a diferencia de los dioses tradicionales griegos, Dionisio es de origen Tracio; en términos generales es el dios de la viña, del vino y del delirio místico, y es el único dios que nace de una humana y un dios:

> *Frente a todos los demás dioses olímpicos Dionisio mantiene una posición singular. Se complace en aparecer como un extraño, un extranjero, un recién llegado: dios de la máscara y de extraño atavío, convoca a sus fieles a un culto muy distinto, los aleja de la ciudad y los invita a una comunión con la naturaleza en el éxtasis y el entusiasmo (García Gual, 1993:156).*

Ya adulto, Dionisio descubre la vid y su utilidad, pero Hera lo descubre y enloquece; Dionisio vaga por Egipto y Siria, donde conoce a la diosa Cibeles que lo cura y lo inicia en su culto. Dionisio regresa posteriormente a Tracia, pero al llegar es perseguido por el rey Licurgo, Dionisio huye y es escondido en el mar por Tetis. Licurgo es atacado por la locura y se corta la pierna confundiéndola con la vid. Su pueblo es castigado con esterilidad y al consultar al oráculo se descubre que estos hechos son producto de la ira de Dionisio, y deciden sacrificar a Licurgo[10] (Grimal, 1965:140).

Dionisio luego, pasa a India conquistándola por las armas y con sus poderes divinos. Estaba acompañado por un poderoso ejército que marchaba en un cortejo que después es escenificado con un carruaje adornado con hiedra, tirado por panteras y acompañado por sonidos de flautas (Ibid)[11].

---

[10] Nótese la relación tan directa entre el vino, y la locura, en asociación con la desmembración del cuerpo, y la antropofagia como forma de transferencia del poder, tan propias del origen de Dionisio.

[11] Los antiguos griegos trazaban la etimología del nombre de Dionisio a su naturaleza *Dios-Nisos* (De Zeus Hijo)... Su símbolo es un bastón cubierto de hiedra y coronado por una piña y el canto dedicado a él: *El Ditirambo* (García Gual, 1993:156).

Luego Dionisio regresa a Grecia, inicialmente a Beocia de donde era originaria su madre e introduce las Bacanales, en donde todo el pueblo y en especial las mujeres eran presa del delirio místico. El rey Agave se opone, pero es enloquecido y se desgarra su propio cuerpo. Luego Dionisio pasa a Argos donde enloquece a las hijas del rey Preto, creyéndose vacas y mugiendo devoran a sus hijos en su propio seno.

Después el dios quiso pasar a Naxos contratando unos piratas tirrenos, pero estos intentan engañar al Dionisio y conducirlo al Asia para venderlo como esclavo, pero él se da cuenta, convierte los remos en serpientes, llena el bote de hiedra y hace resonar flautas invisibles; los piratas enloquecidos se precipitan al mar y se convierten en delfines, desde aquí se cree que son amigos del hombre, en cuanto son piratas arrepentidos.

En este momento el poder de Dionisio es reconocido por todo el mundo y decide ascender al cielo una vez impuesto su culto, pero antes desciende a los infiernos en busca de la sombra de su madre Sémele para volverla a la vida. Luego de cruzar el lago de Lerna para llegar al Hades, preguntó a Prosimno el camino y este se lo indicó a cambio de una recompensa a su regreso, pero al volver, el hombre había muerto, Dionisio clava un bastón sobre su tumba como símbolo de cumplimiento de su palabra.

En el Hades, Dionisio pide dejar en libertad a su madre, y se le exige dejar algo muy valioso a cambio; el dios entrega el mirto (en los cultos dionisiacos los participantes se coronaban con mirtos en conmemoración de este hecho).
Una vez en el cielo hecho dios, Dionisio rapta a Ariadna, la princesa cretense abandonada por Teseo en la isla de Naxos, que era una divinidad agreste, que se unía a Dionisio, una divinidad de fertilidad agraria:

> *Al lado de Dionisio iba Ariadna en el cortejo festivo. En la época helenística era frecuente la representación en la que ambos presiden un festivo cortejo, de un carro del que tiran tigres y moteadas panteras, y al que siguen con sus abigarradas ropas y atuendos las ménades y los sátiros, al son de panderetas y timbales (García Gual, 1993:161).*

Posteriormente interviene en la lucha de los dioses contra los gigantes. Desde allí Dionisio es considerado dios del vino y de la inspiración, y festejado en tumultuosas procesiones en donde se evocaban enmascarados los genios de la tierra y de la fecundidad. De estos cortejos parece que se originaron las representaciones más regulares del teatro, la comedia, la tragedia y el drama satírico (Grimal, 1965:141). Las fiestas dionisiacas se desarrollaban en las cumbres de las montañas, en la noche, bajo el resplandor de las antorchas, acompañadas de estridentes ruidos que incitaban la «locura de las flautas», se sabe que eran fiestas violentas que conducían a estados extáticos. Los fanáticos se entregaban al frenesí hasta caer rendidos del agotamiento (Rohde, 1983:146-147):

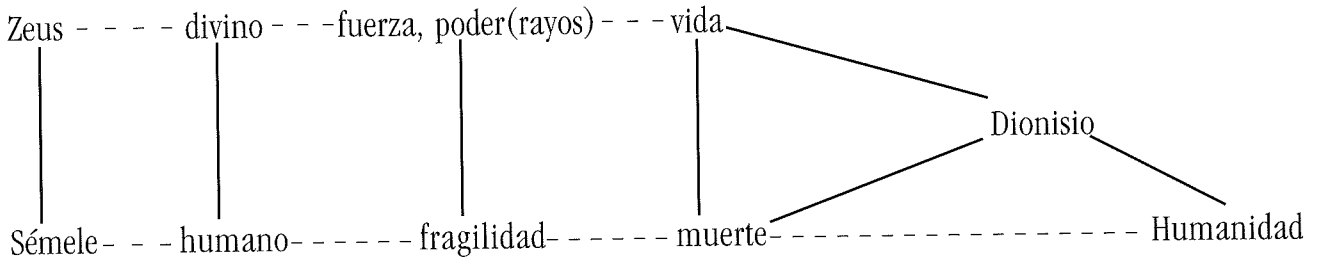
> *El sentido religioso de esta violenta exaltación de las emociones consistía en la creencia de que sólo por medio de semejante exaltación de su ser, de todas sus facultades, podía el hombre ponerse en contacto con los seres de orden superior, con el dios a quien se adoraba y con los espíritus que formaban su cortejo. El dios estaba, aunque invisible, presente entre sus furiosos adoradores, o no andaba, por lo menos, lejos de ellos, y el estrépito de la fiesta lo atraía a lo más álgido de ella (Rohde, 1983:148).*

Los fieles esperaban fusionarse con su dios en el frenesí de la fiesta, rompiendo así las ataduras de su cuerpo y transcendiendo al mundo de los dioses, se alejaban de su vida cotidiana y pasaban a engrosar el cortejo del dios. El aspecto orgiástico se refería a entrar en éxtasis y «salir fuera del cuerpo» para entrar en contacto con el dios. Había sacerdotes del oráculo que servían de mediums para conducir el éxtasis, eran una especie de shamanes en el sentido propuesto por Mircea Eliade[12], a estos individuos se les denominó *Ménades*. En estado de éxtasis los participantes aseguraban «hacerse inmortales», por lo que se acercaban a la naturaleza del dios (Rohde, 1983:150-154). Dionisio también impone la manera de comer carne cruda al igual que la forma del sacrificio de los animales para su culto (Bonnefoy, 1981:302).

Desde el siglo II AC. el culto penetró a Italia donde tuvo mucha acogida. Sin embargo el Senado romano prohibió las bacanales en el 186 AC, pero las sectas míticas siguieron cultivando en secreto el culto a Dionisio y se prolonga incluso hasta la época imperial (Grimal, 1965:141).

Análisis estructural

La primera característica importante de Dionisio es su doble carácter divino y humano; en la versión M-1, es el hijo de Zeus y Sémele, el dios más importante de la mitología griega y una mujer humana. De forma similar, se nota la marcada oposición de la naturaleza de sus padres: Ante la demostración de fuerza de Zeus a través de los rayos, Sémele queda fulminada. Con su muerte se reivindica la vida de Dionisio. Es por lo tanto un dios que surge de lo divino (sagrado) y lo humano (Profano), del poder y la fragilidad, de la vida y la muerte. Se puede esquematizar esta relación de la siguiente manera[13]:



[12] Mircea Eliade propone que los Shamanes son los expertos en el manejo del éxtasis en *Shamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, FCE, México.1993.

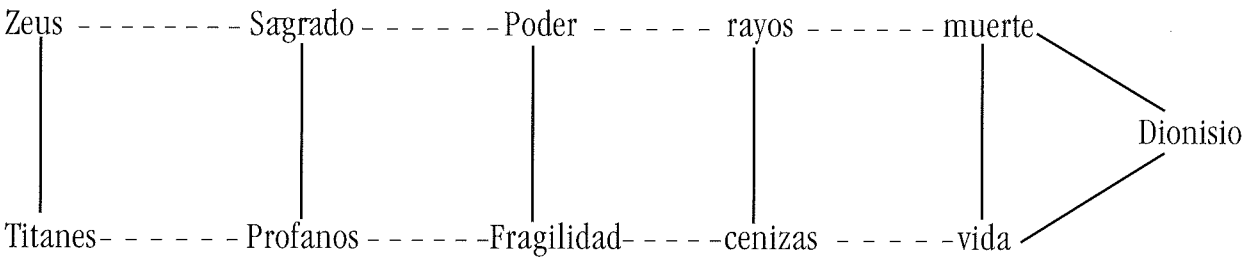
[13] Las líneas rectas (I) significan pares opuestos complementarios, las segmentadas (—) continuidad lógica, y la doble línea continua (II) secuencialididad geográfica (más adelante).

A continuación Zeus toma al niño con apenas seis meses de gestación y lo cose en su muslo hasta que se encontraba completamente formado; entonces la relación que se plantea es la siguiente[14]:

Zeus : dios :: poder : dios > poder : rayo :: rayo : muerte.
Sémele : humano :: fragilidad : humano > fragilidad : muerte :: muerte es a humano.
—> Zeus : Sémele :: dios : humano > Zeus : poder :: Sémele : fragilidad
.. Zeus : vida :: Sémele : muerte.
>> Dionisio : dios :: Dionisio : humano
—> Dionisio : vida :: Dionisio es a muerte.

Posteriormente Dionisio por su carácter profano es ocultado a Hera, esposa divina de Zeus. Es decir, en Dionisio confluye lo sagrado y lo profano, su naturaleza desde sus inicios es doble y ambigua (recordar la ambigüedad masculino - femenino, por ejemplo), y con esta característica se conserva en las tres versiones del mito.

En la versión órfica (M-2), se puede observar con facilidad la misma estructura de dios vuelto a la vida. Una vez Zeus descubre a los Titanes y los fulmina con sus rayos, rescata lo que queda de Dionisio niño, su corazón, y de éste vuelve a nacer el dios; la estructura sería la siguiente:



Constituye un hecho destacable que los titanes cocinan las partes del niño y que el corazón es hecho dios de nuevo por la fuerza de Zeus, cuyo poder cocina o condensa (a través de los rayos), y es este poder condensador el que hace que el corazón crudo y palpitante del niño-dios renazca, así como lo fue el cocinar para que los Titanes pudieran devorar el cuerpo crudo del niño. De esta manera, se explicaría la exigencia de Dionisio de comer carne cruda, dentro de su culto Tracio:

1. Como reclamo a la injusticia que cometieron los Titanes con él, además el consumir carne cruda es la negación de una figura (lo cocido), que atentó contra su vida (cruda).

2. Los hombres no pueden tener el mismo poder condensador de Zeus, por lo tanto no pueden cocinar las víctimas en los sacrificios, deben consumirlas crudas[15].

Así la estructura subyacente es la siguiente:

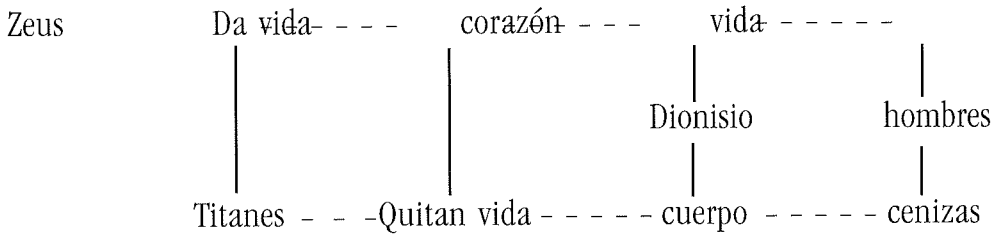
Zeus : rayo :: rayo : cocido > Dionisio : corazón :: corazón : crudo
—> cocido : condensación :: condensación : divino.
>> Condensación : cocido :: cocido : divino —> cocido : divino :: crudo : humano.

En adición, de las cenizas de los titanes fulminados, surge el hombre que adquiere una naturaleza divina y humana, de vida y de muerte, de vida y destrucción:

[14] Para la descripción de las relaciones se utilizará la siguiente signatura:

: Es a; > y; .. luego; >> así; :: Como; —> entonces.

[15] No se olvide la importancia del fuego en la mitología griega, en particular, en el mito de Prometeo encadenado, quién roba el fuego que era poder de los dioses, se lo entrega a los humanos, y por ello es condenado. Con este poder los humanos adquieren el poder de la cultura, es decir de transformar la naturaleza y alejarse así de su carácter puramente natural. Así el fuego se asocia estructuralmente a lo divino, y a lo cocido, al poder de modificar lo crudo y a lo humano. En términos estructuralistas es de importancia suma la domesticación del fuego como punto de inicio de la cultura, a través de adquisición de la capacidad de oponer simbólicamente natura - cultura.



En la versión tracia (M-3), se considera a Dionisio ya adulto (dada su naturaleza humana se puede explicar su crecimiento). Como adulto dios / hombre, descubre la vid que es una debilidad humana, de inmediato aparece el reclamo divino de Hera que lo enloquece (como analogía con el efecto del vino), y comienza su viaje por tierras lejanas a Grecia. Cibeles lo cura pero él adquiere el poder de enloquecer como una síntesis de su doble naturaleza.

Adquirido el poder, Dionisio regresa a Tracia donde pone en prueba el poder enloquecedor con Licurgo, quien se corta una pierna al confundirla con la vid. En esta figura se puede identificar con claridad una síntesis de las versiones M-1 y M-2: En M-1, Dionisio es atado en el muslo (pierna) de Zeus y en M-2, el cuerpo de Dionisio es descuartizado, con esto la relación existente sería:

Zeus : Pierna :: dios : vida > pierna : Dionisio :: Dionisio : desmembramiento.
—> Dionisio : poder (locura) :: locura : desmembramiento.
>> Dionisio : locura :: Licurgo : desmembramiento.

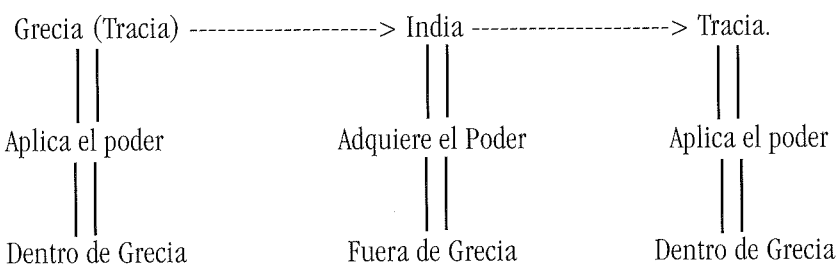
Dionisio se oculta en el mar y castiga a Tracia con esterilidad[16], de manera que se establece la relación con referente geográfico:

Dionisio manifiesta sobre el pueblo tracio un nuevo poder que surge de su naturaleza de renacimiento, el poder de la fertilidad y la esterilidad. Este poder guarda directa relación con la vid y ésta como símbolo de fertilidad de la tierra. Así el castigo en Grecia sirve como síntesis de la naturaleza y poderes del dios. En Tracia enloquece a su rey, y esteriliza a su pueblo.

Los tracios liquidan al rey como ofensor de Dionisio, y con esto reconocen el poder del dios con lo que se fortalece y se impone como dios implacable pero flexible ante el culto.

Una vez Dionisio ha cimentado su poder, viaja a la India y allí utiliza sus poderes divinos como la fuerza humana-militar de los hombres que ya son sus fieles, allí ingresa triunfante y se introducen símbolos que lo van a identificar como dios poderoso y con reconocimiento de los hombres: la hiedra es su planta emblema y el carruaje tirado por panteras, que son símbolo de la sumisión de lo más fiero de la naturaleza.

El esquema geográfico del poder vuelve a recrearse en este pasaje:



[16] Recuérdese la importancia de los elementos referidos a la sexualidad y la reproducción (hombre, mujer, fecundidad, embarazo, nacimiento, etc.), luego no es gratuito que el castigo elegido por el dios sea la esterilidad, bajo la constante del **poder de transformar**, tan ligado a la naturaleza de Dionisio.

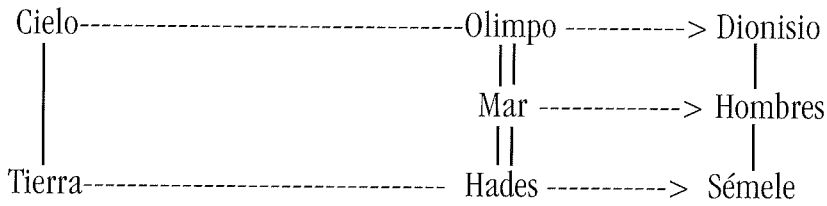
Adicionalmente es acompañado por el sonido de flautas, que luego van a ser evocadas durante el éxtasis de los cultos dionisíacos como el anuncio de la cercanía del dios a los participantes, y con elementos clave como danzantes trasvestidos, y en éxtasis (vuelve a aparecer la constante de la transformación).

Con lo anterior, se puede ver el elemento místico del mito en su más clara expresión, es decir, el dios-hombre que se acerca a los hombres a través del ritual extático, y con ello también los hombres mortales se acercan al dios, contradiciendo la relación tradicional de los dioses y los hombres dentro de la religiosidad clásica griega, e instaurando el misticismo, tal como anota E. Rohde:

> *... si hay en la religión de los griegos algún principio verdaderamente fundamental es el de que, dentro de la ordenación divina del mundo, lo humano y lo divino, los humanos y los dioses se hallan separados geográficamente y sustancialmente y forman mundos divididos por un profundo abismo y no llamados a unirse jamás... (Rohde, 1983:143)*

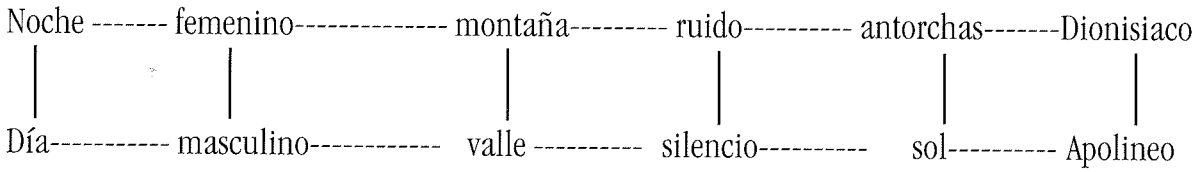
Así, en los rituales dionisiacos tracios se plasma la evocación a la inmortalidad humana en cuanto se aproximan a la naturaleza divina e inmortal del único dios con parte de hombre.

En el viaje de Dionisio por Beocia y Naxos instaura su culto en función del ejercicio de sus poderes (ver en M-3 el pasaje de las hijas de Argos); al pasar a Naxos unos piratas intentan devolverlo a Asia, pero son convertidos en delfines. Con este hecho Dionisio inicia su tránsito hacia el cielo pasando por el Hades para rescatar a su madre de entre los muertos con lo que se configura el esquema:



Una vez en el cielo, Dionisio rapta a Ariadna, interviene en la lucha contra los titanes y se consolida como un dios cuyo pere-grinaje dialéctico ha finalizado.

En los cultos, la ambigüedad se expresa con gran fuerza en algunos elementos: El papel de las mujeres en éxtasis es importante por que el dios se presenta como portador de elementos femeninos en razón de su poder sobre la fecundidad y de su carácter transformativo; los cultos son nocturnos y en las montañas, rompiendo con el silencio de la noche y subvertiendo el orden del culto diario de los dioses griegos sintetizados en Apolo. La anterior situación se puede esquematizar así:



Conclusión

Las acciones de Dionisio en M-3, son estructuralmente hablando, el desarrollo de M-1 y M-2 y le guardan relación directa. Se puede demostrar entonces, que M-3 es estructuralmente la síntesis de M-1 y M-2. Adicionalmente, debo anotar que existen otras posibilidades de análisis sobre este mito, pero considero que las realizadas aquí, ilustran suficientemente las estructuras subyacentes, lo cual es el interés central de este ensayo.

Asimismo, queda demostrada la existencia y coherencia de unas sorprendentes estructuras lógicas subyacentes a los mitos analizados, lo cual traduce la complejidad de su elaboración, y reafirma la argumentación antropológica (hay que abonársela a Lévi -Strauss), de que de ninguna manera es posible pensar en el mito como una forma ilógica o inferior de razonamiento, o como la historia inferior de pueblos primitivos, o la historia de los pueblos sin historia, en este sentido, tomo distancia del simbolismo de Cassirer, por ejemplo, y de los historiadores ortodoxos del acontecimiento, que sacralizan la historiografía occidental como forma superior y válida de análisis.