

*Enrique Bonavides Mateos*

### **Artemisa/Diana o el enigma de los límites**

Diosa de los límites y de la transformación, Artemisa, la siempre virgen, la contradictoria,<sup>1</sup> la salvaje, siempre ajena a lo masculino y sin embargo de virtud masculina,<sup>2</sup> fue hija de Zeus y de Leto y, como su hermano Apolo, nació en la isla de Delos; portadora de arco y saetas de oro (*Il.* 20,70; *Od.* 4,122), compañera de ninfas y cárites<sup>3</sup> en la danza y los cantos, deidad nubosa en sus orígenes, está asociada con la “Señora de las fieras” cretense y con la Diana itálica, *Diana Nemorensis* (Diana de los bosques). Para los griegos, es extranjera<sup>4</sup> y, sin embargo, tiene fisonomía y personalidad típicamente griegas: sin duda, es una de las diosas más enigmáticas del panteón griego.

Señora de los montes umbríos y las cumbres expuestas a los vientos, es la dueña de las altas montañas que sólo baja a las ciudades al llamado de mujeres que se encuentran en parto difícil. Ella es la diosa que custodia los caminos y los puertos, habitante de islas cedidas por Zeus, proveedora del salvaje

<sup>1</sup> Artemisa era entre los griegos diosa de la caza y, sin embargo, protectora de los animales del bosque; diosa virgen, es la guardiana de la virginidad, pero como preparación para el matrimonio.

<sup>2</sup> Al igual que Atenea que, al ser diosa de la sabiduría, desarrollaba una aptitud que los griegos consideraban propia del varón.

<sup>3</sup> Antiguas diosas de la vegetación.

<sup>4</sup> *Xene*, no por su origen no griego, sino por su sentido liminar.

alimento de los cíclopes por haber recibido de ellos arco, carcaj y flechas. La amante de Anticlea y de la ninfa Britomartis, la adorada por las amazonas, Artemisa es la diosa de las zonas limítrofes, de las fronteras, de lo que es propiamente el reino del Otro, puesto que, en el pensamiento occidental, el bosque es refugio de los vencidos y marginales, de los bandidos y aventureros, asesinos y fugitivos.<sup>5</sup>

Por ello, podemos afirmar que el hábitat de Artemisa, ese mundo de soledad y de peligro, es el propio de las pruebas iniciáticas: es, a la vez, el ámbito de lo salvaje, esto es, de la alteridad, de lo opuesto, y de la naturaleza en cuanto ayuda al autoconocimiento.

Por ello, Artemisa es protectora de las crías, tanto de los humanos como de los animales, es decir, de aquellos seres que todavía no tienen nominación ni propiamente ser en el mundo griego; ella los hace madurar y los transforma en adultos al darles identidad social.<sup>6</sup> Asimismo, ella es la diosa que protege el paso de niña a mujer; sin embargo, como por su virginidad ella rechaza el matrimonio, es decir, la realización de la feminidad, abandona a la niña cuando ésta se convierte en mujer:<sup>7</sup> Artemisa desaparece en el momento en que se franquea el límite.

Al respecto, hay que recordar que Aristófanes, en su *Lisístrata* (vv. 641-645), relata lo que podríamos interpretar como los pasos de la iniciación femenina:

De siete años fui yo una arréfora; a los diez molía el grano para la protectora; después, vestida de azafrán, fui “osa” en

<sup>5</sup> Artemisa es dueña de los sitios que equivalen geográficamente al desierto en las tradiciones judeocristianas: según el *Apocalipsis*, el desierto es lugar de refugio de la mujer (12,6) y, según el Antiguo Testamento, de los perseguidos (*Ex.* 2,15; *JR.* 19,3 s.).

<sup>6</sup> En la época arcaica, los niños no tenían definición política: no eran ciudadanos, ni tenían derechos propios.

<sup>7</sup> La mujer adquiría “realidad social” en el momento del matrimonio.

las brauronias. Por fin, siendo mayor y bella fui canéfora y llevaba un collar de higos secos.

Como se puede observar, a los siete años se inicia el proceso que hará de las niñas esposas plenas. El primer paso de la iniciación era la conversión en *arréforas*, por medio de un rito de iniciación que lleva fuera de su casa a las niñas elegidas, ante la presencia de la diosa de la ciudad; lo podemos considerar como un rito de entrada a la adolescencia. La segunda etapa es la de las *aletridas*, que eran las encargadas de moler el grano para los pasteles sacrificiales: esta actividad reproduce los trabajos típicos de las mujeres en el gineceo. La tercera etapa estaba representada por las niñas convertidas en “osas” en las fiestas brauronias. En estas fiestas se recordaba que en Braurón un niño mató a una osa sagrada que había lastimado a su hermana; como castigo, Artemisa mandó una peste que, de acuerdo con el mandato del oráculo, tuvo que ser aplacada con el rito que hacía que las niñas “se convirtieran en osas” antes del matrimonio y llevaran la *crocota* o manto de color azafrán, símbolo de la diosa.<sup>8</sup> Las niñas se preparan así para la etapa siguiente de su vida de doncella, en la cual, convertida en *canéfora*, llegará al último período que debe conducirla a su destino de esposa: las *canéforas* eran las jóvenes que llevaban el *kanoun*, canasto ritual que contenía la cebada sagrada que se vertía en el altar sobre la cabeza de la víctima, antes de la inmolación en las Grandes Panateneas; en el día en que se festejaba a la diosa de la ciudad, estas jóvenes son tratadas como ciudadanas de honor a través de este privilegio ritual verdaderamente raro para las mujeres.

Artemisa, como diosa liminar, preside estos pasos iniciáticos; también el parto que ella protege es un paso iniciático, pues el niño quedaba fuera de cualquier papel socio-político,

<sup>8</sup> El oso, uno de sus animales sagrados de Artemisa, es aquí “protector de la infancia”.

porque es un ser que apenas “va” hacia la aceptación social, misma que de ninguna manera adquiere por el simple hecho de nacer.

Artemisa, por lo tanto, ayuda a dar el paso necesario entre lo salvaje y lo civilizado, de manera que sea posible franquear las fronteras cuando llega el momento.

Artemisa es la deidad de la caza, precisamente porque esta actividad corresponde al umbral entre lo salvaje y lo civilizado. La caza contrasta con el cultivo de la tierra: la primera pertenece casi totalmente al ámbito salvaje, mientras que el segundo pertenece al mundo civilizado.

Hay que recordar que se relaciona con la caza el período liminar de la adolescencia de los jóvenes griegos. En Grecia hay dos formas de entrar al ámbito social: por medio del matrimonio y por medio de la entrada a la milicia; mientras estas dos condiciones no se cumplan, la relación del joven con respecto a la ciudad es totalmente ambigua.<sup>9</sup>

Entre los atenienses, ese período liminar se conoce con el nombre de *efebía* y tiene sus raíces en antiguas prácticas iniciáticas que preparaban al muchacho para desarrollar el papel de ciudadano y padre de familia. Es un período de transición entre la adolescencia y la participación total en la vida político-social.

En Esparta se da un fenómeno, conocido como la *criptia*, que puede ayudar a entender el fenómeno de la marginalidad de los varones en edad de ser protegidos por la diosa de la liminaridad. La *criptia* es una preparación para la vida militar del lacedemonio;<sup>10</sup> es un entrenamiento que toma la forma de una cacería de hilotas y, como bien lo ha expresado Vidal Naquet, es una “institución simétrica e inversa respecto de la

<sup>9</sup> Los adolescentes tienen el mismo rol social que los extranjeros que se desarrollan al margen de la sociedad, por tanto, viven en la zona fronteriza de la ciudad.

<sup>10</sup> Platón, *Leyes*, I, 633b; Plut., *Licurgo*, 28.

institución hoplítica".<sup>11</sup> Los rasgos fundamentales de la *criptia* son el aislamiento impuesto a ciertos grupos de jóvenes en el momento de la pubertad, la vida en el bosque y la cacería de hilotas.<sup>12</sup> La *criptia* dramatiza el momento en que el joven espartano abandona la infancia, y es equivalente a la *efebía* ateniense.

Así pues, la caza solitaria y la caza con redes, propias de aquel que vive en estado salvaje, eran características del adolescente en Grecia, es decir, del protegido de Artemisa, lo que nos hace pensar en Hipólito y Atalanta, dos jóvenes entregados totalmente al servicio de la diosa y por tanto paradigmas de lo no civilizado: Hipólito sería el paradigma del Otro respecto al ciudadano casado; Atalanta, del Otro respecto a la mujer casada.

El hecho de que Artemisa encarne la imagen del Otro y sea contraria a las costumbres urbanas, explica el que se la considere extranjera. Entre sus diferentes atribuciones, la diosa se representa como Artemisa Táurica, la diosa de la lejana región de la Táuride, y por consiguiente extranjera; esta diosa era salvaje, cruel, sanguinaria y sedienta de sacrificios humanos.<sup>13</sup>

Sin embargo, porque la alteridad propicia que el Otro sea también origen,<sup>14</sup> Artemisa es también fundadora de ciudades y de tradiciones.

<sup>11</sup> "El cazador negro y el origen de la efebía ateniense", en *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*. Barcelona, Península, 1983, p. 146.

<sup>12</sup> Las diferencias entre un hoplita y un cripto son las siguientes: el primero está armado completamente, y el segundo no lleva armas o sólo porta un puñal; el hoplita es miembro de la falange y el cripto es un hombre aislado; el hoplita combate en la llanura, durante el verano, y el cripto vaga en las montañas y es un guerrero de invierno; el primero es un combatiente leal y diurno, en tanto que el cripto es un asesino taimado y un salteador nocturno. El hoplita es un hombre ordenado, que come cosas cocidas; el cripto come cosas crudas y es desordenado; en conclusión, el hoplita es un hombre civilizado y el cripto es un salvaje.

<sup>13</sup> Véase, por ejemplo, *Ifigenia en Táuride* de Eurípides.

<sup>14</sup> Para Heródoto, por ejemplo, los egipcios son bárbaros que tienen costumbres inversas a los griegos; por otro lado, muchos de los dioses griegos tienen su origen en Egipto. Cf. Vidal Naquet, *op.cit.*, p. 22.

En Grecia, entonces, Artemisa es la diosa de los “otros”, esto es, de todos aquellos que entran en la categoría de lo diferente: el extranjero, el joven o la mujer, ya que todos ellos se oponen al hombre pleno: el ciudadano adulto. Esta otredad se sitúa enteramente en un plano horizontal tanto en el tiempo como en el espacio.

En otro plano, Artemisa es, asimismo, “otra”, por ser una diosa, ya que el griego también formó en su mente al Otro respecto del hombre: Dios. Este otro tipo de alteridad opera sobre un eje vertical, pues atrae al hombre para elevarlo hacia lo divino o lo arroja al abismo del horror y la confusión.

Cuando en los textos mitográficos griegos se habla de las diferencias entre los dioses y los hombres, se dice que los primeros son inmortales (*athánatoi*), mientras que los segundos son mortales, lo que nos hablaría de que cada uno de ellos percibe el tiempo de manera diferente. Los dioses viven un tiempo pleno, completo, mientras que el tiempo del hombre es un tiempo fragmentado y en decadencia, tal y como lo expresa Hesíodo. Esa continuidad del tiempo de los seres divinos y la temporalidad fragmentaria del hombre, se asocian con el hecho de que, en Grecia, la memoria es una de las características esenciales de los dioses, mientras que el olvido (*lethe*), el recuerdo fragmentado, lo es de los hombres. Por otro lado, mientras que el hombre es un ser fragmentado en sus sentidos, a los dioses, seres plenos, los caracteriza su unidad sensorial: los dioses no poseen, como los hombres, órganos especializados para realizar determinadas funciones físicas; no necesitan ojos para ver, ni oídos para escuchar, pues todo en ellos ve, todo en ellos escucha.

Ahora bien, así como el cuerpo divino no puede fragmentarse, de la misma manera podemos afirmar que, cuando un dios se manifiesta de maneras diferentes, no es porque sean “etapas” de la vida del dios, sino sólo manifestaciones y comportamientos de una totalidad. Así, por ejemplo, Hera es don-

cella cada vez que recupera su virginidad en la fuente Kanato,<sup>15</sup> además de que se la reverencia como *Pais* (muchacha muy joven), como *Teleia* (mujer en plenitud) y como *Khera* (viuda)<sup>16</sup>. Esto no significa que la diosa sea la encarnación de las etapas de la vida de la mujer, sino que en ella todos esos atributos coexisten en una unidad temporal. No existían varios Zeus, o varias Heras o varias Artemisas, sino que sus manifestaciones, representadas por sus epítetos, indican su extrema unidad.

Asimismo, debemos guardar distancias al referirnos a la diosa como si fuera mujer porque, en griego, “lo divino” no se enuncia en femenino.<sup>17</sup> La concepción del dios en la época arcaica surge de una visión en espejo de la idea del hombre; tenemos entonces a una Artemisa que, aunque tiene conformación femenina, de ninguna manera debe confundirse con una representación antropomórfica de la mujer: en el *Hipólito* de Eurípides queda claro que la diosa no puede derramar lágrimas ante la tragedia de su favorito, con lo cual muestra que, en su persona, la divinidad predomina sobre lo femenino, a lo que, en el mundo de los hombres, se asocian las lágrimas. Asimismo, se sabe que, en la lucha contra los Titanes, todos los dioses, tanto machos como hembras, deben acudir al llamado de Zeus, por lo que la guerra entre los dioses, a diferencia de lo que sucede entre los humanos, no es competencia exclusiva de los varones.

También escapa a la condición femenina la virginidad perpetua de ciertas diosas, esas *parthenoi* que son la representación de la alteridad de la mujer. En el Olimpo hay tres diosas vírgenes sobre las cuales la atracción del deseo resulta impotente:

<sup>15</sup> Pausanias II, 38, 2.

<sup>16</sup> Pausanias VIII, 22, 2.

<sup>17</sup> Nicole Loraux, “¿Qué es una diosa?”, en *Historia de las Mujeres* t. I., pp. 29-69.

...Una es la hija de Zeus que lleva la égida, Atenea, de ojos de lechuza; a quien no le placen las obras de la áurea Afrodita, sino las guerras y las obras de Ares, y luchas y combates y cuidarse de preclaras acciones. Fue ella la primera en enseñar a los artesanos que viven en la tierra a construir carreteras y carros con adornos de bronce; y a las doncellas de delicado cuerpo, a hacer, dentro de sus cámaras, espléndidas labores que les sugería en la mente. Tampoco la risueña Afrodita ha domado con el amor a Artemis, la de las flechas de oro, clamorosa; pues a ésta le gustan los arcos y cazar fieras en los montes, y las cítaras, y los coros, y los gritos desgarradores, y los bosques umbríos y una ciudad de hombres justos. Tampoco le gustan las obras de Afrodita a Hestia, doncella respetable a quien engendró el artero Crono antes que a nadie, y es, no obstante, la más joven por la voluntad de Zeus que lleva la égida; virgen veneranda que fue pretendida por Poseidón y Apolo, pero no los quiso en modo alguno, sino que los rechazó porfiadamente y, tocando la cabeza de su padre Zeus, prestó un gran juramento que se ha cumplido: ser virgen para siempre. Y el padre Zeus dióle una hermosa recompensa: colocóla en medio de las casas [...] Se la honra además en todos los templos de los dioses y es para todos los mortales la más augusta de las deidades. A estas tres, Afrodita no les ha podido convencer el entendimiento, ni tampoco engañar; pero ningún otro ser se libra de ella, ni entre los bienaventurados dioses, ni entre los mortales hombres.<sup>18</sup>

Se ha catalogado a Artemisa como la más erotizada de estas tres diosas, a Atenea como la menos sexualizada, y a Hestia como la más misógina,<sup>19</sup> pero, en realidad, las diosas son “potencias”, no “personas”; en la religión griega, dice Loraux, existen, por una parte, diosas individuales y, por la otra, “lo divino” en femenino que se manifiesta siempre en plural: recuérdense a

<sup>18</sup> *Himno Homérico a Afrodita*, 7-35 (trad. Luis Segalá Estalella), citado por N. Loraux, *op. cit.*, pp. 41-42.

<sup>19</sup> Loraux, *op. cit.*, pp. 42-43; cf. C. Jung y Karl Kerényi, *Essays on a Science of Mythology*. Princeton, Princeton University Press, 1973.

las Moiras, las Erinias, las Horas, las *Cárites*, las Nereidas, las Oceánidas, etc.<sup>20</sup> ¿No podría relacionarse esa capacidad plural con el hecho de que la diferencia entre lo superior y lo inferior es para lo primero la unidad y para lo segundo la fragmentación, la pluralidad? Quizá se trate de un problema de jerarquización: los dioses masculinos, al guardar mayor unidad, reflejarían una mayor categoría en su ser como divinidades. Tal vez por ello toda diosa (*theá*) es dios (*theós*), pero no a la inversa, en tanto que *theós* refiere a “dios” en su generalidad y *theá* a “diosa” en su sexualidad.

Esta pluralidad de lo femenino en la mitología griega permitió la identificación y unificación de varias figuras femeninas: éste es el caso de Artemisa con Hécate y con Diana.

Hécate es una diosa cuyos probables orígenes se encuentran en Asia Menor, que se presenta como la diosa especializada en la magia y los hechizos. Está ligada al mundo de las sombras y asociada a la yegua, la perra y la loba. Le es atribuida la invención de la hechicería, y por ello el mito la relaciona con la familia de los magos más reconocidos, Eetes y Medea, y las tradiciones tardías le dan por hija a Circe. Hécate, como maga, preside las encrucijadas, que eran consideradas como lugares por excelencia de la magia.<sup>21</sup> En ellas se levanta su estatua, en forma de una mujer de triple cuerpo o bien tricéfala,<sup>22</sup> recordando así su relación con las tres caras visibles de la luna.

Por otra parte, Diana es una diosa itálica identificada con Artemisa, identificación que parece haberse dado en el siglo vi a. C. por mediación de las colonias griegas de Italia Meridional, particularmente de Cumas. El templo más famoso de Diana estaba en Aricia, en el corazón de los montes albanos. Allí se le llamaba *Diana nemorensis*, y éste parece haber sido su

<sup>20</sup> Loraux. *op. cit.*, pp. 43-47

<sup>21</sup> Sin duda, las encrucijadas se relacionan con Artemisa por ser, en sí mismas, parte de una geografía liminar.

<sup>22</sup> Grimal, P., *Diccionario de mitología*, s.v. *Hécate*.

primitivo carácter, el de una divinidad de la naturaleza en sus manifestaciones más indómitas y feroces.

En la relación Artemisa-Hécate-Diana, nos encontramos ante figuras con la misma funcionalidad y que desde la república romana se identificaban como una misma deidad, porque comparten elementos divinos, a tal grado que cuando se menciona el nombre de una de ellas, realmente se tienen en cuenta la funcionalidad y caracterología de las tres.

Ahora bien, durante el Renacimiento, las brujas se encuentran asociadas con Diana. Ello no es de extrañar, dada la relación de las brujas con los fenómenos liminares: los marginados comparten la fisiognómica liminar con el salvaje, de manera que quienes se sitúan en los márgenes reales o imaginarios de la comunidad (leprosos, locos, pobres, brujas) tienen algo que ver con la diosa de la liminaridad.

Hay que señalar que no sólo las brujas, sino cualquier mujer, por su propia naturaleza, era considerada, desde Aristóteles, como un ser liminar, pues anatómicamente era un “varón imperfecto”, un ser que en el seno materno no había llegado a “buen término”, que, por tanto, solamente “tiende” a lo racional, sin alcanzarlo. Si la mujer, pues, es un ser racionalmente inferior, la custodia de la mujer nace para indicar todo lo que puede y debe hacerse para educarla en los buenos hábitos y para salvar su alma: hay que reprimirla, vigilarla, enclaustrarla, pero también protegerla, preservarla y cuidarla. Quizá sea necesario destacar que sobre todo hay que cuidarse de ella, pues existe el temor de que la mujer, siendo un ser racionalmente inferior (y por ello más alejada de Dios que el hombre), pudiera asumir las prerrogativas masculinas.<sup>23</sup>

Recordemos que, hasta el Renacimiento, la mujer era básicamente catalogada como virgen, como madre o como viu-

<sup>23</sup> Según el *Malleus Maleficarum*, las mujeres tienden más a la brujería porque son crédulas, falsas, débiles, tontas, apasionadas y lujuriosas, todo ello debido a su falta de raciocinio; por eso es pertinente subrayar el que la palabra *malefica* sea un sustantivo exclusivamente femenino.

da; es decir, la definición de una mujer dependía de su *status* sexual; sin duda, el estado ideal de la mujer era la maternidad, que era su verdadera profesión e incluso le daba identidad. De cualquier manera, una mujer debía estar convencida de que su marido, como ser racional superior, era mejor que ella y, por consiguiente, debía ser su señor.

En ese sentido se relaciona la mujer en su aspecto más liminar, esto es, como bruja, con Diana. La bruja es una mujer que desarrolla actitudes totalmente contrarias a las propias de su sexo; está asociada con brebajes y filtros mágicos,<sup>24</sup> y tiene relación sexual con el demonio; tenemos aquí, pues, a una mujer que se sale de los límites que el hombre creó para ella; porque trasciende los cánones permitidos, se “masculiniza”, y se la ve como una mujer viril. Así se puede considerar a la bruja como la seguidora de una virgen viril, Diana, la diosa de las brujas, que aparece en la mente renacentista como la figura femenina más masculina que tenía el varón ante sus ojos: Diana no representaba la virginidad femenina anhelada y custodiada por el hombre, sino una virginidad libre, que sin duda puede relacionarse con un erotismo sensual y por tanto peligroso.

Hay una repulsa masculina a las brujas, esos “engendros” masculino-femeninos, quienes deberían actuar de un modo que correspondiera a las virtudes y funciones propias de su sexo: castidad, silencio, piedad, obediencia al marido y crianza de sus hijos; como podemos observar, el conjunto de estas características no es propio de Diana o de alguna de sus seguidoras.

Como Diana, la bruja es pensada en su propio entorno, en una geografía conductual y funcional que el hombre asoció

<sup>24</sup> En la persecución de la bruja, como figura asociada con la Diana salvaje, confluye el resentimiento de la medicina docta y masculina frente a otra popular, femenina y por tanto rival; ejemplo de ello es la contraposición en el aspecto médico entre Esculapio y Circe, es decir, la medicina oficial por un lado y por otro la empírica, no casualmente representadas, una por un hombre docto, y la otra por una mujer de aspecto humilde.

