

**Dossier:** I Jornadas de Estudios Clásicos del  
Departamento de Filología Clásica (UCR)

## LOS PAISAJES MÍTICOS DE LA DIOSA GRIEGA ÁRTEMIS EN LOS TEXTOS LITERARIOS DE LOS POETAS HELENÍSTICOS

Calímaco, Apolonio de Rodas y Teócrito

Jenny Salas-Moya

Universidad de Costa Rica  
San Pedro, San José, Costa Rica

[jenny.salasmoya@ucr.ac.cr](mailto:jenny.salasmoya@ucr.ac.cr)

<https://orcid.org/0000-0001-7728-8848>

**Recibido:** 10 de enero del 2023

**Aceptado:** 15 de febrero del 2023

### RESUMEN

En el presente artículo se identifican, a partir de epítetos y mitos, los paisajes de la diosa griega Ártemis en dos géneros literarios concretos de la Época Helenística, la Épica y la Lírica, con el fin de analizar a la deidad a partir de elementos territoriales. En el análisis se evidenció una diosa Ártemis que podría describirse como ecuménica. Esta universalidad, adquirida como resultado de la convivencia de múltiples y variadas culturas durante la época, se materializó con un dominio totalmente cosmopolita. El paisaje por excelencia de la diosa fue el de las ciudades con todos los elementos que las constituyeron.

**Palabras clave:** Literatura griega; mitología griega; Época Helenística; sincretismo; paisaje.

### The mythical landscapes of the Greek goddess Artemis in the literary texts of the Hellenistic poets Callimachus, Apollonius of Rhodes and Theocritus

### ABSTRACT

This article identifies, based on epithets and myths, the landscapes of the Greek goddess Artemis in two specific literary genres of the Hellenistic Age, the Epic and the Lyric, in order to analyze the deity from territorial elements. The analysis depicted a goddess Artemis who could be described as ecumenical. This universality, acquired as a result of the coexistence of multiple and varied cultures during the time, materialized with a total cosmopolitan domain. The quintessential landscape of the goddess was that of the cities with all the elements that constituted them.

**Keywords:** Greek literature; Greek mythology; Hellenistic Age; syncretism; landscape

## I Introducción

El Periodo helenístico de la historia de la Antigüedad griega se ha enmarcado en el medio de dos grandes acontecimientos históricos universales: el reinado de Alejandro Magno, entre los años 336 y 323 a.C, y la llegada al poder del primer emperador romano, Augusto, entre los años 31 a.C y 14 d.C. De manera que la Época Helenística se suele ubicar entre el 323 a.C, con la muerte de Alejandro, y el 31 a.C, cuando se libra la batalla de Accio entre Marco Antonio y Octavio. También, se ha aceptado como fecha límite para el final de este periodo la muerte de Cleopatra VII de Egipto. Es decir, la Época Helenística se ubica entre los siglos IV y I a.C. Durante la Época Alejandrina, como también se le denomina al Periodo Helenístico, ocurre, entre otros acontecimientos a nivel cultural y literario, el desplazamiento de poder del mundo griego, anteriormente concentrado en la ciudad de Atenas, en la Hélade, hacia la ciudad de Alejandría, en Egipto.–

La conquista de Alejandro Magno le impuso al mundo griego una nueva forma política y nuevos modos de vida y de pensamiento. A decir de Pomeroy et al (2001), las conquistas de Alejandro cambiaron para siempre el mundo que los griegos habían conocido. Esto implicó que “de ciudadanos de unas polis minúsculas situadas en los márgenes del imperio persa, los helenos pasaron a convertirse en socios de la dominación de un vasto territorio que se extendía desde el Mediterráneo a los confines de la India” (p. 451). Para referirse a este nuevo modo de vivir, en comparación con la πόλις, se ha empleado el término



*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

3

cosmópolis, es decir, una ciudad-estado que abarca el mundo entero. La cosmópolis que se constituyó durante el Periodo Helenístico estaba vinculada por el empleo del griego koiné como lengua común tanto del gobierno como de la cultura.

En el ámbito religioso, esta transformación acarreo múltiples consecuencias, las cuales propiciaron una evolución religiosa que, incluso, se prolongó en la ciudad de Roma. El aspecto más notorio de un cambio, desde el punto de vista religioso, lo constituye la acogida de cultos orientales o, más bien, la apertura de los griegos a cultos extranjeros, con lo cual se crearon las bases para el desarrollo de las formas religiosas sincréticas propias del helenismo.

Esta asimilación o sincretismo es lo que, como se verá a continuación, cambió en muchos sentidos los paisajes de la diosa griega Ártemis. Es por esto que en este artículo se propone identificar, a partir de epítetos y mitos, los paisajes de la diosa griega Ártemis en dos géneros literarios concretos de la Época Helenística, la Épica y la Lírica, con el fin de analizar a la deidad a partir de elementos territoriales que permitan evidenciar los cambios experimentados en ese periodo. Los autores helenísticos como parte del momento histórico en el que les correspondió vivir supieron incorporar en sus obras, tanto poéticas como narrativas, las muestras de una tradición procedente de los géneros literarios anteriores como de las nuevas influencias que resultaron del contacto con Oriente.



*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

4

## II Escritores de la Época Helenística y su vínculo con la diosa Ártemis en los textos literarios

En el Período Alejandrino se produjo un extraordinario florecimiento literario y es en esa ciudad que Alejandro Magno fundó sobre el delta del Nilo donde se concentra el principal foco de este renacer (Valverde, 1996). Como consecuencia, las ciudades del Asia Menor experimentan un evidente resurgimiento, pues se ven beneficiadas por el crecimiento económico y cultural que experimentan las πόλεις después de las conquistas de Alejandro. Este hecho atrajo a intelectuales de todo Grecia. En el caso específico de los poetas de este período, suelen ser eruditos (*poetae docti*), frequentadores de las bibliotecas, inclusive bibliotecarios. Muchas veces, ellos mismos son editores y comentaristas de los autores antiguos (Brioso, 1980).

Entre este grupo de *poetae docti* se encuentran Calímaco, Apolonio de Rodas y Teócrito, los principales exponentes de la poesía helenística durante la primera mitad del s. III a. C. A continuación, se detalla el nombre del autor y una contextualización sumaria tanto del texto como del poeta en cuestión. Se empieza con *Himnos* de Calímaco. Posteriormente, se continúa con el género épico, concretamente con *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas. Finalmente, se menciona al poeta Teócrito con sus Idilios.



*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

5

## II.I Calímaco

Uno de los poetas y eruditos más reconocidos que desarrolla su actividad literaria en Alejandría durante la primera mitad del siglo III a.C., fue, precisamente, Calímaco de Cirene. Las fechas en las que vivió el poeta Calímaco han estado sujetas a suposiciones. Se acepta que su nacimiento debió ocurrir a finales del siglo IV a.C. en la colonia doria de Cirene, actual Libia.

La producción literaria del poeta Calímaco comprende *Himnos*, *Aitía*, *Yambos* y *Epigramas*. No obstante, es en *Himnos* donde se concentra mayor información relevante para efectos de esta investigación con respecto a la diosa Ártemis. En cuanto a dicho escrito, han imperado dos problemas extraliterarios: por un lado, se ha especulado sobre su grado de religiosidad y, por otro lado, sobre su relación con el culto. Se consideró que tanto para Calímaco como para los poetas alejandrinos, en general, la mitología era un aspecto simplemente poético. Sin embargo, actualmente se advierte la posibilidad de que en sus himnos Calímaco refleje una mezcla de religión oficial y de creencias reales (García Teijeiro, 1988; Petrovic, 2010; Rodoni, 2014), principalmente, cuando se trata de la descripción de la diosa Ártemis.

Concretamente, Petrovic (2010) propone un cambio importante con respecto a la percepción de la Latónide durante el Periodo Helenístico, cambio que viene de la mano de los intentos de propagar los cultos de la ciudad. Este



*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

6

hecho es trascendental para comprender el por qué se ha considerado el *Himno III, a Ártemis*, como una actualización de los atributos y funciones de la diosa, especialmente en el nuevo rol asignado a la deidad, presente en dicha composición, como **protectora de las ciudades**.

En este sentido, se afirma que la representación literaria de Ártemis necesitaba ser renovada para incluir su importante papel como señora de las ciudades (Petrovic, 2010; Rodoni, 2014). La nueva advocación de la diosa como **πότνια πουλυμέλαθρε, πολύπτολι, señora de muchas moradas, de muchas ciudades** (*H. Art.*, III, v. 225) da cuenta de la extensión, en el siglo III a. C, del culto a Ártemis. En esta época, la diosa fungió como divinidad protectora de las ciudades en toda Asia, culto que se ha considerado prominente, especialmente, en Lidia, Caria, Jonia, Frigia, Licia, Panfilia y Cilicia.

Según Rodoni (2014), “Calímaco le incorpora a la imagen literaria de la diosa su dimensión cultural y religiosa en el siglo III a.C., y adapta la Ártemis de la literatura a la Ártemis del culto contemporáneo” (p. 218). Así, de acuerdo con la investigadora, esta adaptación del Batíada no se trata de un juego literario con el mito, motivo tan recurrente dentro de la poesía alejandrina, sino de la comprensión profunda de la realidad de su tiempo, con la que puede plasmar la importancia de Ártemis como diosa protectora y principal en numerosas ciudades griegas, desde el Oeste hasta el Asia Menor.



*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

7

Este aspecto en cuanto al culto de Ártemis no debe pasar desapercibido, pues tal como se aprecia en el *Himno III*, dedicado a ella, son evidentes los cambios con respecto a los epítetos y a los geosímbolos asociados a la deidad, fundamentalmente su vínculo con una ciudad en específico, la de Éfeso.

## **II. II Apolonio de Rodas**

La vida de Apolonio de Rodas ha estado rodeada de profundas incógnitas, tal como ocurre en el caso de toda la cronología literaria del siglo III a.C., y como se pudo notar con el poeta Calímaco. A Apolonio no solo se le hace originario de Alejandría, sino que se piensa que vivió en época de Ptolomeo II Evergetes y que fue discípulo del Batíada. La designación de Rodas como patria del autor de las *Argonáuticas* se ha explicado como una consecuencia del fracaso del joven en Alejandría después de recitar este poema. Obligado por la burla y el reproche de sus conciudadanos se marchó hacia la ciudad de Rodas donde después de pulir y corregir el relato fue celebrado por los habitantes de esta región.

Transcurridos estos eventos, el poeta se autodenominó rodio en su poesía. De hecho, fue distinguido con la ciudadanía otorgada por ellos (Valverde, 1996). De manera posterior, Apolonio regresó a la ciudad de Alejandría donde volvió a recitar su poema con la diferencia de que en esta segunda ocasión fue recibido con gran celeridad. En este sentido, se desarrolló como poeta épico y se desempeñó como sucesor de Eratóstenes en la dirección de la Biblioteca de Alejandría.



*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

8

Según aclara García (1988), durante toda la Época Helenística se cultivó poesía épica. Esta poesía estuvo ligada a las casas reales que se fundaron en ese entonces. De este modo, la poesía épica cortesana floreció con los diádocos y con los epígonos de Alejandro Magno. Como se notó en el primer apartado correspondiente a la Época Arcaica de la historia de la literatura griega, en la Épica Arcaica la composición oral era la que determinaba el estilo formulario que facilitaba la recitación por parte del aedo. A este tipo de poesía correspondieron las dos grandes epopeyas homéricas. Es decir, la *Ilíada* y la *Odisea*. No obstante, en la historia de la literatura griega se registra un tercer poema heroico, este poema es el denominado *Argonáuticas*, cuyo autor es Apolonio de Rodas.

Explica Valverde (1996) que la épica de Apolonio de Rodas es una poesía escrita — a diferencia de la poesía oral homérica y hesíodea —, elaborada por un poeta culto que conoce bien la tradición literaria y que ofrece, en sus versos, ecos de Homero, de Hesíodo, de Píndaro, de Safo, de Eurípides, incluso del propio Calímaco, a un público selecto. Esta especie de *imitatio* constituye un rasgo característico de toda la poesía helenística. El poeta busca la originalidad en su imitación tanto de Homero como de toda la literatura anterior a la que tiene alcance. Según afirma Gallegos (2020), el Período Helenístico reflexionó sobre las grandes cuestiones de estructura que los poemas homéricos ejemplificaban y, de hecho, se investigaron estos textos en gran detalle. Por lo tanto, no resulta extraño que una obra como la *Odisea*





*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

9

funcionara como modelo fundador para las narraciones de separación y viajes, caso de *Argonáuticas*.

Ahora bien, aunque la poesía épica fue cultivada en Grecia a lo largo de toda la Antigüedad, las *Argonáuticas* son la única epopeya extensa conservada entre Homero y la épica tardiantigua. Los temas cultivados en esta poesía épica cortesana son también los grandes temas épicos del pasado. Sin embargo, la presencia de los dioses en el relato de Apolonio es menor que en Homero: “En general los olímpicos aparecen más lejanos y distantes en su trato con los humanos y se relacionan con los héroes de manera indirecta, a través de determinados signos y presagios [...] o por mediación de divinidades menores como Iris, Tetis o Tritón” (Valverde, 1996, p. 62). De las deidades olímpicas, Apolo, Atenea y Hera son las que principalmente favorecen a los argonautas. Apolo es quien motiva la expedición y quien, posteriormente, guía la navegación. La diosa Atenea colabora, principalmente, en la construcción de la nave, mientras que Hera interviene de manera reiterada, sobre todo, en los libros III y IV.

Con respecto a la presencia de la diosa Ártemis en este relato, hay aspectos herederos de la tradición épica arcaica, lo cual no es extraño, principalmente cuando se afirma que Apolonio practica una recreación del modelo épico homérico en diferentes niveles (Valverde, 1996). Asimismo, hay elementos que vienen ya de los Himnos de Calímaco. Debe recordarse que Apolonio fue discípulo del Batíada, además de que el relato épico de Apolonio



*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

presenta muchos puntos de confluencia con el programa poético de Calímaco, solo que supone una renovación del género épico en múltiples aspectos, entre ellos: la humanización de los personajes, y la erudición típica de los poetas de este período. Como consecuencia de esta erudición, en el poema se reflejan múltiples precisiones geográficas, aspecto que, como veremos, se evidencia en las menciones de los epítetos y mitos asociados con el paisaje de la diosa griega Ártemis.

### **II.III Teócrito**

La vida de Teócrito, del mismo modo que la de otros poetas contemporáneos de la primera mitad del siglo III a.C., está rodeada de gran vacío y misterio. Se afirma que nació en Siracusa un poco antes del año 320 a. C. La noticia más aceptada con respecto a su vida es la que hace contemporáneo su momento de florecimiento literario con el gobierno de Ptolomeo Filadelfo. La información con respecto al poeta hace suponer que dejó su patria siciliana y se trasladó a Alejandría. Sin embargo, se desconoce cuánto tiempo permaneció ahí y cuánto duró el mecenazgo de Ptolomeo Filadelfo.

En cuanto a su producción literaria, la tradición le atribuye a Teócrito poemas bucólicos, himnos, epopeyas en miniatura, composiciones eróticas, mimos, epigramas, entre otros. No obstante, para la posteridad, los poemas bucólicos o pastoriles fueron decisivos con respecto al poeta, hasta el punto de



*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

que ellos concentraron toda la atención y dieron nombre a la obra entera de Teócrito, que pasó a ser conocida como *bucólica*. Esto, aun cuando los dos tercios de su producción literaria no tenga carácter pastoril.

Como bien explican García y Molinos (1986), este éxito de lo bucólico hay que buscarlo en los condicionamientos de la propia Época Helenística. Según una tradición muy antigua, el poeta recibía su vocación como tal en algún lugar apartado de la montaña, en plena naturaleza libre, como don de las Musas, pero, después, ejercía su capacidad en el marco de la comunidad ciudadana en que le había tocado vivir, donde ejercía una importante función educadora.

Con respecto a los idilios, composiciones de interés para esta investigación, se sabe que eligió el hexámetro y que utilizó esta estructura métrica independientemente del asunto que tratara. Los términos bucólico e idílico son palabras que “evocan dulce sosiego en ameno paisaje, lejos del mundanal ruido” (García y Molinos, 1986, p.37). Esto es así porque tienen detrás una larga tradición literaria que habla de pastores-poetas en una denominada Arcadia feliz. Esta tradición arranca, precisamente, con Teócrito, y es, indudablemente, la que ha hecho de él el escritor más influyente de toda la literatura helenística. En su época, el poema pastoril o rústico no existía, hasta que él lo creó. Ya los comentarios antiguos incluyen un apartado dedicado a la invención del canto bucólico, cuyo origen habría que buscarlo en cantos rituales en honor de la diosa Ártemis (García y Molinos, 1986).



*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

Los poemas bucólicos presentan una característica común: su pequeña extensión. Ninguno de los poemas teocríteos llega a los trescientos versos y varios de ellos están por debajo de los cincuenta. En términos programáticos, se ha entendido esto como una muestra de la posición de Teócrito en contra de los poetas que intentan emular a Homero. Aun así, pese a esta preferencia por los poemas de corta extensión distantes de los poemas extensos homéricos, los temas referentes a la diosa Ártemis continúan la tradición arcaica.

En la obra teocrítea, las menciones sobre la diosa Ártemis son múltiples y variadas en cuanto a funciones y ámbitos de acción de la deidad. Se destacan las referencias con respecto a los cantos de coros de doncellas de los que disfruta la diosa (*Idilio XVIII*, vv. 31-38). Asimismo, se desarrolla la función de Ártemis como diosa virgen, protectora de las doncellas (*Idilio XXVII*, vv. 62-63), rival de Afrodita, quien, al igual que la Latónide, dispara dardos y lanza redes (*Idilio XXVII*, vv. 16-19/ vv. 62-63). En este pasaje específico, destaca el hecho de que Afrodita maneja, contra los enamorados, las mismas armas que emplea Ártemis en la caza (*Idilio XI*, v. 16).

Otra de las funciones de la diosa Ártemis indicadas por Teócrito, también presentes desde la poesía homérica, es la de divinidad protectora de los dolores de parto (*Idilio XXVII*, vv. 31-32). Ártemis estaba, en efecto, asociada también con la fecundidad y protegía los partos, incluso, llega a identificarse con Ilitía. Tal como se apreciará en el análisis de los poemas teocríteos relacionados con el paisaje, hay un geosímbolo que pervive con la tradición. Sin



*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

13

embargo, se acentúan sus características como diosa asimilada a otras deidades femeninas.

### III Análisis de los paisajes de Ártemis en los textos literarios de los poetas helenísticos

A continuación, se presenta la Tabla 1 en la que se incluyen los epítetos y mitos asociados con el paisaje de la diosa griega Ártemis según *Himnos* de Calímaco.

**Tabla 1. Epítetos y mitos asociados con el paisaje de la diosa griega Ártemis según *Himnos*, Calímaco**

Texto	Nombre	Mito
<i>Himnos</i> , <i>Calímaco</i>	Epíteto	A Artemis celebramos —no es bueno que la olviden los que cantan—, <b>a la que goza con el arco y con la caza de la liebre</b> , y con el coro numeroso, <b>y con los juegos en las montañas</b> ( <i>Himno a Ártemis</i> , III, 1-5).
	<b>Χιτώνη</b> (Himno a Zeus, I, 76-78) (Himno a Ártemis, III, 225-226) <b>Quitona</b>	<b>Permíteme, sí, llevar antorchas y ceñirme una túnica con cenefa hasta la rodilla, para matar bestias salvajes</b> ( <i>Himno a Ártemis</i> , III, 8-12).
	<b>Λιμενοσκόπε</b> (Himno a Ártemis, III, 259) <b>Protectora de puertos</b>	<b>Dame todos los montes y una sola ciudad, la que tú quieras. Raro será que Ártemis baje a una ciudad. Viviré en las montañas, y sólo tomaré contacto con las ciudades de los hombres cuando me llamen en su ayuda las mujeres atormentadas por los vivos dolores del parto</b> ( <i>Himno a Ártemis</i> , III, 18-25)
	<b>Τιτυοκτόνε</b> (Himno a Ártemis, III, 110) <b>Matadora de Titio</b>	<b>Treinta ciudades te concederé, y no solo un</b>
	<b>πότνια πουλυμέλαθρε,</b> <b>πολύπτολι</b> (Himno a Ártemis, III, 225-226) <b>Señora de las muchas</b>	



*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

14

**moradas y ciudades**

**πότνια Μουνηχίη**  
(Himno a Ártemis, III, 259)  
**Señora Muniquia**

**Φεραίη**  
(Himno a Ártemis, III, 259)  
**Ferea**

**recinto amurallado; treinta ciudades que no venerarán a otra divinidad que no seas tú, y serán llamadas de Ártemis.** Compartirás con otros dioses otras muchas ciudades, tanto del interior como del exterior, y **en todas habrá altares y bosques consagrados a Ártemis.** Y serás **protectora de los caminos y de los puertos** (*Himno a Ártemis, III, 33-39*).

**¿Qué isla, qué montaña te agrada más? ¿Qué puerto, qué ciudad? [...] Dímelo, diosa, a mí, que yo lo cantaré a los demás. La isla es Dólíca. Pergea, la ciudad. De las montañas, el Táigeto, Puertos, los del Euripo** (*Himno a Ártemis, III, 182-188*).

Elaboración propia a partir de una selección de los himnos de Calímaco: Calímaco. (1980). *Himnos, epigramas y fragmentos Odisea*. Introducción, traducción y notas de Luis Alberto de Cuenca y Prado, y Máximo Brioso Sánchez. Madrid, España: Gredos.

Sabemos, al inicio del Himno, gracias a la invocación efectuada por Calímaco, datos etológicos de la deidad. La Ártemis que presenta Calímaco no es una divinidad, en general, muy distinta de la diosa que nos presentan la Épica, la Lírica, los *Himnos homéricos* y la Tragedia griega. Es la diosa “**que goza con el arco y con la caza de la liebre, y con el coro numeroso, y con los juegos en las montañas**” (*H. Art., III, vv. 1-5*). Valga decir que la presencia del coro como complemento de la diosa Ártemis no aparece sino hasta después de Homero y de Hesíodo en la Poesía Épica. En efecto, Ártemis es descrita como diosa de la música, que lidera un coro de Musas y de Gracias, solo a partir del *Himno homérico* extenso dedicado a ella (XXVII, 11-20) (Petrovic, 2010).



*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

Tras la invocación, la parte central del himno, la que comprende propiamente el relato mítico, nos presenta a una joven Ártemis solicitándole dones a su padre Zeus. Entre los dones solicitados por la παρθένος destacan las flechas y el arco, aunado a una túnica hasta la rodilla. De ahí, el epíteto con el que será caracterizada posteriormente en la parte cultural del himno, a partir del verso 225, Χιτώνη, **Quitona**, haciendo referencia al quitón, una vestimenta griega que designa una prenda sin mangas puesta directamente sobre el cuerpo (Beekes y van Beek, 2010, p. 1635). Destaca el empleo de este epíteto, también caracterizando a la Latónide, en el Himno I, a Zeus, de Calímaco: “A los herreros los llamamos gente de Hefesto; a los guerreros, de Ares; de Ártemis Quitona son los cazadores” (*H. Zeus., I*, vv. 77-78). La túnica hasta la rodilla fue una vestimenta típica de los cazadores, con lo cual se refuerza su carácter agreste, máxime en esta parte del himno donde se desarrolla el carácter de la deidad.

El papel de la diosa Ártemis en relación con la cacería y con quienes la practican quedó muy claro desde el relato homérico *Ilíada*. Ártemis es quien les enseña a los cazadores a dispararles a todos los animales salvajes que el bosque cría en los montes (*Il.*, V, vv. 51-54). En efecto, el cazador que tenía éxito en la caza colgaba la piel y los cuernos de su presa de un árbol o de una columna consagrados a la diosa en señal de gratitud (Baring y Cashford, 2005). La solicitud tanto de las flechas como del arco, así como del quitón obedece a una finalidad concreta: ἴν’ ἄγρια θηρία καίνω (*H. Art., III*, vv.12), **la de matar bestias salvajes en los terrenos no cultivados**. La deidad solicita tales dones para



*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

efectuar la actividad que la ha caracterizado desde el poeta Homero, matar bestias salvajes en el ἄγρός. Vemos, por tanto, la preeminencia del carácter flechador de la diosa presente desde la poesía Épica. Es reiterativo también el paisaje de Ártemis en *Iliada*, ἄγρια, los campos no cultivados, y las bestias asociadas, θηρία, los animales salvajes. Hasta este punto, la caracterización de la diosa pareciera deudora de la tradición de la Época Arcaica, concretamente de la poesía Épica.

No obstante, los epítetos para la diosa son considerablemente más reducidos que en el género épico, y aunque predomine, en una primera parte, el carácter sagitario de la deidad, extraña la ausencia total del epíteto más recurrente para ella en la Épica, el de Ártemis ἰοχέαιρα, flechadora. De hecho, los primeros epítetos mencionados en el *Himno III, a Ártemis* son los otorgados por Zeus tras otorgarle a la joven diosa nuevos dones no solicitados, mas concedidos. Estos epítetos son novedosos dentro de las caracterizaciones visualizadas previamente en los textos literarios.

Así, encontramos a una Ártemis protectora de los caminos y de los puertos. Esto nos los hacen saber las palabras de Zeus cuando le está otorgando otras prerrogativas: [...] καὶ μὲν ἀγυιαῖς ἕσση καὶ λιμένεσσιν ἐπίσκοπος (*H. Art., III*, vv. 38-39), **y estarás en los caminos y serás protectora en los puertos.** Ártemis se convierte así en λιμενοσκόπε (*H. Art., III*, v. 260), es decir, en **protectora de puertos.** Debe advertirse que tanto ἀγυιαί, caminos, calles como el puerto, λιμήν, son geosímbolos nuevos, hasta el momento, para Ártemis.





*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

17

Destaca también en el Himno el epíteto **παρθενίη** (*H. Art.*, III, v. 110), **virginal**. La partenía de Ártemis también se señaló en los *Himnos homéricos* (IX, 2; XXVII, 2), aplicada a αἰδοίη, venerable, y a ἰοχέαιρα, flechadora, respectivamente. Novedoso también es el epíteto **Τιτυοκτόνε** (*H. Art.*, III, v. 110) **Matadora de Titio**. Es característico que en este Himno, aunque no se mencione la función de flechadora humana de la deidad, este ámbito se encuentra evidenciado a través de la mención de este epíteto que remite a la muerte del gigante ya desarrollada en la poesía coral, particularmente en Píndaro en la *Pítica IV*.

Asimismo, se nos hace evidente una **Ἄρtemis πότνια πουλυμέλαθρε, πολύππολι** (*H. Art.*, III, v. 225), **señora de las muchas moradas y ciudades**, que también evidencia un nuevo dominio de la deidad, el de las ciudades. Adviértase que en este himno, a diferencia de lo que ocurre en el *Himno homérico V, a Afrodita*, este dominio se encuentra en plural, lo cual le quita la dimensión particular a una sola ciudad y pasa a un dominio colectivo. Con el epíteto **πολύππολις, a quien están consagradas muchas ciudades** también caracteriza el Batíada a la diosa Gea en el *Himno IV, a Delos*: “¡Oh poderosa!, la de los mil altares, la de las mil ciudades, que llevas en tu seno tantas cosas [...]” (*H. Delos.*, IV, vv. 266-267).

Estos epítetos se materializan en otros epítetos que, a su vez, remiten a lugares particulares: Concretamente, Ártemis es denominada como **πότνια Μουνιχίη λιμενοσκόπε, χαῖρε Φεραΐη** (*H. Art.*, III, v. 260), **Soberana Muniqia**



*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

**protectora de puertos ¡Salud! Ferea.** El epíteto **Μουνηχία, Muniquia**, se refiere específicamente al puerto ático de Muniquio, localizado entre los puertos de El Pireo y Falero. Según explica Torres (1996), el empleo de este epíteto para la deidad se extendió a Epidauro y a Sición en la región de la Argólide, a Pigela, en el Asia Menor, y a Cícico, al sur de la Propóntide. A la diosa Ártemis se le adoraba ahí como diosa de la fecundidad y protectora de niños púberes, o sea, como *κουροτρόφος*, nodriza, es decir, uno de los principales nombres de culto de la deidad. La figura de la *κουροτρόφος* puede tomar dos aspectos: el de diosa madre, fértil por sí misma, así como el de diosa virgen que protege el crecimiento de los infantes. Este epíteto también se lo aplica el poeta Calímaco a la isla que acoge a Leto durante el nacimiento de Apolo, Delos (*H. Delos. IV*, vv. 2; 276).

Por su parte, con el epíteto **Φεραία, Ferea o de Feras**, en la región de Tesalia, a Ártemis se le ha asimilado a dos deidades Brimo y Hécate. La epiclesis de Ártemis con Hécate ya es conocida por la tragedia griega. Con respecto a esta deidad Brimo, Obrimo u Ombrimo como también se le ha encontrado en epígrafes, se sabe de ella que era una divinidad de la muerte venerada en la ciudad de Feras (Martínez, 2012). La localización de la ciudad de Feras queda esclarecida en *Ilíada* en el canto II: “Y los que regían Feras al borde de la laguna Bebeide, Beba, Gláfiras y la bien edificada Yolco (vv. 710-711). La región de Tesalia es la patria de dioses y de héroes muy reconocidos en la mitología griega. Por ejemplo, es el punto de partida de la expedición de los argonautas. Asimismo, es patria de héroes como Pelias y Jasón. Según nos explica Martínez (2012), “Tesalia es la



*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

tierra de los caballos, de las magas, del trigo abundoso en las llanuras, unas llanuras que son las más grandes de toda Grecia”. Es más, en Tesalia se sitúa la sede de los dioses: el monte Olimpo. Con respecto a la advocación para Ártemis, Φεραία, esta aparece extendida a Argos, Atenas, Dalmacia, la región Fócide y Siracusa (Torres, 1996). Igualmente, con este epíteto se ha considerado a la diosa Ártemis como una divinidad panhelénica (Martínez, 2012).

Tal como se advierte, con excepción del epíteto παρθένος, los demás epítetos empleados para la deidad, tanto **protectora en los puertos, señora de las muchas moradas y ciudades, Muniquia y Ferea** corresponden a un dominio hasta ahora desconocido de la diosa, las ciudades y los puertos. Estos adjetivos, si bien no están en consonancia con lo solicitado al Crónida por la Latónide, quien es enfática en pedirle οὔρεα πάντα (*H. Art., III, v. 18*), **todas las montañas**, serán reforzados cuando, finalmente, sea Zeus quien decida qué dádivas concederle.

Para contextualizar, Zeus decide concederle todo lo requerido, incluso, otros dones que no fueron solicitados. Por ejemplo, la suma de treinta ciudades (*H. Art., III, v.32*). Nótese que la petición había sido concluyente, no estaba en los deseos de la infantil Ártemis tomar contacto πόλεσιν ἀνδρῶν (*H. Art., III, vv. 20-21*) **con las ciudades de los hombres**. Aun así, Zeus le entrega 30 ππολίεθρα, 30 ciudadelas. Aquí debe advertirse un aspecto elemental. El término ππολίεθρον, derivado de πόλις, tiene el significado original de *hill top* (Beekes y van Beek, 2010, p. 1220), que sería la cima de una montaña, la parte más alta, lo cual nos



*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

recuerda el significado, a su vez, de ὄρος montaña, así como de los dominios especificados para la diosa en el *Himno homérico, XXVII, a Ártemis*.

Ahora bien, en el pasaje anterior no solo se advierten las ciudades entregadas a Ártemis, sino que se mencionan, además, **otras muchas ciudades, tanto del interior como costeras (H. Art., III, vv. 36-37)**, en cada una de las cuales se construirán βωμοί, altares. Nótese aquí, también, la idea de altitud presente en la terminología, evidente, además, en el vocablo español, *altar*, que remite a lo alto, a lo elevado. Esto, aunado a ἄλσεν, bosques sagrados. El término ἄλσος, arboleda, bosque consagrado remite concretamente a los dominios de los templos erigidos a las deidades. Así, por ejemplo, ἄλσος procede a su vez de Ἄλπιος, que era el nombre del dominio del templo a Zeus en Olimpia (Beekes y van Beek, 2010, p. 75). De manera que se mantiene, por una parte, el ámbito conocido de Ártemis, ἀγροτέρα, agreste, y además se amplía su ámbito de acción a las costas.

Debe advertirse, en este Himno, más que en ningún otro texto literario, la presencia de geosímbolos concretos asociados a la deidad. Los versos 184-185, que constituyen la parte central del Himno, nos evidencian cuáles son estos lugares asociados a la diosa. La voz lírica interpela a la deidad: **τίς δέ νύ τοι νήσων, ποῖον δ' ὄρος εὔαδε πλεῖστον, τίς δέ λιμήν, ποίη δέ πόλις;** (H. Art., III, vv. 184-185). Las interrogantes realizadas atienden a las preferencias de la diosa con respecto a sus lugares favoritos: **¿Qué isla, qué montaña te agrada más? ¿qué puerto, qué ciudad?** (H. Art., III, vv. 184-185). Estos, los



*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

geosímbolos más representativos de Ártemis en el Himno: νῆσος, isla; ὄρος, montaña; λιμὴν, puerto; y πόλις, ciudad, se desvelan ahora en individualidades, aspecto no desarrollado hasta ahora en ninguno de los textos literarios analizados. Así sabemos, por la información del Batiada, que: **νήσων μὲν Δολίχη, πολίων δέ τοι εὔαδε Πέργη, Τηύγετον δ' ὀρέων, λιμένες γε μὲν Εὐρίπιοιο** (*H. Art.*, III, vv. 186-187). **La isla es Dólíca, Perge, la ciudad. De las montañas, el Táigeto. Puertos, los del Euripo.**

En este sentido, los lugares que más le generan satisfacción o le complacen a la deidad son la isla Dólíca, que puede remitir a tres posibilidades: Creta, en el mar Mediterráneo; Ícaros, frente a las costas licias; o bien, Eubea cuya capital es Calcis. La ciudad que menciona el Himno es Perge o la ciudad de Panfilia en el Asia Menor; la montaña de preferencia es el Táigeto, el monte entre Laconia y Mesenia, también mencionado como geosímbolo de la diosa en *Odisea* (*Od.*, VI, vv. 102-109). Por último, con respecto a los puertos, el de mayor agrado de la Latónide sería el Euripo, un estrecho entre Beocia y Eubea (De Cuenca y Prado y Brioso, 1980).

Finalmente, el último lugar con el que se asocia a la deidad es Éfeso, a partir del verso 225. Aquí, la diosa ya aparece investida con el quitón, la túnica corta propia de los cazadores. Notamos un cambio en el Himno, pues Ártemis deja de ser descrita como la niña que le solicita dones a su padre y pasa a ser el objeto del culto. De modo que sabemos de los templos que se le instauran, así como de los santuarios: Dos templos le fueron erigidos por Preto, rey de Tirinto: “uno de



*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

Ártemis Coria, pues le devolviste a sus hijas [...] otro a Ártemis Hémera, porque suavizaste el carácter salvaje de aquellas (vv. 234-236).

Asimismo, se menciona en el Himno cómo es que ocurre la fundación de uno de los santuarios más importantes de la deidad, el de Éfeso. En esta región del Asia Menor, de acuerdo con el poema, fue consagrada una imagen a Ártemis por las amazonas, esta consagración se efectúa a través de danzas y de cantos: **σοὶ καὶ Ἀμαζονίδες πολέμου ἐπιθυμήτειραι ἔν ποτε παρραλίῃ Ἐφέσῳ βρέτας ἰδρύσαντο φηγῶ ὑπὸ πρέμεω, τέλεσεν δέ τοι ἱερὸν Ἴππῶ** (*H. Art., III*, vv. 237-240). **También las amazonas, ávidas de combate, erigieron antaño tu imagen en la costera Éfeso, al pie de un roble, e Hipo realizó la ceremonia en tu honor.**

De este pasaje destaca, en primer lugar, la caracterización de Éfeso como costera, lo cual no es extraño, pues es uno de los dones otorgados por Zeus, bajo la nueva advocación de Ártemis λιμενοσκόπος. Igualmente, debe destacarse la instauración de una imagen de madera de la deidad, βρέτας, al pie de un roble. De manera concreta, el levantamiento de lo que posteriormente será el templo de Ártemis en Éfeso, tal como se menciona más adelante, se lleva a cabo **φηγῶ ὑπὸ πρέμεω** (*H. Art., III*, v. 239); es decir **alrededor de un tronco de Roble** o, metafóricamente, una columna de Roble Olimpia (Beekes y van Beek, 2010, p. 1230).



*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

Se trataría de las imágenes de los dioses talladas en madera al modo de efigies. Si bien, no se menciona en el poema cómo se llevó a cabo la edificación de esta construcción dedicada a la deidad, advertimos la suntuosidad de los θέμεθλα, cimientos o bases de lo que posteriormente será el reconocido Santuario de Éfeso, ubicado actualmente en Turquía. Este lugar, es considerado por el poeta de Cirene como ἀφνειότερον, más rico, y θεώτερον, más divino que el santuario a Apolo en Delfos. Se hace necesario en este apartado referirse al templo de la diosa en Éfeso para comprender la trascendencia de este geosímbolo, no solo en esta obra literaria, sino también en la novela helenística, principalmente en *Efesíacas* y en *Leucipa y Clitofonte*, y en general, en toda la literatura de corte helenístico que, de manera tan reiterada, lo menciona.

En la antigua Anatolia, específicamente en la ciudad de Éfeso, se ubica el templo de Ártemis. Explica Torres (1996) que el primer recinto sagrado instaurado para Ártemis, denominado Templo A, era un santuario típicamente egeo, en el que se adoraba un árbol sagrado, probablemente un roble, y en él se celebraban ritos sobre un altar al aire libre. De estos datos históricos tenemos reminiscencias en la literatura, como se advirtió en Calímaco, quien ya nos menciona el tronco de Roble (*H. Art.*, III, v.239). Para designar esta pieza, en griego, se utiliza el término βρέτας, imagen de madera, también llamado xóano, que remitía a las estatuas de madera ubicadas en los templos que hacían referencia a una deidad.

En el templo de Éfeso recibía culto una divinidad muy antigua, desde época muy remota también, incluso antes de la llegada de los griegos a estas tierras.



*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

Comentan Baring y Cashford (2005) que la figura que los griegos conocieron como Ártemis albergaba reminiscencias procedentes de la vieja Europa Neolítica, de Anatolia y de la Creta minoica. El nombre de la diosa, incluso, no se considera de origen griego. Sin embargo, ha llegado hasta nosotros gracias a inscripciones griegas, lidias y etruscas. En efecto, donde se encuentra por primera vez su nombre es en las tablillas escritas en Lineal B, en Pilos, patria del héroe Néstor. Este hecho, la relaciona, a través de los micénicos, con la antigua diosa minoica cretense, donde se le transfirieron los mitos de Dictina, Britomartis e Ilítia.

Torres (1996) nos manifiesta que la Ártemis Efesia puede considerarse como una hipóstasis de la Gran Diosa Madre anatolia, que era señora de la naturaleza y de la fecundidad, y que también fue conocida como Ma, Rea o Cibeles Frigia. Para esta deidad se ha propuesto un doble origen: “el nórdico, por la preponderancia que adquiere en el mundo dorio, y el oriental, quizá fuertemente relacionado con la religión egea” (Torres, 1996, p. 252). Se acepta hoy en día que esta diosa llegó por el mar, procedente de Creta, y que las primeras imágenes de ella la representaban desnuda, de pie o sentada, y en actitud de apretarse los pechos o tocarse el vientre (Picard, 1992; Leibovici, 1993; Torres, 1996; Baring y Cashford, 2005). Posteriormente, la divinidad adopta la indumentaria de **Πότνια θηρῶν, Señora de los animales salvajes**, imagen que pervive en la Época Arcaica griega. O sea, una diosa flanqueada por leones u otros animales, normalmente colocados de manera simétrica; o bien, con serpientes en las manos, como ocurre con la figura de la Diosa en Creta.





*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

Seguidamente, la diosa adopta la morfología de xóano recubierto de placas de oro, para terminar como la Ártemis efesia clásica, quien agrupa toda la tipología anterior y se remonta a los siglos III o II a.C. Esta diosa es la que en la iconografía se ha representado como provista de una diadema en forma de torre, múltiples adornos, animales a su alrededor y abundantes filas de mamas. De ahí la denominación para la Ártemis efesíaca como Multimammia (Torres, 1996; Baring y Cashford, 2005). El detalle tanto del templo de Éfeso como de la diosa efesia queda ilustrado así:

En Éfeso, en Asia Menor, donde antaño la gran diosa madre anatolia dio a luz apoyada en sus leopardos, se alzaba un espléndido templo con una inmensa estatua de Ártemis, una enorme figura ennegrecida, con el cuerpo cubierto de cabezas de animales y enormes pechos en forma de huevo (Baring y Cashford, 2005, p. 382).

El santuario de Ártemis en Éfeso y el de su hermano Apolo en Claros estaban unidos por un camino en el que circulaban un extenso tráfico religioso. Se sabe que el Artemisio, *témenos* de Ártemis en Éfeso, debía estar lleno de estelas, exvotos y diversos monumentos. Estaba rodeado de construcciones anexas dedicadas a los distintos tipos de sacerdotes, que vivían en comunidad. Había un sacerdote principal, quien controlaba los ingresos o la banca en el templo, y en un principio era el que vigilaba a las sacerdotisas de la diosa, también llamadas μέλισσαι, abejas; παρθένοι, vírgenes; o κόραι, muchachas. En torno al Artemisio vivía una población numerosa a expensas de los peregrinos que visitaban el



*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

recinto: vendedores de amuletos, exvotos y objetos piadosos. El templo tenía derecho de asilo. Por ello, en él se acogían todo tipo de suplicantes, mendigos y esclavos fugitivos, etc. (Torres, 1996).

El culto de Ártemis Efesia se expandió enormemente por Jonia, Grecia continental, Lidia, Caria y Frigia. De hecho, estuvo muy extendido por todo el Asia Menor, ya que se trató, en un principio, de una diosa madre anatolia. Además, su culto se extendió por Italia, y las actuales Francia y España. Pese a ello, su culto empezó a decaer alrededor del s. II d.C. Esto sería, grosso modo, información relevante con respecto a este templo y santuario de la deidad. Sobre el culto, en específico, no hay mayores detalles en el Himno de Calímaco. En este Himno, como bien se pudo advertir, se observa la presencia de epítetos y geosímbolos asociados con Ártemis. Sin embargo, quizás, los mayores aportes consistan en la mención de la nueva función de Ártemis como diosa de las ciudades o protectora de ellas, así como la referencia a la instauración del templo de Éfeso para la diosa, pues estos geosímbolos serán muy recurrentes en los textos literarios siguientes.

En el caso específico de Apolonio de Rodas, poeta que se analizará en seguida, se advertirá cómo se incrementan los nuevos ámbitos adscritos a la deidad. Seguidamente, se presenta la Tabla 2 en la que se incluyen los epítetos y mitos asociados con el paisaje de la diosa griega Ártemis según *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas.

**Tabla 2. Epítetos y mitos de Ártemis relacionados con el paisaje según *Argonáuticas*, Apolonio de Rodas**



*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

27

Texto	Nombre (epíteto)	Mito
<b>Argonáuticas, Apolonio de Rodas</b>	<b>Πολιήχος</b> (Argonáuticas I, 311-313) <b>Protectora de la ciudad, Protectora de la ciudad de Feras (Torres, 1996)</b>	A su encuentro vino la anciana Ifiade, sacerdotisa de <b>Ártemis protectora de la ciudad</b> , y le besó la mano derecha (Argonáuticas I, 311-313).
	<b>Νηοσσός</b> (Argonáuticas I, 570-572) <b>Salvadora de barcos</b>	de



**estaba su templo sagrado, y en la otra, evitando la tropa de Apsirto, desembarcaron (Argonáuticas IV, 330-333).**

Entonces, cuando según el pacto la dejaron **en la isla de Ártemis**, ellos separándose con sus respectivas naves atracaron aparte (Argonáuticas IV, 452-454).

---

Elaboración propia a partir de *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas: Apolonio de Rodas. (1996). *Argonáuticas*. Introducción, traducción y notas de Mariano Valverde. Madrid, España: Gredos.

En *Argonáuticas* aparecen múltiples epítetos asociados a la Latónide. Algunos de ellos se encuentran documentados ya en el poeta Calímaco, maestro de Apolonio. La primera advocación relacionada con los epítetos y mitos asociados con el paisaje de la diosa griega Ártemis es la advocación **πολιήχος, protectora de la ciudad**. Según explican Beekes y van Beek (2010), el término, derivado de πόλις, ciudad, y de ἔχω, proteger, remite a la protección o gobernación de una ciudad. De manera que πολιήχος refiere a la nueva función de la diosa durante la Época Helenística como protectora de ciudades.

Ahora bien, en su amplísimo estudio sobre la diosa Ártemis, Torres (1996) traduce este epíteto como protectora de la ciudad de Feras. Como explicación para esta particularización del epíteto, explica la investigadora que tanto Ártemis como Hécate estaban asimiladas justamente a la gran diosa de Feras, Enodia o Feraya, ciudad de la cual ya Calímaco nos hace saber el vínculo con Ártemis



*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

mediante el topónimo Φεραία, Ferea (*H.Art.,III*, v. 260). Las inscripciones sobre Enodia evidencian a una mujer, representada como una amazona que porta una antorcha (Martínez, 2012). Enodia es propiamente una diosa autóctona tesalia convertida en epíteto de Hécate y de Ártemis. De hecho, a Ártemis se le ha aplicado el epíteto ένοδία, que está en el camino, protectora del camino (Torres, 1986).

De modo específico, también se menciona el epíteto **νηοσσός, salvadora de barcos**, el cual hasta ahora no se ha documentado en ninguno de los textos literarios analizados. Esta advocación se deriva de ναῦς, barco, concretamente de la variante de la épica jónica νηός (p. 999), y del adjetivo σῶς, seguro, a salvo, cuya variante épica es σός (p. 1440). En consonancia con el epíteto se presenta la aposición siguiente: [...] Ἄρτεμιν, ἧ κείνας σκοπιὰς ἀλὸς ἀμφιέπεσκεν ῥυομένη καὶ γαῖαν Ἴωλκίδα (*Argonáuticas*, I, vv. 570-573), a **Ártemis, la que cuida aquellas atalayas marinas y protege la tierra de Yolco**. Es evidente la relación entre el epíteto de la diosa y la razón de ser de las atalayas marinas o torres de control. Resulta claro que el mar constituye un entorno lleno de peligros tanto por causa de enemigos como de piratas. En este pasaje Ártemis se nos presenta con la función de divisar el horizonte, de informar lo que observa (razón de ser de los señeros marinos). Adviértase que si bien no se trata, de manera literal, de la función de la diosa como cazadora en los bosques, la actividad de Ártemis en este escenario es la de una cazadora que acecha u ojea a su presa.



*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

La función de la diosa vinculada con elementos acuáticos se destaca en el texto con la descripción vívida de un paisaje propio del entorno marítimo en que se desarrolla la escena: **τοὶ δὲ βαθείης ἰχθύες αἰσσοντες ὑπερθ' ἄλός, ἄμμιγα παύροις ἄπλετοι, ὑγρὰ κέλευθα διασκαίροντες ἔποντο** (*Argonáuticas*, I, vv. 573- 575). **Los peces, saltando afuera del profundo mar, los enormes mezclados con los pequeños, les seguían brincando a través de los caminos húmedos.** Los entornos marítimos resultan recurrentes para Ártemis en este relato épico. Basta con advertir la presencia de símbolos, precisamente, vinculados a lo fluvial. Tal es el caso de los peces, del mismo mar, de lo húmedo, etc. En conexión con estos elementos, se procede a mencionar los geosímbolos encontrados en la narración.

Llama la atención la mención de dos lugares, κρήνη, fuente (Beekes y van Beek, 2010, p.777) y ἐρατὸν ρίον, la amable cima de la montaña. Ambos remiten a lugares específicos. El primero, κρήνη, se refiere a un cuerpo de agua [...], ἦν καλέουσιν πηγὰς, a la que llaman πηγὰς, arroyo (Beekes y van Beek, 2010, p.1183). En este sentido, es importante hacer una aclaración. En griego hay dos términos κρήνη y πηγή, ambos remiten a cuerpos de agua. La diferencia radica en que el primero hace referencia a una fuente o a un manantial estancado y el segundo remite, igual, a una fuente o manantial, pero en movimiento, en su estado natural. Por esta razón se han visto como términos opuestos (Beekes y van Beek, 2010, p. 777)



*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

Por su parte, el segundo de los lugares mencionados es ἐρατὸν ῥίον, la amable cima de la montaña. Según Valverde (1996), esta referencia a la montaña alude al monte Argantonio en tierra Cíanide, monte que está junto a la desembocadura del río Cío en la región de Misia. Es en esta región donde, justamente, se relata, en *Argonáuticas*, que fue raptado Hilas por las ninfas. Es precisamente a partir de este acontecimiento que las ninfas consagradas a Ártemis son mencionadas en el relato. La novedad con respecto a esta epopeya es la tipología efectuada sobre estas deidades de las aguas. En efecto, el poeta distingue tres clases de ninfas según el paisaje en el que residan: **αἱ μὲν, ὅσαι σκοπιὰς ὀρέων λάχον ἢ καὶ ἐναύλους, αἴγε μὲν ὑλήωροι [...]** (*Argonáuticas*, I, vv. 1226-1227), **cuantas ocupaban las atalayas de los montes o también los torrentes, y las de los bosques [...]**

Debe recalcar, en este sentido que οὔρεα, montañas; ὕλη, el bosque, así como la multiplicidad de cuerpos de agua, entre ellos, λίμνη, lago, laguna, mar han sido señalados como geosímbolos de Ártemis. No obstante, es novedosa la mención de ἐναυλος, torrente como lugar vinculado con la deidad.

En consonancia con los torrentes de agua y con los parajes montuosos, destaca la referencia de las ninfas. Así, hay ninfas de diversos lugares, las que habitan [...] σκοπιὰς ὀρέων λάχον ἢ καὶ ἐναύλους, αἴ γε μὲν ὑλήωροι, las partes altas de las montañas, los arroyos y las que guardan los bosques (vv. 1226-1229). En general, la mayoría de ninfas se consideran divinidades de las fuentes, aunque también habitaron grutas. Adviértase la relación de las grutas con la profundidad y



*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

con lo húmedo, elementos eminentemente acuosos. Según nos explica Eliade (1979), “la «gruta de las ninfas» llega a ser un lugar común en la literatura helenística; es la fórmula más «cultiva», es decir, la más profana, la más alejada del primitivo sentido religioso, del conjunto” (p.239).

De este pasaje hay múltiples elementos que merecen ser resaltados. No debe pasar desapercibida la presencia de las ninfas como compañeras de la deidad. Este vínculo entre las ninfas y Ártemis ya se documentó en un pasaje homérico, concretamente en *Odisea* (VI 123-124), en el que confluyen elementos del paisaje, tales como montañas, reiterados en el pasaje épico cortesano.

En el pasaje de *Argonáuticas* se resalta el ámbito dominante de las ninfas como diosas de todos los mantos acuíferos, ya sea de fuentes o de arroyos. La creencia presente en la mentalidad griega las hacía creadas por el curso vivo del agua, por la fuerza que emanaba de ella, por su murmullo (Eliade, 1979). Las ninfas, una vez separadas del elemento acuático, antropomorfizadas y cargadas de cada uno de los atributos fluviales, se convirtieron en objeto del mito e intervinieron principalmente en las epopeyas. No es ajena esta consideración a lo ocurrido a Hilas cuando se acerca a la fuente. Recuérdese que la posterior búsqueda del héroe por parte de Heracles es la que lleva a este último a no continuar el recorrido con el grupo de argonautas.

Asimismo, sobresale la mención de la celebración, por parte de las ninfas, de cantos nocturnos entonados a la deidad. Un aspecto importante aquí es el





*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

siguiente, se ha aceptado, como una generalidad, que la epifanía de las ninfas ocurre en el centro del día. De ahí, el peligro que ellas representan, pues a plena luz del día son capaces de perturbar a aquellos que las miran (Eliade, 1979). En el pasaje se nos dice que ellas entonan, en honor de la Latónide, cantos nocturnos. Debe recalcarce la asimilación de Ártemis en este momento de la historia con la diosa Hécate, divinidad ctónico-funeraria por excelencia. Esto explicaría la extrañeza con respecto a este aspecto señalado tanto para la naturaleza de las ninfas como para la misma diosa Ártemis.

Igualmente, asociado con entornos fluviales, se menciona un geosímbolo ya referenciado para la deidad. Se trata de νῆσος, **isla** (Beekes y van Beek, 2010, p. 1018). La asociación de la diosa con este entorno se advierte en el libro IV, concretamente se mencionan dos islas: [...] **ἐκ δ' ἐπέρησαν δοιὰς Ἀρτέμιδος Βρυγηίδας ἀγχόθι νήσους τῶν δ' ἦτοι ἑτέρη μὲν ἐν ἱερὸν ἔσκεν ἔδεθλον, [...]** (*Argonáuticas*, IV, vv. 329-333), [...] **y llegaron a las dos islas Brigeides de Ártemis, muy cercanas. En una de ellas, por cierto, estaba su templo sagrado [...]**. Las islas Brigeides tienen una localización concreta, se ubican en el mar de Cronos, en la actualidad, el Adriático norte. De acuerdo con el relato, es en las islas de Ártemis donde se da el encuentro entre colcos y argonautas. Aunado a ello, es en una de las islas adriáticas sagradas para Ártemis donde Jasón y Medea matan a Apsirto, hermano de esta última.

Ahora bien, más allá de la localización de estos lugares para la diosa no se encuentra mayor información sobre ellos en el relato, pues son regiones de paso.



*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

Aun así, de las islas de la diosa se pueden realizar algunas apreciaciones. En *Argonáuticas*, las islas, igual que ocurre con cuerpos de agua, tales como arroyos o fuentes, pueden ser lugares de peligro. Esto resulta evidente, por ejemplo, con la desaparición de Hilas en un arroyo consagrado a Ártemis, así como con la muerte de Apsirto en una isla también consagrada a la diosa.

Sin embargo, como bien señala Thalmann (2011), en la mayoría de los casos, la conjunción de tierra y mar convierte estos sitios en lugares especiales. Las islas se constituyen, entonces, como el reverso de los lagos. Así, mientras que los lagos son cuerpos de agua hundidos y rodeados de tierra, las islas son trozos de tierra que sobresalen y están rodeados de agua.

Esta consideración es elemental en el plano de los geosímbolos asociados a la diosa. Según la consideración anterior, las islas pueden ser vistas como prominencias tanto desde el punto de vista acuático como terrestre, pues sobresalen entre el agua y se elevan sobre la base de la tierra a la que están asidas desde las profundidades del mar. Es decir, son elevaciones, cimas, atalayas o como prefiera denominárseles, geosímbolos, como hemos venido viendo, que resultan recurrentes para la deidad en esta epopeya.

Finalmente, para concluir este apartado, aun cuando las relaciones de Ártemis con lo acuático resulten reiterativas, las asociaciones de la diosa con el carácter predominante que la ha caracterizado en los textos hasta ahora analizados no deja de hacerse presente. Así, por ejemplo, se menciona en una



*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

ocasión el carácter flechador de la Latónide. Esto se advierte en la súplica efectuada por Medea: ὤς ὄφελόν γε Ἄρτεμιδος κραιπνοῖσι πάρος βελέεσσι δαμῆναι, ¡Ay! Ojalá hubiera sido abatida por los veloces dardos de Ártemis (*Argonáuticas*, III, vv. 77-774). Tal como se advierte, la descripción de Ártemis como cazadora de mujeres es heredera del poema homérico *Odisea*. No obstante, no es el carácter montaraz de la diosa que caza animales salvajes en los montes, lo que se destaca, sino el papel de Ártemis como λέων γυναιξί, leona para las mujeres, o sea, como flechadora de féminas.

No debe resultar extraña la pervivencia de atributos de la poesía arcaica o clásica en la Época Helenística de la historia de la literatura griega. Los poetas helenísticos son ante todo *doctoi*, no solo relejan en sus poemas la época histórica en la que vivieron, sino el bagaje cultural que poseen, así como el conocimiento de la literatura que los precedió. Este aspecto se advertirá de igual modo en el poeta que se analiza en seguida, Teócrito.

Seguidamente, se inserta la Tabla 3, la cual contiene los mitos asociados con el paisaje de la diosa griega Ártemis según *Idilios* de Teócrito.

**Tabla 3. Mitos de Ártemis relacionados con el paisaje según *Idilios* de Teócrito**

Texto	Mito
<i>Idilios</i> , Teócrito	Luce, Luna, brillante: a ti, muy quedo, entonaré mis encantamientos, diosa, y a Hécate infernal, que hasta a los perros estremece cuando pasa entre los túmulos de los muertos y la oscura sangre. Salve, Hécate horrenda, asísteme



*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

hasta el fin en la preparación de estos bebedizos para que tengan la virtud de los de Circe, Medea y la rubia Perimede [...] Ahora voy a quemar el salvado. **Tú, Ártemis, puedes quebrantar el durísimo metal de las puertas del Hades y vencer toda resistencia ¡Testilide! Escucha, las perras aúllan en la ciudad. Ya está la diosa en las encrucijadas. (Idilio II, 10-34)**

Sola ya ahora, ¿desde cuándo he de llorar mi amor? ¿Por dónde comenzaré? ¿Quién me ha traído esta pena? Fue la hija de Eubulo, nuestro Anaxo, de canéforo **al bosque de Ártemis, en cuyo honor iban alrededor muchos animales salvajes, a más de una leona (Idilio II, 64-68)**

Elaboración propia a partir de *Idilios* de Teócrito: Teócrito. (1986). *Bucólicos griegos*. Introducción, traducción y notas de Manuel García y María Teresa Molinos. Madrid, España: Gredos.

En los Idilios de Teócrito, es en el *Idilio II* donde se encuentran dos referencias con respecto a epítetos y mitos asociados con el paisaje de la diosa griega Ártemis. Este poema trata acerca de la preparación de un encantamiento de amor y una invocación a la Luna y a Hécate (vv. 1-16). Aun cuando la invocación, propiamente, se dirige a estas dos divinidades, en el Idilio también se menciona a la diosa Ártemis. De manera que, en este poema, se nombran tres diosas: Selene, Hécate y Ártemis. La trascendencia del pasaje en sí radica en que en época de Teócrito, las tres diosas estaban, en gran parte, asimiladas entre sí; de modo que podía verse en ellas representaciones de una misma divinidad.

En el pasaje seleccionado, se menciona, en primer lugar, a **Σελάνα, Luna**, descrita en el idilio como **καλή, hermosa**. Es la deidad a la cual se le entonan encantamientos. En segundo lugar, se remite a la diosa Hécate, cuya



*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

caracterización es más amplia. Ella es descrita como divinidad **χθόνια, subterránea, infernal**. De ahí, el nexo de la deidad con **νεκύων ἡρία**, los túmulos de los muertos y **μέλαν αἷμα**, la negra sangre. Además, interesa el dominio de la diosa con los perros, particularmente con los **σκύλακες, cachorros**, que presienten y anuncian su presencia. La diosa Hécate es, además, considerada como **Ἐκάτα δασπλήτι, Hécate horrible, terrible**, en su función como deidad hechicera o señora de la magia negra (García y Molinos, 1986). Esto se hace evidente en la petición de Simeta, en la cual se hace referencia a dos de las diosas magas más reconocidas en la mitología griega: es decir, Circe y Medea, “asísteme hasta el fin en la preparación de estos bebedizos para que tengan la virtud de los de Circe, Medea y la rubia Perimede” (*Idilio II*, vv. 14-17).

Hécate es considerada la doble infernal de Ártemis, el lado oscuro de la diosa. De hecho, la caracterización de Hécate mantiene rasgos asociados con la Latónide. Se le suele representar con antorchas, ya que su mundo es el subterráneo. Es también señora de las puertas, ámbito que decide evidenciar Teócrito en el pasaje cuando remite a Ártemis como diosa que puede quebrantar el metal de las puertas del inframundo. La delimitación de estas dos diosas como señoras de los umbrales las convierte en divinidades de los tránsitos, por ejemplo, el de la vida a la muerte. De ahí su conexión con lo oscuro y con ultratumba. Según explica Torres (1996), en los textos mágicos y órficos, el conjunto es completo. Esto quiere decir que Ártemis, Hécate y Selene son una y la misma diosa. Consecuentemente, las advocaciones y los rituales para unas y otras se



*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

entremezclan. Este hecho resulta evidente en el pasaje, en el cual Simeta se dirige a las tres diosas como divinidades con afinidades relacionadas con la magia.

Enfatiza Torres (1996), que la relación de la diosa Flechadora con la magia surge primero en Yolcos, en el marco del culto de la Ártemis de la Cólquide: “Medea es su sacerdotisa, y dice a Pelias, según Diodoro Sículo, que su diosa llegó procedente de la Cólquide “a lomos de serpientes”. La llama Ártemis.” (p. 628). Es de este modo como entran la superstición, la magia, los terrores infernales, los hechizos y encantamientos en los que Medea era maestra, en el culto de Ártemis-Hécate, al menos en el mito.

Finalmente, en el pasaje se nombra a Ártemis: [...] τὸ δ' Ἄρτεμι καὶ τὸν ἐν Ἄιδᾳ κινήσαις ἀδάμαντα καὶ εἴ τί περ ἀσφαλὲς ἄλλο. Θεστυλί, ταὶ **κύνες** ἄμμιν ἀνὰ **πτόλιν** ὠρύονται. ἅ **θεὸς ἐν τριόδοισι**. **Τύ, Ártemis, puedes quebrantar el durísimo metal de las puertas del Hades y vencer toda resistencia ¡Testilide! Escucha, las perras aúllan en la ciudad. Ya está la diosa en las encrucijadas (Idilio II, vv. 33-37).**

De esta mención en específico, se resalta la atribución de un geosímbolo hasta ahora no señalado para la Latónide, el inframundo. Adviértase que las puertas del Hades, son, desde luego, las puertas de las regiones subterráneas, infernales, lugar ya evidenciado para Hécate también. Dichas puertas están fabricadas con metal, cuyo color evoca el destello o brillo de la luna y cuya dureza,



*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

los túmulos o tumbas de los muertos. El carácter selénico evidente en la diosa Ártemis es reflejo también de su vínculo con lo ctónico y funerario. Aspecto que se resalta también con la presencia de los canes y de las encrucijadas. De acuerdo con lo explicado por Eliade (1976), la luna constituye el primer muerto. Durante tres noches el cielo permanece oscuro. No obstante, a la cuarta noche la luna renace. Este mismo ciclo también lo siguen los muertos, los que están llamados a adquirir una nueva modalidad de existencia.

La asimilación de Ártemis con Selene viene dada por elementos que no resultan tan fáciles de documentar. Tanto en Grecia como en Roma a Selene se le concibió como una divinidad femenina. En Grecia se creía que se alzaba por la noche sobre el océano en su carro tirado por caballos o bueyes blancos (Van Aken et al., 1967). El carro de esta diosa también se ha creído tirado por ciervos (Torres, 1996). A Selene, igual que a Ártemis, se le ligaba íntimamente a la naturaleza femenina. Basta con advertir la influencia del ciclo lunar en el ciclo femenino tanto en la menstruación como en la ocurrencia de los partos. Esto explica por qué también ambas diosas aparecen asimiladas con Ilitía.

En el segundo de los pasajes ubicados en el *Idilio II* se hace referencia a un geosímbolo ya documentado para la diosa. Se trata de **ἄλσος, arboleda, bosque consagrado**, y con él los demás elementos asociados con este ámbito de la divinidad. Se reitera la mención de los animales que le han sido característicos, **θῆρες, las fieras o animales salvajes**. Es elemental en este pasaje la presencia de un animal concreto, los leones. Específicamente, **λέαινα, leona**. La presencia



*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

de esta bestia resulta vinculante, pues como atributo de las diosas de los animales en Creta y en todo el Próximo Oriente, el león es considerado imagen de la diosa de la muerte y de la regeneración (Baring y Cashford, 2005). Este simbolismo presente en el felino reforzaría el nuevo ámbito señalado para Ártemis como divinidad infernal o ctónica. Esto se hace trascendente, además, porque se advierte la presencia del sincretismo de Ártemis con otras divinidades. Dicha asimilación se hace patente en algunas deidades, como se mencionó supra, en el mundo helenístico.

Como bien explican Baring y Cashford (2005), la diosa de los animales de Çatal Hüyük, al sur de Anatolia, a veces también denominada como señora de las bestias, de manera probable fue anteriormente diosa de la caza durante el Paleolítico. Ahora bien, con reminiscencias más cercanas, se sabe que, en Creta, el mundo animal ya fuera el salvaje o el domesticado se consideraba consagrado a esta diosa de los animales. Un aspecto que debe recalcar aquí es que la representación de esta divinidad la coloca de pie sobre una montaña, la montaña del mundo, como si ella estuviera emergiendo del monte. Detrás de la diosa hay un santuario de cuernos de toro, aspecto que evocaría no solo la naturaleza lunar de la diosa, particularmente con la luna creciente, forma evocada por los cuernos del bovino, sino su fuerza vital creadora. Aunado a estos elementos, a cada lado de la divinidad se encuentran dos leones que se muestran como sus guardianes.

Tal como se observa, en Teócrito, se evidencia una Ártemis cuyos atributos reflejan las diversas asimilaciones experimentadas por la deidad. En estos pasajes





*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

la diosa es cíclica como Selene, es ctónica como Hécate, es diosa de los partos como Ilitía, es diosa de los animales bordeada por leones como la diosa madre anatolia y la Cibeles frigia. Esta es solo una faceta de la deidad evidenciada en los breves pasajes en que se hace referencia a los paisajes asociados a ella en *Idilios*. Se verá en el apartado que sigue, el de la novela helenística, cómo el sincretismo de Ártemis con otras diosas de Oriente se amplía gracias a su relación con Éfeso y la cercanía, en cuanto al mito, con diosas egipcias como Isis.

#### IV Conclusiones

El Periodo Alejandrino, como una consecuencia del cambio ocurrido en la Hélade a partir del siglo III a.C., le otorgó epítetos y geosímbolos novedosos a la diosa Ártemis. Uno de los aspectos radicales en los paisajes asociados a ella en este contexto, específicamente en Calímaco, es que se le hace **πότνια πουλυμέλαθρε, πολύπτολι**, señora de muchas moradas, de muchas ciudades, tal como lo manifiesta el Batiada. Estos epítetos se materializan y evidencian cuando se le atribuyen lugares concretos. Tal es el caso del Puerto de Muniquio y de la ciudad de Ferea. Una particularidad de esta asociación específica es que esos dos geosímbolos no se ubican en el Asia Menor, como habría sido esperable, sino en la Hélade; Muniquio se encuentra en el Ática y Ferea en Tesalia. Como consecuencia, se explota una nueva faceta de la deidad ya vislumbrada en los Himnos homéricos, y que constituye otro de los hallazgos más relevantes en esta investigación: el papel cosmopolita de Ártemis, probablemente debido al nuevo contexto político y cultural en que se ubican los textos



*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

helenísticos, así como al sincretismo experimentado entre múltiples divinidades griegas y orientales.

La nueva faceta de Ártemis se refleja en los geosímbolos que le resultan favoritos, de acuerdo con el Batiada, los cuales se ubican tanto en Grecia como en Asia Menor: Creta, Panfilia, el límite entre Laconia y Mesenia, el puerto del Euripo entre Beocia y Eubea, y por supuesto Éfeso. Además, se constituye en los Himnos de Calímaco como **λιμενοσκόπε**, protectora de puertos y como **χιτώνη**, quitona, es decir, que sus atributos como diosa cazadora y deidad con atributos acuáticos no solo se mantienen, sino que se refuerzan a partir de innovadoras advocaciones.

Todos estos comprenden paisajes muy abarcadores, pues se trata de **νήσος**, una isla; **ὄρος**, una montaña; **λιμὴν**, un puerto; y **πολύπτολι**, muchas ciudades. Estos elementos se resumen con gran maestría por parte del poeta en el momento en que relata cómo la diosa prueba el arco que le fabricaron los cíclopes como regalo de su padre. Resulta muy significativo el hecho de que por todas estas regiones la deidad se desplaza con el fin de probar el arma que la ha caracterizado en todos los textos hasta ahora analizados. Es importante tener como referencia que gracias a este arco es que en todos los textos se le ha definido como **ἰοχέαιρα**, flechadora, precisamente porque dispara tanto a animales como a mujeres.

No obstante, como una novedad de Calímaco, él la pone a probar sus dardos con múltiples elementos: en primer lugar, un olmo, luego una encina, después un animal salvaje y, por último, una ciudad de hombres malvados. Este



*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

resumen comprende justamente las facetas y funciones de la deidad en la obra. Es importante notar el orden de aparición de estos elementos, pues el arco se convierte en el símbolo del lazo entre la diosa y el nuevo ámbito que su padre Zeus le ha impuesto, o sea, el de la ciudad. El τόξον de la cazadora, con el que se mueve en el mundo de las fieras predominantemente, es ahora el que la relaciona también con la ciudad, ya sea para castigarla o para protegerla. En su faceta cosmopolita, Ártemis es una deidad que evolucionó del mismo modo que ocurrió con el paisaje de la Hélade, el cual experimentó el cambio de las πόλεις o ciudades-estado a monarquías helenísticas. Este acontecimiento, efectivamente, generó una transformación en algunos geosímbolos señalados para la diosa.

Cosmopolita, acuática y cazadora es también la percepción del poeta épico Apolonio de Rodas, quien la caracterizó como **πολιήχος**, protectora de la ciudad **y νηοσσός**, salvadora de barcos. En relación con estos dos epítetos, los geosímbolos para Ártemis son diversos; así, ella se identifica como protectora de la ciudad de Ferres, protectora de la ciudad de Yolco, protectora de las atalayas marinas y protectora de la vida natural en general. Este último aspecto, se refuerza con la recurrente mención de los peces que saltan fuera del mar cuando surca las olas marinas la divinidad, imagen que recuerda la descripción de las diosas madres neolíticas, quienes diferenciaban su poder y protección en las tres regiones del cielo, es decir, en las aguas superiores o superficiales, en la tierra y en las aguas inferiores o subterráneas. Es justamente hasta la Época Helenística cuando se puede observar a una Ártemis presente en todos los ámbitos de la



*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

naturaleza, y no una deidad escindida como la que se describe hasta finales de la Época Clásica.

A partir de Apolonio, se hace patente una divinidad abocada a los entornos acuáticos de muy diversas maneras. Es evidente cuando se le ubica como deidad de **κρήναι**, arroyos, y de **πηγαί**, manantiales, así como de desembocaduras de ríos, tal es el caso de su localización junto al monte Cíanide en la región de Misia. Igualmente, su relación con lo acuático se fortalece por la presencia de las deidades menores también vinculadas a ella en la *Odisea* y en la poesía Lírica; es decir, las ninfas, quienes ahora son situadas, igual que lo es Ártemis—una divinidad que integra el paisaje en sus diversas manifestaciones—, en Atalayas marinas, cimas de las montañas, torrentes y montañas. Estos detalles inspiran, igual que ocurrió con las diosas madres del Neolítico, una percepción del universo como totalidad viva y orgánica, en la cual la Latónide está presente.

En el caso del poeta Teócrito, destaca la atribución de características ctónico-funerarias para la deidad, prerrogativa que incorpora un nuevo geosímbolo, este es el mundo subterráneo. Esta característica presente en la divinidad es el resultado de la asimilación experimentada ya por la diosa Ártemis con respecto a la diosa oriental Hécate, con su caracterización como Enodia o protectora de los caminos, y a otras deidades griegas, como es el caso de Selene, la Luna. La poesía teocrítea ubica a la diosa concretamente en el Hades y le asigna atributos mágicos que también comparte con ambas deidades. Aunado a ello, aparece un geosímbolo tampoco mencionado en los anteriores poetas



*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

analizados, se trata de la función de Ártemis como diosa de las encrucijadas o cruces de caminos, paisaje coherente con la nueva atribución infernal o ctónica de la Latónide. Debe recordarse en este punto que, de acuerdo con las creencias griegas, era en estos sitios donde se consideraba que tenían lugar las apariciones de espectros, de ahí la necesidad de protección de las divinidades como Hécate o Ártemis, quienes al igual que el dios Hermes, compartían la función de ser protectores de los τρίοδοι o cruces de caminos.

La Ártemis del Periodo Helenístico se encuentra en un paisaje no segmentado, sino completamente unificado: ella es diosa de ciudades enteras, de moradas, de caminos, de encrucijadas, es diosa de las aguas en todas sus manifestaciones: mares, fuentes, arroyos, torrentes, de puertos, de islas, de atalayas marinas. También, y esto es elemental, prosigue su dominio sobre **ἄγρια**, los campos no cultivados y **οὔρεα**, las montañas. Asimismo, se constituye como protectora de todos estos paisajes, tal como se observa en la trascendencia de epítetos como **λιμενοσκόπε**, protectora de puertos y **πολιήχος**, **protectora de la ciudad**.

Fue la Época Helenística la que reflejó una diosa contrastante con las representaciones anteriores, pero que rescata la caracterización de la diosa madre neolítica, ya que en este periodo prevalece una Ártemis que podría describirse como ecuménica. Esta universalidad, adquirida como resultado de la convivencia de múltiples y variadas culturas durante la época, se materializó con un dominio totalmente cosmopolita. El paisaje por excelencia de la diosa es el de las ciudades



*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

con todo lo que las constituye. Es claro en este momento histórico que el dominio de las πόλεις griegas es parte del pasado, y así se refleja en el paisaje de la diosa.

### Referencias bibliográficas

- Apolonio de Rodas. (1996). *Argonáuticas*. Introducción, traducción y notas de Mariano Valverde Sánchez. Madrid, España: Gredos.
- Baring, A. y Cashford, J. (2005). *El mito de la diosa*. Madrid, España: Siruela.
- Beekes, R. y van Beek, L. (2010). *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden, Países Bajos: Brill.
- Calímaco. (1980). Himnos, epigramas y fragmentos Odisea. Introducción, traducción y notas de Luis Alberto de Cuenca y Prado, y Máximo Brioso Sánchez. Madrid, España: Gredos.
- Eliade, M. (1979). *Tratado de historia de las religiones*. Volumen I. Biblioteca Era.
- Gallegos, L. (2020). Cuerpos femeninos poderosos: Hipsípila y Medea en *Argonáuticas*. En: Atienza, A., Rodríguez, E. y Buis, E. (eds.). *Anatomías poéticas. Pliegues y despliegues del cuerpo en el mundo griego antiguo*, pp. 267-292. Buenos Aires, Argentina: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- García, M. (1988). Apolonio de Rodas. En: López Férez, J. A. (ed.). *Historia de la literatura griega*, pp. 804-816. Madrid, España: Cátedra.



*Dossier: I Jornadas de Estudios Clásicos del Departamento de Filología Clásica (UCR)*

Homero (2008). *Odisea*. Introducción de Manuel Fernández-Galiano. Traducción de Jose Manuel Pabón. Madrid, España: Gredos.

Leibovici, M. (1993). *The Asiatic Artemis*. Tesis de maestría. Department of Classics, McGill University.

Petrovic (2010). Transforming Artemis: from the Goddess of the Outdoors to City Goddess. En:

Pomeroy, S., Burnstein, S., Donlan, W. y Tolbert, J. (2001). *La Antigua Grecia. Historia política, social y cultural*. Barcelona, España: Crítica.

Rodoni, M. (2014). Ártemis y la ciudad en el *Himno a Ártemis* de Calímaco. *Cuadernos de filología clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, 25, pp. 215-222.

Teócrito. (1986). *Bucólicos griegos*. Introducción, traducción y notas de Manuel García Teijeiro y María Teresa Molinos Tejada. Madrid, España: Gredos.

Thalman, W. (2011). *Apollonius of Rhodes and the Spaces of Hellenism*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.

Torres, H. (1996). *Artemis en la literatura y el culto a través de sus epítetos* (Tesis de doctorado). Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.

van Aken, A., Botté, L. y Leemna, M. (1967). *Enciclopedia de la mitología*. Bilbao, España: Afrodiseo Aguado, S. A.

