

La figura de Artemis en el discurso V de Libanio

Alberto j. Quiroga puertas

Citer ce document / Cite this document :

Quiroga puertas Alberto j. La figura de Artemis en el discurso V de Libanio. In: Topoi. Orient-Occident. Supplément 7, 2006. Mélanges A.F. Norman;

https://www.persee.fr/doc/topoi_1764-0733_2006_mel_7_1_2971

Fichier pdf généré le 08/01/2019

LA FIGURÁ DE ÁRTEMIS EN EL DISCURSO V DE LIBANIO

Dentro de la vasta producción del sofista Libanio de Antioquía, encontramos un discurso epidíctico ¹ dedicado a la diosa Ártemis en el que, tras un contenido aparentemente superficial, residen una serie de elementos culturales y religiosos que ponen de manifiesto los principales rasgos personales y literarios de Libanio: su intensa actividad, a nivel personal y profesional, por el mantenimiento y recuperación de la débil arquitectura de los antiguos valores culturales y sociales de la cultura pagana, que se encontraban en evidente declive ante el peso de una nueva religión imperante y el cansancio de las continuas batallas por proteger las fronteras del Imperio (aunque las guerras intestinas fueron un elemento tan determinante para la desmembración del Imperio como las invasiones bárbaras).

La importancia y el valor del discurso V de Libanio radica en las numerosas vías de estudio que en él podemos seguir: en primer lugar, la misma adopción de la prosa retórica como forma de alabanza y agradecimiento a una divinidad ya delata los modelos literarios y lingüísticos que Libanio (y, por analogía, los restantes deuterofistas) siguió. De otro lado, es un fresco de la convergencia opuesta ² entre cristianismo y paganismo en pleno siglo IV; por último, es una compilación de saber mitológico (aunque comprobaremos que no con fines meramente eruditos) y de las diversas advocaciones y parcelas en las que la diosa Ártemis era la divinidad suprema.

-
1. La numeración seguida para citar las obras de Libanio corresponde a la canónica edición de FOERSTER, *Libanii opera*, Leipzig (1903-1927) (reimpresión, 1967).
 2. A pesar de la clara y firme oposición de Libanio frente al cristianismo, muchos de sus alumnos abrazaron esa religión; para analizar el tema con mayor atención, véase J. MISSON, « Libanios et le christianisme », *Musée Belge* 24 (1920), p. 81.

La composición de este discurso se sitúa entre los años 364-365³, en un marco político y social muy inestable en el que, desde hacía varios siglos, la retórica judicial y deliberativa se habían convertido en anquilosado reflejo de épocas en las que imperaba una mayor *παρηρησία*; la retórica epidíctica, pues, durante la época imperial, tenía el terreno abonado para desarrollarse y convertirse en un instrumento político-social a través del cual los oradores componían discursos de encargo con el fin de alabar ciudades, monumentos, personajes públicos (especialmente, emperadores que iban y venían a las grandes metrópolis camino de sus campañas o a supervisar los asuntos de Estado) o, como en el caso de este discurso dedicado a Ártemis, escribían sus obras como exvoto entregado a cambio de una acción beneficiosa⁴.

Formalmente, el discurso sigue de cerca la división normal de las composiciones epidícticas de época imperial: el exordio (capítulos 1-3) sirve a Libanio para dejar claro que él sigue vivo gracias a la intervención divina, por lo que es normal que pague su deuda con la diosa componiendo un discurso en su honor. La argumentación del discurso, que configura el grueso de la composición y de los episodios míticos protagonizados por Ártemis (capítulos 4-42), antecede (manteniendo así la atención del auditorio) al hecho mismo que motiva el agradecimiento de Libanio (capítulos 43-52): la diosa agreste salva a Libanio de perecer bajo un derrumbe de piedras en agradecimiento por no haber asistido ni él ni sus alumnos a las devaluadas fiestas en Méroe en honor de la diosa Ártemis⁵; por último, la peroración (capítulo 53) sirve al sofista para terminar el

3. J. MARTIN, *Libanios, Discours*, vol. II (1988), p. 135-136, estima que el discurso se compuso en el año 364; para mantener esta hipótesis, citan el discurso I, 139, en el que Libanio narra cómo no pudo asistir a los Juegos Olímpicos ante su primer ataque de gota; a partir de este dato, recurren al capítulo 47 de nuestro discurso, en el que el sofista se queja por la imposibilidad de atender a un alumno a causa de su dolor de pies: οὕτω δὲ ἀναστὰς ἐλθὼν ἐπὶ τὴν θύραν ἐστῶς ἐστῶτος ἡκροώμην. καὶ ἀνέγνωστό τε ἔπη πλείω ἢ διακόσια, καὶ με ἔννοια τῆς νόσου τῆς τῶν ποδῶν εἰσήει καὶ ὡς πολὺ βέλτιον καθήμενον ἀκούειν. SCHOULER, por otro lado, en *La tradition hellénique chez Libanios* (1977), p. 42, propone el año 365 como año de composición de la obra.
4. La composición de una obra literaria para pagar una deuda a los dioses es un hecho recurrente a lo largo de la historia de la literatura griega. Libanio tiene como guía a su admirado Elio Arístides: así, este discurso a Ártemis presenta muchas similitudes formales y conceptuales con el himno que Aristides dedicó a Atenea doscientos años antes.
5. *Or. V*, 43: ἐγὼ δὲ γε οὐκ ὀφθαλμῶν μόνον οὐδ' αὖ λειρῶν ἢ ποδῶν ἢ τινος ἄλλου μέρους οἶδα μισθὸν ὀφείλων, ἀλλ' ὅλου τε ἑμαυτοῦ καὶ τοῦ χοροῦ. ἦν μὲν γὰρ μὴν ὁ ἐπώνυμος τῆς Ἀρτέμιδος καὶ τοῦ γε μηνὸς ἐβδόμη ἰσταμένου, ἐν τῇ νόμος ἐν Μερῶν ταύτῃ ποιεῖσθαι τῇ θεῷ τὴν ἑορτήν, ἧς καὶ τὸ κεφάλαιον αἶμα ἀπὸ πυγμῆς. πύκται δέ, ὅποσαι φυλαὶ τῆς πόλεως, εἰς ἀφ' ἐκάστης, καὶ ἕρις ὑπὲρ νίκης θαυμαστή, οὐχ ὑπὲρ μεγάλων μὲν τῶν ταῖς φυλαῖς εἰς αὐτοῦς ἀνηλωμένων, μανία δὲ τὸ πρᾶγμα ἔοικε τῇ θεῷ λαριζομένων.

discurso a modo de composición circular y establecer un nexo atemporal con Simónides ⁶.

La distinción de las partes del discurso, el tratamiento de cada una de ellas y, especialmente, la colocación de los tópicos literarios que colman el himno en prosa eran elementos muy reglados y tipificados por los diversos manuales de tipo retórico que florecieron en época imperial ⁷; de hecho, esos tópicos literarios parecen adoptar la forma de estructuras de ensamblaje que dan consistencia al discurso y que son, al mismo tiempo, los pasajes míticos de los que se vale Libanio para demostrar la majestad de Ártemis.

La elección de la prosa como forma de agradecimiento a una divinidad da muestras de la tradición y modelos que el orador antioqueno sigue: Isócrates, en el largo proemio de su discurso a *Evágoras*, ataca a los poetas, pues componen discursos a los dioses sin atender a ningún tipo de reglas, mientras que los oradores deben someterse a una disciplina más dura y, posteriormente, Aristides seguirá en esta misma línea en sus composiciones hímnicas (especialmente, en el *Himno a Serapis*). Como se ve, la oposición establecida entre prosa y poesía no es un capricho formal.

A pesar de que la mayor parte del contenido del discurso está sometido a los parámetros literarios y mitológicos de los que Libanio se vale para mostrar los dones y virtudes de Ártemis, los rasgos fundamentales del sentimiento religioso pagano del sofista también aparecen en esta composición, ya que para Libanio, en lo que a creencias religiosas se refiere, priman, sobre la pasión cultural y predilección por el sacrificio que otros paganos coetáneos suyos demostraban ⁸, el patronazgo de los dioses sobre las ciudades, su cuidado y su preocupación valetudinaria; de hecho, la dedicatoria y composición del discurso a la diosa vienen motivados por la acción benéfica y salvadora de Ártemis para con el sofista. Más que fe, parece que existe una relación metonímica con la religión, ya que Libanio se queda con el contenido cultural que se escondía bajo

6. Or. V, 53: ἔξεστιν οὖν μοι φιλοτιμῆσθαι κατὰ τὸν Σιμωνίδην. ἀδελφοὶ δὲ κάκεινον ἔσωζον Ἀρτέμιδος ὁμοπάτριον. Σιμωνίδην μὲν οὖν ἀντ' ᾠδῆς ἐκεῖνα παρὰ τοῖν Διοσκούροισιν, ἐμοὶ δὲ ταῦτα καὶ πρὸ ᾠδῆς. Ἄλλ' ἰδοὺ νῦν γε ἀποδεδώκαμεν, τοῦ δὲ μὴ λέξαι κακῶς αὐτῇ τε καὶ Ἀπόλλωνι τῷ μουσηγέτῃ μελήσει.

7. Ya en III, 7, 7 *Institutio Oratoria* de Quintiliano aparecen estereotipados los temas que se deben tratar en los himnos retóricos a los dioses, aunque Libanio parece seguir más de cerca la obra de Menandro el Rétor.

8. El gran celo del emperador Juliano por sacrificar y la indolencia de Libanio ante esta actitud son lugares recurrentes en varias composiciones del antioqueno, como en or. I, 121; or. XVII, 4. Por el contrario, Libanio parece congratularse del resurgimiento del culto y adoración a Ártemis en varias de sus cartas, como en la 712 o, muy especialmente, en la despedida de la 710: ἀλλὰ σύ γε παισί τε παραδοίης τὴν ἱερωσύνην τῆς τε τῶν θυσιῶν ἐπανόδου γῆ τε καὶ θάλαττα πάντα ἀπολαύοι τὸν χρόνον.

los innumerables rostros del paganismo ; tampoco parecía seguir de cerca las interpretaciones exegéticas que de los mitos y relatos tradicionales hacían las diversas escuelas filosóficas.

El contenido de este discurso V redundaba en esa idea : los episodios míticos y ejemplos que relata Libanio son un compendio de la protección y los bienes que la diosa ha concedido a la humanidad.

Esta actitud recuerda inevitablemente a la de Elio Aristides y sus discursos de agradecimiento, por cuidar de su salud, a Atenea, Asclepio, Hércules, Dionisio, Zeus, Sarapis... La aparición de los dioses como salvadores o jueces que velan por la seguridad de los hombres es una constante en la obra y mentalidad libaniana : el ejemplo más evidente y destacado es la figura de la diosa Fortuna a lo largo de su discurso I. Son actitudes henoteístas que, si bien no coincidían plenamente con la frialdad del sentir religioso de Libanio en sus manifestaciones paganas, combatían el creciente poder del cristianismo con un arma similar : la existencia de un Ser Supremo (con la salvedad, claro está, de la mayor flexibilidad que ofrecía el paganismo al admitir cuantas divinidades menores se quisiera).

La otra lectura que debemos entresacar de la actitud religiosa de Libanio es el nexo que une la religión pagana y el legado cultural clásico⁹, binomio que, a su vez, se opone a la actitud cada vez más represora de la comunidad cristiana ; en el famoso discurso *Pro Templis*, Libanio clarifica los motivos de su oposición al cristianismo : la disputa teológica parece quedar en segundo lugar frente a la importancia que cobra la represión cultural y cultural en contra de la religión y cultura pagana¹⁰. Por todo ello, este discurso tiene una doble función : la ya mencionada de agradecimiento a la diosa y, por otro lado, la de convertirse en un « manifiesto » pagano en una época en la que, salvo el breve paréntesis que supuso la ascensión al poder de Juliano, los aspectos culturales del paganismo estaban siendo desbordados por la creciente influencia y poder del cristianismo¹¹, por el excesivo estatismo que suponía la imitación de modelos clásicos

9. Muy explícito se muestra el propio Libanio en su discurso LXII, 8 : οἰκέια γάρ, οἶμαι, καὶ συγγενῆ ταῦτα ἀμφοτέρω, ἱερὰ καὶ λόγοι.

10. Para una información más detallada, véase C. BUENCASA, « La decadencia y cristianización de los templos paganos a lo largo de la Antigüedad Tardía (313-423) », *Polis* 9 (1997) [1998], p. 25-50.

11. La burocracia, especialmente la de las provincias orientales del Imperio, y la alta aristocracia eran estratos sociales de mayoría cristiana en el siglo IV ; si a ello añadimos la cada vez mayor influencia que ejercía el cristianismo entre las clases de mayor bagaje cultural, comprendemos la voz de alarma que Libanio alzó para tratar de mantener en pie la utopía en la que se estaba convirtiendo el paganismo entendido como religión-cultura ; para un análisis más pormenorizado, véase A.H.M. JONES, « El trasfondo social de la lucha entre el paganismo y el cristianismo », en Arnaldo MOMIGLIANO (ed.) *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV* (trad. Madrid, 1989).

y las nuevas « disciplinas » que se hacían indispensables para acceder a la administración imperial, el latín y el derecho romano.

Así pues, la figura de Ártemis aparece en nuestro discurso como representante de la cultura y religión paganas en esta confluencia y disputa de creencias del siglo IV d.C.. La presencia de la diosa en la Antioquía natal de Libanio está atestiguada en diversos lugares de culto y fiestas locales ; así, en su famoso discurso XI, (*Antioqueno*), el sofista remonta hasta la época de la reina asiria Semiramis (siglos IX-VIII) la construcción de un templo en honor de la diosa Anaitis (una de las divinidades orientales que compartían su campo de acción con Ártemis y que, por lo tanto, acabaron asimilándose) ; posteriormente, durante la campaña persa comandada por Cambises contra Egipto en el siglo VI a.C., la mujer del rey persa, Méroe, consiguió que éste arreglase el vetusto templo :

καὶ νῆ Δία γε καὶ τοῖς Περσῶν θεοῖς ἔντιμον καὶ πρό γε ἐκείνων Ἀσυρίοις. ἐστράτεψε μὲν γὰρ ἐπ' Αἴγυπτον ὁ Καμβύσης, γυνὴ δὲ αὐτῷ Μερὴ παρῆν. σκηνώσαντες δὲ ἐν τῷ τόπῳ, ᾧ τὴν αὐτῆς ἔδωκε προσηγορίαν ἡ γυνή, ἡ μὲν ἦλθεν εἰς τὸν ναὸν τῆς Ἀρτέμιδος, ὡς θύσειε, Σεμίραμις δὲ ἡ Ἀσυρίων ἀρχουσα τῇ θεῷ τὸν νεῶν ἐπεποιήκει. ἰδοῦσα δὲ τὴν ὄροφην ὑπὸ γῆρας ἀπειρηκυῖαν δεῖται Καμβύσου θεραπεῦσαι τὸ πεπονηκός, ὁ δὲ μετεωρότερόν τε τὸν νεῶν ἦρεν ἐπιβολαῖς τοίχων καὶ περιήλασε περίβολον ἰκανὸν δέξασθαι πανήγυριν (XI, 59).

De ahí que los juegos y celebraciones religiosas a las que se refiere Libanio se celebren en el barrio de Méroe :

ἦν μὲν γὰρ μὴν ὁ ἐπώνυμος τῆς Ἀρτέμιδος καὶ τοῦ γε μηνὸς ἐβδόμη ἰσταμένου, ἐν ἧ νόμος ἐν Μερὴ ταύτῃ ποιεῖσθαι τῇ θεῷ τὴν ἑορτήν (V, 43).

Ya en el proemio (caps. 1-3) del discurso, Libanio nos muestra a la diosa como la divinidad que le ha protegido y salvado la vida ; no es casualidad que el orador se valga de forma recurrente a lo largo de su obra de las formas διέσωσεν 12 (V,1) y σωτηρίαν (V, 3), puesto que la salvación y la ayuda al prójimo eran dos ideales enquistados en el concepto de retórica que Libanio toma de sus predecesores, especialmente de Isócrates, y que, por otro lado, eran dos valores necesarios en una época de crisis como siempre se ha definido el siglo IV d.C. ¹².

En efecto, la concepción que de la retórica tenía Isócrates (y que, a través de figuras como las de Elio Aristides, llega a Libanio) está filtrada por un ideal ético y moral en virtud del cual la palabra en el discurso puede encomiar o vituperar la actitud de los hombres ; así sucede en el famoso discurso *Antídosis*, 255, de Isócrates : Τούτῳ καὶ τοὺς κακοὺς ἐξελέγχομεν καὶ τοὺς ἀγαθοὺς

12. Hay que notar el matiz guerrero que en algunas regiones conllevaba la advocación « Sôteira » ; véase Y. LAFOND, « Artémis en Achaïe », *REG* 104 (1991), p. 410-433 ; se pueden encontrar numerosas fuentes en L.R. FARNELL, *The cults of the Greek States*, Oxford (reimpr. New York, 1977), p. 585-586.

ἐγκωμιάζομεν. Διὰ τούτου τούς τ' ἀνοήτους παιδεύομεν καὶ τοὺς φρονίμους δοκιμάζομεν. De este modo, Libanio considera que la mejor manera de devolver el favor divino a Ártemis es la composición de un discurso : ἀμειβόμεθα δὴ σωτηρίαν λόγῳ (or. V, 3).

De hecho, tres de los conceptos que López Eire ¹³ considera fundamentales tanto en el devenir del siglo IV d.C. como en la obra de Libanio, σωτηρία, βοήθεια y φιλάνθρωπία están presentes en este discurso y aplicados a Ártemis : ἢ μ' ἐξ αὐτῶν τῶν τοῦ θανάτου πυλῶν ἐρρύσατο καὶ διέσωσεν (V, 1) ; ἢ Ἄρτεμις τοῦ Ἀπόλλωνος, βοηθεῖ δὲ τῇ μητρὶ πρὸς τὸ καὶ τὸν Ἄπολλω τεκεῖν (V, 4) ; ἢ δὲ ἅμα τε ἐγεγόνει καὶ ἡμεῖβετο τὴν τεκοῦσαν ἐν καιρῷ μάλιστα δὴ δεομένῳ βοηθοῦ (V, 5) ; ἢ δὲ αὐτὴ καὶ φιλάνθρωπος (V, 33) ; οὐ δὲ καὶ φιλάνθρωπιαν κατέμιξεν ἢ θεὸς μετενεγκοῦσα τὸ ξίφος ἀπὸ τῆς κόρης ἐπ' ἔλαφον (V, 37). Por lo tanto, la concepción de la « paideia » pagana que se nos presenta a través de la figura de Ártemis no dista tanto de los ideales redentores cristianos, sino que implican en mayor medida la religión y la cultura, de ahí que Libanio considere más que afines los términos ἱερὰ/λόγοι.

La rígida estructuración ¹⁴ de los discursos de época imperial sometía también los distintos episodios míticos de una divinidad a una sobria esquematización y colocación en el discurso ; estos tópicos literarios vertebraban el discurso, puesto que cuando se trataba de encomiar a una divinidad, la estructura, orden y contenido de los tópicos adoptaba la forma de una biografía humana (ya se conoce la concepción antropomórfica de la religión griega).

Libanio, dejando en vilo al auditorio (compuesto por sus alumnos) para que mantengan su atención intacta (no es hasta el capítulo 43 cuando el sofista empieza a relatar lo que sólo aventuró en el exordio, es decir, la forma en la que Ártemis le salvó la vida), altera el orden lógico del discurso, anteponiendo la argumentación a favor de la diosa (capítulos 4-42) a la exposición de los hechos.

El tópico del γένος (capítulos 4-6) no presenta ninguna variación respecto a las tradiciones anteriores en lo que se refiere a sus padres : Ἄρτεμις Διὸς καὶ Λητοῦς θυγάτηρ (V, 4). Leto, vagando en busca de un pedazo de tierra que no le niegue el asilo por temor a las represalias de Hera, acaba dando a luz en la isla de Delos a Ártemis, quien, nada más nacer, ayuda a su madre a parir a Apolo : Δήλου δὲ ἀνασχούσης καὶ σταθείσης τε καὶ στησάσης τὴν Λητῶ προεκτρέχει μὲν ἢ Ἄρτεμις τοῦ Ἀπόλλωνος, βοηθεῖ δὲ τῇ μητρὶ πρὸς τὸ καὶ τὸν Ἄπολλω τεκεῖν (V, 4).

13. Véase LOPEZ EIRE, *A Semblanza de Libanio*, Méjico (1996), p. 118-119.

14. Para todo lo que concierne a la prosa retórica de época imperial, remitimos a la obra ya clásica de L. PERNOT, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, París (1993), 2 vol.

El que la diosa naciese antes que su hermano Apolo era una tradición confirmada por fuentes anteriores ¹⁵, pero en el punto en el que difiere Libanio respecto a otras versiones es en el lugar de nacimiento de Ártemis ; así, en el *Himno Homérico a Apolo*, versos 14-19, Apolo nace en Delos, pero su hermana lo hace en Ortigia: χαῖρε μάκαιρ' ὦ Λητοῖ, ἐπεὶ τέκες ἀγλαὰ τέκνα Ἀπόλλωνά τ' ἄνακτα καὶ Ἄρτεμιν ἰοχέαιραν, τὴν μὲν ἐν Ὀρτυγίῃ, τὸν δὲ κранаῆ ἐνὶ Δήλῳ.

El hecho de que los dos dioses nacieran en islas diferentes parece responder a un desdoblamiento de la tradición o al producto de la confusión con la hermana de Leto, Ortigia, que fue convertida en codorniz y, posteriormente, cayó al mar, pasando a ser una isla errante ¹⁶. Sin embargo, otros detalles que rodearon el nacimiento de los dioses son obviados por Libanio por considerar que pertenecen al campo de acción de uno de esos poetas o mitólogos que Isócrates y Aristides denostan por alejarse de la veracidad y de cualquier regla establecida para la prosa y adentrarse en la vacua erudición.

Los hermanos divinos deben enfrentarse en seguida a la venganza de la celosa Hera : Καὶ ὡς μὲν καὶ εὐθὺς ἐν ταῖς πρώταις ἡμέραις ἀνδρειοτέρα ἦν τοῦ Ἀπόλλωνος πρὸς τὰ ἐκ τῆς Ἡρας δείματα (V, 6). A pesar de que Libanio no especifica qué ser es el que intenta matar a los dioses recién nacidos, los mitos de la serpiente Pitón y el gigante Ticio han sido los que nos ha legado la tradición ; si se trata del primer caso, el sofista se muestra más cercano a Pausanias, quien asegura que fueron Ártemis y Apolo los que mataron conjuntamente a la serpiente ¹⁷. Si se tratase del gigante Ticio, Libanio seguiría a Píndaro ¹⁸ y Calímaco ¹⁹, quienes atribuyen a la diosa el mérito de matar a aquel que quiso forzar a Leto.

Uno de los principales ἔργα o εὐρήματα de Ártemis en beneficio del hombre es el manejo del arco, cuyas propiedades principales (herramienta de

15. La fecha que Diógenes Laercio transmite para el nacimiento de Ártemis es el seis del mes ático de Targelión (Vida de los filósofos, 2.44.11 : Θαργηλιῶνος ἕκτη, ὅτε καθαίρουσιν Ἀθηναῖοι τὴν πόλιν καὶ τὴν Ἄρτεμιν Δήλιοι γενέσθαι φασίν), mientras que Hesiodo, en *Trabajos y Días* 770-774, propone el día siete como fecha de nacimiento de Apolo (πρῶτον ἔνη τετράς τε καὶ ἑβδόμη ἱερὸν ἡμαρ· τῇ γὰρ Ἀπόλλωνα λουσαόρα γείνατο Λητω).

16. Servio, *In Vergilii Aeneidos Libros*, 3, 73, 4 : *post vitiatam Latonam Iuppiter cum etiam eius sororem Asterien vitare vellet, illa optavit a diis, ut in avem converteretur : versaque in coturnicem est. et cum vellet mare transfretare, quod est coturnicum, adflata a Iove et in lapidem conversa, diu sub fluctibus latuit.*

17. Paus. 2, 7, 7 : Ἀπόλλων καὶ Ἄρτεμις ἀποκτείναντες Πύθωνα παρεγένοντο ἐς τὴν Αἰγιάλειαν καθαρσίων ἕνεκα.

18. *Pitica* IV, versos 90-92 : καὶ μὰν Τιτυὸν βέλος Ἀρτέμιδος θήρευσε κραιπνόν, ἐξ ἀνικάτου φαρέτρας ὀρνύμενον.

19. *Himno a Ártemis*, verso 106 : Ἄρτεμι Παρθενίη Τιτυοκτόνε.

caza y arma de guerra) deben serle agradecidas a la diosa. Pero no fue ella misma quien inventó el arma, sino que le fue dada por la Tierra junto con el conocimiento de su técnica y manejo: γίνεται δὲ αὐτῇ γενομένη παρὰ τῆς Γῆς τόξα τε καὶ βέλη δῶρα καὶ τὸ εὐθύς ἐπίστασθαι τὴν τέχνην, ἔλαφοί τε εὐθέως ἐφαίνοντο, παρὰ τῆς Γῆς (V, 7)²⁰. Esta versión difiere de la que era común en época alejandrina, según la cual los forjadores de armas de los dioses solían ser los Cíclopes; por ejemplo, en el *Himno a Ártemis* de Calímaco, versos 8-10: δὸς δ' ἰοὺς καὶ τόξα ἕα πάτερ, οὐ σε φαρέτρην οὐδ' αἰτέω μέγα τόξον· ἔμοι Κύκλωπες οἴστους αὐτίκα τεχνήσονται, ἔμοι δ' εὐκαμπὲς ἄεμμα.

Para enfatizar la importancia del uso del arco, Libanio introduce como argumentos ejemplos míticos o históricos (hay que resaltar la importancia de este hecho, ya que explicaría en gran medida la importancia de la enseñanza de la mitología como forma argumentativa en los discursos), como el gran valor que tuvo para Heracles en sus hazañas²¹ o el pasaje del ciclo troyano de Filóctetes (una de las constantes en la obra de Libanio es la importancia pedagógica que atribuye a los pasajes del ciclo homérico): τῶν δὲ ἐκείνου τόξων ἀπέλαυσεν εἰς νίκην καὶ ὁ μετ' ἐκείνον ἐπὶ Ἴλιον ἦκων στρατός. εἰ δὲ μὴ ἦλθεν ἐκ Λήμνου Φιλοκτῆτης μετὰ τῶν τόξων Ἡρακλέους, μικρὰ ἂν ἦν τὰ τῶν ὀπλιτῶν (V, 19).

A partir de la faceta de «arquera», Ártemis desarrolla una vertiente guerrera de la que Libanio hace partícipe a Ares y Atenea²²: Φήσει τις μεγάλῳ ἔργῳ, τοῖς πολεμικοῖς, ἐπίστατεῖν τὸν Ἄρη τε καὶ τὴν Ἀθηνᾶν. ἔστι δὲ οὐκ ὀλίγη μοῖρα τῶν ἐν πολέμοις Ἀρτέμιδος, εἰ μὴ μικρὸν τῷ δοκεῖ τοῖς πολεμοῦσιν εἶναι τόξα καὶ βέλη, δι' ὧν ἐστὶ πόρρωθεν τῶν ἐναντίων κρατεῖν δρῶντας ἄνευ τοῦ παθεῖν (V, 16). El sofista, sin embargo, coloca por encima de la guerra el valor instructivo que tiene la caza para luego ser un valiente guerrero: ὅλως δὲ ὅστις θηρᾶν ἀγαθός, οὗτος καὶ πολεμεῖν ἀγαθός. ἀγαθὴ γὰρ πολέμου διδάσκαλος ἢ θήρα. καὶ ὁ μὲν ἐκεῖθεν δεῦρ' ἦκων θαρραλέος, εἰδὼς σωθῆναί τε καὶ διαφθεῖραι, ὁ δ' ἄνευ θήρας δειλός τε καὶ κακός καὶ πολεμίοις χαρά (V, 20).

Y que Ártemis es una reputada adiestradora de cazadores (incluso de su hermano, como aparece en V, 7: τοῦτο δὲ φαίνεται πεποιηκός καὶ τὸν Ἀπόλλω

20. B. SCHOULER, *idem*, p. 750, estima que el hecho de que sea la Tierra la que entregue el arco a Ártemis es un detalle que el propio Libanio incorpora o elige entre todas las otras opciones, ya que las versiones más extendidas atribuyen este mérito bien a Hefesto, bien a los Cíclopes (véase *Himno a Ártemis* » de Calímaco, versos 6-9).

21. *Or.* V, 18: μάθοι δ' ἂν τις καλῶς παρ' Ἡρακλέους, ὅπόσον τι δύναται τόξον, ὃς ὀρμήσας καθαίρειν τὴν γῆν, οὐ θώρακα ἐνδύς οὐδὲ ἀσπίδα λαβὼν ἐχώρει πρὸς τὸ ἔργον, ἀλλὰ τόξα καὶ φαρέτραν, οἷς τὰ πολλὰ κατειργάζετο.

22. Ártemis, Ares y Atenea llegaron a recibir culto como una tríada (véase E. DES PLACES, *La religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, Paris [1964], p. 55).

τοξότην, ἡ μίμησις τῆς Ἀρτέμιδος, ὥστε εἶη –ἄν Ἀρτέμιδος Ἀπόλλων ἐν τοξικῇ μαθητῆς), es materia conocida y testificada por autoridades paganas como Jenofonte, de cuya obra *Sobre la Caza*²³, Libanio se nutre de nombres de hombres y mujeres que se convirtieron en expertos en el arte de la cinegética : « Y el provechoso Jenofonte enumera en su obra sobre la cinegética a los afortunados y dignos de admiración por cazar y con tales cualidades como para solventar los peligros. Y conocéis, alumnos míos, a los hombres que Jenofonte enumera. Y allí, en su obra, también son dignas de admiración todas las mujeres, a las que Ártemis estimó y mantuvo ocupadas en la caza ; ellas, me parece, que por apoderarse en la guerra de los hombres inexpertos en la caza podrían demostrar a las claras que todo soldado que se dedica a la guerra en lugar de la caza es un bastardo (V, 21-22)²⁴ ».

El sofista, como si de un etnólogo se tratase, cita una oscura tradición espartana²⁵ en la que el que va de caza y vuelve con las manos vacías es castigado con un trato humillante : « Por ejemplo, ellos tienen la costumbre en la fiesta de Ártemis de que el que llegue al banquete sin haber cazado sea considerado impío y pague una pena. Y la pena radica en que alguien, trayendo un ánfora de agua, la derrama sobre la cabeza de un niño, si éste es un niño, pero si es un hombre el dedo de la mano soporta esto mismo, y esta agua es un deshonor en Lacedemonia. Pues estando ávidos, creo, de ganar en los combates

23. Los pasajes de la obra de Jenofonte, « Sobre la caza », de los que se vale Libanio, son el 1.2 : καὶ ἐγένοντο αὐτῷ μαθηταὶ κυνηγεσίων τε καὶ ἐτέρων καλῶν Κέφαλος, Ἀσκληπιός, Μειλανίων, Μέστωρ, Ἀμφιάραος, Πηλεὺς, Τελαμών, Μελέαγρος, Θησεύς, Ἴππόλυτος, Παλαμῆδης, Μενεσθεύς, Ὀδυσσεύς, Διομήδης, Κάστωρ, Πολυδεύκης, Μαχάων, Ποδαλείριος, Ἀντίλοχος, Αἰνείας, Ἀχιλλεύς ; y el 13.18 : οὐ μόνον δὲ ὅσοι ἄνδρες κυνηγεσίων ἠράσθησαν ἐγένοντο ἀγαθοί, ἀλλὰ καὶ αἱ γυναῖκες αἷς ἔδωκεν ἡ θεὸς ταῦτα *Ἀρτεμις*, Ἀταλάντη καὶ Πρόκρις καὶ ἦτις ἄλλη.

24. J.-P. VERNANT, en « Artémis et le sacrifice préliminaire au combat », *REG* 101 (1988), p. 225, confirma la estrecha relación entre la caza y la guerra : « L'ensemble de ces textes souligne, entre la position d'Artémis par rapport à la guerre et son statut par rapport à la chasse, une étroite analogie ».

25. Para explicar esta tradición, J. Martin propone un pasaje de *La República de los Lacedemonios* de Jenofonte : Τοῖς γε μὴν τὴν ἡβητικὴν ἡλικίαν πεπερακόσιν, ἐξ ὧν ἤδη καὶ αἱ μέγιστα ἀρχαὶ καθίστανται, οἱ μὲν ἄλλοι Ἕλληνας ἀφελόντες αὐτῶν τὸ ἰσχύος ἔτι ἐπιμελεῖσθαι στρατεύεσθαι ὁμῶς αὐτοῖς ἐπιτάττουσιν, ὁ δὲ Λυκοῦργος τοῖς τηλικούτοις νόμιμον ἐποίησε κάλλιστον εἶναι τὸ θηρᾶν, εἰ μὴ τι δημόσιον κωλύοι, ὅπως δύναιντο καὶ οὗτοι μηδὲν ἦττον τῶν ἡβώντων στρατιωτικὸς πόνους ὑποφέρειν (4, 7). Sin embargo, parece que en esta tradición se han introducido otros elementos arquetípicos de las costumbres espartanas, como el « bautismo » con vino en vez de con agua (en Plutarco, *Licurgo* 16.2.3), o la aversión que sentían hacia el líquido elemento (también en Plutarco, *Antiguas costumbres de los Espartanos*, 237).

descubrieron este único y gran recurso para la victoria, ser superiores a las fieras (V, 23) ».

En todas estas advocaciones y pasajes míticos sobre Ártemis se advierte una de los principales rasgos congénitos de la diosa, la alusión a su carácter eminentemente agreste, la diosa como *πότνια θηρών*. El contacto de la diosa con las potencias naturales parece responder a la etapa en la que se estaba configurando la personalidad de la diosa que desembocaría como Ártemis en el panteón clásico²⁶. Así, Libanio presenta a una diosa que desdeña los trabajos que de común llevaban a cabo las mujeres y que tiene su hábitat natural en valles, montañas, bosques y selvas junto a animales salvajes : *Οὐ μὴν οὐδὲ ἰστὸν καὶ ἔρια καὶ ταλασίαν καὶ ἔργα γυναικῶν ἠξίωσεν ἐφορᾶν, ἐλάττω ταῦτα τῆς ἐαυτῆς κρίνασα φύσεως, ἀλλ' ἀφήκεν αὐτὴν ἐπὶ τὰ θηρία, νάπας τε καὶ ὄρη καὶ ἄλση καὶ δρυμοὺς ἐπιούσα* (V, 11). El sofista enfatiza en la imagen de una diosa que disfruta cazando y domeñando a los animales salvajes (V, 11 : *τέρψιν ἔχουσα τὴν θήραν* ; V, 13 : *ἡ δὲ τέρπεται μὲν ὀρώσα αὐτὰ θεόντα, τέρπεται δὲ διώκουσα, τέρπεται δὲ τοξεύουσα*²⁷) y protegiendo a los hombres de una posible invasión de fieras :

« ¿ Pues quién podría resistir a estas especies de animales salvajes cuando atacan en conjunto, si ya cuando uno sólo de éstos, que han sido hostigados en las cacerías, después de franquear el cerco corre a través de la ciudad, y con su sola mirada espanta y asusta y hace que miremos por dónde cada uno podría salvarse, y las puertas se cierran y se produce un griterío de unos a otros y un alboroto tan grande como el que pudiera ocurrir a raíz de un ataque enemigo ? » (V, 14).

Esto evidencia, una vez más, una de las formas que adquiere el culto a los dioses en época imperial y la forma en que Libanio entendía la religión : Ártemis es considerada como una divinidad poliarca que establece y defiende las fronteras entre la civilización y lo salvaje.

El antioqueno presenta un ejemplo del culto que se le prestaba a Ártemis Agrotera²⁸ : « En cambio, si queréis oír de nuevo cuál es su actitud si es

26. Acerca del origen y expansión de Ártemis, no podemos omitir el estudio de M. S. RUIPEREZ « Ártemis, etimología y expansión », *Emérita* 15 (1947), p. 1-60, según el cual el origen de la diosa y de sus actividades es evidentemente agreste, pero fruto del sincretismo de un arquetipo de diosa femenina en el que confluyeron, junto a las formas autóctonas helenas, diversas potencias divinas orientales. En esta misma opinión redonda L.R. FARNELL, *idem*, p. 320-321.

27. Un pasaje muy similar se encuentra en el *Himno Homérico a Ártemis*, versos 4-6 : *ἡ κατ' ὄρη σκιδόντα καὶ ἄκριας ἠνεμοέσσας ἄγρη τερπομένη παγχρύσεια τόξα τιταίνει πέμπουσα στονόεντα βέλη*.

28. El epíteto « Agrotera » tiene una doble significación : por un lado, remite al entorno en el que la diosa se desenvuelve mejor (el campo, lo agreste) ; por otra parte, como la guerra tenía lugar en espacios abiertos y salvajes como el campo, Ártemis adoptó

honrada, los atenienses, cuando se disponían a dirigirse a los que, de entre los bárbaros, desembarcaron en su territorio, el ejército de Darío, prometieron sacrificar a la misma Agrotera tantos cabritos cuantos de entre los bárbaros mataran, y mataron a cuantos hemos oído. En efecto, Heracles estaba ente estos diez mil y también Pan ya que fue en auxilio por propia iniciativa. Pero me parece que la ayuda de Ártemis llegó a ser la mayor, por ser más poderosa como diosa »²⁹ (V, 40).

En este pasaje encontramos dos trabas a la inclusión de Ártemis entre los dioses que se pusieron del lado de los atenienses en la batalla de Maratón : por un lado, la ausencia de Ártemis, en la tradición anterior³⁰, en la teodicea que supuso la batalla de Maratón ; de otro lado, la contradicción existente en la obra del propio Libanio, puesto que en su discurso XVIII (*Discurso fúnebre por Juliano*) no incluye a la diosa entre los dioses que ayudaron a rechazar al contingente persa : ἐπεὶ καὶ τοῖς Ἀθηναίοις μεῖζον εἰς δόξαν, οἶμαι, τὸ μεθ' Ἡρακλέους καὶ Πανὸς πρᾶξαι τὰ λεγόμενα Μαραθῶνι ἢ εἰ τῶν θεῶν χωρὶς ταῦτα ἐδεδύνητο (XVIII, 65).

La fecha de composición de ambos discursos es casi coincidente³¹, por lo que, si añadimos la ya citada falta de tradición anterior que sostenga el testimonio de Libanio, parece que la intervención de Ártemis a favor de los atenienses en el año 490 a.C. obedece más a una invención con la clara intención de dibujar una visión hiperbólica y henoteísta de la diosa. En cualquier caso, seguimos la interpretación de L.R. Farnell³², quien estima que los

algunas atribuciones guerreras por cuanto que las batallas acontecían donde ella reinaba ; así, véase Y. LAFOND, *idem*, p. 420-421, y J.-P VERNANT, *idem*, p. 230sq.

29. Or. V, 40 : La forma en que Libanio describe el pacto entre atenienses y la diosa es muy similar a como lo hacen Plutarco (*Sobre la maldad de Heródoto*, 862, b : εὐξαμένους γὰρ φασι τοὺς Ἀθηναίους τῇ Αγροτέρᾳ θύσειν χιμάρους ὅσους ἂν τῶν βαρβάρων καταβάλωσιν, εἶτα μετὰ τὴν μάχην, ἀναρίθμου πλήθους τῶν νεκρῶν ἀναφανέντος, παραιτεῖσθαι ψηφίσματι τὴν θεόν, ὅπως καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ἀποθύωσι πεντακοσίας τῶν χιμάρων) o Arriano (*Anábasis de Alejandro*, 1.17.10 : ὅσους τοῖς βαρβάροις ἀπέφερον, τῇ Ἀρτέμιδι ξυντελεῖν ἐκέλευσεν).
30. Pausanias (I.15.3.9) testimonia que Teseo, Atenea y Heracles asistieron a los atenienses, mientras que el sofista Polemón (*Decl.* 2,62) enumera a Pan, Hera, Atenea, Heracles y Teseo. La ayuda de Ártemis, en cualquier caso, no se expresa de manera explícita ; por el contrario, sí tenemos numerosas noticias de los sacrificios propiciatorios o conmemorativos a favor de la diosa : Pausanias I.19,6 ; escolio al verso 657 de *Los Caballeros* de Aristófanes ; Eliano, *Historias Varias*, 2.25.
31. Como ya comentamos, la fecha de composición de nuestro discurso se cifra en torno a los años 364-365, mientras que para el discurso XVIII la datación más fiable es la primavera o verano del 365.
32. L.R. FARNELL, *The cults of the Greek States*, vol. II, p. 470 : « She is slightly more prominent as a goddess of battle, or as a divinity who aided the fight. In many cases

agradecimientos a la diosa vienen motivados por la influencia que ejerce ésta cuando las batallas se celebran en campos o naturalezas salvajes, donde ella es la diosa que domina. Vernant³³, basándose en episodios como el de la batalla Maratón contra los persas, considera que Ártemis sólo interviene en las guerras cuando se trata de una batalla en la que uno de los contendientes acabará aniquilado, sometido al yugo del vencedor.

Libanio no obvia los rasgos físicos de la diosa y alude a la belleza virginal de Ártemis: « La diosa, a medida que iba creciendo, brillaba por su belleza y rehuía el matrimonio y juraba por la cabeza de su padre permanecer, con seguridad, virgen » (V, 8). Como en otras fuentes literarias, la virginidad de la diosa es una decisión que ella misma tomó; así, en Calímaco, *Himno a Ártemis*, versos 7-8: δός μοι παρθενίην αἰώνιον, ἄππα, φυλάσσειν.

Para atestiguar su valoración, el sofista recurre, una vez más, a la autoridad de Homero: « En efecto, de su belleza otros poetas han sido testigos, y el más sabio, Homero, ya que honró por su semejanza con ésta, por un lado, a la hija de Alcínoo, y por otro, a la de Ícaro, añadiendo Ártemis a Afrodita al considerar igual la belleza de ambas diosas³⁴ (V, 8) ».

El capítulo 11 del discurso representa una escena recurrente en la literatura y cultura griegas: el baño de una diosa. El río en el que se baña Ártemis es el Partenio, cuya etimología se hizo derivar de la virginidad de la diosa³⁵: « El Partenio, que es un río bello de Paflagonia, es bello -se dice- porque era el lugar de baño para Ártemis (V, 9) ». Y como suele ocurrir en tales escenas, siempre hay una mirada o acción indiscreta que atenta contra la majestad de la diosa (los ejemplos más conocidos son los de Tiresias o Acteón³⁶); en este caso es el gigante Orión el que toca lo que no es lícito: « Ciertamente, de su rechazo a la relación con el sexo masculino es testigo suficiente el desdichado Orión, que siendo tan grande, fue abatido por un escorpión, ya que tocó lo que no estaba permitido (V, 9) ». Las implicaciones astrológicas de este mito (la discordancia en la bóveda celeste entre las constelaciones de Orión y Escorpión) no deben

this function may have been attributed to her from the fact that the battle occurred in a locality, often wild ground, where Artemis was supposed to be powerful ».

33. J.-P. VERNANT, *idem*, p. 224-227.

34. Los pasajes que cita indirectamente el sofista son *Odisea* VI, 102 ss., en el que se comparan Ártemis y Nausícaa, y *Odisea* XVII, 37 y XIX, 54, donde Libanio parangona la belleza de Penélope con la de la diosa.

35. Así, en un esolio a Apolonio Rodio se dice que fue Calístenes el que dio nombre al río: καὶ δὴ Παρθενίσιον ῥοάς: ποταμὸς Παφλαγονίας, ἐκβάλλει δὲ τὰ ρεύματα περὶ πόλιν Σήσαμον. τὸ δὲ ὕδωρ αὐτοῦ ἐν στάσει παρέρλεται. Παρθέσιον δὲ φησὶν αὐτὸν ὠνομάσθαι Καλλισθένης διὰ τὸ τὴν Ἄρτεμιν ἐν αὐτῷ λούεσθαι.

36. Las fuentes y desarrollo del episodio mítico de Acteón están estudiados en L.R. LACY, « Aktaion and a lost Bath of Artemis », *Journal of Hellenic Studies* 110 (1990), p. 26-42.

caer en balde en una época y sociedad que se dejaban influenciar por la magia y la astrología. La versión que del mito presenta Libanio es la más común : Orión violenta a Ártemis durante su baño, por lo que un escorpión, enviado por la diosa, pica y da muerte al cazador gigante ; ambos acaban siendo catasterizados.

Este capítulo deja entrever el gusto de Libanio por los autores de época helenística ; así, el baño de Ártemis en el río Partenio aparece también en las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas (II, 936 ss.) : καὶ δὴ Παρθενίοιο ῥοᾶς ἀλιμυρήεντος, πρητυάτου ποταμοῦ, παρεμέτρεον, ᾧ ἔνι κούρη Λητώϊς, ἄγρηθεν ὄτ' οὐρανὸν εἰσαναβαίῃη, ὄν δέμας ἡμερτοῖσιν ἀναψύχει ὑδάτεσσιν. De otro autor de época helenística, Calímaco, conservamos un fragmento (fr.75.25) del baño de Ártemis.

Libanio, en una de sus cartas, aplica a Ártemis un epíteto poco común y que estaba relacionado con la pérdida de la virginidad : « la que desata el cinturón » (*Ep.* 371 : λυσίζωνον Ἄρτεμιν).

Siguiendo la línea henoteísta del discurso, Libanio atribuye a la diosa hermana de Apolo el mérito de que todo cuanto existe sobre la tierra y todos los hombres que han vivido, viven y vivirán sea gracias a su patronazgo sobre los partos, ya que ella cuida a las parturientas :

« Pues si no existieran los hombres las artes desaparecerían, y no existirían los hombres si perecieran en los partos las que los llevan y lo que pudieran llevar ; pues la muerte, en tal situación, es común a ambos, y prevalecería si no existiera alguno que las socorriera. ¿ Quiénes, pues, si no existieran las parturientas, podrían navegar por el mar o trabajar la tierra o componer obras literarias o cuidar los cuerpos o trabajar el bronce o edificar o combatir por mar o combatir a pie o pelear a caballo, cuando la muerte se anticipa al nacimiento ? Pues o nada existiría o ciertamente existirían algunos seres escasos en número y éstos no libres de taras³⁷. Pues incluso cuantos seres algunas veces o bien no lograban escapar a esta tempestad o bien llegaban a la luz mutilados, de modo que para ellos era un castigo el no haber muerto ; de entre estos, sin la ayuda de esta diosa, unos no llegaron a aquel camino, otros no llegaron bien. Así, Ártemis ha dado a la tierra el linaje de los hombres, que ha ocupado, ocupa y ocupará por todas las partes la tierra en todas las épocas, el que existe, el que no existe ya y el que existirá (V, 24-26) ».

En nuestro discurso pervive la asimilación entre Ártemis e Ilitía : « Pues cuando oyes llamar a Ilitía, estás oyendo llamar a Ártemis (V, 27) »³⁸. Dejando

37. La expresión que Libanio utiliza (V, 25 : ἢ γὰρ οὐδὲν ἐγίγνετο ἂν ἢ κομιδῇ τινα εὐαρίθμητα οὐδὲ αὐτὰ ἄπηρα) es muy similar a la que encontramos en Calímaco (*Himno a Ártemis*, versos 126-130 : αἱ δὲ γυναῖκες ἢ βληταὶ θνήσκουσι λεχωίδες ἢ ἐφυγοῦσαι τίκτουσιν τῶν οὐδὲν ἐπὶ σφυρὸν ὀρθὸν ἀνέστη), ya que en ambos casos la intervención de Ártemis se hace necesaria para que los recién nacidos nazcan sanos.

38. La asimilación entre Ártemis e Ilitía es tardía, ya que en Homero Ilitía aparece como el nombre que se le da a los dolores del parto (*Ilíada*, XI, versos 265-267),

de lado el complejo proceso de asimilaciones divinas, nos interesa sobre todo el tópico que constituía la relación entre los dioses dentro de la retórica imperial ; las interrelaciones dentro del panteón griego eran fiel reflejo del constante solapamiento de los poderes de una divinidad sobre otra.

Es a partir de este tipo de asimilaciones cuando Ártemis puede adquirir la capacidad sanadora que Libanio relata en el capítulo 31 de nuestro discurso : « El que, en efecto, la salud de los hombres proviene de Ártemis, su propio nombre lo revela, y sabemos, porque lo hemos aprendido de Homero ³⁹, que Eneas recuperó fuerzas gracias a Leto y a ella en su gran santuario ». Uno de los epítetos con los que con mayor frecuencia se invocaba a Ártemis (especialmente en la región de Laconia), Ὀρθία, parece esclarecer la función valetudinaria de la hija de Leto : el significado de la advocación, « la erguida », aludiría a su capacidad de sanar y restablecer la salud de las parturientas y recién nacidos ⁴⁰. Conociendo el contexto histórico y la personalidad de Libanio, no es de extrañar, como ya comentamos, que el papel sanador de la diosa aparezca en este discurso.

Una de las asimilaciones más complejas (por su proceso y la cantidad de divinidades menores que se vieron implicadas) fue la que se produjo entre Hécate, Selene y Ártemis, presente también en nuestro discurso (V, 33) : « Y también los bienes procedentes de Selene, los que benefician a las plantas y a los hombres, son un regalo de Ártemis, y el poder de Hécate, sus numerosos demonios, hay que considerarlo como el poder de Ártemis ; pues en efecto, ellas también son Ártemis ». A pesar de que los testimonios sobre la identificación entre estas diosas no aparecen hasta el siglo V a.C. ⁴¹, la relación entre Ártemis y Hécate tiene su raíz en los versos 411-452 de la *Teogonía* de Hesíodo, cuando se aplican a Hécate una de las advocaciones más comunes de Ártemis (verso 450 :

mientras que en Hesíodo es una diosa hija de Zeus y Hera (*Teogonía*, versos 917-919). En las *Quaestiones Convivales* (658.F.6) de Plutarco ya aparece plenamente identificada con Ártemis.

39. Véase *Ilíada*, V, versos 445-448.

40. Remitimos al completo artículo de A.V. SANSALVADOR, « Vorthasia, Orthia y Artemis Orthia en Laconia », *Emérita* 64 (1996), p. 275-288, en el que el completo análisis lingüístico está apoyado por observaciones al proceso de asimilación de las distintas advocaciones y funciones de Ártemis en Laconia.

41. La faceta lunar de Hécate está presente en el fragmento 535 de las *Cortadoras de raíces* de Sófocles (Ἥλιε δέσποτα καὶ πῦρ ἱερὸν, τῆς εἰνοδίας Ἐκάτης ἔγχος), mientras que en los *Fenicios*, verso 108 (πότνια παῖ Λατοῦς Ἐκάτα), de Eurípides, Hécate es mentada como la « soberana hija de Leto ». En un escolio a la *Medea* de Eurípides se hace patente los efectos del sincretismo existente entre las tres diosas (ὅταν μὲν ἦ τριῶν ἡμερῶν, Σελήνη ὀνομάζεται, ὅταν δὲ ἕξ. Ἄρτεμις, ὅταν δὲ δεκαπέντε, Ἐκάτη).

κουροτρόφον)⁴². El proceso de asimilación entre las tres diosas llegó a tal extremo que algunas representaciones iconográficas de Hécate tenían tres bustos o tres figuras femeninas como eco de las semejanzas entre las tres diosas⁴³. Aun siendo tortuosos y oscuros los caminos que han propiciado la asimilación entre las diosas, está claro que el papel y la trascendencia de Hécate en época imperial son fundamentales por sus implicaciones en cultos místéricos, prácticas de magia (el propio Libanio, del que son conocidos sus peculiares episodios con la magia, en su discurso I, 3, remonta hasta su bisabuelo, quien tenía los suficientes conocimientos sobre mántica como para poder conocer que sus hijos sucumbirían a base de espada: ἐκοσμεῖτο δὲ οὐ μᾶλλον φωνῇ τῇ κείνων ἢ μαντικῇ, ἣ δὴ καὶ ἀπολουμένους προήδει τοὺς υἱεῖς τοὺς ἑαυτοῦ σιδήρω καλοὺς τε ὄντας καὶ μεγάλους καὶ εἰπεῖν ἱκανούς) y la profusión con la que se le cita en los textos órficos y teúrgicos.

El concepto de φιλανθρωπία, del que hablábamos al comienzo del análisis de este discurso, es aplicado a la diosa como rasgo fundamental en ese siglo lleno de guerras y disputas por la supremacía cultural y religiosa: « Y ella es amiga de los hombres y amiga de los griegos (V, 33) ». Este sentimiento tan desprendido estaba incluido en el concepto que de la retórica se tenía desde Isócrates y que configuraba al orador como el paladín de su comunidad, la voz de su ciudad ante la alejada administración; para Libanio, el uso de la palabra en público sólo puede tener el fin de ayudar al pueblo o al individuo en inferioridad de condiciones; entre la oratoria y la filantropía hay un fuerte lazo que las interrelaciona⁴⁴. Esta « humanidad » era inherente, pues, al concepto de « paideia » y cultura que el sofista defendió con el ejemplo (son muy numerosas las ocasiones en las que Libanio ayudaba a sus coetáneos, bien con su intervención directa, bien mediante cartas en las que intercede ante personajes de poder e influencia), alejándose de cualquier matiz o apreciación religiosa (ya comentamos que alumnos y compañeros suyos acabaron vistiendo la sotana); el sistema educativo que constituía la « paideia retórica » convertía en griegos, sino de forma racial, sí culturalmente, a todos los que se educaban o estudiaban bajo su amparo.

Hay otra posible lectura para el empleo de « filantropía »: este es un término crucial en el pensamiento del siglo IV por dos motivos que, además, están muy presentes en la obra de Libanio: de un lado, la confrontación entre los

42. Remitimos al completo artículo de JOSE LUIS CALVO MARTINEZ, « La Diosa Hécate: un paradigma de sincretismo religioso del helenismo tardío », *Florentia Iliberritana* 3 (1992), p. 71-82.

43. Véase S. VICH, « Hécate, diosa de la noche », *Revista de Arqueología* 132 (1989), p. 32-37. Para un estudio que incluya datos lingüísticos sobre el nombre de Hécate, consúltese G. MIROUX, « Sur quelques épithètes d'Apollon et d'Artémis », *Dialogues d'Histoire Ancienne* 7 (1981), p. 107-125.

44. Véase LOPEZ EIRE, *idem*, p. 218-220.

términos *philanthrôpia* y *agapê*, este último de empleo mayoritariamente cristiano ; pero gracias a la formación cultural sobre textos paganos de los autores cristianos y al influjo del estoicismo en esta religión, el término « filantropía » acabó apareciendo en los textos cristianos (aunque manteniendo la diferencia de significado respecto al empleo pagano) ⁴⁵. En segundo lugar, cabe resaltar la importancia que tanto Temistio como Libanio atribuían a la filantropía como cualidad necesaria e inherente en el emperador ⁴⁶ ; así, en su discurso XV, 25, el antioqueno atribuye esta cualidad a Juliano ⁴⁷, y en otro discurso imperial (en este caso el remitente era Teodosio) vuelve sobre el tema. Por lo tanto, el que Ártemis aparezca como una divinidad que se preocupa por los hombres no es sólo un detalle o epíteto que le aplique Libanio, sino un nuevo aguijónazo dirigido contra la comunidad cristiana.

De ahí que tampoco nos deba extrañar la inclusión en nuestro discurso del término φιλέλλην. No se trata, insistimos, de una diferencia racial, sino de mostrar que la diosa ampara a todos los que han aprendido y cultivado la « paideia retórica » (es vital para entender cualquier escrito de Libanio que la diferencia entre cristianismo y paganismo residía, en su mayor parte, en el sistema educacional que inculcaba los valores que diferenciaban ambas religiones) ; por ello, la diosa abandonó las tierras bárbaras para estar presente entre los griegos : ἦλθεν οὖν ὡς Ἑλληνας ἀφεῖσα Σκύθας (V, 33) ⁴⁸. Incluso dio de tal manera la espalda a los escitas que junto a su hermano defendió Antioquía del asedio bárbaro :

« Pues bien, esta nuestra gran ciudad hubiera podido ser de los Escitas y hubiera sido saqueada en una antigua expedición militar si Ártemis, tras aliarse con su hermano, no nos lo hubiera demostrado al asaltarlos en su huida cuando ya habían tomado Flegra ; y no había ejército nuestro que pudiera contener a los que atacaban, pero ellos, los Escitas, se retiraron gritando (lo que es propio de los que son heridos) porque no podían resistir a los dos arqueros (V, 41) ».

Libanio alude en este pasaje a las invasiones que Siria soportó en el siglo VII a.C., tratando de dar mayor lustre a su ciudad natal.

45. Para las connotaciones del término *filantropía*, remitimos al artículo de G.I. DOWNEY, « Philanthropia in Religion and Statecraft in the Fourth Century after Christ », *Historia* 4 (1955), p. 199-208.

46. G.I. DOWNEY, *ibidem*, p. 201-204.

47. *Or.* XV, 25 : Ἐνθυμοῦμαι δέ, ὅσα σε ποιεῖ φιλόανθρωπον .

48. Sobre el origen de la diosa, remitimos de nuevo al artículo de M.S. RUIPEREZ. Por otro lado, el topónimo « escitas » empleado en Libanio no se ciñe exactamente al mismo pueblo que existió siglos atrás, sino que es la denominación general que el sofista aplica a los distintos pueblos que atacaron a los helenos ; incluso se refiere con ese mismo término a las invasiones de los pueblos godos que preludiaron el final del Imperio Romano de Occidente.

Ártemis también asistió a Alejandro Magno en su expedición hacia Asia : ἡ παρέπεμψε μὲν διὰ κυνὸς τὴν ἀποικίαν εἰς Ἴωνίαν, συνεφήψατο δὲ Ἄλεξάνδρῳ τῆς στρατείας εἰς τὴν Ἀσίαν διαβάντι (V, 36)⁴⁹.

Otro de los aspectos arquetípicos que aparecen en las composiciones en prosa dedicadas a los dioses es la relación que establecen entre ellos ; además de los lazos familiares y las interferencias (fruto del fuerte sincretismo cultural) en los campos de acción de cada divinidad, Ártemis aparece como la ayudante de Zeus, llevando a cabo lo que la voluntad del dios quiere en cada momento : « Y aunque sabe beneficiar a los hombres, la diosa sabe también castigarlos, ejecutando, creo, los designios de su padre, del que proviene la riqueza y los rayos, lo uno para los justos, y, para los que no son tales, el fuego (V, 34) ». A pesar de que es raro que aparezca en un discurso de alabanza la faceta negativa⁵⁰ de una divinidad, el discurso adquiere un matiz claramente pedagógico y admonitorio cuando Libanio introduce varios pasajes míticos :

« Que es mejor honrarla que despreciarla lo demostró Níobe, la hija de Tántalo, al llorar a sus seis hijos tras ser asateados ; lo demostró Acteón por ver lo que no es lícito ; lo demostró Eneo, rey de los Etolios, que al privarla de algún sacrificio se lamentó sobre sus árboles caídos porque las raíces habían cedido a causa de la embestida de un jabalí. Pero cuando fue dominada la fiera con trabajo y con el daño de los que la capturaron (mató a tan valerosos hombres), la piel y la cabeza dieron a luz otra desgracia, una guerra, para que nadie se descuidara voluntariamente ni se olvidara de Ártemis en los cultos de los dioses. Y además enseña a los hombres a que no digan o hagan nada fuera de lo comedido : obligó a Agamenón, por decir que había abatido un ciervo mejor que ella, a llevar ante el altar a su hija para propiciar la salida de las naves que la diosa retenía con la imposibilidad de navegar para castigar su soberbia, porque los vientos son persuadidos por ella no menos que por Eolo, el administrador de estos mismos ; allí, la diosa añadió su amor por los hombres, ya que trasladó el puñal de la muchacha a la cierva, y mientras ésta, la muchacha, desaparecía, la otra, la cierva, quedaba en las manos de Agamenón. Y hay otro caso igual y no igual : un hombre que había atrapado un gran ejemplar de jabalí en Italia, decía hablando para sí : “No será ahora de Ártemis la cabeza del jabalí, sino que me será ofrecida a mí que la he cogido”. Conforme iba diciendo esto colgaba la cabeza de un árbol, y llegado el mediodía se durmió debajo de ésta, pero después de haberse desatado la

49. Förster propone leer σὺς en lugar de κυνὸς, ya que el cerdo es un animal común en el ámbito de Ártemis ; una tradición muy similar es la que Ateneo, a través del historiador Creófilo de Éfeso (2 1.3-2 1.6), cuenta en relación a los fundadores de Éfeso, a los que un oráculo respondió que un pez les mostraría el lugar donde deberían fundar su ciudad y un cerdo los conduciría.

50. Otro pasaje que testimonia la faceta negativa de Ártemis está en el discurso XI, 109, en el que Libanio relata la maldición que recayó sobre Arsínoe II, esposa de Ptolomeo II Filadelfo, quien robó del templo de la diosa en Antioquía una estatua de Ártemis.

cuerda y caer sobre su pecho, mata al cazador más merecedor de honores que la diosa (V, 37-41) ⁵¹ ».

De las innumerables anotaciones que se podrían realizar al anterior texto, resaltaremos dos aspectos por su carácter recurrente en la producción libaniana : de un lado, la figura de Agamenón ⁵² como paradigma de la incontinenencia verbal que conlleva el castigo divino. De nuevo, la mitología al servicio de la retórica y la enseñanza moral, alejándose de este modo de la vacua erudición mítica tan criticada por los oradores. Por otro lado, el que Libanio cite a Ifigenia (igual de recurrente en la obra de Libanio que las apariciones de su padre) demuestra cierta conciencia sobre la supuesta hipóstasis entre Ártemis e Ifigenia.

Como en cualquier composición que tenga como destinataria una divinidad, no podía faltar la referencia a los lugares en los que la diosa recibía culto : entre los atenienses se la honra « con el nombre de un mes : evidentemente éste es el Elafebolion. Y al menos en otro mes, en el Muniquio, creo, también llevan a las vírgenes ante su presencia antes de las bodas, para que una vez que se haya prestado culto a Ártemis así marchen a los juegos de Afrodita » (V, 29). Detrás del nombre de estos meses hay una amplia tradición de ritos y fiestas culturales : las Elafebolias (celebradas entre Marzo y Abril en el calendario ateniense, durante su celebración se sacrificaban ciervos y se consagraban pasteles con la forma de este animal), las Muniquias (entre los meses de Abril-Mayo en Atenas ; se ofrendaban pasteles a la diosa y se celebraban regatas su honor) o la conocidísima fiesta dedicada a Ártemis Brauronia ⁵³.

Pero no sólo entre los atenienses es adorada, sino que los efesios la estiman como una de sus divinidades principales : « Siendo dos los lugares que ellas tienen en especial estima, el Pireo y la Acrópolis, éste pertenece a Atenea, y

51. La expresión en griego (V, 39 : τὸν τιμιώτερον τῆς θεοῦ κυνηγέτην) contradice el sentido aleccionador del pasaje, ya que se acaba destacando la piedad de un cazador que había pecado de *hybris*.
52. Compárese el episodio de Agamenón en este discurso con uno de sus *Progymnasmata* ; V, 38 : ἀναγκάσασα τῷ βωμῷ τὴν παῖδα προσαγαγεῖν ὑπὲρ τῆς ἀναγωγῆς, ἣν ἐπέειλεν ἡ θεὸς ἀπλοῖα τὴν ὑπερηφανίαν κολάζουσα πειθομένων αὐτῇ τῶν ἀνέμων οὐχ ἦττον ἢ τῷ Αἰόλῳ, τῷ σφῶν αὐτῶν ταμίᾳ, οὐδὲ καὶ φιλανθρωπίαν κατέμιξεν ἡ θεὸς μετενεγκοῦσα τὸ ξίφος ἀπὸ τῆς κόρης ἐπ' ἔλαφον, καὶ ἡ μὲν ἠφάνιστο, ἡ κόρη, ἡ δὲ ἦν ἐν χερσίν, ἡ ἔλαφος. *Progymnasmata* 2.5 : ἄγει τὴν κόρην καὶ προσάγει τῷ βωμῷ καὶ καταθύειν ἔμελλε. ἔπειτα ἀντὶ τῆς θυγατρὸς ἐν χεροῖν ἔλαφον εἴλε τῆς Ἀρτέμιδος, οἶμαι, τὴν μὲν ἀφελομένης, τὴν δὲ ἀντιδούσης.
53. Ruipérez, *idem*, p. 18, estima que este culto proviene de Arcadia, teniendo su origen en el mito de Calisto, que fue metamorfoseada en osa al dar a luz a Arcade.

aquel a Ártemis⁵⁴. Entre los Efesios la moneda llevaba el ciervo, en compensación a la diosa por sus grandes dones (V, 30) ». Nilsson (en *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece*, p. 117), en virtud de tan grande y variada tradición iconográfica sobre la diosa en Éfeso, achacó a esa misma prolijidad la razón por la que se desarrolló una versión paralela al nacimiento de la diosa, haciéndola oriunda de Éfeso.

Incluso Ártemis, según Libanio, velaba por el buen encauzamiento de sus sacrificios : « De que ella se preocupa por entero de los hombres, he aquí una gran prueba : pues, cuando los hombres le sacrificaban hombres porque creían que había que honrarla con las más excelsas ofrendas en agradecimiento de los más excelsos dones, ella cambió la costumbre, porque incluso entre quienes la honran de esa manera, se la honra con sangre de un ser vivo (V, 32) ». El propio sofista asistió (Fortuna mediante) a una fiesta muy similar en Corinto : διὰ τὴν Τύχην ἀπελελύμην, ὥστε τὴν Κόρινθον εἶδον οὐ φεύγων οὐδὲ διώκων, ἀλλὰ νῦν μὲν ἐφ' ἑορτὴν Λακωνικὴν, τὰς μάστιγας, ἐπειγόμενος (discurso I, 23)⁵⁵.

Otro de los templos en los que se honra a la diosa es el que se encontraba en el barrio de Méroe en Antioquía, denominado así porque fue la mujer de Cambises la que propició su restauración (discurso XI, 59-60)⁵⁶.

De este modo, Libanio entronca con el relato de los acontecimientos que propiciaron la composición del discurso (ya advertimos que el sofista demuestra su pericia al retrasar hasta el final el cuerpo de la composición) ; en primer lugar, Libanio nos sitúa y nos pone en antecedentes :

« En verdad, había un mes epónimo de Ártemis, el séptimo mes instituido, en el que la costumbre era, en esta Méroe, celebrar una fiesta en honor de la diosa en la que lo más importante era la sangre procedente del combate de boxeo. Y había tantos púgiles cuántas tribus en la ciudad, uno de cada una, y la lucha por la victoria era admirable (no por las riquezas gastadas por las tribus en éstos) sino que el acontecimiento se parecía a un enloquecimiento en su intento de agradar a la diosa. Ciertamente, hace tiempo, todos concurrían al espectáculo y el no ir era impío, pero en ese momento al haberse debilitado la fiesta, por un lado los púgiles luchaban a puñetazos, por otro los maestros de retórica en sus clases, pagando la

54. El lugar al que alude Libanio es el Muniqion, en el puerto del Pireo ; Calímaco, en su *Himno a Ártemis*, verso 259, invoca a la diosa con un epíteto que hace referencia a su posición en el puerto del Pireo : λιμενοσκόπε.

55. Para una valoración y descripción completa de una fiesta pagana, véase el discurso IX de Libanio, dedicado a la fiesta de las Kalendas.

56. El templo originario habría sido levantado por la reina asiria Semiramis (siglos IX-VIII a.C.) en honor de la diosa Anaitis, que se asimiló a Ártemis junto con la diosa babilonia Nana ; esta asimilación está confrontada por la aparición de monedas e inscripciones en la región de Attuda, cerca de Caria y Frigia.

pena, aunque esto no le parezca a la mayoría, por ceder a las circunstancias (V, 43-44) »⁵⁷.

Es bien conocida la actividad « antilúdica » que Libanio propugnaba para la adecuada educación de sus alumnos, por lo que evitarles asistir a una fiesta que había degenerado en combates sanguinolentos era, para él mismo, un acto piadoso.

A continuación, estando en el tribunal, se presentó ante él un alumno para una tutoría : « y yo estaba solo en este tribunal, no mucho después llega un alumno trayendo un discurso ya que a menudo le había dicho que, cuando tuviera la oportunidad, viniera con el texto ; y en efecto era un texto acerca del discurso. Y como consideró que ya era el momento oportuno, el jovencito se presentó (V, 46) ». Pero al invitar al joven a que se sentara, se produjo un tremendo derrumbe de una parte de la cornisa situada por encima de la puerta :

« Y entonces cuando hube llegado me senté en mi sillón después de ordenar a aquel que hiciera lo mismo en otro ; cuando no había leído aún 400 versos veo el polvo precipitándose por encima de la gran puerta central. Después una gran oleada desprendida de piedras se precipitó violentamente y se vino al suelo, partiéndose muchas (V, 48)... . Y esta parte que se había desprendido era la cornisa extendida por encima de la puerta como adorno, habiendo sido colocada la piedra que brillaba sobre la que no era tal ; una parte la habían introducido aquí, en la que había sido excavada para receptáculo de la mejor, a la otra la dejaron sobresalir para que fuera disfrute de los que la vieran. Durante este tiempo se mantuvo firme gracias a la parte que servía de unión (era ésta un pequeño trozo de madera) pero con el tiempo aquella se deterioró y cedió lo que estaba ajustado (V, 51) ».

El relato de lo que podía haber acabado como una desgracia (una más en el abultado currículum de enfermedades y accidentes del sofista) concluye con una alusión (la enésima al cabo de su obra) a Homero : « Pero ésta me salvó, como habría dicho Homero, y devolvió los hijos a sus padres (V, 52) »⁵⁸.

El capítulo final pone un broche circular a toda la composición : « Así pues, me es posible vanagloriarme, según las palabras de Simónides : los hermanos del mismo padre que Ártemis salvaron también a aquel. Ciertamente, Simónides, a cambio de lo que cantó, obtuvo aquel honor de parte de los Dioscuros, y en mi caso sucede igual incluso antes de mi canto. Pero he aquí que ya les hemos pagado, y será competencia de ella y de Apolo, el jefe de las musas,

57. La dificultad para traducir el pasaje (διδόντες μὲν δίκην οὐ δοκοῦντες τοῖς πολλοῖς, καίρω δὲ εἶκοντες ; V, 44) con un sentido que entronque con el relato parece haber superado a todos los que hemos intentado traducir (al inglés, francés o castellano) el discurso ; desconocemos la intención de Libanio, o si se trata de un fallo en la transmisión.

58. *Ilíada*, XI, versos 751-752.

el juzgar si hemos hablado mal de ellos (V, 53) ». El epílogo de este discurso contiene otros dos tópicos presentes a lo largo de la retórica de época imperial : cerrar el discurso estableciendo un lazo atemporal con los autores clásicos (ya lo había hecho así su admirado Aristides en su *Laliá a Asclepio*, 12, y en su *Himno a Atenea*, 29, con Píndaro y Esquilo respectivamente) y considerar saldada la deuda con la divinidad, volviendo así al proemio del discurso, en el que él mismo se exigía pagar su deuda para con Ártemis.

Los diversos aspectos que debemos resaltar de este discurso inciden en las líneas desarrolladas en este trabajo : la mitología (como símbolo del paganismo) aparece unida a la retórica como material literario sobre el que trabajar, elegir las direcciones oportunas (en el caso de la diversificación de las tradiciones mitológicas) o inventar sobre el material dado ; por lo tanto, una época en la que el cristianismo se está imponiendo paulatinamente de manera oficial, el paganismo de Libanio se muestra no tanto como una opción religiosa, sino más bien como una forma de « paideia », de sistema educativo y de valores morales a favor de la « polis », por más que este sistema social hubiera dejado paso hace ya tiempo a la política centralista imperial.

Libanio sintetiza a través de la figura de Ártemis todas estas preocupaciones ; la diosa es la salvadora de nuestro sofista y es un claro exponente de los grados de sincretismo e hipóstasis que tenían lugar en la parte más oriental del Imperio Romano.

Alberto Jesús QUIROGA PUERTAS