

**La mujer de sus sueños.  
Figuras de lo femenino en los *Oneirokritiká*  
de Artemidoro de Daldis**

*The Woman of his Dream  
Figures of feminine in the Artemidorus  
of Daldis's Oneirokritika*

...Morir; dormir ¿Dormir?  
¡Soñar acaso!  
¡Ah! la rémora es esa; pues qué sueños  
podrán ser los que sobrevengan  
en el dormir profundo de la muerte,  
ya de mortal envuelta despojados,  
suspende la razón: ahí el motivo  
que a la desgracia da tan larga vida..."  
William Shakespeare, *Hamlet*,  
(Acto III, escena I)

«In dreams begin the responsibilities»  
William Yeats

RESUMEN

Se analiza en estas páginas la presencia de las mujeres y de lo femenino en esta obra que constituye uno de los textos de referencia universales en el ámbito de la interpretación y taxonomía de los sueños. Son imágenes que demuestran la continuidad y pervivencia de las re/producciones ideales –ideológicas–, de los modelos de mujer y de sus funciones de género construidas por la sociedad patriarcal greco-romana, en el tradicionalmente considerado esplendoroso siglo II d. e. c., de la dinastía Antonina.

**Palabras clave:** sociedad patriarcal, sueños, mujeres, Historia de las Mujeres, género.

ABSTRACT

The following pages discuss the presence of women and the feminine in this work that represents one of the universal reference texts within the framework of dreams' interpretation and taxonomy. They are images that showcase the continuity and persistence

1 Universidad de Oviedo. Historia Antigua. Máster Género y Diversidad. Erasmus Mundus GEMMA.

of ideal-ideological- re/productions, the model of woman and her gender roles assigned by the Greco-Roman patriarchal society during the traditionally considered golden age – the 2<sup>nd</sup> century ruled by the Antonine dynasty.

**Keywords:** patriarchal society, dreams, women, Women's History, gender

## SUMARIO

-Los sueños y su significado socio-cultural en la Antigüedad.- Artemidoro, su metodología y su época.- Las mujeres y lo femenino en los *Oneirokritiká*.- Bibliografía.

### Los sueños y su significado socio-cultural en la Antigüedad

Sueño / *Hýpnos* / *Somnus* es, en la mitología clásica, uno de los hijos de la Noche / *Nýx*, divinidad primigenia, salida del Caos inicial, como cuenta Hesíodo (*Theog.* 116-146). Esta diosa a la que Homero califica de inmortal y sagrada, con poder de domeñar a los dioses y a los hombres, es temida por el mismo Zeus, creador del orden patriarcal, ante la que, sin embargo, se detiene cuando persigue encolerizado precisamente a *Hýpnos*, por haberle dormido contra su voluntad (*Il.* XIV 258-262). La madre ampara a su hijo, como hace con los otros habidos sin participación masculina, *Thánatos* –la muerte–, *Móros* –el destino–, las *Moîrai* –las Parcas–, entre otros (Gallardo, 1995: 20). Quizá por ese origen en el universo del desorden, por su descendencia de una diosa que se resiste al dominio civilizador, y que está en el principio de todas las cosas, como sostienen los órficos (Reig, 2007: 232), o por su hermandad con la muerte, los antiguos concedieron siempre mucha importancia a lo que ocurría, a lo que veían y sentían en los sueños –*in somnio veritas* (Oepke, 1967: 228); la madre, «de alas negras», que con su hija *Hémera* –el día– controla precisamente el límite entre el caos y la civilización, aparece unida a sus hijos en esas reflexiones.

Aristóteles, que dedicó dos tratados al tema –*Acerca de los ensueños* y *Acerca de la adivinación por el sueño*–, sostiene que el sueño es una facultad sensitiva del alma, en la medida que esta es imaginativa, que aflora cuando acaba la vigilia y la multiplicidad de los estímulos que recibimos en ella y que nos impiden prestar atención a esas manifestaciones, «de noche, en cambio, por la inactividad de cada uno de los sentidos, y por su incapacidad para actuar, estos movimientos (del alma) vuelven al origen de la sensación y se ponen de manifiesto al apaciguarse la confusión» (*Insomn.* 459a). Elio Arístides, contemporáneo de Artemidoro, como es bien sabido narra en sus *Discursos sagrados*, los mensajes y las visiones –sueños– que experimenta, o que le envía Asclepio mientras practica la *incubatio*, de noche, en su templo de Pérgamo, y que le ayudan en sus dolencias (Del Corno, 1978: 1615). Finalmente, por si quedara alguna duda de la complicitad entre el poder de la Noche y su vástago partenogénico, una última cita de autoridad, cristiana, para probar la continuidad de las convicciones, más allá de las creencias: Tertuliano (*De Anima*, 46, 9) habla del sueño como una actividad del alma mientras duerme, en la noche, cuando la mente está descansando.

Es precisamente esa vida incontrolada y abandonada en las manos de los dos hermanos –*Hýpnos* y *Thánatos*– lo que desasosiega de tal modo al príncipe danés más universal, que se aferra a la vigilia en sus noches de Elsinore.

Pero, ¿qué pasa en y con los sueños que les hace tan importantes? Parafraseando a Eric Dodds (1986: 104) lo que nos interesa no es tanto la experiencia onírica de los griegos, decía él –aunque podría servir para cualquier otro sujeto o colectividad–, sino lo que ellos pensaban de esa experiencia y cómo la utilizaban. La mirada antropológica, como la de Jane Harrison, ha definido «el mito como el pensamiento onírico de un pueblo, y el sueño, como el mito del individuo» (Dodds, 1986: 105). Y desde la Historia de las Religiones se considera el *mýthos* como otra forma de *lógos* (Vernant, 1996: 28-30), que, lejos de ser desestimado, fue integrado porque, con sus complejas estructuras simbólicas, permitía la explicación y justificación de la realidad construida, como señala Jaime Alvar (2001: 30-31), sobre todo a partir del arcaísmo, cuando paradójicamente entre los griegos se abría paso la «racionalidad» en el conocimiento, la ciencia, el pensamiento y la política (Bermejo, 1997; Fernández Canosa, 1997; Griffiths, 2011: 198), porque, en palabras de Karen Armstrong, «... todas las mitologías hablan de un plano paralelo a nuestro mundo y que en cierto sentido lo sostiene» (2005: 14). Desde esta perspectiva, el mundo de los sueños interesa a la investigación histórica, tanto como los mitos, en la medida que constituye parte de la realidad analizada, y a la vez, se inserta en el ámbito de la re/presentación ideal –ideológica– de esa sociedad dada; y porque nadie vive, ni sueña, al margen de las superestructuras de re/presentación.

Afirma Patricia Cox Miller, en la introducción a su estudio sobre los sueños en la Antigüedad tardía (1994: 3-5), que éstos sirven para dar concreción y verosimilitud a lo intangible; son uno de los modos de producir significado, un patrón distintivo de imaginación que aporta presencia visual y materialidad a conceptos abstractos, como el tiempo, la historia, el alma, o la propia identidad del sujeto. Una identidad construida y ratificada en esa esfera sobre la que los hombres no creen tener poder, y que actúa, por tanto, como fuente legitimadora y justificadora del *status quo*, en la medida que se considere los sueños como algo propiciado por los dioses, como creían los pitagóricos y los estoicos (Ruiz, 1989: 25-26); aunque no todos están de acuerdo en esto, ni Aristóteles (*Diu. Somn.* 426b), ni el propio Artemidoro (I 6).

Puede parecer paradójico y extraño que lo efímero o inaprensible como la experiencia en el sueño –o como los dioses mismos– sea lo que dé carta de naturaleza a lo material; los sueños hacen creíble la realidad, la conforman y, en el caso de Artemidoro, hasta la explican. Los sueños son un espacio en el que re/presentar el mundo y las relaciones humanas, incluso donde algunas de sus realidades aparentemente irreconciliables –vida y muerte, libertad y esclavitud, masculino y femenino– se mezclan, se califican mutuamente, y aún pueden llegar a intercambiar su sitio. Pero, y también como los mitos, son un campo de «experimentación» seguro donde probar lo improbable, donde explorar lo imposible y tantear los límites de lo inconveniente, para acabar revalidando siempre la convicción de que el orden social esclavista patriarcal constituye el mejor de los mundos posibles para «el hombre».

Seguramente no está cerrado el debate sobre la contingencia o la universalidad de los sueños y sus significados, no ya entre los psicoanalistas, sino entre los historiadores. Aunque no faltan quienes como Del Corno (1978: 1618) se preguntan

sobre la inmutabilidad del alma, sobre la continuidad de la naturaleza humana a través de los tiempos, y si, por tanto, los sueños y sus arquetipos escapan a la dinámica de la Historia, si existe una trascendencia del alma y su actividad, como pretendía Freud, como historiadora tiendo a pensar con John Winkler (1990: 28) y cuantos siguieron los planteamientos de Michel Foucault sobre la subjetividad, que el individuo «no es» fuera del tiempo, sino condicionado por su momento histórico, que influye en la construcción de su identidad (1987: 29) conforme a las categorías dominantes de clase y género; y en la medida que los sueños forman parte, determinan, reafirman o cuestionan esa identidad, comparto con Daniel Pick-Lyndal Roper (2004: 16) y con Cox Miller la convicción de que cada cultura codifica los sueños conforme a un diferente –a su propio– orden de simbolismos; que, por tanto, los sueños reflejan esquemas culturales determinados; y que la literatura sobre los sueños, concretamente en la Antigüedad, entre la que destacan los *Oneirokritiká* de Artemidoro, son textos que hay que considerar en su contexto, en la medida que abordan hechos específicos entre individuos específicos, sobre asuntos y aspectos cotidianos, en un tiempo y espacio concretos, pero que, sin embargo, son experimentados bajo lo que William Reddy denomina el «régimen emocional», es decir, «the set of normative emotions and the official rituals, practiques and emotives that express and inculcate them; a necessary underpinning of any stable political regime», tal como él lo define (Reddy, 2001: 129), que dirige las identidades atribuidas; y que son, además, sometidos al análisis del discurso ideológico dominante. Es decir, en palabras de Simon Price (1986: 13), «la interpretación de los sueños se basa en las asunciones normativas extendidas en la realidad de Artemidoro, por tanto, estos no pertenecen a un universo privado, sino a una esfera pública, regida por “normas públicas”». Y esta es una de las aportaciones que siempre se le ha reconocido a su obra: ser un fiel reflejo del sistema de valores de su tiempo, el siglo II d. e. c. (Cox 1994: 12; 79; Dodds 1986: 116; Ruiz 1989: 42).

### **Artemidoro, su metodología y su época**

La propia trayectoria de este hombre nacido en Éfeso, pero que se dice de Daldis -una localidad cercana- en memoria de su madre, e invoca a *Apóllōn Daldianós* como divinidad protectora (Maffre, 2012), es asimismo un producto de su época, definida por el interés en el conocimiento y la compilación enciclopédica del saber (Cox Miller, 1994: 77-78), que explica, entre otras, la secuencia de las *Vitae Sophistarum*, escritas por Filóstrato, la recopilación de conocimientos médicos realizada por Galeno, los tratados de astrología y astronomía elaborados por Ptolomeo, o la documentada y minuciosa *Periégesis* de Pausanias sobre la geografía y la historia de Grecia. Todas ellas enmarcadas en el afán extendido en la vida intelectual del periodo por recuperar el pasado, como afirma Paolo Desideri (1992), e irónicamente, por aplicar la razón y el análisis sistemático incluso a materias como los sueños, en un momento impregnado por la Segunda Sofística, entre otras corrientes filosóficas que Artemidoro conocía bien (Perez-Jean, 2012), pero también por la fecunda con/fusión de creencias y prácticas religiosas, y particularmente interesante por

la delgada línea y la lábil frontera que separa en esta Edad de los Antoninos el territorio de la filosofía, la ciencia, la magia, la teurgia y la religión, dependiendo de si quien la traza es un *theíos anér*, como Apolonio de Tiana, un crédulo «soñador», como Elio Arístides, un «aprendiz» de mago, como Apuleyo de Madaura, o un pirrónico irredento, como Luciano de Samósata. Artemidoro, fiel a su tiempo, defiende en el proemio de su obra (I) la viabilidad y credibilidad de la mántica si se realiza de acuerdo a «doctrinas rigurosas», para lo cual, sostiene él, no basta con el conocimiento de los estudios anteriores, que dice poseer: «no hay obra de onirocrítica que yo no haya manejado» –y que tenían una ya larga trayectoria a la altura del siglo II d. e. c. (Del Corno, 1978; Vinagre, 2011)–. Cita a Antifonte de Atenas (II 14), Aristandro de Telmeso (I 31; IV 23; 24), Panyasis de Halicarnaso, Nicóstrato de Éfeso, Artemón de Mileto, y Febo de Antioquía (I 2), entre otros. Pero para el daldense no es suficiente con copiar lo ya dicho, sino que considera que su aportación diferencial consiste en la incorporación de la experiencia del investigador de campo, de la observación, del contacto personal (Ruiz, 1989: 34).

Y, en efecto, quienes se han acercado alguna vez a su estudio coinciden en señalar que Artemidoro fue un gran viajero, que conoció la realidad social del Imperio, desde Asia Menor hasta Grecia y Roma, recalando en ciudades e islas (I 1), en las que, como él mismo cuenta, aprendió de las experiencias, mediante el uso de un método empírico que le llevó a conversar y tomar notas de sus charlas con las mujeres de la clase acomodada, con los gladiadores y los espectadores de sus combates, con los rétores, con los esclavos y sus amos. Los protagonistas de las imágenes que transmite no representan solo a la elite social, sino también al «ordinary people» aunque no podamos estar seguros, a pesar de sus afirmaciones, de que todos los sueños que interpreta o analiza hayan sido reales (Bradley, 2001: 43). Ese conocimiento próximo de la sociedad de su tiempo es lo que le ha convertido en una imprescindible fuente primaria en diversos estudios, ya sea a propósito de la construcción de la sexualidad y su discurso sobre el dominio/sumisión, como los de Foucault (1987: 29-35) o de Winkler (1990: 36-41), del homoerotismo femenino, de Bernadette Brooten (1996), de la infancia y los vínculos entre padres e hijos, que abordó Keith Bradley (2001), o de las relaciones de esclavitud y dependencia, a las que ha dedicado varios trabajos Jacques Annequin (1987; 1989; 1999), y más recientemente Edith Hall (2011).

De otra parte, los sueños son también un ámbito donde los seres humanos se interrogan e intentan comprender su entorno próximo, los asuntos normales y cotidianos, como el nacimiento, la muerte, el amor, la enfermedad, la fortuna..., donde cada cual trata, en primera instancia, de entenderse a sí mismo y al mundo que lo rodea, ajeno a cualquier especulación elevada, filosófica o teológica (Oepke, 1967: 228). Por eso Artemidoro expresa su voluntad de ser útil, hablando de cosas comunes, reales, y tangibles, con imágenes sencillas. Y sin olvidar que los sueños son, asimismo, una experiencia personal, habida individualmente, y cuyas circunstancias particulares deben ser tenidas en cuenta, como le recuerda a su hijo (V proem.), cuyo enunciado de análisis puede reducirse a la fórmula que tan gráficamente describe Luther Martin (1991: 102): si alguien sueña «X», significa

«Y». Eso se concreta en que pueda haber no dos interpretaciones distintas de un mismo sueño, sino hasta diez, dependiendo de la situación del soñador, y aunque lo soñado sea algo tan inevitable como «haber sido dado a luz por una mujer»; de acuerdo a la perspectiva androcéntrica de la época, y contrariamente a lo que podría parecer lógico, tampoco importa quién sea la madre «sea ésta quien fuere», a la hora de interpretar el sueño, sino únicamente la situación de quien (hombre) lo sueña: si es pobre o rico, marido de una esposa encinta o no, esclavo, atleta, si está fuera de la patria o intenta abandonarla, o enfermo, o ejerce la acusación en una causa legal... (I 13). Aunque, ciertamente, la madre sí parece condicionar la vida de su descendiente, como nos describe en la interpretación que ofrece en siete versiones distintas de un mismo sueño –mujer embarazada que sueña dar a luz una serpiente (IV 67)–, pues la situación de la madre predetermina el presagio onírico del futuro de su hijo, por más que cuando éste es bueno –puesto que llega a ser orador, hierofante o adivino– se explica porque la madre transmite las virtudes, bien de su padre, bien de su marido, al vástago; mientras que cuando es malo se achaca a los deméritos imputables únicamente a la madre –en tanto que prostituta o de mala conducta, esclava, enferma–; es importante señalar cómo, a pesar de ser la madre la «soñadora», la interpretación se hace solo en función del varón parido (V 37), para quien es también de buen augurio soñar «ser alumbrado por segunda vez por su propia madre» (V 46).

De acuerdo a la clasificación de los sueños que hace Artemidoro, ni los *enýpnia* –que suponen «algo en el sueño», que se producen ante la presión de las pasiones, el miedo, o por los alimentos ingeridos, y que expresan no «una predicción del futuro, sino una rememoración de la realidad» (I 1-2)–, ni los *óneiroi theōrēmatikoi* –que anuncian el futuro, pero se cumplen de forma inmediata (IV 1)– retienen su interés. Solo los *óneiroi allēgorikoi*, los que anuncian el futuro de manera alegórica y se hacen realidad al cabo de un tiempo, constituyen el objeto fundamental de su empeño interpretativo (Price, 1986: 10-11; Martin, 1991: 101). Éste, según sus propias directrices, debe hacerse tomando en consideración seis factores: naturaleza, ley, costumbre, ocupación, nombre y tiempo, de acuerdo al método de la yuxtaposición de similaridades, regido por el principio general de que lo que, en el sueño se acomoda a estos elementos es bueno, y lo que va contra ellos, es decir, lo que no está de acuerdo a la naturaleza, la ley, la costumbre, la profesión y el nombre del soñador, ni al momento y el tiempo de su vida, tiene un presagio negativo (IV 2; Price, 1986: 12-13; Martin, 1991: 102). Y aunque explica que «de las cosas existentes, unas son por naturaleza y otras por convención», y que entre estas últimas figuran «los misterios, las iniciaciones, las fiestas, los juegos, el servicio militar, la agricultura, la vida urbana, los matrimonios, la crianza de los hijos, y cuantas otras instituciones hay semejantes a éstas», no aparece, de manera explícita, ni la distinción sexual –hombre / mujer– en el ámbito de lo «determinado por la naturaleza», ni la construcción social –femenino / masculino– entre las variables de «lo convenido»; como tampoco se enumera entre las condiciones a tener en cuenta en «el sujeto de la visión onírica», mientras que sí se mencionan «la actividad que desarrolla y cuál es su procedencia, su patrimonio, su estado

de salud y la edad que tiene» (I 9). Esto evidencia no tanto el «modesto papel desempeñado por el sexo femenino en la sociedad imperial de la segunda centuria» (Ruiz, 1989: 42-43), por más que, en efecto, las mujeres tengan una escasa presencia en la obra de Artemidoro, que alude a solo dos sueños femeninos entre las varias docenas de los interpretados en el apartado dedicado a las relaciones sexuales (I 78-80), o que incluya solo nueve sueños de mujeres entre los noventa y cinco analizados en el libro V de su tratado. Pero, como señala Brooten (1996: 179), no podemos saber si esto se debe a que Artemidoro preguntaba menos a las mujeres que a los hombres, sobre sus relaciones sexuales oníricas, o si éstas no le revelaban sus sueños, prefiriendo hacerlo a otras mujeres. Lo que sí es claro es que el protagonista predominante, tanto como agente de los sueños, y como destinatario, en virtud de cuyos intereses se hacen sus interpretaciones, es el varón libre, susceptible de convertirse en *paterfamilias*, *dominus*, en torno al cual, y a cuya *potestas* están sujetos esposa, descendientes, esclavos y esclavas (I 24; 48; II 11; 13). Las estrategias universalizadoras y naturalizadoras del discurso ideológico esclavista patriarcal presentan como el orden «natural» de las cosas lo que no es sino el orden social, creado en y por un momento histórico concreto (Winkler, 1990: 38-40; Brooten, 1996: 185), en el que la construcción de género de lo femenino está implícita, como veremos, en la consideración de las mujeres como las *Otras*, re/presentadas y concebidas como la *alteridad* subalterna del sujeto varón y los valores masculinos normativos.

Quizá lo primero a destacar sea precisamente lo que el Género, como categoría de análisis histórico, plantea: que el constructo social es lo determinante, como lectura y por encima de la diferencia sexual, incluso si se trata de las divinidades: en las «observaciones sobre el sexo de los seres sobrenaturales» (IV 75) Artemidoro afirma :

Lo que las deidades masculinas simbolizan para los hombres, las femeninas lo significan para las mujeres. Los dioses son más propicios para los hombres que las diosas, y las diosas, a su vez, son más favorables para las mujeres que los dioses. Las divinidades de sexo masculino que ostentan un atuendo, una prenda o algún ornamento femenino son más beneficiosas para las mujeres que para los hombres. Por el contrario, las diosas con vestimenta masculina favorecen más a los hombres que a las mujeres.

Es decir, más importante que la entidad sexual es la identidad de género; más allá de la «natural» predisposición de lo masculino hacia lo masculino, y de lo femenino hacia lo femenino, lo determinante es la re/presentación de esa inclinación –en este caso a través del atuendo– que permite la identificación del género. Por supuesto, el texto evidencia también la importancia de la asociación de los contrarios complementarios hombre/mujer en el modo de pensamiento polar griego, tal como lo resume Marta González (2005: 123-24):

Son innumerables los ejemplos de este tipo de razonamiento que de los textos de los autores antiguos se pueden extraer, siendo especialmente frecuentes aquellas

oposiciones como derecha/izquierda, macho/hembra, luz/oscuridad, arriba/abajo, en las que no nos encontramos una oposición paritaria sino la atribución de valores positivos al primer elemento y negativos al segundo.

Hay, pues, una preeminencia y superioridad de lo masculino sobre lo femenino, ya sea en la naturaleza superior divina (IV 75), o en la animal, lo que explica, por ejemplo que «... la leona encierra los mismos significados que el león, pero en menor medida...»; o que la «zorra (en femenino) tiene los mismos significados que el lobo (en masculino), pero se distingue en que los enemigos no atacarán a las claras, sino mediante ocultas maquinaciones» (II 12). Y por supuesto también en la humana; así, soñar con hijos es de buen augurio, mientras que hacerlo con hijas tiene uno malo (IV, 10), pues advierte de un daño en última instancia, por cuanto las hijas no solo no aportan nada a la casa, sino que necesitan una dote (I 15; I 78; III 41) que el padre paga con gusto para liberarse de ese mal, como afirma el *Hipólito* de Eurípides (628-629), y que en pocas ocasiones la ley permitía recuperar (Picazo, 2008: 63; 65; Calero, 2007: 40-42). La alineación de las mujeres entre los componentes negativos de los pares antes señalados se evidencia en otras interpretaciones oníricas, como las que asocian la parte izquierda del cuerpo –cabeza, mano, ojo– con la madre, esposa, hija, hermana o amiga del sujeto que experimenta el sueño (I 2; 21; 26).

### Las mujeres y lo femenino en los *Oneirokritiká*

Los *Oneirokritiká* suponen una ocasión más de visitar algunos *tópoi* sobre los diferentes modelos femeninos y la rigidez de su configuración. Así, mientras que nos habla de la importancia de tomar en consideración las «costumbres locales», nos deja ver que entrar en el templo de Ártemis en Éfeso no tiene el mismo significado si lo sueña una mujer casada, que una hetera: mientras para la primera anuncia la muerte, para la segunda la libertad y abandono de su profesión (IV 4); la diosa lo es de las jóvenes que guardan su virginidad para el matrimonio, no de las ya casadas –bajo la protección de Hera–, ni las heteras –bajo el control de Afrodita (V 80), ni las *pórnai*, a menudo extranjeras y esclavas, cuya sexualidad estaba al margen del orden matrimonial (Picazo, 2008: 131-134; Calero, 2007: 32-36). La clara distinción entre sus funciones se reafirma (V 2), y también el que sea cual sea su situación, esta se define por relación al hombre bajo cuya tutela están, ya se trate de esposas legítimas, madres de descendencia legítima, o de «compañeras» y prostitutas (IV 30; V 67; 80).

Es significativa también la pervivencia en el siglo II d. e. c. de la taxonomía misógina de los líricos arcaicos. La clasificación de las mujeres y sus vicios y defectos –por filiación o derivación– que hicieran Semónides y Focílides (Madrid, 1999: 160-163), sigue presente en la clave interpretativa de Artemidoro, nueve siglos después cuando se trata de «traducir» los sueños en los que aparecen perros, asnos, monos, zorros (II 11-12), o caballos, siempre imagen estos últimos del dechado de belleza, virtud femenina todavía por excelencia, sobre todo de la amante (I 56; IV



46); solo que ahora el modelo «cerda» ha dejado paso a su versión salvaje, el jabalí; ha desaparecido la especie de mujer-abeja –la única positiva para los arcaicos–, y se han sumado otros, como la hiena o el oso (II 12), símbolos de las mujeres, asimismo portadores de los peores presagios.

Igualmente se mantiene la identificación de las mujeres con la tierra cultivada y la agricultura. En opinión del daldense: «Trabajar la tierra, sembrar, plantar y arar es un indicio positivo para los que han decidido casarse o para los que carecen de descendencia. El campo no es otra cosa que la mujer; las semillas y las plantas son los hijos. Precisamente los granos de trigo representan a los varones, los de cebada a las hembras y las legumbres los abortos» (I 51), dicha asociación, que está en el imaginario griego desde sus comienzos, refleja su vinculación con la naturaleza salvaje, constituyendo otro de los pares de oposición frente al hombre, la cultura y la civilización, de tal modo que, de la misma manera que «la naturaleza es controlada por la agricultura y la ganadería para producir alimento de forma ordenada, la mujer ha de ser controlada para que ofrezca beneficios. La fertilidad de la tierra y la fertilidad de las mujeres forman parte de un mismo principio», como muy bien explica Dolores Mirón (2000; 2005). Y en ese paralelo entre la ordenación del campo mediante la agricultura y las mujeres mediante el matrimonio, cobra sentido que soñar con un arado o un yugo sea «buena señal para las bodas, las uniones y la procreación», y que otras herramientas como «la reja representa el miembro viril del soñador», mientras que el hacha y el azadón se «correspondan con la mujer y los trabajos femeninos» (II 24), en la medida que la mujer se considera parte de los bienes de su marido (Mirón, 2005: 86), y su actividad incesante, sin tiempo medido, una aportación imprescindible a la subsistencia o la riqueza familiar, tanto en labores agrícolas y vinculadas a la transformación y conservación de los recursos alimenticios, como en las tareas domésticas que implican, entre otras, moler el grano, cocer el pan o preparar las fibras textiles para poder emplearlas después (Iriarte, 2007; Picazo, 2008: 95-102; 111-113). Ciertamente, el hilado y sobre todo el tejido de las diferentes telas para el uso doméstico y personal constituye la ocupación adecuada por excelencia para las mujeres, y no solo por su contribución a las necesidades y bienes familiares (Picazo, 2008: 103-108), sino como signo de virtud femenina, de las casadas en particular, de Penélope a Lucrecia, en las sociedades antiguas y en las patriarcales posteriores; aunque a veces, puede constituir un medio de subversión del propio orden de género (Mirón, 2005: 90-91; Pedregal, 2012: 135-136), como ocurre en los dos casos que interpreta Artemidoro: uno (V 29) el de un hombre que sueña ser perseguido por una mujer, que se empeña en que vista un manto que ha tejido para él (siguiendo, por otra parte, una práctica común, cual es la de elaborar un manto para el amado), después de haber cedido al regalo, el matrimonio duró poco. El otro (V 64) el de un hombre que soñó encontrar su túnica repleta de chinches, metáfora de su esposa adúltera, y de cómo le envolvía, sin poder librarse de ella, a pesar de su voluntad.

Y por supuesto, la función de género por antonomasia con la que aparecen las mujeres en el universo de Artemidoro, es como esposas y madres. Hay un buen número de sueños cuyo desciframiento versa sobre el mismo asunto: revelar al

soñador las características físicas o morales de la futura esposa, ya sea que el contenido onírico gire en torno a un animal, -siendo que los perros guardianes (II 11), los asnos (II 12), o las palomas domésticas (II 20) anuncian buenas esposas obedientes, hacendosas y sumisas; mientras que el jabalí (II 12), los reptiles en general (II 13) y las palomas bravas (II 20) alertan sobre esposas deshonestas-, o que en el sueño aparezcan elementos de la naturaleza, plantas o árboles, -así, olivo, laurel o descubrir un pozo es de buen augurio; boj, mirto, adelfa (II 25), soñar con un río o con un lago pequeño, no (II 27)-. Los objetos, las herramientas y hasta las armas, pueden revelar también la suerte del soñador en el matrimonio: silos, depósitos y almacenes representan a la esposa, por lo que su estado de conservación alude al comportamiento de ésta (II 24); aperos de labranza, como hacha y azadón tienen, como ya vimos, una lectura en clave de mujer trabajadora; y hasta las armas que se emplean en el sueño o el rival con el que se cree luchar determinan el carácter, la belleza o la fortuna de la futura esposa (II 32). Finalmente también las divinidades pueden predecir en este particular, si Atenea aparece, «la esposa será respetable y amante del hogar» (II 35).

A pesar del apoyo de los presagios, el matrimonio es presentado para los varones como algo no demasiado apetecible, que se anuncia al soltero, por ejemplo, a través del sueño de morir «ya que se considera que los dos, tanto la muerte como el matrimonio, representan una etapa conclusiva para los hombres, y siempre uno y otro se simbolizan mutuamente... y les corresponden los mismos signos exteriores: el cortejo de amigos -hombres y mujeres- coronas, ungüentos, perfumes y listas de bienes» (II 49). Soñar ser crucificado tiene el mismo significado «...por aquello de la atadura...» (II 53), en todo caso, aceptada, porque las mujeres son imprescindibles para tener descendencia, a tal punto que el casado que se ve embarazado en sueños, perderá a su esposa «como si ya no tuviese necesidad de ella» (I 14). Esta posibilidad de tener herederos sin el concurso de una mujer es un *desideratum* acariciado por el pensamiento patriarcal antiguo, pero que, a la altura del siglo II d. e. c. estaba claro que era solo un privilegio de los dioses, o una realidad de otras sociedades lejanas, como la de los selenitas, moradores de la luna, como explica Luciano de Samósata (Pedregal, 2010a: 114). El onirocrítico mantiene clara, asimismo, otra concepción antigua, que distingue diferencias en el proceso de procreación: «engendrar y dar a luz un hijo no encierra para el sujeto de la visión el mismo mensaje que llevarlo aún en el vientre», y si soñar estar embarazado puede tener mejor o peor vaticinio para el hombre que lo experimenta, dependiendo de su situación económica, jurídica o de salud (I 14), parir y cuidar del recién nacido tiene los peores augurios, por tratarse de una tarea «no pertinente a un varón, sino a una mujer» (I 16; V 45) (Pedregal, 2010b: 653-654).

No hay en la exigua relación de sueños con agencia femenina ninguno que avise a las mujeres sobre el carácter de quien será su marido -e incluso la diosa Atenea que tan buenos augurios supone para el soltero que va a casarse, es nefasta para las mujeres en general, incluidas las que piensan contraer matrimonio, por tratarse de una diosa virgen... (II 35)-, ni en el que se vean a sí mismas tomando la iniciativa en las relaciones amorosas o sexuales, sino siempre en su aristotélico papel pasivo

y secundario de receptáculo de la semilla masculina (V 8) (Pedregal, 2012: 139), como tan metafóricamente se le presenta a la mujer del pasaje V 86:

Una mujer soñó que tenía entre sus manos el miembro viril de su marido, el cual había sido separado de su cuerpo, y que ella lo cuidaba y vigilaba con mucha atención para que no le sobreviniese ningún mal. De su esposo tuvo un hijo, al que ella crió. En realidad, el miembro del hombre era el símbolo del hijo, puesto que había sido engendrado por él. Mas, como aparecía desligado del resto del cuerpo, una vez que sacó adelante a su retoño, se separó de su cónyuge.

Se revalida así otra tranquilizadora construcción de la sociedad patriarcal antigua, tanto para el mundo pagano como para el cristiano, cual es la separación entre maternidad y sexualidad femenina, presentándolas como incompatibles, sometida la segunda para controlar la primera, de tal modo que lo conveniente es que en las mujeres el impulso sexual sea sustituido por el instinto maternal (Pedregal, 2010a: 114-115; 2010b: 651).

Así pues, las mujeres sueñan desde su condición de esposas o de llegar a serlo, y con embarazos, como ya sabemos (IV 67), unas veces con más fortuna que otras (I 16). De tal manera que la lectura de su experiencia onírica, y a diferencia de lo que ocurre cuando el sujeto del sueño es varón, como se ha señalado *supra*, no se hace en función de su peripetia vital, sino en clave de la trascendencia que pueda tener para su marido o su descendencia. La que sueña que da a luz un aguilucho, tendrá un varón, al que la suerte le sonreirá; y la presencia de una cigüeña es también beneficiosa (II 20), así como la del salmonete, animal prolífico que, por tanto, anuncia prole a las que no la tienen (II 14); por más que soñar con alumbrar un pez solo augura que se parirá un hijo mudo, o muerto (II 18). Recrearse en la propia identidad, como hace la protagonista de la visión analizada en el pasaje V 12, que sueña ver «en la luna tres imágenes de sí misma» solo puede anunciar, en opinión de Artemidoro, que se alumbrará a «tres niñas gemelas... que murieron en el mismo mes»... Soñarse grávida, a punto de dar a luz, cuando en realidad se está enferma, es anuncio del fin, pues el «hermoso niño era la muerte –*Thánatos*, representado como un bello adolescente, al igual que su hermano *Hýpnos* (Ruiz, 1989: 455, n. 20)–, la cual era especialmente deseada con tal de poner fin a una existencia doliente» (V 30), epítome del embarazo, el parto y la maternidad como experiencia inherente y liberadora para las mujeres...

Finalmente, hay también espacio para la trasgresión, androcéntricamente contemplada, para mostrar cómo de inconveniente es, de acuerdo una vez más con la construcción cultural de los contrarios complementarios, que las mujeres, apetezcan situaciones propias de los hombres, y viceversa: «Si una mujer cree ocupar una magistratura o un sacerdocio que no le está permitido desempeñar en razón de su sexo, ello le vaticina la muerte. A su vez, si es un hombre el que imagina ostentar un puesto o una función sacerdotal que no le corresponde por su condición masculina, esta visión análogamente le predice su fin» (II 30). El mismo presagio mortal supone un elefante para «una representante del sexo femenino... que (ve en sueños) cómo

se aproxima o la transporta inofensivamente»; claro que este aviso es válido solo en Italia, donde dicho animal «se corresponde con el dueño, con el soberano y con un varón muy importante», y a pesar de que la soñadora sea «una mujer muy rica y en buen estado de salud» (II 12)...

Tampoco deben adoptar comportamientos que son propios de los varones, y solo de los varones, como tomar la iniciativa en las relaciones amorosas y matrimoniales. Valerio Máximo (IV 5 ext. 1) ya advertía sobre los peligros para el hombre cuando esto ocurre, a propósito de las inmodestas miradas de las «damas de rancio abolengo», pero etruscas, hacia el bello Espurina, que le indujeron a sajarse la cara para no ofender a los maridos y padres de aquellas. Artemidoro relata ahora la visión del hombre que soñó ser perseguido por una mujer, que le amaba, aunque él no le correspondía, y que acabó con la ruptura del matrimonio (V 29); el matrimonio, socialmente mucho más importante que los sentimientos, es también un asunto de hombres (Calero, 2007: 38-39; Picazo, 2008: 58).

Y así como los defensores de la pederastia consideran que el *érōs* hacia los muchachos es el único y verdadero amor (Picazo, 2008: 124), las relaciones lésbicas figuran entre «las relaciones contra natura» en el código onírico de Artemidoro (I 80), aunque, en realidad, como concluye Brooten (1996: 184), lo que le preocupa es que la homosexualidad femenina cuestiona el orden del dominio social y la jerarquía humana establecida, que por el contrario, las relaciones sexuales «naturales» representan y perpetúan.

Finalmente y de nuevo más allá de las pretendidas reglas de la naturaleza y/o «lo convenido», que en todo caso castigan el incesto en la sociedad antigua (Calero, 2007: 43), soñar que se mantienen relaciones sexuales con un muerto es de pésimo augurio –no por la necrofilia, sino porque «los cadáveres se transforman en tierra y por tanto el hecho de unirse carnalmente a ellos, cuando se desempeña un papel activo, no indica otra cosa que incorporarse a esa materia»–, salvo si quien lo experimenta es un hombre y la muerta es su hermana, su esposa, su amante (I 80), o su madre –a las relaciones sexuales con ésta, de buen augurio en general, se dedica un capítulo aparte (I 79)– ; mientras que si una mujer, como una nueva Yocasta, sueña tener «relaciones carnales con su propio hijo; ignorando su identidad» debe saber que el vaticinio es el suicidio o una muerte miserable (V 63).

Los sueños que interpreta Artemidoro están llenos de mujeres, que no inquietan la realidad de sus «soñadores», y cuyos actos son predecibles y controlables. Se contempla, como siempre, la transgresión, la ruptura de lo que ordena la naturaleza, la ley..., para demostrar que tal posibilidad no son sino los «monstruos que engendra el sueño». Lo femenino representa en el universo onírico ese ser «Otra» que conf(o/i)rma al sujeto soñador.

Víctor Hugo decía: «Si fuera dado a nuestros ojos carnales ver en la conciencia de otro, juzgaríamos mucho más seguramente a un hombre por lo que sueña que por lo que piensa» (Dodds, 1986: 103). Quizá por eso Friedrich Nietzsche advertía «¡Quisieras ser responsable de todo excepto de tus sueños! ¡Qué lamentable debilidad, qué falta de coraje lógico! ¡Nada contiene más de tu propia obra que tus sueños! ¡Nada te pertenece tanto!» (*Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*),

o lo que es lo mismo, en palabras de Haruki Murakami: «Temes a la imaginación. Y a los sueños más aún. Temes a la responsabilidad que puede derivarse de ellos. Pero no puedes evitar dormir. Y si duermes, sueñas. Cuando estás despierto, puedes refrenar, más o menos, la imaginación. Pero los sueños no hay manera de controlarlos» (*Kafka en la orilla*).

Quizá la sociedad patriarcal ha aprendido a refrenar desde la Antigüedad su imaginación, de modo políticamente correcto, pero no sabemos cómo somos las mujeres en sus sueños, y allí donde no existe la imaginación, no puede surgir la responsabilidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALVAR, Jaime (2001): *Los Misterios. Religiones «orientales» en el Imperio Romano*. Barcelona: Crítica.
- ANNEQUIN, Jacques (1987): «Les esclaves rêvent aussi... Remarques sur la Clé des Songes d'Artemidore», *DHA* 13, pp. 71-113.
- (1989): «Rêver s'est vivre: du songe de l'esclave à la réalité de l'esclavage chez Artemidore», *Index* 17, pp. 139-154.
- (1999): «Entre significant et signifié, femmes et femmes esclaves dans le corpus des interpretations de la 'Clé des songes' d'Artemidore» en: Francesca Reduzzi & Alfonsina Storchi (eds.): *Femmes-Esclaves. Modèles d'interprétation anthropologique, économique, juridique. Atti del XXI Colloquio Internazionale GIREA. Lacco Ameno-Ischia 27-29 1994*. Nápoles, pp. 251-266.
- ARMSTRONG, Karen (2005): *Breve historia del mito*. Barcelona: Ed. Salamandra.
- BERMEJO, Xosé C. (1997): «El mito y la polis: consideraciones metodológicas» en: Jaime Alvar Ezquerro, Domingo Plácido Suárez, Juan Miguel Casillas, César Fornis (coords.): *Imágenes de la polis. ARYS vol. 8*. Madrid: Ediciones Clásicas, pp. 423-436.
- BOUCHET, Julien du - CHANDEZON, Christophe (eds.) (2012): *Études sur Artemidore et l'interprétation des rêves I. Rêves et société dans les civilisations du passé*. Paris: Presses universitaires de Paris Ouest.
- BRADLEY, Keith (2001): «Children and Dreams» en: Suzanne Dixon (ed.): *Childhood, Class and Kin in the Roman World*. Londres: Routledge, pp. 43-51.
- BROOTEN, Bernadette J. (1996): «Unnatural Love: Classifying Dreams», *Love between Women. Early Christian Responses to Female Homoeroticism*. Chicago-Londres: Univ. of Chicago Press, pp. 175-188.
- CALERO, Inés (2007): «Dones, lleis i l'opinió dels ciutadans en l'Atenes clàssica: Eurípides i Plató» en: Joana Zaragoza (coord.): *Invisibilitat y poder. Cares del femení a la Grècia antiga*. Tarragona: Arola Ed., pp. 19-52.
- COX MILLER, Patricia (1994): *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*. Princeton: Princeton University Press.
- DEL CORNO, Dario (1978): «I sogni e la loro interpretazione nell'età dell'Impero», *ANRW* 11, 16.2, pp. 1605-1618.

- DESIDERI, Paolo (1992): «Filostrato: la contemporaneità del passato greco» en: Fernando Gascó & Emma Falque (eds.): *El pasado renacido*. Sevilla: UIMP, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, pp. 55-70.
- DODDS, Eric R. (1986): «Esquema onírico y esquema cultural», *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza Universidad, pp. 103-132.
- FERNÁNDEZ CANOSA, J. Ángel (1997): «Mito e historia: perspectivas en los estudios mitológicos en la actualidad» en: Jaime Alvar Ezquerro, Domingo Plácido Suárez, Juan Miguel Casillas, César Fornis (coords.): *Imágenes de la polis*. ARYS vol. 8, Madrid: Ediciones Clásicas, pp. 437-450.
- FOUCAULT, Michel (1987): *The History of Sexuality. V. III. The Care of the Self*. Nueva York: Pantheon Books. Trad. de (1926-1984): *Histoire de la sexualité. III. Le souci de soi*. París: Éditions Gallimard.
- GALLARDO, M<sup>a</sup> Dolores (1995): *Manual de mitología clásica*. Madrid: Ed. Clásicas.
- GONZÁLEZ, Marta (2005): «Lo bello y lo siniestro. Imágenes de la Medusa en la Antigüedad» en: Amparo Pedregal & Marta González (eds.): *Venus sin espejo. Imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*. Oviedo: Colección Alternativas, ed. KRK, pp. 121-137.
- GRIFFITHS, Alan (2011): «Myth in History» en: Ken Dowden & Niall Livingstone (eds.): *A Companion to Greek Mythology*. Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 195-207.
- HALL, Edith (2011): «Playing Ball with Zeus: Strategies in Reading Ancient Slavery through Dreams» en: Richard Alston- Edith Hall & Laura Profit (eds.): *Reading Ancient Slavery*. Bristol: Classical Press, pp. 204-228.
- HANSON, John S. (1980): «Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity», *ANRW II* 23, 2, pp. 1395-1427.
- HOLOWCHAK, Andrew (2002): *Ancient Science and Dreams. Oneirology in Greco-Roman Antiquity*. Lanham, MD: University Press of America.
- IRIARTE, Ana (2007): «Els treballs i les nits de les antigues gregues» en: Joana Zaragoza (coord.): *Invisibilitat y poder. Cares del femení a la Grècia antiga*. Tarragona: Arola Ed., pp. 135-154.
- MADRID, Mercedes (1999): *La misoginia en Grecia*. Madrid: Cátedra-Feminismos.
- MAFFRE, Frédéric (2012): «Artémidore, Daldis et les divinités locales sur les émissions provinciales romaines» en: Julien du Bouchet & Christophe Chandezon (eds.): *Études sur Artemidore et l'interprétation des rêves I*. París: Presses universitaires de Paris Ouest pp. 27-52.
- MARTIN, Luther H. (1991): «Artemidorus: Dream Theory in Late Antiquity», *Second Century* 8, pp. 97-108.
- MIRON, Dolores (2000): «Las mujeres, la tierra y los animales: naturaleza femenina y cultura política en Grecia antigua», *Florentia Iliberritana* II, pp. 151-169.
- (2005): «La desmesura femenina, o por qué es tan importante el autocontrol para una mujer griega» en: Amparo Pedregal & Marta González (eds.): *Venus sin espejo. Imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*. Oviedo: Colección Alternativas, ed. KRK, pp. 81-102.
- OEPKE, Albrecht (1967): «Ónar» en: Gerhard Kittel & Gerhard Friedrich (eds.): *Theological Dictionary of The New Testament*, vol. V, Stuttgart (reimp. 1995), pp. 220-238.

- PEDREGAL, Amparo (2010a): «Maternità versus sessualità femminile: versioni cristiane di una contraddizione classica» en: Antonio Autiero & Stefanie Knauss (cura di): *L'enigma corporeità: Sessualità e religione*. Bologna: Ed. Dehoniane, coll. Scienze Religiose, pp. 113-124.
- (2010b): «Ino/Leucotea/Mater Matuta: Inventando el mito del instinto maternal» en: César Fornis, Julián Gallego, Pedro López-Barja, Miriam Valdés (eds.): *Dialéctica histórica y compromiso social. Homenaje a Domingo Plácido*, vol. II. Zaragoza: Pórtico, pp. 649-668.
- (2012): «Procne y Filomela, o la importancia para las mujeres de saber escribir y leer, bajo el orden patriarcal», *Lectora. 18. Desordre i transgressió al Món Antic*, pp. 127-152.
- PEREZ-JEAN, Brigitte (2012): «Artémidore et la philosophie de son temps» en: Julien du Bouchet & Christophe Chandezon (eds.): *Études sur Artemidore et l'interprétation des rêves I. Rêves et société dans les civilisations du passé*. París: Presses universitaires de Paris Ouest, pp. 53-78.
- PICAZO, Marina (2008): *Alguien se acordará de nosotras. Mujeres en la ciudad griega antigua*. Barcelona: Ed. Bellaterra.
- PICK, Daniel- ROPER, Lyndal (2004): *Dreams and History: The Interpretation of Dreams from Ancient Greece to Modern Psychoanalysis*. Londres: Brunner-Routledge.
- PRICE, Simon R. F. (1986): «The Future of Dreams. From Freud to Artemidorus», *Past and Present* 113, pp. 3-37.
- REDDY, William (2001): *The Navigation of Feelling. A Framework for the History of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- REIG, Montserrat (2007): «Les dones i els ocells: presència i absència de la dona en els rituals funeraris de la Grècia Antiga» en: Joana Zaragoza (coord.): *Invisibilitat y poder. Cares del femení a la Grècia antiga*. Tarragona: Arola Ed., pp. 227-243.
- RUIZ GARCÍA, Elisa (1989): *Artemidoro. La interpretación de los sueños*. Introducción, traducción y notas. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- SHULMAN, David - STROUMSA, Guy (eds.) (1999): *Dream Cultures: Explorations in the Comparative History of Dreaming*. Oxford: Oxford University Press.
- VERNANT, Jean-Pierre (1996): «Frontières du mythe» en: Stella Georghuodi & Jean-Pierre Vernant (drs.): *Mythes grecs au figuré. De l'Antiquité au baroque*. París: Gallimard, pp. 25-42.
- VINAGRE, Miguel A. (2011): *Los libros griegos de interpretación de sueños*. Zaragoza: Pórtico
- WINKLER, John (1990): «Unnatural Acts: Erotic Protocols in Artemidoros' Dream Analysis», *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. Nueva York: Routledge, pp. 17-44.

Recibido el 9 de octubre de 2013  
 Aceptado el 11 de diciembre de 2013  
 BIBLID [1132-8231 (2014) 25: 33-47]