



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

Los rituales en cuevas asociados a Artemis/Diana
en la Antigüedad greco-romana
(siglos VII a.C. – V d.C.)

Cave rituals associated to Artemis/Diana
in Graeco-Roman Antiquity
(7th century BC – 5th century AD)

Autora:
Patricia García Fernández

Tutora:
Silvia Alfayé Villa

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS. GRADO EN HISTORIA

Año 2021/2022

Resumen:

Artemis/Diana es una divinidad greco-romana vinculada con la naturaleza, lo salvaje, las mujeres, lo liminal, y que no se adapta a las normas cívicas clásicas. Debido a estos aspectos, en las narrativas míticas y en las prácticas rituales, la diosa se asocia con la naturaleza de la cueva, una topografía alejada de lo civilizado, en la que se ubican rituales iniciáticos, entradas al Inframundo, portales que ponen en contacto a los humanos con lo sobrenatural, con lo reproductivo y lo femenino.

Con este trabajo pretendo analizar pormenorizadamente la cueva y su uso en el mundo greco-romano como primer espacio ritual y estudiar la figura simbólica de la diosa Artemis/Diana y su culto ligado a las cuevas, prestando especial atención a los cultos femeninos. Y es que, desde la perspectiva de género, las mujeres de la Antigüedad, ya sean divinidades, fieles o sacerdotisas, han sufrido una invisibilización como sujetos activos religiosos en la historiografía tradicional.

Abstract:

Artemis/Diana is a Greco-Roman divinity linked to nature, the wild, women and the liminal that does not adapt to classical civic norms. Due to this, in the mythical narratives and in the ritual practices, this goddess is associated with the nature of the cave, a topography far from the civilized, where take place initiation rituals, entrances to underworld and human contact with the supernatural and the feminine fecundity.

In this work I intend to analyze in detail the cave and its use in the Greco-Roman world as a main ritual space, and to study the symbolic figure of the goddess Artemis/Diana, as well as her cult linked to caves, paying special attention to female cults. This is due to the fact that, from a gender perspective, women in ancient times, whether they were divinities, faithful or priestesses in the Greco-Roman religion, have been victims of a long invisibility as an active religious subject in traditional historiography.

Palabra clave: Artemis, Diana, religión, cueva, liminal, ritual, mujeres, Antigüedad

Key words: Artemis, Diana, religion, cave, liminal, ritual, women, Antiquity

ÍNDICE

I. INTRODUCCIÓN.....	3
1. JUSTIFICACIÓN DEL TRABAJO.....	3
2. ESTADO DE LA CUESTIÓN.....	3
3. OBJETIVOS.....	4
4. METODOLOGÍA Y FUENTES.....	5
II. LA CUEVA COMO ESPACIO SIMBÓLICO.....	6
1. ¿QUÉ ES UNA CUEVA?.....	6
2. EL SIGNIFICADO RELIGIOSO Y LUGAR RITUAL DE LA CUEVA EN EL MUNDO GRECO-ROMANO.....	7
3. DIVINIDADES GRECO-ROMANAS ASOCIADAS A CUEVAS.....	15
III. ARTEMIS/DIANA Y SU ASOCIACIÓN CON LAS CUEVAS.....	21
1. ORÍGENES DE ARTEMIS/DIANA Y SU ETIMOLOGÍA.....	21
2. FACETAS DE LA DIVINIDAD.....	24
3. ASOCIACIÓN DE ARTEMIS/DIANA CON EL CULTO EN CUEVAS...32	
IV. LOS RITUALES DE ARTEMIS/DIANA EN CUEVAS.....	34
1. CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LOS RITUALES DE ARTEMIS/DIANA EN CUEVAS.....	34
2. CUEVAS RITUALES DEDICADAS A ARTEMIS/DIANA EN EL MUNDO GRECO-ROMANO.....	35
V. CONCLUSIÓN.....	45
VI. BIBLIOGRAFÍA.....	47
VII. ANEXOS.....	54
1. ANEXO I. CATÁLOGO DE CUEVAS ASOCIADAS A ARTEMIS/DIANA EN LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA.....	54
2. ANEXO II. CARTOGRAFÍA DE LAS CUEVAS ESTUDIADAS EN ESTE TFG.....	86
3. ANEXO III. CORPUS EPIGRÁFICO DOCUMENTADO EN CUEVAS CONSAGRADAS A ARTEMIS/DIANA.....	89
4. ANEXO IV. FUENTES LITERARIAS GRECO-ROMANAS.....	92
5. ANEXO V. ICONOGRAFÍA RELACIONADA CON ARTEMIS/DIANA.....	104

1. INTRODUCCIÓN

1.1. JUSTIFICACIÓN DEL TRABAJO

Siempre me ha apasionado la religión y mitología de la Antigüedad, en concreto la griega. Al comenzar la carrera de Historia comprendí que la religión es una superestructura que refleja los valores de una civilización, así como su economía, política y sociedad, y me parecía un campo de estudio interesante. En este contexto quiero enfocar mi TFG, dirigiéndolo hacia la figura de la mujer en la religión greco-romana a través del estudio de Artemis/Diana y su culto en cuevas, debido a la gran invisibilización que ha sufrido la mujer como agente activo en la religión en particular, y en la sociedad y vida pública en general. He decidido centrar mi trabajo en el culto en cuevas debido a que me parece un área interesante y poco estudiada por la historiografía española.

El trabajo se encuentra dividido en siete partes: tras la introducción (cap. 1), en el cap. II se analizan las cuevas como espacios simbólicos y rituales, comprendiendo su simbología religiosa, su uso ritual y las divinidades greco-romanas asociadas a ellas. A continuación, en el cap. III analizo la figura de la divinidad Artemis/Diana, enfocándome en sus orígenes, sus caracteres diversos e incluso antagónicos, y su vinculación con las cuevas. En el cap. IV realizo un análisis de los cultos asociados a Artemis/Diana en cuevas, enfocándome en la perspectiva de género y mostrando ejemplos de cuevas rituales vinculadas a esta divinidad. El cap. V son las conclusiones a las que he llegado con la elaboración del trabajo. El cap. VI muestra la bibliografía utilizada. Por último, en el cap. VII, se incluyen unos anexos.

1.2. ESTADO DE LA CUESTIÓN

La producción historiográfica sobre el estudio ritual de las cuevas en época clásica y su asociación con Artemis/Diana, una diosa de carácter polimorfo, agreste y liminal, son escasas y la mayoría realizadas por extranjeros, concretamente anglosajones. Con algunas excepciones como la de Lavagne, que en 1988 publicó *Operosa Antra. Recherches sur la grotte à Rome de Sylla à Hadrien*. Recientemente ha cobrado más

interés este tema, destacando autores como Ustinova, que ha publicado *Caves and the Ancient Greek Mind* (2009); Alfayé, con *Santuarios y rituales en la Hispania Céltica* (2009); Katsarou y Nagel con *Cave and Worship in Ancient Greece* (2021). Destacar también el proyecto liderado por la directora de este TFG, Silvia Alfayé, *Subterranea Religio: cuevas, epigrafía y ritual en la Hispania indoeuropea*.

Este TFG parte de la lectura de obras sobre el uso ritual de las cuevas en el mundo greco-romano (Ustinova 2009, Bergsvik y Skeates 2012, Katsarou y Negel 2021, Maiuri 2017). Continué con obras sobre la figura mítica y religiosa de la deidad Artemis/Diana, usando para ello fuentes literarias y producción historiográfica moderna. Para analizar la figura de Artemis/Diana en profundidad y su asociación con las cuevas, en cuanto a producción historiográfica moderna destacamos a Lavagne 1988, Fischer-Hansen y Poulsen 2009, en cuanto a fuentes literarias antiguas podemos señalar la *Ilíada*, los *Himnos de Calímaco*, *Metamorfosis*, etc. En cuanto al estudio de género en la Antigüedad son capitales (Dillon 2002, Foxhall 2013, James y Dillon 2012). Por último, en cuanto al estudio de los rituales a Artemis/Diana realizados en cuevas son fundamentales (Alfayé 2009, Fehér 2010), analizando la información epigráfica, iconográfica y arqueológica aportada por estos autores en sus respectivos proyectos.

1.3. OBJETIVOS

El presente TFG tiene como objetivo llevar a cabo un estudio de las cuevas como lugar ritual y las divinidades vinculadas a ellas en la Antigüedad greco-romana (ss.VII a.C.-V d.C.). Sobre la base de la producción historiográfica y la documentación antigua, se estudiarán las narrativas mítico-religiosas de las divinidades asociadas con cavidades en el mundo greco-romano, así como su iconografía, la tipología de esos espacios sagrados subterráneos y de los rituales celebrados en honor de esas deidades, y la sociología devocional, entre otros.

Aunque las diosas no fueron las únicas que recibieron culto en cavidades durante la Antigüedad, esta investigación se centrará en una de ellas, Artemis/Diana, con el objetivo de visibilizar la importancia de las figuras femeninas -diosas, sacerdotisas, devotas- en los sistemas religiosos greco-romanos, y de recuperar las experiencias, las emociones y las prácticas rituales de las mujeres del pasado. Para ello, este trabajo

adoptará el marco teórico y metodológico de la Historia de Género, además de los propios de la Historia Antigua y de la Historia de las Religiones. La selección de una única divinidad permitirá realizar un análisis histórico profundo, una vez expuesto en el marco general.

1.4. METODOLOGÍA Y FUENTES

Los estudios de las mentalidades, a los cuales pertenece la Historia de las Religiones y la Historia de Género, resultan muy difíciles de analizar contando únicamente con fuentes primarias en cualquier etapa histórica, y sobre todo en época antigua, debido a la escasez de fuentes literarias, por lo que esa información se complementa con fuentes epigráficas, arqueológicas e iconográficas. Por este motivo, es necesario realizar una aproximación interdisciplinar del tema. Por lo tanto, en este TFG se usarán fuentes tanto historiográficas modernas como literarias, iconográficas, epigráficas y arqueológicas primarias para poder comprender los rituales en el mundo clásico. Consultando obras sobre el simbolismo y uso ritual de las cuevas, la religión y la mitología greco-romana, la mujer en la Antigüedad y trabajos específicos sobre Artemis/Diana y su asociación cultural con ciertas cuevas.

2. LA CUEVA COMO ESPACIO SIMBÓLICO Y RITUAL

2.1. ¿QUÉ ES UNA CUEVA?

La cueva es una cavidad natural formada por varios procesos, que van desde la acción de microorganismos hasta de fuerzas tectónicas o erosión del agua (Angliker, 2020,188).

Las cuevas poseen unas propiedades ambientales que las hacen interesantes desde una perspectiva religiosa y como lugar de habitabilidad, ya que los veranos son frescos en su interior y los inviernos templados. Además, debido a que la luz solar tiene difícil penetración, crea zonas de oscuridad, lo cual genera un ambiente adecuado para los ritos. La cueva no es un escenario pasivo, sino animado, capaz de generar emociones y sensaciones en quien se adentra en ella, estar en una cueva afecta a nuestros sentidos, a nuestra forma de actuar, de movernos, de sentir, de relacionarnos con otros de forma muy diferente a cómo lo hacemos en los espacios abiertos. Debido a sus pasajes estrechos, oscuridad y techos bajos la cueva impone su propia forma de sociabilidad e influye en la percepción del mundo (Mlekuz,2012,201-203).

Además de que la cueva sea un espacio propicio para ciertas actividades rituales, debido a la atmósfera que genera, durante la historia de la Humanidad ha tenido otros usos (Cazzella y Guidi,2017,52). En la Prehistoria, las cuevas tenían una función de hábitat (Maiuri,2017) y como lugar de enterramiento (Arias y Ontañón,2012,101). Los depósitos mortuorios, votivos y las pinturas rupestres convertían a la cueva en un paisaje sobrenatural, relacionado con la muerte y la fertilidad (Skeates,2012,180-188). Debido al fenómeno de enterramientos en cuevas, es identificada como un portal de entrada al Inframundo, ya que en las experiencias cercanas a la muerte se tiene la sensación de pasar a través de un espacio oscuro, como si fuera una cueva (Ustinova,2006,225). Las prácticas funerarias en las cuevas muestran que tenían una consideración sacral (Katsarou,2021,29), además, le eran otorgadas capacidades regeneradoras, por lo cual, se tenía la concepción que los fallecidos, allí enterrados, volvían al origen (Molina,2006,862).

Sin embargo, en el Bronce Tardío surgirá una brecha entre la cueva como lugar doméstico y ritual (Katsarou,2021,29). Esta brecha podría ser debida al desarrollo de un nuevo orden político, social y religioso más centralizado, quedando las antiguas instituciones centradas en el hogar marginadas, mientras que las cuevas fueron lugares de culto autónomos, independiente del ámbito doméstico, aunque es cierto que esto corresponde sobre todo al mundo griego, no tiene por qué ser extrapolable al resto (Katsarou y Nagel,2021,42). De hecho, los griegos buscaban dar a sus dioses lugares de residencia, y las cuevas fueron lugares de habitación para humanos en la Prehistoria, por ese motivo se ubicó la morada de muchos dioses en ellas, aunque estas perdieron su función doméstica, ya que los restos antiguos fueron vistos como indicador de la presencia sobrenatural que legitimaba la elección de ese espacio como lugar de culto (Pierce,2006,17-19).

2.2. EL SIGNIFICADO RELIGIOSO Y LUGAR RITUAL DE LA CUEVA EN EL MUNDO GRECO-ROMANO

Las cuevas condensan muchos significados simbólicos, porque poseían unas condiciones que las hacían idóneas para ser categorizadas como tal. La actividad ritual de las cuevas se puede conocer por evidencias literarias, arqueológicas, epigráficas e iconográficas.

Aunque tradicionalmente se afirma que el paisaje en general, y las cuevas en particular, son anclas para “lo simbólico”, y que esos significados simbólicos son “no naturales” y no pueden existir independientes de la mente humana (Mlekuz,2019,46), las cuevas tenían unas cualidades sagradas intrínsecas debido a su oscuridad, monumentalidad, inaccesibilidad, profundidad y humedad, y ellas mismas generaban esa atmósfera trascendente, sobrenatural (Maiuri,2017,8). Las cuevas son un escenario que toma un papel activo en la experiencia ritual, estar en ellas implica adentrarse en una dimensión alternativa espaciotemporal (Katsarou y Nagel,2021,1-57; Alfayé,2010,5-6). Eran lugares donde las sensaciones auditivas, visuales, olfativas y táctiles eran muy diferentes a las experimentadas en un espacio abierto (Yioutsos,2014,61). Eran lugares de cobijo, pero también siniestros, por eso, la cueva es un lugar misterioso, un útero y una tumba al mismo tiempo. Las cuevas son lugares

donde la presencia “no humana” produce atmósferas caóticas que pueden describirse como inquietantes, y este exceso de significado “no humano” debe ser puesto bajo control, de lo contrario, puede volverse destructivo; por eso, el ritual es una forma de lidiar con la amenaza de esa presencia “no humana” (Mlekuz,2019,50-64). Debido a estas características, las cuevas se percibían como lugares sagrados y de comunicación con los dioses (Alfayé,2009,31), y escenarios de mitos y leyendas (Arias y Ontañón,2012,101). No solo divinidades, también monstruos y seres terribles habitan en la cueva (Marco,2020,981), eso explica porque generaban sensación de terror.

2.2.1. Significado simbólico

Simbología maternal

Debido a esta atmósfera extraordinaria y liminal de las cuevas, han sido identificadas con diversos símbolos universales, como el útero materno, debido a su estructura oscura y húmeda, siendo metáfora de un refugio para los humanos, los cuales se encuentran en una abertura en la madre tierra, al igual que un útero es un refugio para un hijo dentro del cuerpo de su madre (Alfayé,2009,32). Así pues, la cueva es un lugar donde se han producido concepciones y también partos, en relación con esa identificación con el útero, poniendo como ejemplo el nacimiento mítico de Zeus/Júpiter en la cueva Ida en Creta, según Apolodoro (tex.1). Por ello podemos decir que las cuevas poseen un carácter femenino, ya que son lugares de parto y son metáforas de los úteros (Ustinova,2006,245).

Entrada al Inframundo

La cueva también es una entrada al Inframundo (Alfayé,2009,32), poniéndolo en relación, aunque no solo, con el enterramiento de cadáveres de antepasados en las cuevas durante la época prehistórica. Además, en la mitología greco-romana aparecen relatos donde se manifiesta a la cueva como tal, poniendo de ejemplo el rapto de Perséfone/Proserpina por Hades/Plutón, los cuales descienden al Inframundo a través de una cueva (tex.2), según el *Himno Homérico a Deméter* (Pierce,2006,88).

Significado cosmológico

Otro elemento simbólico de los espacios subterráneos, ya fueran naturales o artificiales, es su significado cosmológico (Rueda y Bellón,2016,59). Porfirio consideraba que la cueva es símbolo del mundo, tanto del mundo sensible debido a su oscuridad y humedad, como del inteligible, debido a que su esencia es invisible (Porfirio,2016,5-12). El *mitreo* es un buen ejemplo de la representación de la cueva como imagen del cosmos (Campos,2017,239). Otro ejemplo de concepción de la cueva como símbolo del mundo es el Mito de la Caverna, donde la caverna es una metáfora que representa el mundo sensible pero imperfecto, es una proyección ilusoria del mundo de las ideas, de lo real (Platón, 1997).

Espacio ambiguo

La cueva puede generar emociones contrapuestas (Pisano,2017,34), se podía identificar con el mundo salvaje y lo incivilizado, con la violencia y el desorden. Pero la cueva también era interpretada como el hogar idílico de deidades de la Naturaleza, como las Ninfas, y también símbolo del salvajismo, como Pan (Pierce,2006,45-95). Así pues, la cueva podía tener valores positivos, y se podía concebir como un refugio nutritivo, pero podía ser percibida como un lugar violento e incivilizado, por ese motivo, en las cuevas se producían muchas violaciones, las cuales no eran apropiadas realizar en santuarios o en la ciudad porque atentaban con el conocimiento de la paternidad y seguridad de la ciudadanía (Pierce,2006,45-50). Así pues, las violaciones en cuevas se muestran en el mito de Apolo, en donde Creúsa es violada por él junto al Oráculo de Delfos (tex.3), según Eurípides en *Ión*. Esa ambigüedad rupestre queda reflejada en la personalidad del dios Pan/Fauno, ya que podía ser un dios del deseo sexual violento, pero a la vez una deidad que propiciaba la fertilidad de los rebaños. Esa dualidad queda reflejada en la concepción de la cueva como un lugar asociado a la fertilidad, pero también a las relaciones sexuales prohibidas (Lavagne,1988).

Templo natural

La cueva también se percibe como morada de la divinidad, es un templo natural donde surgen cíclicamente las divinidades desde las entrañas de la tierra. La presencia de aguas subterráneas o formaciones geológicas, como estalactitas o estalagmitas,

permite construir mitologías y son elementos de la liturgia (Rueda y Bellón,2016,61-63).

Debido a su carácter numinoso, las cuevas fueron concebidas como un lugar sagrado, y son de los pocos santuarios naturales que se conservan casi intactos. En el mundo clásico, los santuarios normalmente poseen un espacio delimitado llamado *temenos*, un altar e imágenes de culto. Sin embargo, en algunos casos, las cuevas no tienen una delimitación ni en la entrada ni incluso en su interior, tampoco suelen tener aras ni esculturas hechas por mano humana. Aunque debemos ser cautos con estas afirmaciones, ya que no se puede saber bien si había delimitaciones rituales o no en las cuevas, debido a que se pudieron usar materiales perecederos para señalar o separar zonas de las cuevas a las que se podía o no acceder, y, en general, conocemos muy poco sobre la relación entre el espacio subterráneo y las dinámicas rituales. Tampoco podemos descartar la presencia de altares en cuevas, que sí están atestiguados en algunas de ellas, tanto dentro como fuera, en forma de estructuras naturales como nichos para ofrendas, o como aras externas (Pierce,2006). Los espeleotemas, como estalactitas y estalagmitas, se podrían interpretar como elementos que formaban parte del culto (Sporn, 2020,175). En cuanto a la imagen cultural, tampoco podemos rechazar su existencia, puesto que pudieron ser realizadas en madera o en otros materiales perecederos.

Debemos tener en cuenta que a las cuevas no solo acudían individuos de procedencia local, sino que estas atrajeron a visitantes de origen diverso, aunque resulte difícil precisar la extensión de su "territorio de gracia". Muchos santuarios en cuevas podían estar integrados en núcleos urbanos, aunque estos eran una minoría ya que solían localizarse en lugares aislados (Sporn,2010,555-568). Nos es muy difícil dilucidar cómo eran los cultos en cuevas, cuál era la sociología de los fieles, cuáles eran las dinámicas rituales desarrolladas, etc., aunque sí sabemos que los rituales en cuevas estaban caracterizados por la liminalidad, implicando un trauma de los fieles ante lo no familiar, así como el retorno a la sociedad en un estado distinto, alterado (Katsarou y Nagel,2021).

Debemos tener en cuenta que el espacio simbólico de la cueva no es algo único de las religiones antiguas, sino que perdura actualmente, tanto por herencia cultural como por las propias características físicas de la cueva.

2.2.2. *Rituales realizados*

Ritos de paso

Entrar a través de una cueva suponía entrar en el límite entre lo conocido y lo desconocido, y eso podía producir experiencias traumáticas, y como consecuencia, fue un lugar donde se realizaban ritos de paso (Ustinova,2006,32), los cuales servían para reproducir el orden social. En el mundo greco-romano, tenían un carácter de renacimiento simbólico, un significado que se traslada a las cuevas como escenario de esos ritos (Cazzella y Guidi,2017,52). Los ritos de paso y rituales iniciáticos simbolizan el paso de un estadio a otro, y pueden ser ritos de pasos de edad, nupciales, de gestación, de carácter guerrero, etc. (Rueda y Bellón,2016,77). Los ritos de iniciación están envueltos en prácticas de intimidación, terror y marginalización, muchas inspiradas por el propio ambiente de la cueva (Angliker,2021,204). En los ritos iniciáticos, de carácter político y urbano, se buscaba convertir a los jóvenes, tanto varones como hembras, en ciudadanos y guerreros en el caso de los primeros, y en madres y esposas legítimas en el caso de las segundas (Colombo,2005,100).

los ritos de paso son una “institución iniciática, se ha considerado un mecanismo fundamental de las ciudades para la conservación de su existencia. (...) Idóneo para la creación de una cultura de grupo cerrada, igualitaria y conservadora. (...) El instrumento iniciático articula mediante (...) códigos de signos, conductas relacionadas con mundos como la caza, la frecuentación de lo extraurbano, el engaño, la trasgresión, el travestismo, la homosexualidad y la muerte, opuestos a la agricultura, el espacio urbano, la lealtad, la legalidad, la corrección formal, la heterosexualidad, la vida... A través de un camino ritual (...) se acompaña al individuo, junto con su grupo de edad, durante la introducción (...) que se caracteriza por la eliminación de los valores (...). El joven (...) convertido en adulto habrá aprendido a distinguir las dos esferas (...) se trata de un mecanismo perfecto para superar (...) los conflictos generacionales” (Colombo,2005,97-98).

Misterios

Otro tipo de rito iniciático que tenía lugar en las cuevas eran los Misterios, cultos secretos que estaban destinados a otorgar felicidad en este mundo y una vida mejor en el Más Allá a sus iniciados, llamados *mustai*, quienes buscaban que se les revelase la verdad de la existencia. En los Misterios, como por ejemplo en los de Mitra o en los de

Eleusis, se descendía a una caverna -natural o artificial-, y en ellos la oscuridad tenía un papel crucial porque se relacionaba con el Inframundo y creaba una experiencia cercana a la muerte (Ustinova,2006,227-255).

Catábasis

En relación con los ritos de paso en cuevas, en ellos también se lograba la obtención de un conocimiento sobrehumano mediante la *Catábasis*, la cual consiste en una muerte y renacimiento ritual producida mediante un viaje al Hades a través de la cueva, en estados de trance (Maiuri,2017). Los estados alterados de conciencia y la deprivación sensorial hacían más intensas las visiones, las experiencias espirituales y las alucinaciones (Mlekuz,2012,205).

Funciones oraculares

Debido a su carácter liminal, la cueva también tuvo funciones oraculares en el mundo greco-romano (Alfayé,2009,34). Los oráculos eran una guía de actuación muy poderosa y estaban fijados en un lugar específico en la naturaleza, en un paisaje sagrado del que formaba parte la cueva. En algunas cuevas, los vapores y aguas podían producir un estado de trance tanto en el sacerdote como en el visitante, aunque no en todos los casos era así. En los oráculos se buscaba contactar con la divinidad y había diferentes mecanismos para ello: a través de un médium, el cual solía estar en estado de trance; mediante sueños o *incubationes*; por contacto directo con la divinidad; a través de la posesión divina; etc. Los visitantes, además de estar en un espacio oscuro y angosto, estaban sometidos a ayunos, rezos, baños, sacrificios, etc. para alterar su conciencia y hacerlos más impresionables, y hacerles creer que de verdad estaba en contacto con la divinidad (Friese,2013,231-233). El ejemplo arquetípico de oráculo en cueva es el Oráculo de Delfos, dedicado a Apolo como dios de la adivinación. En este Oráculo se encontraba la Pitia, la cual mediante la inhalación de gases entraba en trance y transmitía las respuestas del verdadero oráculo, y un sacerdote interpretaba esas respuestas aparentemente incoherentes, aunque cabe señalar que no todos los espacios oraculares greco-romanos contaban con gases tóxicos.

Los ritos de paso, los Misterios, la *Catábasis* y los ritos oraculares tienen en común que los practicantes del ritual se encuentran en estados alterados de conciencia que permitían la trascendencia y el contacto con un mundo sobrenatural. Los que se encuentran en esos estados sienten rejuvenecimiento y renacimiento, alteraciones en el pensamiento, alteración del sentido del tiempo, distorsión de la percepción, cambios en la imagen corporal, así como cambios en la sensación de control y en la expresión emocional. La experiencia a menudo se considera inefable, y se interpreta como un contacto con lo divino y como una revelación de la verdad. El acceso a una caverna era experimentado como una penetración en el nivel inferior del Cosmos, en el mundo de los muertos y de los dioses ctónicos, en el Inframundo, por eso las cuevas atrajeron tanto en ese tipo de culto, debido a la deprivación sensorial y la soledad que esta presenta (Ustinova,2006,9-34). Los estados alterados de conciencia se consiguen mediante largos ayunos, purificaciones, consumo de alimentos que alteren los sentidos, experiencia de miedo y dolor, y ambientes imponentes, como puede ser el de una cueva. Las experiencias extracorporales se podrían definir como falta de conciencia del entorno, paso de la oscuridad a la luz translúcida y pura, alucinaciones visuales y auditivas, sentimiento de felicidad sobrenatural, y el regalo final de la clarividencia. Los estados alterados de conciencia y el ambiente numinoso de la cueva hacían que cualquier sensación fuera interpretada como fruto del contacto con la divinidad. En esta clase de ritos, la cueva simula el Inframundo, y en ella se producen experiencias cercanas a la muerte y la resurrección (Ustinova,2006).

Rituales a los antepasados

En la cueva también se podían hacer ritos vinculados con los espíritus de los antepasados. Debido a su carácter liminal, la cueva era un lugar donde podían habitar espíritus, entre ellos los de los ancestros, y donde se podía contactar con ellos, en tanto que era un lugar de encuentro entre los vivos y los muertos. Los cultos a los antepasados están realizados por los descendientes a través de rituales que permitían el descenso al Más Allá y legitimando así las relaciones sociales, económicas y políticas entre vivos y validando la propiedad legal de las tierras, así como revelar conocimientos (Gradoli y Meaden,2012,189; Ustinova,2006,4).

Ritos curativos

Otros rituales realizados en cuevas son los de carácter curativo, asociados por lo general a la presencia de manantiales y al depósito de exvotos que representaban el órgano que debía ser sanado o que ya lo había sido (Rueda y Bellón,2016,77-78). Las personas enfermas solían trasladarse a una cueva, y permanecían en silencio, sin comida durante algunos días, y podían inhalar gases tóxicos, por ese motivo eran bendecidos con visiones de los dioses a través de sueños, en los cuales le transmitían la curación a su enfermedad, como ocurría en los ritos curativos de Asclepio/Esculapio (Ustinova,2006,86-87).

Ritos de la fecundidad

En las cuevas también se realizaron ritos de carácter agrícola, relacionados con la fecundidad de los campos, en los que se producían ofrendas vegetales y animales para asegurar la cosecha (Rueda y Bellón,2016,79). Muchas cuevas tenían formas y fisuras que recordaban a vulvas y que eran usadas ritualmente ya desde el Paleolítico, porque se asociaban con un útero, con la fertilidad y la Madre Tierra (Gradoli y Meaden,2012,190-196). Además, las cuevas eran interpretadas como un *locus amoenus* idóneo para el encuentro sexual, tanto forzados, como la violación de Apolo a Creúsa en una cueva al pie de los Propileos en Atenas según Eurípides en la obra *Ión* (tex.3), como consentidas (Yioutsos,2013,46). Uniones de héroes o dioses, como Peleo y Tetis, también fueron consumadas en la cueva (Ustinova,2006,3).

2.3. DIVINIDADES GRECO-ROMANAS ASOCIADAS A CUEVAS

La Gran Diosa

Originalmente, en el mundo greco-romano, la primera divinidad que se honró en cuevas, según algunos autores, fue la Gran Diosa, que se manifestaba bajo diversos avatares, aunque está muy debatido. Sin embargo, la denominada cueva de Zeus en Creta, junto al monte Ida, podría haber estado dedicada a ella en época prehelénica, y presentaba estalagmitas con marcados pechos, útero y demás rasgos femeninos. No existe la Gran Diosa en época clásica, sino que será relacionada con muchas divinidades femeninas del panteón greco-romano, entre ellas la titánide Rea/Ops, madre de Zeus/Júpiter, que lo alumbró en una cueva, huyendo de su esposo, Saturno/Crono, quien quería devorar a su hijo por miedo a que lo derrocaria (tex.1). La educación del joven Zeus/Júpiter en la cueva, tenía que servir de referencia para los jóvenes que realizasen los rituales de iniciación (Capdeville,2017,81-84).

Pan/Fauno y las Ninfas

Pan/Fauno es una divinidad de origen arcadio adorada en las cuevas, y de carácter pastoril ya que protegía la fertilidad de los rebaños, elemento de carácter fundamental en la economía de Arcadia (Pierce,2006,34-42). Por lo general, su culto en las cuevas estuvo compartido con las Ninfas, las cuales también eran adoradas en cuevas como divinidades protectoras de la naturaleza, cuyo nacimiento está relacionado con la formación de los paisajes naturales (Yioutsos,2014,58-59). Por ejemplo, Dafne, una Ninfa de los árboles fue transformada en el árbol de laurel para no ser violada por Apolo, según Ovidio en las *Metamorfosis* (tex.4).

Los santuarios de Pan y las Ninfas del Ática son cuevas con entradas estrechas, en una elevada altitud y contienen fuentes de agua (Yioutsos,2018,2169-2170). El culto a las Ninfas en cuevas se documenta en Grecia desde el Periodo Geométrico (900-700 a.C.) y era realizado por gente rural, pero el culto a Pan se introduce en las cuevas en Época Clásica, ya que está relacionado con el caos y lo no civilizado, y por ese motivo no podía ser adorado en la polis ateniense y se vinculaba a la cueva, un lugar salvaje, en la cual habitaban monstruos que no seguían las normas cívicas (Pierce,2006,1-45). El

culto de Pan en el Ática se explica tras la batalla de Maratón, narrada por Heródoto en *Historias* (tex.5) (Yioutsos,2013,40-41).

Estas divinidades están relacionadas con la reproducción y fertilidad de la naturaleza, como Deméter/Ceres. Pan/Fauno es un dios que provoca en los mortales el miedo y la confusión, es el dios de la naturaleza salvaje, asociado a la locura (Ustinova,2006,56), y representa las relaciones sexuales salvajes y violentas, las cuales no son productivas. Debido a la personalidad ambigua de Pan/Fauno la cueva puede ser un lugar estéril, salvaje, en donde viven seres monstruosos incivilizados, o un paisaje sagrado bucólico, asociado con las Ninfas (Lavagne,1988,62-72).

El culto en cuevas a las Ninfas está relacionado con rituales de paso femeninos, representados en inscripciones con dedicaciones prenupciales realizadas en momentos de transición de la infancia a la adultez en la vida de una mujer. El momento del matrimonio requiere una purificación previa, con la que también están relacionadas, además de las Ninfas, otras divinidades como Artemis/Diana y Atenea/Minerva, sobre todo en áreas rurales. Estas diosas también están relacionadas con la profecía, y por eso son tan importantes los cursos de agua en las cuevas de las Ninfas, ya que el agua favorece la comunicación entre el humano y la divinidad (Pierce,2006,13-14).

Dioses de la fertilidad

Como hemos dicho, las cuevas eran lugares dedicados a la fertilidad, así pues, en ellos también eran honrados Eros/Cupido y Afrodita/Venus (Pierce,2006,54-55). Existe un ritual romano de carácter agrario en el Lacio, dedicado a *Iuno Sospita*, el cual está relacionado con las cavernas: este ritual estaba orientado a que las cosechas fueran abundantes, y por eso se mandaba un grupo de jóvenes doncellas, vírgenes, que debían ofrecer alimento a una serpiente que habitaba en la gruta. Si esta lo consumía es que eran verdaderamente vírgenes, y si no sufrirían el castigo cívico correspondiente (Marco,2020,981-983). La serpiente está muy relacionada con las cuevas y el mundo ctónico, es un símbolo que representa la vida y la procreación, pero también la muerte (Di Fazio,2017,221-228).

Divinidades ctónicas

Las cuevas no solo están dedicadas a divinidades asociadas con la naturaleza, también se asocian a divinidades ctónicas, conectadas con el Inframundo. Los dioses ctónicos solían tener relación con las almas que iban al Inframundo, como, por ejemplo, Hermes/Mercurio era un psicopompo que las guiaba al Hades. Otras divinidades de carácter ctónico son, por ejemplo, las Erinias/Furias, vengadoras de los crímenes, a las que se representaba como serpientes terroríficas, que vivían en la oscuridad bajo la tierra y eran adoradas en cuevas (Ustinova,2006,83-85). Deméter/Ceres es otra divinidad considerada ctónica, y está relacionada con la fertilidad de la tierra, los humanos y los animales (Miller,2020,220). Otras divinidades ctónicas destacables son Asclepio/Esculapio y las *Semnai Theai*. El primero es un dios sanador, que curaba a sus visitantes mediante los sueños, en los que manifestaba y mostraba la cura. En cuanto al culto de las *Semnai Theai* en cuevas, son divinidades relacionadas con el Inframundo, guardianas de los derechos de los primogénitos y protectoras de los extranjeros, y sus santuarios, al igual que los dedicados a Hades/Plutón, se interpretan como entradas al Inframundo (Pierce,2006,73-92). Otra divinidad ctónica es Hécate/Trivia, y se ha planteado que el antro de Zerinzio podría ser una cueva donde se le rendía culto (Arata,2017,98). Las principales divinidades ctónicas son Hades/Plutón y Perséfone/Proserpina, su esposa, dioses relacionados con el mundo de los muertos a los que también se les rendía culto en cuevas (Fairbancks,1900,242). Perséfone/Proserpina es una divinidad muy interesante, ya que fue raptada por Hades/Plutón; ante ese rapto, su madre pidió que se la devolviera, intercediendo Zeus/Júpiter, pero no fue posible porque Perséfone/Proserpina había tomado alimento en el Inframundo, por lo que se estableció que tres meses los pasaría allí y se casaría con Hades, y que el resto del año lo pasaría con su madre en la superficie. La ausencia de su hija provocaba en Deméter/Ceres una gran tristeza, la cual hacía infértiles los campos y el clima se volvió frío, según cuentan los *Himnos Homéricos a Deméter* (tex.2). Este relato mítico articula los Misterios de Eleusis, que son rituales ctónicos que se solían realizar en lugares oscuros, en cuevas dedicadas a Hades/Plutón, en reminiscencia al rapto de Perséfone/Proserpina por Hades/Plutón y su descenso al Inframundo a través de una gruta (Ustinova,2006,232). Otro ejemplo de figura mítica que descendió al Inframundo a través de una cueva es Ericto, una hechicera que aparece en *Farsalia* de Lucenio (tex.6).

Héroes

En relación con el mundo de los muertos, a los héroes se les rendía culto en sus lugares de enterramiento, ya fueran míticos o reales, como es el caso de Amphiaraios, Heracles, Sarpedon, Calcas, Serangos, Trofonio, Serafos (Friese,2013,230; Pierce,2006). Muchos de ellos hicieron viajes al Inframundo a través de cuevas, pero no perecieron allí. En la mayoría de los casos, estos personajes actuaron como curanderos y purificadores durante su vida, o daban respuestas oraculares sobre asuntos médicos después de su muerte (Ustinova,2006,71-109). En el caso de Trofonio, fue un héroe, constructor del templo de Apolo en Delos (tex.7), su tumba se localizaba en la caverna de Lebadea, y en ella se ubicó un oráculo muy popular dedicado a él (Grimal,1986,525).

Heroínas griegas que fueron adoradas en cuevas fueron Aglauro, Ifigenia y Serangos. Aglauro era una mujer que se tiró voluntariamente por la Acrópolis de Atenas, como autosacrificio para salvar la polis en la guerra eleusina, y el lugar de su muerte es una cueva donde se le rendía culto, como muestra Plutarco en *Vidas Paralelas*. Otra heroína que se sacrificó por el bien de la comunidad, para permitir que la flota partiera a la guerra de Troya, fue Ifigenia (tex.29), a la que se rinde culto en su lugar de sepultura, en el templo de Artemis en Braurón, en dicho complejo se encuentra una gruta que se cree que es la tumba donde fue enterrada (tex.9). A pesar de que las heroínas suelen estar asociadas a un héroe masculino, estos dos ejemplos no cumplen ese patrón porque ellas eran vírgenes y no tenían pareja, forman el tópico de la virgen sacrificial para salvar la comunidad (Pierce,2006,73-84).

Divinidades asociadas con la adivinación

En la Antigüedad Clásica, algunas cuevas estaban asociadas a figuras relacionadas con la necromancia y la adivinación. En las cuevas también se realizan ritos oraculares, de hecho, a Apolo se le rendía culto en algunas cuevas (Friese,2013,231) ya que era el dios de la adivinación, los oráculos, y los ritos de paso de la pubertad, en conjunto con su hermana Artemis/Diana (Ustinova,2006,4). La asociación de Apolo con la profecía, la adivinación y los cultos oraculares se remonta al mito de Apolo y la serpiente Pitón, una serpiente hija de Gea/Terra que vivía en la gruta de Delfos y custodiaba el oráculo. Apolo mató a Pitón en defensa de su madre, Leto/Latona, y reclamó el oráculo, según Higino en *Fabulas* (tex.8). Otras divinidades oraculares asociadas a cuevas son

Gea/Terra (Ustinova,2006,4). Otra figura asociada a cuevas oraculares es la profetisa Sibila (Friese,2013,228-229), cuya cueva es oracular y una entrada al Hades (Lavagne,1988,490).

Divinidades asociadas con la juventud y lo femenino

Hemos visto que en las cuevas también se realizaban los ritos de paso, y por eso muchas divinidades asociadas a estos ritos se adoran ahí. Es el caso de Artemis/Diana (Angliker,2021,204), y de otra divinidad relacionada con el mundo femenino, en concreto los partos, Ilítia/Lucina, que desempeñaba el papel de comadrona (Ustinova,2006,3). Según la mitología, en las cuevas se producían alumbramientos.

Dioniso/Baco

En cuanto a Dioniso/Baco, es un dios que pasó su infancia en la cueva del monte Nisa, criado por Ninfas (tex.10) (Ustinova,2006,238). Dioniso se relaciona con la vegetación, la fiesta y el vino, y es un dios errante y salvaje, representa la subversión total de los valores cívicos, como Pan/Fauno. Con él la cueva no es sinónimo de soledad, sino un lugar donde se exaltan las fuerzas brutas de la naturaleza, un lugar de luz, alegría e inocencia, como el propio Dioniso/Baco. Al ser la morada del dios, en las cuevas se practicaban el rito de las Bacanales, que en el mundo helénico eran ritos diurnos, con deslumbrante lujo y un gran júbilo, mientras que en Roma fueron fiestas clandestinas y nocturnas, desde el 180 a.C. estuvieron perseguidas, ya que en ellas se realizaban actos que transgredían el orden social. A pesar de todo, las clases marginales y desfavorecidas, incluidas mujeres, encontraron en las Bacanales una evasión religiosa que les permitía escapar de la presión de la comunidad política, y les ofrecía un espacio de liberación de tabúes (Lavagne,1988,179-187).

Divinidades asociadas a los Misterios

Las cuevas eran lugares donde se realizaban los Misterios. Eran cultos secretos que estaban destinados a otorgar felicidad en este mundo y una vida mejor en el Más Allá a sus adherentes llamados *mustai*, y buscaban que se les revelase la verdad más recóndita. En los Misterios se descendía a una caverna, y la oscuridad tenía un papel crucial porque se relacionaba con las experiencias en el Inframundo, viéndose como una

experiencia cercana a la muerte. Un ejemplo son los Misterios de Eleusis, dedicados a Perséfone/Proserpina y Deméter/Ceres, en los que se celebra el regreso de Perséfone/Proserpina con su madre Deméter/Ceres, tras el rapto que Perséfone/Proserpina sufrió por Hades/Plutón, y el regreso de la fertilidad a la tierra (tex.2). Otras divinidades asociadas con los Misterios son las divinidades orientales como Mitra o Isis, los cuales tuvieron gran popularidad en Roma al producirse una orientalización de la religiosidad. Mitra es una divinidad persa, creador del mundo, él nació en una cueva, y en ella hace el sacrificio de un toro; en el Mitraísmo la cueva simbolizaba el mundo, y a Mitra se le rendía culto en ella, ya fuera artificial o natural (Campos,2017,233-339). A los ritos de iniciación de Mitra solo podían acudir varones, y en ellos se producía una muerte y una resurrección ritualizadas (Ustinova,2006,251-254). En cuanto a Isis, en sus Misterios era muy importante la iniciación del fiel, que sentía la presencia de la diosa, durante su viaje al Inframundo, y alcanza el clímax con la voluntaria muerte y eterna salvación, en la comunión con la divinidad (Ustinova,2006,247-251). Las divinidades prehelénicas de Samotracia (Zerynthia, Cadmilo, Dárdano, Yasión, y, finalmente, Axiokersos y Axiokersa) también contaban con un culto misterioso en cuevas y se reunían en torno a una diosa antigua de carácter ctónico, Axieros, identificada con la Gran Madre (Arata,2017,118).

Figuras míticas criadas en cuevas

Muchas deidades fueron criadas en cuevas, como Proserpina/Perséfone o Dioniso/Baco (tex.10). En la mayoría de los casos divinidades o personajes míticos nacidos en cuevas, es porque fueron concebidos por la relación ilícita de sus padres. Así, por ejemplo, Ión fue fruto de la violación de Apolo a su madre en una cueva (tex.3), al pie de los Propileos, en Atenas, quien también dio a luz allí y lo expuso para que fuera devorado por las bestias, aunque eso no ocurrió (Pierce,2006,46-47), así lo indica Eurípides. También fueron criados en una cueva Rómulo y Remo (tex.11), fundadores de Roma, según Diodoro Sículo, amamantados y criados por una loba al igual que Zeus/Júpiter con la cabra Amaltea (tex.1). En Roma se celebraban las Lupercales en honor a Rómulo y Remo, y la cueva donde se realizaban esas fiestas, es la cueva donde se supone que fueron amamantados, ubicada en una colina del Palatino, llamada *Lupercal* (Lavagne,1988,213-220; Vukovic, 2018,45).

3. ARTEMIS/DIANA Y SU ASOCIACIÓN CON LAS CUEVAS

Artemis/Diana es una divinidad greco-romana que en la tradición literaria era hija del dios Zeus/Júpiter y Leto/Latona, la diosa de la noche, y hermana melliza de Apolo (tex.12-20). Nació en Delos, ya que Hera/Juno, la esposa legítima de Zeus/Júpiter, prohibió a Leto/Latona dar a luz en cualquier lugar donde se pusiera el sol (tex.13); por eso, fue acogida en la isla flotante de Delos (tex.12). Artemis/Diana nació la primera, y ayudó a su madre a dar a luz a Apolo, según *La Biblioteca Mitológica* (tex.27), ya que Hera/Juno prohibió a Ilitía/ Lucina, diosa de los partos, asistir a Leto/Latona (Grimal,1986,53).

3.1. ORÍGENES DE ARTEMIS/DIANA Y SU ETIMOLOGÍA

En cuanto a Artemis, hay debate sobre el origen de esta divinidad y su introducción en Grecia. Para algunos, Artemis es una divinidad indígena y prehistórica, cazadora, y se podría interpretar como un vestigio de la sociedad primitiva y pre-agraria donde la caza era la actividad económica principal. Existen muchas representaciones en cerámicas y frescos de época neolítica (6000-3000 a.C.), de una divinidad femenina con animales salvajes, conocida como *Potnia Theron*, la cual apareció en la *Ilíada* de Homero en referencia a Artemis (tex.14). En lineal B micénico ya aparece la divinidad Artemis, como se muestra en la inscripción de Pilos, y se considera que era una descendiente de la “Señora de los Animales” representada en el arte minoico. *Potnia Theron* aparece representada en la iconografía como una mujer junto con dos animales, en época micénica no era alada pero en la arcaica sí (fig.46) (Kahil,1984,624). Algunos investigadores ven en la figura de Artemis el resultado del sincretismo entre una divinidad femenina minoica y una divinidad local micénica, relacionando a Artemis con diosas locales que poseían elementos de la “Señora de los Animales”, como eran Hécate, Afaya en Egina, etc... (Nosch,2009,21-29). Hay teorías etimológicas que vinculan a Artemis con un origen local, micénico, y es que la palabra Artemis deriva del griego antiguo Ἄρτεμις, ha planteado que el teónimo podría derivar de la raíz

protoindoeuropea **h₂t₂kos* (oso), y se relacionaría con la cueva Arkoudiotissa en Creta, lugar donde se le rendía culto a ella y Apolo (Davaras,1976,46). Se podría vincular la palabra “oso” con Artemis ya que es un animal protegido por la divinidad, junto con la abeja (Ballesteros-Pastor,2009,334).

Por otro lado, se ha propuesto un origen oriental para la figura de Artemis, concretamente Asia Menor y Oriente Próximo. Según la tradición greco-romana, Artemis es una divinidad agreste pero también asiste en partos y es protectora de los ritos de paso, así pues, en el año 2000 a.C. en Anatolia encontramos dos tipos de ídolos femeninos, uno es “Señora de las cosas salvajes” y el otro “Madre de los dioses”, quizá la compleja y contradictoria personalidad de Artemis tenga su origen aquí. Etimológicamente, la palabra Artemis se relaciona con las divinidades de Licia y Lidia Ertemis y Artimús, y la fusión de los dioses de Asia Menor con los griegos queda reflejado en la escultura de Artemis de Éfeso (fig.49), relacionada con la divinidad irania Anāhitā y con la anatolia Cibele. La divinidad Anāhitā tenía epítetos que también reflejaba su virginidad, por ejemplo, se la llamaba “la inmaculada”, y se relaciona con Artemis en que ambas mandan tanto el bien como el mal a los hombres, y es que Artemis ayuda a las mujeres, pero también hacía que muriesen repentinamente. Ambas diosas se relacionan con la fertilidad, la virginidad, las relaciones con los cazadores/guerreros. Se intenta explicar la aparición de Artemis en los *Yatis*, que son los libros litúrgicos del profeta iraní Zoroastro, los cuales contienen información religiosa anterior al profeta y donde Anāhitā ya posee características que tendrá Artemis en el mundo greco-romano (Hjerrild,2009,48). En Asia Menor, se produce una fusión entre Artemis y Anāhitā, y ambas eran adoradas juntas, es así como Anāhitā se encuentra en los oráculos caldeos en su función de “diosa madre” como equivalente a Luna/Artemis, y combinada, con Hécate. En cuanto a Cibele, se la representa como una matrona y “madre de los dioses”; en la religión griega, la personificación de la “madre de los dioses” era más ambigua, algunos elementos de esta figura podían ser compatibles con Artemis, siendo protectora de los animales salvajes (Hjerrild,2009,42-48). Otro argumento a favor de esta teoría es que los griegos no consideraban a Artemis como autóctona, así pues, Homero en *Ilíada* presenta a una Artemis muy infantil y ridícula, durante una disputa con Hera, en la que esta ha ridiculizado a Artemis en sus funciones divinas (tex.14); esto se interpreta como que Artemis es la diosa del pueblo vencido, que aún no tiene una identidad totalmente griega como Hera (Rose,1970,116). Otro

elemento que parece relacionar a Artemis con un origen oriental es que la etimología del nombre de su madre, Leto, es comparada con la palabra en licio *lada* que significa “mujer”, y es honrada en Licia. Sin embargo, gracias al gran protagonismo que tiene Artemis en el mundo dorio se le ha intentado buscar un origen ilirio a su nombre, por eso Ruizperez cree que su nombre deriva de la palabra griega *artos* pero la presencia de esta divinidad en las tabillas micénicas hace imposible que sea de origen dorio ya que los micénicos son anteriores a las invasiones dorias (Bernabé,1978,213-214).

En cuanto a Diana, es una divinidad indígena itálica, concretamente de origen sabino (Contreras,1992,47). Diana era diosa de los bosques, lo salvaje, la castidad, los partos y la luz lunar en cuarto creciente (Martin,2006,117). La etimología de Diana es “la brillante” y se considera que es la diosa de la luz. Su asimilación rápida con Artemis no permite conocer su carácter original (Contreras,1992,47-48). Se acepta que la palabra *Diana* no es extranjera sino latina. La teoría principal es que *Diana* es una divinidad itálica, que llegó a Roma a través de Aricia, donde se ubicaba su santuario más importante, a inicios del siglo VI a.C., y su helenización e identificación con Artemis fue posterior. Aunque hay teorías que sostienen que Diana y su culto tienen un origen griego, por la similitud entre Artemis y Diana, ya que Diana se parece más a la Artemis griega que a una diosa itálica. Además, se establece una relación entre el culto de Diana en Aricia (fig.47) y el culto de Artemis en Orthia (fig.48). La identificación de ambas diosas fue en época temprana, pero la llegada de Artemis a la península itálica fue antes del siglo V a.C., aunque Livio establece la asimilación en el 399 a.C. (Gordon,1932,177-185).

Diana y Artemis fueron equiparadas porque ambas eran divinidades de la caza y encargadas de cuidar la descendencia humana y la de los animales (Harrauer y Hunger,2008,230). También se las equiparó porque era muy común el fenómeno de la *interpretatio*, es decir, la asimilación cultural de las divinidades a las de otra cultura debido a tener una personalidad próxima, y se daba debido a 4 modelos: por la adecuación entre los nombres divinos por la proximidad cultural, por la transferencia de imagen, por la movilidad de los actores de culto y por la colonización (Marco,2020,223-224).

3.2. FACETAS DE LA DIVINIDAD

3.2.1. *Personalidad ambigua*

Artemis/Diana es una divinidad polimorfa, por un lado: tiene características que no se esperan de una “buena mujer” en la sociedad greco-romana, ya que opera en los márgenes, lo que hacía que muchos de sus santuarios se ubicaran en la frontera de las ciudades (Bouvrie,2009,172); por otro lado, está relacionada con la civilización, al borde de la *oikoumene*. Estas múltiples facetas la convierten en una divinidad ambigua, la cual está llena de contradicciones; un buen ejemplo de ello es que es protectora de los animales salvajes, pero también es cazadora, y es una divinidad que protege a las mujeres y jóvenes, sobre todo en los ritos de paso y los partos, pero también es responsable de sus muertes súbitas (tex.26) (Hjerrild,2009,41). Ella sirve de comunicación entre lo civilizado y lo salvaje. Debemos tener en cuenta que las divinidades no son estáticas, y no hay una divinidad que ejerza una sola función (Marco,2020,56-57). Artemis/Diana tiene diferentes facetas y dependen de las regiones donde es adorada; así pues, *Artemis Orthia* está conectada con la vegetación (fig.48), *Artemis Ephesia* es ctónica (fig.49), conectada con el Inframundo y los partos, y *Artemis Brauronia* es la guardiana de las mujeres jóvenes (Léger,2015,31). En la mitología y fuentes literarias la representación de las divinidades femeninas son problemáticas, pueden representar aspectos de la feminidad humana, como es la virginidad, o rasgos típicamente masculinos, como la caza; siendo ambos rasgos propios de Diana/Artemis (Franco,2012,59). Con Diana/Artemis los roles de género asignados a una mujer greco-romana quedan muy difusos, pero a la vez ella era la encargada de los ritos de paso y partos, actividades que caracterizaban las construcciones de género en el mundo clásico (Foxhall,2013,4-15). Artemis/Diana es una divinidad a la que se le ha negado su “feminidad” al estar en los márgenes y fuera de las normas cívicas.

3.2.2. *Aspectos liminales*

Artemis/Diana es la diosa de la alteridad, representa a lo extranjero, a la mujer, a la juventud, y se oponía a lo masculino y lo civilizado, al ciudadano de pleno derecho a

(Bonavides,1996,216). Y por ese motivo poseía atributos de una diosa salvaje ubicada en los márgenes.

Potnia Theron

En la *Ilíada* se presenta a Artemis como una joven cazadora que vaga por los bosques y montañas, acompañada de su séquito de Ninfas, también como una mujer feroz con quien subestime su poder (Rodini,2014,215). La caza es una actividad considerada salvaje, en oposición a la agricultura civilizada. Casos míticos de cazadores protegidos por Artemis/Diana eran Hipólito y Atalanta, ambos ejemplo de lo no civilizado y de lo que no se espera de un hombre y mujer en la sociedad greco-romana (Bonavides,1996,215). En las fuentes literarias es representada como señora de la naturaleza salvaje, y su juventud y virginidad son parte de su poder ya que la virginidad en si misma es un tipo de salvajismo mientras que el matrimonio es un acto de dominación de la mujer (Jensen,2009,55). La imagen de Artemis/Diana cazadora la sitúa en los márgenes, en los límites entre lo civilizado y lo domesticado (tex.15) (Bouvrie,2009,172). Al estar asociada con lo salvaje, Artemis le pide a su padre, en el *Himno a Artemis* de Calímaco (tex.16), virginidad eterna, flecha, arco, antorchas, una túnica corta, un coro de Ninfas y que sea adorada en montes y bosques, y solo en una ciudad, pero su padre le concede eso y 30 ciudades, aunque Artemis decide vivir en los bosques y no bajará a la ciudad a menos que sea para atender a una parturienta (Rodini,2014,216). Su representación como virgen cazadora y protectora de los animales aparece representada en la iconografía (fig.50). Cuando es representada como cazadora suele portar flechas, un carcaj y puede llevar una túnica larga o corta (Kahil,1982,636). Muchos epítetos aparecen en las fuentes literarias reflejando esta faceta de cazadora y señora de los animales, que son: *iocheaira* (lanzadora de flechas), *chryselakatos* (la del dorado dardo), *agrotete* (salvaje), *potnia theron* (señora de las bestias), *theroskopos* (cuidadora de bestias), *elafobolos* (cazadora de ciervos).

Esa imagen de Artemis/Diana como cazadora, permite identificarla como una *Potnia Theron* (fig.46), como hace Homero en la *Ilíada* (tex.14), ya que era cazadora, pero también protegía a los animales salvajes (Léger,2015,26-28). Además, a las *Potnia Theron* se las identificaba con diosas de la fertilidad (Fischer-Hansen,2009,244), como demuestran muchos de los tributos que le hacen a la diosa, por ejemplo, en Etruria, donde aparecen figuras de bebés, úteros, genitales (Nielsen y Rathje,2009,277). Otro

ejemplo es la Artemis de Éfeso, tradicionalmente ha sido interpretada como la de una deidad con múltiples pechos, pero al haber ausencia de pezón se cree que pueden ser testículos con fuerza generadora (fig.49) (Harrauer y Hunger,2008,107). Otro ejemplo que refleja a Artemis/Diana como una *Potnia Theron* es la *Artemis Orthia* (fig.48) una diosa de la fertilidad espartana, tanto animal como vegetal, en cuyo culto aparecen niños; también era una diosa protectora del límite entre la juventud y la adultez (Bouvrie,2009,153-173).

Sacrificio humano

El sacrificio humano es un elemento común en la mitología greco-romana, y muchos mitos asocian a Artemis/Diana con él o enfatizan su función como diosa de la muerte repentina, y la mayoría de sus víctimas eran mujeres (Nosch,2009,33-34). Es el caso de Ifigenia, narrado en *Ifigenia en Aulide* (tex.29), la cual tuvo que ser sacrificada por Agamenón ya que este había ofendido a Artemis, y ella no permitía que zarparan sus barcos a Troya. El único modo de solucionar el problema era sacrificar a su hija Ifigenia, aunque Artemis se apiadó de ella y la convirtió en su sacerdotisa en Táurica, donde tuvo que sacrificar a los extranjeros para la diosa. Otro ejemplo de la relación entre Artemis/Diana con los sacrificios humanos se ve en el culto a Diana en Aricia (fig.47), donde se hacían sacrificios humanos y el *Rex Nemorensis* debía matar a su predecesor (Harrauer y Hunger,2008,230).

Se la podría interpretar como una divinidad vengadora, incluso cruel, y también orgullosa, de hecho, en los *Himnos Órficos* a Artemis se la llama “diosa temible” (tex.17). Artemis/Diana dio muerte a los hijos de Níboe junto con su hermano, porque se burló de su madre al aludir que había tenido más hijos, como muestra la *Ilíada* (tex.18) (Grimal,1986,53). Otra muestra de orgullo aparece en las *Metamorfosis* donde Quíone se consideraba mejor que Diana, y esta le atravesó la lengua con una flecha para que callara y muriera (tex.19).

Virginidad

Artemis/Diana es una divinidad eternamente virgen, una *kaneforos*; alguno de los epítetos que reflejan esta característica son *hagne*, “casta”, o *parthenos aidoise* “reverenciada virgen” (Jensen,2009,56). Su virginidad puede estar relacionada con su

rol como diosa de la caza, ya que, en la prehistoria, los cazadores tenían tabús rituales, antes de ir a cazar tenían que realizar abstinencia sexual (Hjerrild,2009,43). También el hecho de que la virginidad femenina era un requisito esencial para el matrimonio y cuando las mujeres se casaban quedaban subordinadas a un hombre; sin embargo, Artemis/Diana siempre quiso ser su propia dueña para ser más poderosa, mantener su independencia y concentrar su energía fertilizadora, por eso renunció a la sexualidad (Hjerrild,2009,43-44). Su virginidad aparece en muchos pasajes míticos, llamándola doncella o virgen (tex.30). Su virginidad y su renuncia a la subordinación masculina la hacían una divinidad que se localizaba en los márgenes, que no cumplía con los roles propios de una ciudadana, la cual debía casarse y engendrar ciudadanos.

Ella era protectora de las vírgenes y la virginidad, así pues, Artemis/Diana protegió su virginidad dando muerte a Orión, a quien la diosa lo mató con un escorpión porque intentó violarla (tex.21) (Grimal,1986,54). Luego, Zeus/Júpiter lo subió a los cielos y se convirtió en la constelación de Escorpio. Además, Diana/Artemis se rodea de un séquito de Ninfas (Bonavides,1996,211), que deben permanecer siempre vírgenes, con las que se baña en ríos y lagos en entornos vírgenes y salvajes (tex.16) (Martin,2006,51).

Por lo tanto, la virginidad y el carácter agreste de Artemis/Diana hace que se oponga en gran medida al yugo masculino de la época, y es que en la mitología greco-romana hay casos de enfrentamiento femenino contra el poder masculino, en los que la mujer tiene un poder social, y que no evocan una época pasada real matriarcal, sino que son usados para educar socialmente sobre el peligroso poder de las mujeres, que lo utilizan mal y cuya tiranía tiene que ser enmendada por hombres, esos mitos que hablan de un poder femenino, como es el de Diana/Artemis, se puede extraer una conciencia femenina que se resiste a la dominación del patriarcado. Además, en la mitología griega existe una “cultura de la violación”, aunque el término “violación” como tal no exista en griego, ya que implicaba el “no consentimiento” de la mujer, consentimiento que en la sociedad greco-romana no era tenido en cuenta ni para el matrimonio ni menos aún para las relaciones sexuales. El término que se usa es *hybristes*, y los agentes de la violación eran varones, dioses y hombres, como se ha mostrado en la mitología de Artemis/Diana; sin embargo, esos pasajes no son nunca explícitos sino que se deja intuir la violación y siempre se culpabiliza a la mujer de lo ocurrido (González y Simoes,2021,330-337). Bien conocido es el caso de Calisto, ninfa perteneciente al séquito de Artemis/Diana,

narrado por Ovidio en las *Metamorfosis*, violada por Zeus/Júpiter, pero castigada por Diana por entregar su donceller (tex.31).

Diosa ctónica y lunar

Existe una gran relación entre la diosa Artemis/Diana, la divinidad ctónica preolímpica Hécate/Trivia -titánide protectora de la magia, nigromancia, caminos, encrucijadas- y Selene/Luna, titánide lunar (fig.51). Artemis/Diana también está muy relacionada con la luna, al igual que su hermano gemelo lo está con el sol, aunque originalmente no existiera ninguna asociación, eso explica porque en la iconografía Artemis/Diana aparece con motivos lunares (fig.51) (Rose,1970,43). A partir del Helenismo se la consideró una diosa lunar, tanto en el mundo griego como romano (Harrauer y Hunger,2008,107). La relación mítica entre Hécate y Artemis la explica Hesíodo en la *Teogonía* (tex.22) porque las madres de ambas eran hermanas, y su abuela era Febe, una titánide lunar, y Hécate fue la representación oscura de la luna. En Lipari (Italia) se encuentra un santuario suburbano, donde existe una inscripción dedicada a la triada Selene-Hécate-Artemis (Fischer-Hansen,2009,220-226), divinidades que tienen en común su vinculación con la luna, el mundo femenino, lo oscuro y lo ctónico. Otro indicio de la vinculación de Artemis/Diana con Selene/Luna y Hécate/Trivia, es el festival de Muniqia, en Atenas, en honor a *Artemis Muniqia* como diosa de la luna llena. En este ritual, la presencia de antorchas, la procesión nocturna, la antorcha colocada en el cruce de caminos en la luna llena, son todo elementos que se combinan para resaltar que la presencia de Artemis es complementaria a la de Hécate, que es la epifanía ctónica de Selene. Otro ejemplo de la relación de Diana con la luna la encontramos en las *Metamorfosis* de Ovidio (tex.23), donde se recoge que nunca es igual la apariencia de la Diana nocturna, ya que va haciéndose mayor si crece y menor si mengua. Otra prueba de que Diana también está asociada con Hécate es que comparten epítetos como el de *Trivia*, que significa “de los tres caminos” (Harrauer y Hunger,2008,230); esa vinculación con Hécate/Trivia y la luna aparece en los *Fastos* de Ovidio indicando una confusión con Diana, que en esa misma obra se designa con el epíteto *Trivia* (tex.24). Otra prueba que atestigua esta relación entre estas tres divinidades aparece en las *Odas* de Horacio (tex.25). Así pues, a Hécate/Trivia se la representa con tres cabezas unidas por la espalda, y se dice que la diosa es triple porque es la Luna en el cielo, Diana en la tierra y Hécate en el infierno, asociándose con los

momentos en la vida de una mujer: nacimiento, matrimonio y muerte; siendo una diosa triforme asociada con los ciclos de la luna. De hecho, Artemis mandaba mediante flechas las almas al Inframundo, con las que provocaba una muerte súbita e indolora, como se describe en la *Odisea* (tex.26). En el mundo del parto, se hacían plegarias a Artemis/Diana, pero también se recurría a magia, hechizos y drogas para provocar el parto, los abortos o eliminar los dolores, y por ese motivo también se asociaban con divinidades ctónicas como Hécate/Trivia (Dillon,2002,182). Artemis/Diana era la Luna en su papel de encargada de abrir las puertas del Inframundo, y por eso era la protectora de los nacimientos y las parturientas (Maynadé,1973,138). Artemis/Diana, también es adorada en algunos cultos como divinidad ctónica *per se*, como es el caso de la Artemis de Éfeso (fig.49) relacionada con el Inframundo (Léger,2015,31).

3.2.3. Aspectos civilizados

Sin embargo, Artemis/Diana también tiene una faceta civilizada, relacionada con la polis y el mundo urbano.

Matrona

Artemis/Diana es matrona, protectora de los partos, los recién nacidos y las parturientas, es una *kourotrophos* (fig.52) (Fischer-Hansen y Poulsen,2009,11), como demuestra el mito de su nacimiento en la isla de Delos, donde su madre Leto/Latona la dio a luz sin dolor y posteriormente ella ayudó a su madre a parir a su hermano, Apolo, como se deduce en Apolodoro y Calímaco (tex.27-16). Por ese motivo, en muchos rituales asociados a Artemis/Diana las parturientas se encomiendan a ella para que las alivie de los dolores del parto y les realizan ofrendas (tex.25). En relación con los partos, Artemis en el I milenio a.C. estaba muy asociada con Ilitía, diosa protectora de los nacimientos. Epítetos que muestran a Artemis en relación con los partos son *Loquia* (la del Parto) o *Criotrofo* (nodriza de niños) (Rose,1970,115). Existe una gran relación entre el culto de Artemis e Ifigenia, y no solo en Braurón, también en Megara, Acaya... Ifigenia tenía en Braurón un culto asociado a las mujeres que morían en el parto o en el nacimiento, y existe una gran relación entre la figura de Ifigenia y Artemis, aparece en la tragedia de Eurípides, *Ifigenia y los Tauros* (tex.9). Sin embargo, los partos también

podían estar relacionado con lo liminal, porque la mancha del parto situaba a las mujeres en los márgenes, lugar donde se ubicaba Artemis/Diana (Vázquez Hoys,1999,231).

La relación de Artemis/Diana con las mujeres está basada en el sufrimiento, destacando el embarazo y el parto (Dillon,2002,31): a las mujeres que morían en el parto se las consideraba víctimas de Artemis/Diana (Harrauer y Hunger,2008,106). El parto es un periodo liminal en la vida de una mujer, y una mujer no se convertía del todo en adulta hasta no dar a luz a un bebé varón (Lee,2012,187). Al convertirse en esposas y dar a luz, las mujeres perdían su condición de vírgenes, y Artemis/Diana perdía a su camarilla, por lo que debía ser compensada para no enfadarla y por eso también se le pedía ayuda en el parto, ya que Artemis/Diana engendraba vírgenes y luego las guiaba hasta la maternidad (Dillon,2002,244-245).

Protectora de los ritos de paso y la juventud

Debido a su naturaleza salvaje, Artemis/Diana es la diosa de las fronteras, reside en lugares marginales, como bosques o montes (tex.16); y su mundo es peligroso, todo ello está relacionado con los ritos de paso, donde los iniciados deben vencer unos peligros, en un contexto marginal y transformarse en ese proceso. Artemis/Diana por ese motivo es protectora de las crías humanas, las hace madurar y mediante ritos de paso las convierte en adultas, con un nuevo estatus social: en el caso de las mujeres, las prepara para el matrimonio, y en el de los hombres, para ser ciudadanos, padres de familia y guerreros (Bonavides,1996,212). Esa transición está relacionada con su carácter salvaje: ella preside los partos y crianza de los niños, siendo una etapa vital salvaje e informe, acompañándolos hasta su madurez civilizada, que se alcanza a través de ritos de paso que implican la separación, transición y reincorporación en el grupo (Léger,2015,34-36). Por esa razón, Artemis posee el epíteto de *soteira* “salvadora”, ya que salva a la comunidad de su extinción a través de la incorporación constante de nuevos miembros (Rodini,2014,221).

Artemis es una diosa importante en Atenas, asociada con los valores cívicos como la política, la guerra y la iniciación (Mejer,2009,67). En Esparta, sin embargo, no aparece la figura de Artemis hasta la época Flavia, antes de ella existía la divinidad Orthia, relacionada con la sexualidad masculina, cuyo culto estaba conectado con la distribución de poder y estatus, y se suponía una iniciación de los jóvenes varones, lo

que implicaba una sucesión en la jerarquía de poder, preparando a cada género para la función que iba a desempeñar en el futuro en la sociedad. Hay un debate sobre si *Artemis Orthia* (fig.48) es una diosa natural y salvaje o una diosa de la cultura, pero en cualquier caso es indudable que se trata de un culto con rasgos iniciáticos que ordena la sociedad y establece relaciones de poder (Bouvrie,2009,153-173). En Sicilia, las mujeres jóvenes hacían sacrificios a Artemis en el acto de transición hacia el matrimonio (Fischer-Hansen,2009,227).

Por norma general, Artemis/Diana estaba muy vinculada a los ritos de paso femeninos, relacionados todos con el matrimonio. Los ritos de paso femeninos solían consistir en bailes para garantizar la fertilidad, los buenos partos y el buen crecimiento del bebé o el hallazgo de un pretendiente. Los rituales más importantes para las niñas eran los que las conducían al matrimonio, e implicaban un cambio en su estatus social: la madurez femenina se iniciaba con la menstruación; y esa sangre se relacionaba con la sangre de los sacrificios y se concebía como una fuente de vida (Léger,2015,43-49). En el momento previo al matrimonio se solían ofrecer los juguetes de la contrayente a Artemis/Diana y un mechón de pelo, que también se lo ofrecían a heroínas vírgenes que no se habían casado, y que tenían los poderes propiciatorios de ayudar a las que lo iban a hacer. Ese corte de cabello es una transición al matrimonio, la madurez y el parto, y los varones también se lo cortaban cuando hacían una transición pública (Dillon,2002,215).

Artemis/Diana es una divinidad a la que se encomiendan las mujeres antes de su matrimonio, como en las Brauronias de Atenas, por lo tanto, es una diosa relacionada con la fertilidad y la fecundidad (Kahil,1965,32), a la que se representa como una *Potnia Theron*, garante de la fecundidad de animales y humanos. Aunque Afrodita/Venus y Artemis/Diana resulten dos divinidades muy diferentes, ya que una es la diosa de la sexualidad y la segunda es la protectora de la virginidad, están muy relacionadas ya que se asocian a la fecundidad: Artemis/Diana protege a jóvenes casadas y preside los rituales previos al matrimonio, mientras que Afrodita/Venus preside los ritos matrimoniales, y ambas divinidades reciben ofrendas similares relacionadas con el matrimonio (Kahil,1977,97). Artemis/Diana es la diosa de la virginidad, como estado que precede a la maternidad, y no era hostil al matrimonio, al igual que Afrodita/Venus se puede interpretar como una supervisora del matrimonio,

que trae la madurez sexual a las jóvenes vírgenes, siendo por tanto diosas complementarias (Dillon,2002,293).

Protectora de las ciudades de hombres justos

Artemis/Diana también era una diosa cívica justiciera, la cual con su arco y flecha defendía a los que estaban bajo su protección y castigaba a los injustos (Rodini,2014,220). Es una diosa que está en ambientes agrestes, pero también gusta de las ciudades de hombres justos, como queda demostrado en el *Himno Homérico a Afrodita* (tex.28). Por lo tanto, a pesar de residir en lugares salvajes acudía a las ciudades para proteger a estos hombres.

3.3. ASOCIACIÓN DE ARTEMIS/DIANA CON EL CULTO EN CUEVAS

Tras exponer en el cap. II de este Trabajo de Fin de Grado, pasamos a analizar algunas facetas de las personalidades de Artemis/Diana que la asocian a cuevas. Debido a su interpretación como *Potnia Theron*, señora de los animales, diosa de la caza, y divinidad que gusta de vivir en lugares agrestes y liminales, resulta lógica la vinculación de la diosa con las cuevas, en tanto que son espacios liminales en sí mismos, punto de contacto entre lo civilizado y lo no civilizado. Por ello, en las cuevas consagradas a Artemis/Diana se realizaban ritos de paso, aunque también se utilizaron como un *locus amoenus* y un espacio de refugio en el caso de las cuevas dedicadas a las Ninfas que acompañaban a Artemis/Diana.

La asociación de Artemis/Diana con las cuevas también procede de su carácter ctónico y su relación con divinidades ctónicas como Hécate/Trivia. Las cuevas están muy vinculadas con el Inframundo, ya que son consideradas portales hacia el mundo subterráneo de los muertos, dejando atrás lo mundano. La propia topografía de la cueva crea ese ambiente de pasaje infernal debido a la deprivación sensorial, la oscuridad y su atmósfera extraordinaria.

Ilitía/Lucina fue la diosa del parto y del Inframundo, y estaba asociada a cuevas, como se demuestra en la cueva de Inatos (Creta), debido a una tradición minoica que presentaba a Ilitía como diosa de las cuevas, y que la tradición griega la adaptó a su idiosincrasia (Léger,2015,49). Existe una gran asociación entre Ilitía/Lucina y

Artemis/Diana. El ser ayudante y protectora de los partos hacía que Artemis/Diana estuviera relacionada con las cuevas, porque eran lugares de alumbramiento, como queda atestiguado en muchos mitos como el propio nacimiento de Zeus/Júpiter (tex.1), concibiéndose la cueva como un lugar nutricional, como si fuera el útero de una madre. El parto es una actividad liminal para una mujer, y no deja de ser un rito de paso ya que cambia su estatus social al de madre, lo que tiene sentido que se realizaran en cuevas bajo la protección de Artemis/Diana. También era la protectora de iniciar a los jóvenes en rituales de paso a un estado jurídico diferente en el nuevo orden social, que comprendían experiencias traumáticas, y que por eso muchos ritos de paso se realizaban en espacios liminales como las cuevas, bajo la protección de Artemis/Diana.

Por último, en la mitología greco-romana hay asociaciones explícitas entre Artemis/Diana y las cuevas, es el caso de la *Metamorfosis* (tex.32), ubicando en el valle de Gargafia una cueva junto a un manantial donde Diana solía estar con las Ninfas.

4. LOS RITUALES DE ARTEMIS/DIANA EN CUEVAS

A continuación, expondré algunos ejemplos de cuevas naturales asociadas a Artemis/Diana, pero debemos tener en cuenta que existen otros santuarios rupestres dedicados a esta diosa. En Segóbriga (Cuenca) se encuentra un abrigo, estudiado por Vázquez Hoys (1999) y Alfayé (2009), que posee 5 paneles con iconografía e inscripciones asociadas a Diana, representada como cazadora, pero también como diosa de la fertilidad. Otro lugar rupestre asociado a Diana, que no es una cueva sino una cantera amortizada, está en Filipos (Grecia), estudiada por Collart y Ducrey (1975), donde también se encuentran inscripciones e iconografía asociada a Diana cazadora.

4.1. CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LOS RITUALES DE ARTEMIS/DIANA EN CUEVAS

Artemis/Diana estaba muy vinculada a las cuevas y así lo demuestran muchas evidencias arqueológicas, epigráficas e iconográficas encontradas en diversas estructuras rupestres del mundo clásico. La mayoría de los ritos realizados en cuevas asociadas con esta deidad tienen que ver con ritos de paso y con la fertilidad humana, y es que, caso de lo expuesto en el capítulo anterior, Artemis/Diana era la principal divinidad que protegía la transición hacia la edad adulta, sobre todo la femenina. En la Antigüedad greco-romana, la pubertad, el matrimonio y el parto eran vistos en sí mismos como vivencias vitales liminales en la vida de una mujer, y es que la menarquia era considerada peligrosa porque las hacía tener comportamientos suicidas y, cuando se recomponían, le hacían ofrendas a Artemis/Diana (Dillon, 2002, 67-70). Para las mujeres el matrimonio también era un momento liminal, porque se esperaba que tuviera hijos, poniendo en riesgo su vida. Muchas mujeres o matrimonios que tenían un embarazo exitoso realizaban dedicatorias votivas a la diosa, relacionándola con su faceta reproductiva y fertilizadora. Podríamos relacionar en estos casos a la diosa con la cueva, como símbolo del útero materno, de protección y fertilidad. Sin embargo, los cultos a Artemis/Diana en cuevas no estaban limitados a las mujeres, ya que conocemos muchos ejemplos de cultos realizados por hombres, por mujeres y hombres o solo por mujeres, aunque todos tenían en común el carácter iniciático, liminal o de cohesión social.

Enfatizamos los cultos relacionados con la fertilidad humana y la iniciación femenina porque la religión era la única faceta donde la mujer podía mostrarse en la esfera pública, aunque lo olviden los autores clásicos, dificultando su estudio. En la historiografía tradicional siempre se ha considerado que las mujeres tuvieron un papel poco importante en el desarrollo de la cultura y civilización clásica, no obstante, con el “feminismo de la tercera ola”, los académicos empezaron a explorar detalladamente cómo operaba el género. En la sociedad antigua el género estaba en todas partes, pero nunca se articulaba críticamente. El ritual articula el orden social y crea un sentido de unidad entre los miembros de esta, y su significado es inherente a sus efectos sociales (Foxhall,2013,4-21). Las mujeres tenían una amplia organización en la ritualidad femenina, que permitía una actuación privada y transgresora donde los esquemas de la ritualidad masculina eran invertidos, ya fuera desde el rechazo violento a los hombres, como las Amazonas, o desde la huida de las normas culturales refugiándose en el bosque, campo o monte, como Artemis/Diana, figuras divinas que representan la marginalidad de un comportamiento femenino que se superaba.

4.2. CUEVAS RITUALES DEDICADAS A ARTEMIS/DIANA EN EL MUNDO GRECO-ROMANO

Cueva Labrada de Sepúlveda (Segovia, España)

Localizada a 2 km de Sepúlveda, se debate su origen completamente antrópico o que se trate de un abrigo natural pero agrandado artificialmente, que fue usado como cantera con posterioridad a su uso ritual. Este espacio rupestre de culto se encuentra cerca de un manantial y la cueva forma parte de un santuario mayor. Aunque Curchin sostiene que podría ser una “pre-Roman cave cult”, no contamos con restos arqueológicos de esa época (Alfayé,2009,137-139). Hoyo considera que en este santuario se adoraba a una divinidad indígena, identificada como una *Potnia Theron* ctónica que sufrió una *interpretatio* con la Diana romana (2000,140-141).

En la entrada a ese abrigo encontramos una inscripción latina dedicada a Diana (epi.1) (fig.4-5) (Hoyo,2000,137), y fechada a mediados del s. I d.C. o s. II d.C. En el campo epigráfico existen tres líneas y una cuarta inidentificable, cuyas letras son de

altura variable y fueron realizadas por manos diferentes, considerando Alfayé (2009,136-139) que son dos inscripciones distintas, aunque Hoyo (2000,137-139) considere que se trate del mismo epígrafe. La inscripción se ha transcrito como *Ianua/arcus/Dianae* traducido como “entrada a la cueva de Diana”. *Arcus* se ha interpretado no solo como “gruta” sino también como el antropónimo (*M*)*arcus* pudiendo ser una dedicatoria particular o un representante de una comunidad llamado *Arcus* o *Marcus*. Hay debate en la tercera línea, pudiéndose leer *divae* refiriéndose a “la diosa” adorada en vez de *Dianae* (Santos,2018,91-97).

En el santuario se han encontrado restos arqueológicos (Alfayé,2009,136-139; Santos y Martínez, 2018,98). Diana es protectora de la caza, bosques y está asociada con la luna y las mujeres, según sus advocaciones, por lo que Santos (2018,97-98) sugiere que podían existir en la cueva peregrinaciones de mujeres o realización de ritos iniciáticos femeninos, ya que en el núcleo urbano de *Confloenta*, cercano a la cueva, hay un culto a Diana cazadora. Debido a que Diana era protectora de las mujeres, se ha planteado que este lugar fuera un sitio de peregrinación femenina.

Cueva Drakaina (Cefalonia, Grecia)

La cueva Drakaina se encuentra en Cefalonia, a 300 metros de Poros, y ha sido estudiada por Karadima (2021). Su cronología ritual comprende entre el s.VII al s.II a.C. Las excavaciones han recuperado grandes conjuntos de vajilla cerámica fina y tosca (fig.8), y terracotas figurativas representando bailes grupales. Varias ofrendas en la cueva están relacionadas con viajes marítimos, aunque también revelan preocupaciones asociadas al bienestar de la familia, el matrimonio, el embarazo y el parto, la crianza de los hijos y la salud. Los materiales indican que el sacrificio, la comida y la bebida fueron importantes en las prácticas rituales. Destacamos la presencia de una roca grande con una superficie aplanada en el centro de la cavidad que pudo haber sido utilizada como altar para el sacrificio de cabras y ovejas.

Algunas figuras de terracota se relacionan con el culto a Dioniso; en una cratera se ha encontrado la inscripción ΝΙΝΦΑΙΣ, por lo que también las Ninfas fueron adoradas. Otras terracotas representan a individuos con máscaras de animales (zorro o comadreja) que se relacionan con la transformación y los rituales iniciáticos, se tratan de *protomai* similares a las encontradas en lugares de culto a Artemis, lo que refleja que esta divinidad también fue adorada aquí (fig.9).

Existen otros *protomai* en la cueva que representan a Artemis cazadora, o también sosteniendo un cervatillo o pájaros, conectando su aspecto protector y nutritivo como diosa de los nacimientos, preocupada por las crías y su crianza, y que se han relacionado con la iniciación de mujeres o la solicitud de protección y fertilidad (Karadima,2021,93-109).

Cueva de Mastro (Aitoloakarnania, Grecia)

Las cuevas de Aitoloakarnania eran lugares de culto y veneración, desde la Protohistoria hasta Época Romana, entre las que se encuentran las de Mastro (Negel,2021,115-133).

Los materiales más antiguos se datan en la I Edad del Hierro, y sabemos, que en la cueva existió una escultura de Artemis crisoelefantina, representada como cazadora, que no se conserva. También se han encontrado figurillas de bailarines y cerámicas relacionadas con banquetes rituales (fig.12-13), que han sido relacionadas con experiencias comunitarias en las que habían sido depositadas por familias en prácticas institucionalizadas, como ritos de paso o fiestas relacionadas con el año agrícola. También se han encontrado restos de lucernas que habían formado parte del ritual. Otro grupo de figuritas conectadas con el corpus coroplástico representan al panteón local, incluyendo a Artemis, guardiana de la comunidad.

En esta cueva también se han encontrado gran cantidad de conchas, depositadas probablemente por pescadores (fig.14), mostrando la conexión entre las conchas, Artemis y el agua. A menudo, el poder de Artemis abarcaba áreas donde la tierra y el agua se encontraban. Por otro lado, en el interior de la cueva existe un lago de agua natural, por lo que si el agua era una característica importante del santuario de Mastro, podríamos pensar que quizá se realizaban rituales relacionados con la curación y purificación (Nagel,2021,115-133).

La cueva de Pan (Maratón, Grecia)

Se trata de una de las cuevas-santuario más grandes de Ática, cuyo interior comprende cinco cámaras interconectadas en las que se desarrolló actividad ritual desde el s.V a.C. hasta el s.VI d.C. La cueva también destaca por sus estalactitas y

estalagmitas, muchas de las cuales se asemejan a cuerpos caprinos, como Pan. Esta cueva ha sido estudiada por Bravo y Mari (2021).

Las evidencias epigráficas y arqueológicas muestran que ahí existió un culto a las Ninfas y a Pan, aunque es plausible que otras divinidades puedan haber recibido adoración, como Hermes, Cibeles y Artemis. Esta última compartía competencias sobre las mismas preocupaciones humanas que las Ninfas -como el matrimonio y la crianza de los niños- y a menudo aparece acompañada por ellas; además, como diosa del campo y cazadora, se asocia a Pan. Un hallazgo que apunta hacia el culto a Artemis en esta cueva es un *krateriskos* votivo, un tipo de vasija en miniatura que se encuentra con frecuencia en los santuarios áticos de Artemis, aunque estos vasos pudieron haber sido ofrendas para las Ninfas. Y otro hallazgo que podría documentar el culto a la diosa es una estatuilla encontrada en la cueva, identificada como Artemis porque sostiene en sus manos un pequeño venado y un arco. Además, el hallazgo reciente de un *kantharos* con un grafito en el que se lee: APTE, se identifica como parte de una dedicatoria a Artemis, APTE[MIΔI], aunque también son posibles otras lecturas, como que se trate del nombre personal de una dedicante (por ejemplo, Artemidora) (fig.16).

Los adorantes que acudían a esta cueva eran mayoritariamente masculinos. Sus preocupaciones eran diversas, pero los hallazgos apuntan a una afinidad con las Ninfas, apelando a ellas en asuntos de matrimonio, nacimiento y crianza de niños, al igual que Artemis. Los restos cerámicos muestran la realización de banquetes rituales (Bravo y Mari,2021,144-161).

Cueva de Antiparos (Aghios Ioannis Spiliotis, Cícladas, Grecia)

Utilizada desde el Neolítico hasta época Helenística, esta cueva posee numerosos espeleotemas, y tres salas principales. No presenta evidencia de ninguna estructura que pueda haber servido como altar, pero sí se han encontrado fragmentos de cerámica local y una inscripción rupestre, pero griega. Resulta difícil saber que cultos se realizaban en esta cueva en época clásica, pero se considera que pudieron ser ritos de iniciación. Esta cueva ha sido investigada por Angliker (2021).

Gracias a la inscripción sabemos la divinidad a la que estaba dedicada:

θεᾷ

Ἀρτέμ[ιδι]

— — ΟΜ — Ε — — Π —

Ἀντίπ[ατρος]

— — — Κ — — — Σ

ΜΙΛΚ — — Δ — — — Υ

Ἀθηναῖο[ς]

— — — αρχος,

— — — — Μ — — —

— — Ὀλυμπ — —

La inscripción fue descubierta en una estalagmita en el siglo XVII, pero actualmente está desaparecida: la palabra “Ἀρτέμ[ιδι]” ha sido traducida como Artemis. Se ha descubierto que en esta cueva se realizaron cultos iniciáticos vinculados a esta diosa, y por el pequeño número de fragmentos cerámicos se suponen adoradores individuales o pequeños grupos de carácter local. Esta cueva tuvo una continuidad ritual durante el cristianismo, convirtiéndose en la Iglesia de San Juan de la Cueva y Zoodochos Pighi (Angliker,2021,199-205).

Cueva de Crispilia (Pholegandros, Grecia)

La cueva de Crispilia se encuentra en la isla de Pholegandros, y su interior está cubierto de estalagmitas y estalactitas. También fue estudiada por Angliker (2021). Posee una cronología ritual que comprende s. IV a.C. - s. V d.C., según la epigrafía rupestre. No sabemos qué deidad(es) eran adorada(s) en ella, solo una inscripción de la ciudad de Pholegandros está dedicada a *Apolo Prostatérios* y Artemis, lo que ha llevado a pensar que ambos recibían culto en esta cueva. Sus paredes están cubiertas de inscripciones rupestres de nombres masculinos y femeninos desde Época Arcaica hasta Época Romana, aunque la mayoría se fechan en el s. IV a.C. (fig.20). Se tratan de visitantes, de origen diverso (Kos, Delos, Rhodos, Creta, Thera, Samos y Lesbos, colonias africanas y lugares en el continente griego). La inscripción *epheboi kaloi* es

fruto de adolescentes que conmemoran así su esfuerzo físico al adentrarse a la cueva; esta sería la única evidencia de la presencia de jóvenes en rituales iniciáticos en Pholegandros (Angliker,2021,205-207).

Santuario de Scala Graeca (Catania, Sicilia, Italia)

Orsi examinó dos santuarios suburbanos de Artemis a las afueras de Katane, y posteriormente fue investigada por Fischer-Hansen (2009). El mayor es el de Scala Graeca, un santuario rural sin restos de estructuras culturales por lo que se documenta el uso ritual de una gruta, y de fuentes y pozos para las ofrendas. Utilizado como lugar ritual desde el s.V a.C., pero no se conoce una fecha que ponga fin a su uso. Podría estar dedicado a *Artemis Agrotera*, relacionada con la caza, aunque la variedad de figurillas votivas halladas allí muestra múltiples aspectos de Artemis (fig.22): protectora de los jóvenes, señora de los animales, protectora de la caza, *Artemis Chitonia* -adorada por jóvenes vestidas con *chiton* corto que realizan danzas-, o *Artemis Aggelos*, mensajera cuando anuncia el regreso de Kore del Inframundo (Fischer-Hansen,2009,210-212).

Area de Pian di Civita (Tarquinia, Italia)

En Pian di Civita, se ha identificado un espacio de culto dedicado a *Artumes*, una divinidad etrusca asociada con Artemis, con actividad desde la Prehistoria hasta el s.V a.C. El espacio ha sido investigado por Nielsen y Rathje (2009). En el Area Sagrada se han descubierto diversas estructuras y zonas culturales entre las que destaca una cavidad junto a una trinchera de cimentación del santuario más antiguo (fig.23). La cavidad tiene aspectos liminales, conectando la superficie con el Inframundo, por eso la divinidad adorada tenía aspectos ctónicos. Existen evidencias materiales de sacrificios de ciervos, armas y se han encontrado cerámica, instrumentos para la confección textil, figuras de instrumentos de caza en miniatura, restos de tortuga y hoces votivas. Sobre esta base, se considera que la divinidad adorada allí es femenina, una patrona de los animales, protectora de la caza, también vinculada a las actividades femeninas y a las cosechas. (Nielsen y Rathje,2009,264-267).

Cueva de Báraczháza (Csákvár, Hungría)

La cueva de Báraczháza fue un santuario rupestre romano, con inscripciones latinas de los ss.I-II d.C. donde aparecen nombres celtas, en el que se ha establecido que pudo existir un culto local romanizado *a posteriori*. Esta cueva ha sido investigada por Wáli y Holéczy en el siglo XVIII; Mommsem en el XIX; Alföldy y Kéreny en el XX, y Fehér en el XXI. Fue utilizada como un santuario privado, ya que en las inscripciones aparece un veterano pretoriano, que era el que mantenía el santuario.

La epigrafía de la cueva documenta la existencia de un lugar de sacrificio u ofrendas, pero la conservación dificulta establecer las actividades rituales de este espacio. Podemos suponer la existencia de un culto regular y duradero, pero no tenemos ninguna clave para datar su inicio; solo sabemos, gracias a la epigrafía, que el culto existía en época Severiana, siglo III d.C.

Hay una prueba indudable de que esta cueva fue un santuario de Diana: existe una imagen de la diosa tocada con velo y diadema, con un collar, tallada en la piedra de la cavidad (fig.34), bajo la cual se grabó *Dīaŋ[a? -âm?]*. Debajo del texto hay un hueco rectangular en la piedra, quizás para otra inscripción o alguna ofrenda. Originalmente, las manos sostenían algo, que fue eliminado o roto, y podría ser un fruto o una flor (Fehér,2010,187-206), sobre la base de los paralelos iconográficos (fig.53-54) (Kahil,1984,663). Diana era vista como una deidad de la fertilidad en el culto de Panonia, aunque se debate si se trataba de un culto celta o ilirio, que fue romanizado.

Se considera que en esta cueva se rendía culto a otra divinidad, pero no sabemos con certeza quién era. Sin embargo, dos inscripciones fragmentarias pueden ser útiles (epi.2): en la pared derecha de la cueva se puede leer EF, y más a la derecha, DEO, que puede ser un teónimo al que le falta la primera parte del final. La otra inscripción está en la pared izquierda, donde se puede ver un símbolo (fig.38), debajo otro dibujo inidentificable, y existe otra incisión artificial, tal vez una letra S. Su significado es discutible pero la pareja de culto de Diana podría ser *Silvanus*, cuyo culto está atestiguado en los alrededores de Csákvár. Se considera que el relieve del falo representaría al propio dios. El origen indígena de este culto a Diana y Silvano es muy probable, pero los restos arqueológicos, iconográficos y epigráficos que encontramos muestran un elevado grado de romanización. Esta cueva posiblemente fue luego usada como lugar de culto cristiano porque existe un cristograma datado en época tardo-romana (fig.32-33) (Fehér,2010,187-206).

Cueva de Arkoudiotissa (Akrotiti, Creta, Grecia)

Esta cueva tiene una cronología del s.V a.C.-XVIII d.C. y ha sido estudiada en el siglo XX por Davaras (1976, 46-125). En esta cueva se encuentran 4 nichos para poner esculturas (fig.39), y el hallazgo de dos placas de terracota, que mostraban a Artemis cazadora y Apolo, del s.V a.C.; además, encontramos cabezas de Artemis de época helenística y romana. En época clásica existiría un culto a *Artemis Curótrofa* (fig.52), para proteger a los jóvenes, y a Apolo (González,2013,345-346), donde se realizarían ritos iniciáticos bajo el amparo de ambas divinidades. La tradición dice que cada año las madres traían a sus hijas a esta cueva en un rito de iniciación, donde las mujeres jóvenes dejaban sus juguetes o ropa de infancia en la cueva, y posteriormente bebían del cuenco de agua sagrada de la Osa Artemis, entrando en la siguiente fase vital, como jóvenes doncellas listas para convertirse en *nymphé* (Léger,2015,240-241).

Santuario de Brauronia (Atenas, Grecia)

El templo de Brauronia se encuentra a 30km de Atenas (Mejer,2009,61-72), y era un santuario extraurbano situado en un área pantanosa. Hay restos de época micénica, pero fue repoblado en el s.IX a.C. y abandonado en el s.III a.C. El área de culto más antigua es la cueva utilizada en el s.VII a.C. con una función incierta, y en la que posteriormente se construyó un pequeño templo, identificado como la tumba o *heroon* de Ifigenia. En la cueva se han encontrado capas de ceniza y objetos votivos como jarrones y estatuillas de los s.VI-V a.C. (Nielsen,2009,84-112), y su interior estaba dividido por muros en cuatro habitaciones, cuyo techo se derrumbó a mediados del siglo V a.C. Menos convincente es una reciente interpretación de toda la cueva como un lugar para almacenar ofrendas, dedicadas a Artemis, debido a la ausencia de hallazgos epigráficos o arqueológicos que pudieran apoyar la presencia de Ifigenia en Braurón (Vikela,2008,77-79). Quizás la razón de la ausencia de evidencias al culto de Ifigenia en la cueva sea su estrecha relación con Artemis, siendo Ifigenia entendida como un aspecto del carácter de Artemis, que se convirtió en una diosa independiente en un momento posterior (Johannessen,2021,43-46). Ambas solían ser relacionadas porque eran protectoras de los partos.

En *Ifigenia en Áulide* (tex.29), se muestra a Agamenón intentando sacrificar a Ifigenia para Artemis en Áulide, pero la diosa se apiadó de ella cambiándola por una cierva; este sacrificio también pudo haber ocurrido en Braurón, pero sustituyéndola por

un oso (Mejer,2009,61-72). Ifigenia es una virgen sacrificial que actúa como modelo para las jóvenes del Ática (Pierce,2006,78-82).

La relación entre Ifigenia y Braurón aparece en la tragedia de Eurípides, *Ifigenia y los Tauros* donde un *heroon* le estaba dedicado en una cueva en Braurón (tex.9) (Clark,2011,3-4). Algunas interpretaciones defienden que antes de la tragedia de Eurípides, Ifigenia no estaba relacionada con Artemis y era una divinidad relacionada con el nacimiento, y que desde la Antigüedad era adorada en la cueva de Braurón. Posteriormente, Ifigenia se habría usado como un epíteto de Artemis que indicaría sus elementos ctónicos (Pierce,2006,78-82). Según Nielsen (2009,84), no existen dudas sobre la naturaleza sagrada del área de la cueva relacionado con su tumba, e Ifigenia sería el emblema del santuario de Braurón porque era virgen y, por lo tanto, una potencial novia, como las que iban allí a iniciarse, además, a ella le eran ofrecidas las vestiduras de quienes morían en el parto (Vikela,2008,77-79).

Y es que en el Santuario de Braurón se celebraban las fiestas de las *Brauronias* cada cuatro años, realizándose el *Arkteia* (fig.42), donde las niñas atenienses aristócratas servían como *arktoi* con 5-10 años (según *Lysistrata*), aunque para Inwood serían jóvenes de entre 10-14 años, siendo un rito de paso que conducía a la pubertad, ya que la primera menstruación se considera un periodo contaminante, y las preparaba para el matrimonio. Eran separadas de sus madres y guiadas por una tutora (fig.45). El hecho de que fueran representadas como osas es porque esta era la epifanía de Artemis, un animal salvaje metáfora de que las niñas deben ser domesticadas a través del matrimonio. Según el análisis que hizo Kahil (1965) de las iconografías de las cerámicas de Braurón, se habían realizado carreras o cacerías rituales, o danzas portando antorchas y coronas, y las niñas/jóvenes llevarían *chitones* cortos o estarían desnudas, porque terminaba su iniciación, se mostraban como recién nacidas, comenzando una etapa nueva. Sin embargo, según Kahil (1965), las mujeres desnudas representan a Ifigenia cuando fue sacrificada, y simboliza su muerte ritual, el paso de una niña a mujer (fig.43). En el santuario también se encontraron estatuas votivas de infantes, regalos votivos a la divinidad en agradecimiento por un buen parto (Nielsen,2009,84-112).

En el rito iniciático de los *arkteia* aparecen máscaras de oso y túnicas azafrán (*krokoton*) que representan tanto la piel del oso como la vestimenta de esposas (fig.44) (Clark,2011,1-6), asociadas al matrimonio y la sexualidad femenina. Al despojarse de

ellas las niñas rechazaban la sexualidad salvaje y se sometían a las restricciones patriarcales (Sthele,2021,199). La explicación del oso como tótem del ritual se muestra en un pasaje mítico: un oso perteneciente a Artemis había sido asesinado por el hermano de la que el oso había herido, y por ese motivo Atenas fue castigada con una epidemia de peste; un oráculo dijo que el mal cesaría si los atenienses consagraban como osas de la diosa a sus hijas, y así se creó el rito de *Arkteia* (Kahil,1965,86-98).

5. CONCLUSIÓN

Tras analizar el uso de las cuevas como espacio ritual y su simbología en la Antigüedad clásica, la figura y caracteres de Artemis/Diana y su asociación con las cuevas, podemos afirmar que la imagen que se tenía de esta diosa es muy heterogénea, y que sus rituales dependen de la advocación que tuviera en cada espacio subterráneo.

Entre ellos resaltamos los ritos de paso y los asociados con la fertilidad, aspectos simbólicos que la cueva comparte en el mundo greco-romano. Desde la perspectiva de género, Artemis/Diana era una divinidad muy vinculada con el mundo femenino, aunque ella no responda a los ideales de feminidad impuestos en la sociedad greco-romana, ya que no aspiraba a ser una esposa legítima que engendra ciudadanos, sino a ser eternamente virgen, viviendo en bosques, lagos y montañas. A pesar de eso, no era una divinidad en contra del matrimonio, y así se refleja en las festividades de las Brauronias y demás ritos de paso femeninos, en los que las niñas antes de llegar a la pubertad, y por tanto al matrimonio, ofrecían a la diosa sus juguetes, mechones de pelo y cinturones, entre otras ofrendas, y realizaban distintos rituales para conseguir un matrimonio próspero y fertilidad. De hecho, cuando las mujeres daban a luz a un hijo solían hacer ofrendas de agradecimiento a Artemis/Diana, y esas inscripciones votivas aparecen en muchas cuevas, lo que muestra su asociación con la fecundidad, ya sea animal, vegetal o humana, y con el mundo ctónico. Por lo tanto, Artemis/Diana es una diosa vinculada a la feminidad, y el análisis de su figura y de sus cultos nos ayudan a entender y visibilizar a las mujeres en el mundo clásico.

La religión greco-romana estaba presente en todos los momentos de los individuos y de la comunidad, y sus ritmos vitales estaban impregnados por la religión. Es interesante reflexionar sobre la presencia de Artemis/Diana en espacios rupestres, menos estudiada por la producción historiográfica actual, que se centra en su asociación con Pan/Fauno y las Ninfas, pese a que presenten características comunes con ellos. En el periodo entre el s.VII a.C. y el s.I a.C. se desarrolla el culto a Artemis/Diana en cuevas en Grecia y en la Península Itálica, sobre todo la Magna Grecia; sin embargo, durante los s.II d.C.- V d.C. observamos la expansión de cultos de Diana en cuevas por toda Europa, un fenómeno directamente relacionado con las conquistas realizadas por el Imperio Romano.

Gracias a la bibliografía usada en este TFG, me he dado cuenta de la importancia que tiene la cueva como lugar ritual y simbólico, de las grandes cualidades intrínsecas que tiene para generar espacios y sensaciones místicas, y de su importancia como agente activo en los rituales. Por último, también he descubierto el gran interés que se tiene en Historia Antigua sobre los estudios de género, considerándolo un tema de gran relevancia social. Considero que es de gran utilidad el uso y estudio de fuentes primarias para comprender la religiosidad y los rituales en las religiones antiguas, ya que son testimonios directos de esos procesos, y que examinar y reconstruir las mentalidades antiguas es una tarea muy complicada.

En cuanto a futuras líneas de investigación, el estudio de la cueva como lugar ritual en la Antigüedad está actualmente en auge, existiendo muchos proyectos e investigaciones en curso. Este estudio puede resultar muy útil para comprender otros aspectos de las sociedades antiguas, asociadas, como las cuevas, a lo marginal, a lo salvaje y a lo liminal. Además, el estudio de los ritos en cuevas, especialmente los de iniciación, resulta muy útil para conocer la organización social y los roles asignados a cada género. Considero que se debería prestar atención al estudio de las divinidades olímpicas relacionado a las cuevas, ya que abundan los estudios de divinidades ctónicas o salvajes, como Pan, pero las de otras divinidades no es tan evidente en la historiografía. También considero que se debería prestar atención a los estudios de género en la Historia de las Religiones, donde aún faltan cosas por hacer; me gustaría, de hecho, que se investigara el papel de las diosas, papel que tradicionalmente se asocia con el mundo femenino a pesar de ser adoradas por hombres también, o analizar en profundidad el papel de las mujeres en las religiones antiguas, y desterrar nuestra idea decimonónica de que las mujeres no tenían un papel activo en la religión ni en la vida pública de la Antigüedad clásica.

En definitiva, considero que ahondar en esta línea de trabajo permitiría comprender el uso de la cueva como un lugar ritual y social, y la importancia de la mujer en la religión, favoreciendo su visibilización.

6. BIBLIOGRAFÍA

- Alfayé, S. (2009). *Santuarios y rituales en la Hispania Céltica*. Oxford.
- Alfayé, S. (2010).“Dinámicas rituales en las cuevas y abrigos de la Celtiberia”. *Santuarios iberos: territorio, ritualidad y memoria*. En Rísquez, C. y Rueda, C. (eds.).
- Angliker, E. (2021).“Cult and ritual in Cycladic caves”. En: Katsarou, E., y Nagel, A. (eds.). *Cave and Worship in Ancient Greece. New perspectives in Landscape and Ritual*. Londres. 188-213.
- Arata, L. (2017):“A propósito dell’antro Zerinzio.” En: Maiuri, A. (ed.). *Antrum. Riti e simbologie delle grotte nel Mediterraneo antico*. Roma. 98-126.
- Arias, P. y Ontañón, R. (2012).“La Gama (Spain): long-term human activity in a karst system”. En: Bergsvik, K.A. y Skeates, R. (eds.). *Caves in Context. The cultural significance of Caves and Rock-Shelters in Europe*. Oxford. 101-117.
- Ballesteros-Pastor, L. (2009).“Bears and Bees in Themiscya: A Sanctuary for Artemis in the Land of the Amazons?”. En: Fischer-Hansen, T. y Poulsen, B. (eds.). *From Artemis to Diana. The Goddess of man and beast*. Copenhagen. 333-345.
- Bergsvik, K.A. y Skeates, R. (2012). *Caves in Context. The cultural significance of Caves and Rock-Shelters in Europe*. Oxford.
- Bonavides, E. (1996).“Artemis/Diana o el enigma de los límites”, *Acta Poetica*, 17, 211-222.
- Bouvier, S. (2009).“Artemis Ortheia - a Goddess of Nature or a Goddess of Culture?”. En: Fischer-Hansen, T. y Poulsen, B. (eds.). *From Artemis to Diana...* Copenhagen. 153-195.
- Bravo, J. y Mari, A. (2021).“The Cave of Pan at Marathon, Attica: New evidence for the performance of cult in the historic era”. En: Katsarou, E., y Nagel, A. (eds.). *Cave and Worship in Ancient Greece...* Londres. 144-165.
- Campos, I. (2017).“Architettura e religione. Il *mithraeum* come rappresentazione simbólica della grotto”. En: Maiuri, A. (eds.). *Antrum...* Roma. 232-243.
- Capdeville, G. (2017).“Caverne cretesi”. En: Maiuri, A. (ed.). *Antrum...* Roma. 67-97.

- Cazzella, A. y Guidi, A. (2017).“Aspetti simbolici connessi con le grotte nell’Italia centro-meridionale dal Neolitico alla prima età del ferro”. En: Maiuri, A. (ed.). *Antrum...* Roma. 47-63.
- Clark, B. (2011).“Brauron. The sacred sanctuary of Artemis”, *Environmental Science*, 1-6.
- Colombo, I. (2005). *La religión griega, Dioses, héroes, ritos y misterios*. Madrid.
- Contreras, J. (1992). *Diccionario de la religión romana*. Madrid.
- Davaras, C. (1976). *Guide to Cretan Antiquities*. Atenas.
- Di Fazio, C. (2017).“Giunone, le vergini e l’antro del serpente”. En: Maiuri, A. (ed.). *Antrum...* Roma. 215-231.
- Dillon, M. (2002). *Girls and women in Classical Greek religion*. Londres.
- Fairbancks, A. (1900).“The Chthonic Gods of Greek Religion”, *The American Journal of Philology*, 3, 241-259.
- Fehér, B. (2010).“Diana’s cave sanctuary in Csákvár (County Fejér), *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 61, 185-206.
- Fischer-Hansen, T. (2009).“Artemis in Sicily and South Italy: A Picture of Diversity”. En: Fischer-Hansen, T. y Poulsen, B. (eds.). *From Artemis to Diana...* Copenhagen. 207-261.
- Fischer-Hansen, T. y Poulsen, B. (2009). *From Artemis to Diana. The Goddess of man and beast*. Copenhagen.
- Foxhall, L. (2013). *Studying Gender in Classical Antiquity*. Cambridge.
- Franco, C. (2012).“Woman in Homer”. En: James, S. y Dillon, S. (eds.). *A Companion to women in the Ancient World*. Oxford. 54-66.
- Friese, W. (2013).“Through The Double Gates Of Sleep: Cave-Oracles In Graeco-Roman Antiquity”. En: Mavridis, F., y Jensen, J. (eds.). *Stable places and changing perceptions: Cave Archaeology in Greece*. Oxford. 228-238.
- González, J. (2013). *Las cuevas santuario y su incidencia en el contexto social del mundo ibérico*. Madrid.

- González, M. y Simoes, N. (2021).“Perspectiva de género en el estudio del mito”. En: González, M. y Romero, L. (eds.). *Claves para la lectura del mito*. Madrid. 327-355.
- Gordon, A. (1932).“On the origin of Diana”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 8, 177-192.
- Gradoli, G. y Meaden, T. (2012).“Discovery and exploratory research of prehistoric sites in caves and rockshelters in the Barbagia di Seulo, South-Central Sardinia”. En: Bergsvik, K.A. y Skeates, R. (eds.). *Caves in Context...* Oxford. 188-210.
- Grimal, P. (1986). *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona.
- Harrauer, C. y Hunger, H. (2008). *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona.
- Hjerrild, B. (2009).“Near Eastern Equivalents to Artemis”. En: Fischer-Hansen, T. y Poulsen, B. (eds.). *From Artemis to Diana...* Copenhagen. 41-51.
- Hoyo, J. (2000).“¿Santuario dedicado a *Diana* cercano a Sepúlveda (Segovia)?”, *Veleia*,17,135-141.
- Jensen, M. (2009).“Artemis in Homer”. En: Fischer-Hansen, T. y Poulsen, B. (eds.). *From Artemis to Diana...* Copenhagen. 51-61.
- Johannessen, L. (2021). *Constituting Artemis. The social and cultural significance of votive offerings in the cults of Artemis at Brauron, Ephesos and Sparta*. Atenas.
- Kahil, L. (1965).“Autour de l’Artémis Attique”, *Antike Kunst*, 8, 20-33.
- Kahil, L. (1977).“L’Artémis de Brauron rites et mystère”, *Antike Kunst*, 20, 86-98.
- Kahil, L. (1984). *LIMC II*. París.
- Karadima, A. (2021).“Communities, consumption, and a cave: The profile of cult at Drakaina Cave on Kephallonia”. En: Katsarou, E., y Nagel, A. (eds.). *Cave and Worship in Ancient Greece...* Londres. 93-114.
- Katsarou, S. (2021).“The dawn of ancient Greek cave cult: Prehistoric cave sanctuaries”. En: Katsarou, E., y Nagel, A. (eds.). *Cave and Worship in Ancient Greece...* Londres. (17-48).

- Lavagne, H. (1988). *Operosa antra. Recherches sur la grotte à Rome de Sylla à Hadrien*. París.
- Lee, M. (2012). "Dress and Adornment in Archaic and Classical Greece". En: James, Sharon y Dillon, Sheila (eds.). *A Companion to women in the Ancient World*. Oxford. 179-191.
- Léger, R. (2015). *Artemis and her cult*. Brimingham.
- Maiuri, A. (ed.) (2017). *Antrum. Riti e simbologie delle grotte nel Mediterraneo antico*. Roma.
- Marco, F. (2020). *Cultus deorum; La religión en la antigua roma*. Madrid.
- Marco, F. (2020). "La doncella y el dragón", *Tropelías...*, 7, 977-989.
- Martin, R. (2006). *Mitología griega y romana: (de la A a la Z)*. Madrid.
- Mejer, J. (2009). "Artemis in Athens". En: Fischer-Hansen, T. y Poulsen, B. (eds.). *From Artemis to Diana...* Copenhagen. 61-79.
- Miller, R. (2021). "Grottes and the construction of cult in southern Italy". En: Katsarou, E., y Nagel, A. (eds.). *Cave and Worship in Ancient Greece...* Londres. 214-248.
- Mlekuz, D. (2012). "Notes from the underground: caves and people in the Mesolithic and Neolithic Karst". En: Bergsvik, K.A. y Skeates, R. (eds.). *Caves in Context...* Oxford. 199-211.
- Mlekuz, D. (2019). "Animate Caves and Folded Landscapes". En: Büster, L., Warmenbol E. y Mlekuz, D. (eds.). *Between Worlds: Understanding Ritual Cave Use in Later Prehistory*. Berlín. 45-66.
- Molina, J. (2006). "La cueva y su interpretación en el Cristianismo primitivo". En: E. Conde, E., González, R. y Egea, A. (eds.). *Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía*. Murcia. 861-880.
- Nagel, A. (2021). "A river ran through it: Circulating images of ritual and engaging communities in a cave in Aitolokarnania". En: Katsarou, E., y Nagel, A. (eds.). *Cave and Worship in Ancient Greece...* Londres. 115-143.

Nielsen, I. (2009).“The sanctuary of Artemis Brauronia. Can Architecture and Iconography Help to Locate the Settings of the Ritual”. En: Fischer-Hansen, T. y Poulsen, B. (eds.). *From Artemis to Diana...* Copenhagen. 83-116.

Nielsen, M. y Rathje, A. (2009).“Atumes in Etruria - the Borrowed Goddess”. En: Fischer-Hansen, T. y Poulsen, S. (eds.). *From Artemis to Diana...* Copenhagen. 261-303.

Nosch, M. (2009).“Approaches to Artemis in Bronze Age Greece”. En: Fischer-Hansen, T. y Poulsen, S. (eds.). *From Artemis to Diana...* Copenhagen. 21-41.

Pierce, N. (2006). *The archaeology of sacred caves in Attica, Greece*. Hamilton.

Pisano, C. (2017).“La categoria di “grotta sacra” tra testi classici e storiografia moderna”. En: Maiuri, A. (ed.). *Antrum...* Roma. 27-43.

Roberts

Rodini, M. (2014).“Artemis y la ciudad en el *Himno a Artemis* de Calimaco”, *Cuadernos de Filología clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, 25, 215-222.

Rose, H.J. (1970). *Mitología griega*. Barcelona.

Rueda, C. y Bellón, J. (2016).“Culto y rito en cuevas: modelos territoriales de vivencia y experimentación de lo sagrado, más allá de la materialidad (ss. V-II A.N.E)”. En: Alfayé, S. (ed.). *Verenda Numina: temor y experiencia religiosa en el mundo antiguo*. Madrid. 43-80.

Santos, J. y Martínez, S. (2018).“¿Un santuario de *Diana* en Cueva Labrada en Sepúlveda (Segovia)?”. En Martínez, S. y Santos, J. (eds.) *Paisajes sagrados de la Antigüedad en el Valle del Duero*. Segovia: 91-107.

Skeates, R. (2012).“Caves in need of context: prehistoric Sardinia”. En: Bergsvik, K.A. y Skeates, R. (eds.). *Caves in Context...* Oxford. 166-188.

Sporn, K. (2010).“Espace naturel et paysages religieux les grottes dans le monde grec”, *Revue de l'histoire des religions*, 4, 553-571.

Sporn, K. (2021).“The face of cave rituals: Terracotta figurines in Greek sacred caves”. En: Katsarou, E., y Nagel, A. (eds.). *Cave and Worship in Ancient Greece...* Londres. 167-187.

Ustinova, Y. (2009). *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search of Ultimate Truth*. Oxford.

Vázquez Hoys, A. (1999). *Diana en la religiosidad hispanorromana. II (Diana de Segóbriga)*. Madrid.

Vikela, E. (2008). "The worship of Artemis in Attica: cult places, rites, iconography". *Worshipping women. Ritual and reality in Classical Athens*. Roma. 73-81.

Vukovic, K. (2018). "The topography of the *Lupercalia*". *British School at Rome*, 86, 37-60.

Yioutsos, N. (2013). "Cave dancing in Ancient Greece". En Catherine, S. (ed.) *Présence de la danse dans l'Antiquité- Présence de l'Antiquité dans la danse*. Clermont-Ferrand:35-55.

Yioutsos, N. (2014). "Pan Rituals of Ancient Greece: a Multi-Sensory Body Experience". En: Eneix, L. (ed.) *Archaeoacoustics: The Archaeology of Sound*. La Valetta:57-68.

Yioutsos, N. (2018). "Archaeoacoustic Research on Caves dedicated to Pan and the Nymphs in Attica, Greece". En Taroudekis, M.I. (ed.), *Euronoise 2018 - Proceedings*. Heraklion:2169-2174.

Fuentes literarias:

Anónimo (1973). *Himnos Órficos*. Traducción: Josefina Maynadé. México.

Apolodoro (1985). *Biblioteca Mitológica*. Traducción: Margarita Rodríguez. Madrid.

Calímaco (1980). *Himnos, epigramas y fragmentos*. Traducción: S.A. Sánchez Pacheco. Madrid.

Diodoro Sículo (1984). *Historia de Roma*. Traducción: Elvira Jiménez y Ester Sánchez. Madrid.

Eratóstenes (1999). *Mitología del firmamento*. Traducción: Antonio Guzmán. Madrid.

Eurípides (2001). *Ifigenia en Áulide*. Traducción: M. Acosta. Madrid.

Eurípides (2006). *Ifigenia entre los tauros*. Traducción: Germán Santana. Madrid.

Eurípides. (1995). *Ión*. Traducción: S.A. Sánchez Pacheco. Madrid.

Heródoto (2006). *Historias*. Traducción: Manuel Balasch. Madrid.

Hesíodo (1978). *Teogonía*. Traducción: A. Pérez y A. Martínez. Madrid.

Higinio (2008). *Fabulas, Astronomía*. Traducción: Guadalupe Morcillo. Madrid.

Homero (1978). *Himnos Homéricos. La "Batracomiomaquia"*. Traducción: Alberto Bernabé. Madrid.

Homero (1982). *Odisea*. Traducción: José Manuel Pabón. Madrid.

Homero (2019). *Ilíada*. Traducción: Luis Segalá. Barcelona.

Horacio (2005). *Odas*. Traducción: Alejandro Bekes. Buenos Aires.

Lucano (1984). *Farsalia*. Traducción: A. Holgado. Madrid.

Ovidio (1982). *Metamorfosis*. Traducción: Ana Pérez Vega. Barcelona.

Ovidio (2001). *Fastos*. Traducción: Bartolomé Segura. Madrid.

Píndaro (1984). *Odas y Fragmentos*. Traducción: S.A. Sánchez Pacheco. Madrid.

Platón (1997). *La República*. Traducción José Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Madrid.

Plutarco (2011). *Vidas Paralelas*. Traducción: Jorge Bergua. Madrid.

Porfirio (1989). *El antro de las ninfas de la Odisea*. Traducción: Enrique Ramos. Madrid.

7. ANEXOS

7.1. ANEXO I. CATÁLOGO DE CUEVAS ASOCIADAS A ARTEMIS/DIANA EN LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA

1. **Cueva Labrada (Sepúlveda, Segovia):**

- Localización: A 2 km al sureste de Sepúlveda (Segovia).
- Dimensiones: espacio interior casi rectangular de 6 metros de anchura, con una profundidad entre los 3.85 y 5.70 metros, y una altura entre 2.35 y 2.95 metros.
- Descripción: Incluía un abrigo y un santuario rupestre de Diana que ocupaba un espacio amplio y aterrazado. Se debate sobre si se trata de estructuras rupestres totalmente naturales, o si han sido ampliadas antrópicamente.
- Periodo de uso ritual: anterior al s. I a.C., siendo usado como cantera, se desconoce la cronología exacta. La inscripción se ha fechado a mediados del s. I-II d.C.
- Materiales: Se conocen entalles cercanos al núcleo de población próximo a la cueva, y en dos gemas aparece Diana como cazadora, vestida con *chiton*, acompañada por un ciervo y perro. En la cueva aparece una inscripción latina que nos da información de la diosa a la que se adoraba; también hay dos poyetes y decoración pintada vegetal y animal.
- Funciones: se ha planteado que el abrigo pudo ser usado como cantera y posteriormente amortizado como espacio ritual romano, como muestra la inscripción. Pero también se podría tratar de un santuario pre-romano dedicado a una divinidad indígena ligada a los animales, a la Luna, a los cultos de la fecundidad que fuera luego asociada a Diana.
- Bibliografía: Santos, Martínez, 2018; Alfayé, 2009 y Del Hoyo, 2000.
- Imágenes:

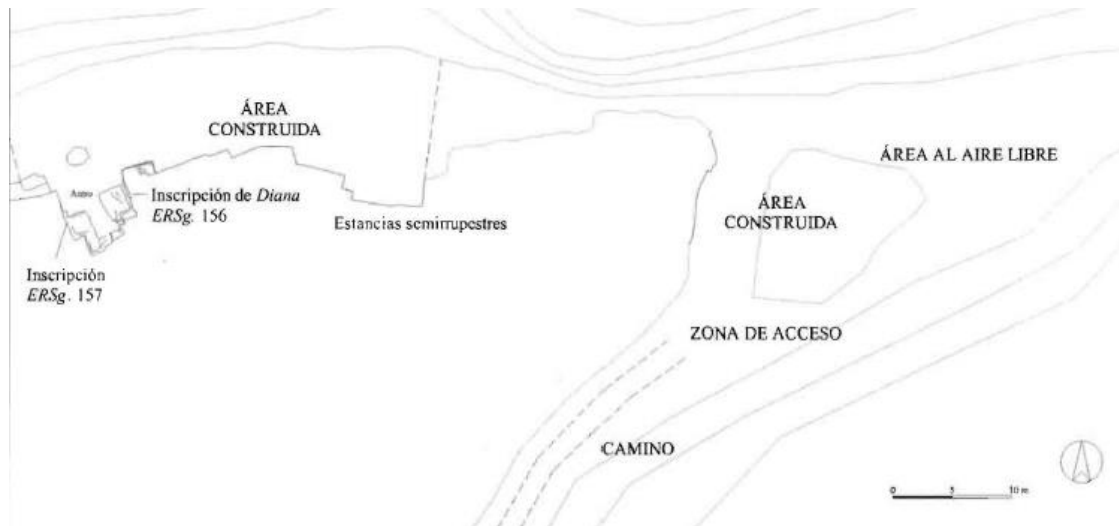


Fig. 1: Plano del santuario rupestre de Diana (Sepúlveda) (Santos y Martínez, 2018).



Fig. 2. Vista entrada exterior de la cueva (Santos y Martínez, 2018).



Fig. 3. Vista interior de la cueva (Santos y Martínez, 2018).



Fig. 4. Inscripción de la pared occidental de Cueva Labrada (Santos y Martínez, 2018).



Fig. 5. Inscripción latina en la entrada de Cueva Labrada (Del Hoyo, 2000).

2. Cueva Drakaina, Poros (Cefalonia, Grecia):

- Localización: A 300 metros al oeste de la ciudad de Poros, en la isla de Cefalonia.
- Dimensiones: 200 metros cuadrados, de los cuales 100 están cubiertos por un techo.
- Descripción: La cueva o abrigo se encuentra en un desfiladero extendiéndose sobre un área de 200 metros, en la que se encuentra una gran roca de superficie aplanada que se pudo usar como altar o para sacrificios animales. Además, existen varias cavidades naturales y pozos artificiales que fueron usados para depositar ofrendas. También se ubica un *bothros* semicircular de 4 m².
- Periodo de uso ritual: ss. VII - II a.C.
- Materiales: cerámica (vasos de culto y exvotos, algunos importados de Corinto y Ática), figurillas enmascaradas, lucernas, restos óseos de animales, etc. Se han encontrado *protomai* en la cueva que representan a Artemis cazadora, o también sosteniendo un cervatillo o pájaros, conectando su aspecto protector y nutritivo como diosa de los nacimientos, preocupada por las crías y su crianza.
- Funciones: Santuario dedicado a las Ninfas, Dioniso y Artemis. Las ofrendas muestran cultos relacionados con la familia, el matrimonio, el embarazo..., y los asociados a Artemis están relacionados con los ritos de paso.
- Bibliografía: Karadima, 2021.
- Imágenes:

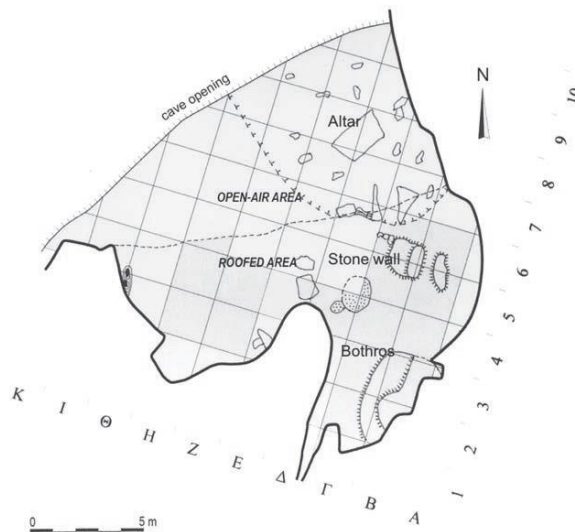


Fig. 6. Plano de la cueva (Karadima, 2021, 96).

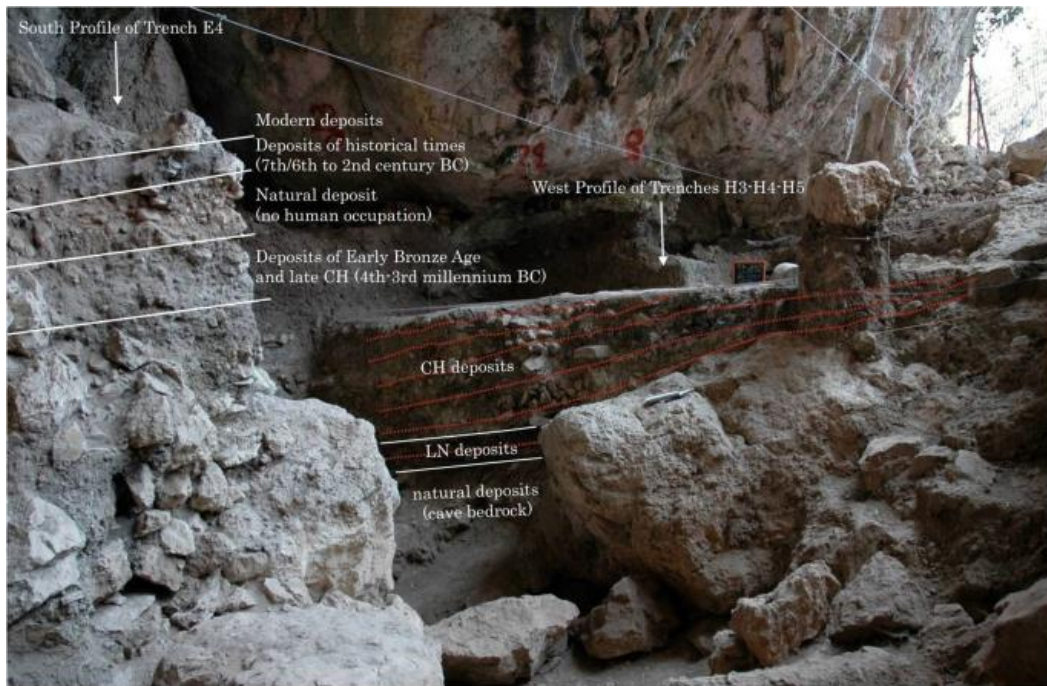


Fig. 7. Imagen de la cueva y localización de restos arqueológicos según su cronología (Karadima, 2021).

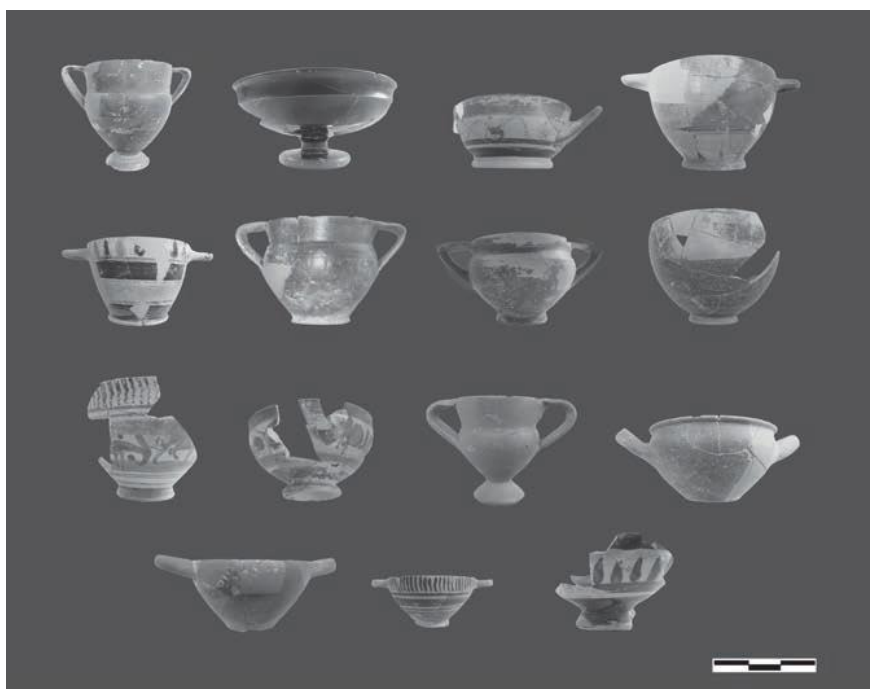


Fig. 8. Cueva de Drakaina: vasos para beber y cerámica en miniatura (Karadima, 2021, 97).

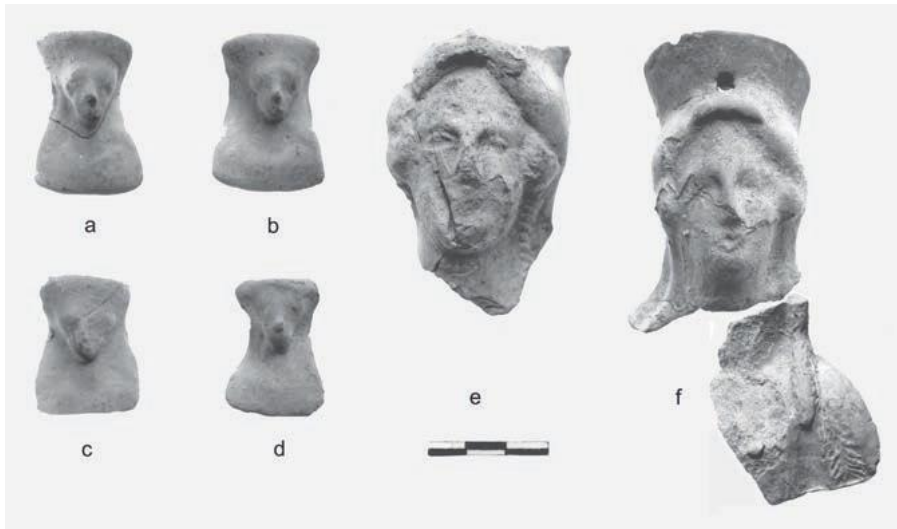


Fig. 9. Cueva de Drakaina: prótomos enmascarados (a–d) y *prótomos* que representan a Artemis (e–f) (Karadima,2021,105).

3. Cueva Mastro (Aitoloakarnania, Grecia):

- Localización: A 4km de la ciudad Katochi, Peloponeso (Grecia).
- Descripción: La cueva tiene una pequeña abertura enmarcada por rocas caídas que han rodado por la ladera de la colina, y en su interior se encuentra un lago natural. Más allá de su entrada, la cueva se inclina abruptamente hacia abajo hasta que alcanza un área irregular.
- Periodo de uso ritual: Primera Edad del Hierro-Época Romana.
- Materiales: figurillas votivas, de danzantes, adorantes y dioses; lucernas, cerámicas; *prótomos* arcaicos, una escultura de Artemis y conchas.
- Funciones: tiene un uso ritual desde sus inicios relacionado con los ritos de paso y festividades agrícolas, y también cultos relacionados entre Artemis y el agua, asociados a la purificación.
- Bibliografía: Nagel y Katsarou, 2021;
- Imágenes:



Fig. 10. Entrada a la cueva de Mastro (Nagel, 2021,118).



Fig. 11 Cueva de Mastro: escalera y descenso (Nagel, 2021, 119).

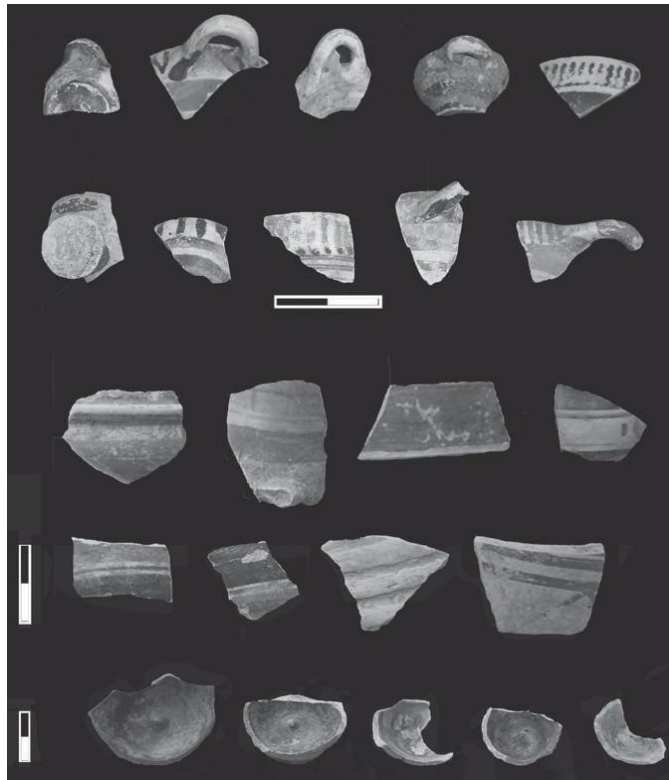


Fig. 12. Cueva de Mastro: conjunto de *lekythoi*, *krateriskoi* y *kotyliskoi* en miniatura (Nagel, 2021, 127).

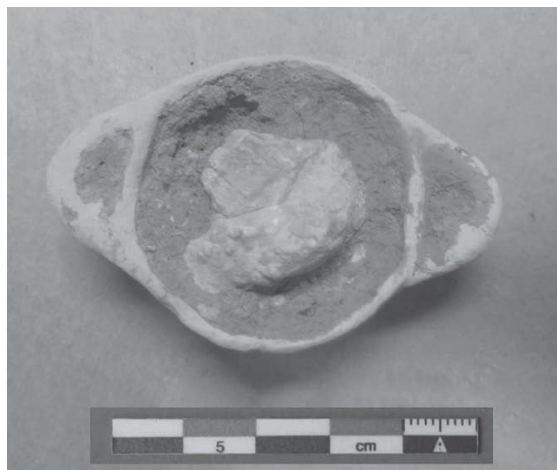


Fig. 13. Cueva de Mastro: *Kotyliskos* con ofrenda de alimentos comestibles (Nagel,2021,128).



Fig. 14. Cueva de Mastro: ofrendas de moluscos (Nagel, 2021,130).

4. Cueva de Pan (Maratón, Grecia):

- Localización: Se ubica en la antigua ciudad de Maratón, actual Oinoi.
- Dimensiones: La cueva posee una longitud de 75 m, una altura de 6 m, una anchura de 15 m y una profundidad de 3 m.
- Descripción: Esta cueva tiene dos entradas, ambas abiertas a estrechos pasajes que conducen a la cámara principal de la cueva, de unos 30 m de longitud. En la parte trasera de la cámara principal, dos pasillos se bifurcan al suroeste y noreste: el pasaje NE tiene 20 m de longitud, y el sur 30 m. Hay estalactitas y estalagmitas, que, según la descripción de Pausanias, se parecen a las cabras de Pan.
- Periodo de uso ritual: ss. V a.C. - VI d.C.
- Materiales: Los hallazgos dentro de la cueva incluyen vasijas, para la realización de banquetes rituales, figurillas en su mayoría de mujeres, de Pan y un par de aretes de oro. Además de *krateriskos* votivos, un *kantharos* y una estatuilla que representa a Artemis.
- Funciones: Durante el Neolítico la cueva fue utilizada como lugar de habitación, aunque probablemente solo estacionalmente debido a las condiciones de humedad. La cueva se dedicó a Pan y las Ninfas en el s. V a. C. Además de las Ninfas y Pan, también se le rendía culto en esa cueva a Hermes, Cibeles y Artemis. Los adorantes que acudían a esta cueva eran en su mayoría masculinos y les interesaban los asuntos relacionados con el matrimonio, nacimiento y crianza de niños.
- Bibliografía: Pierce, 2006; Jorge y Mari, 2021.
- Imágenes:

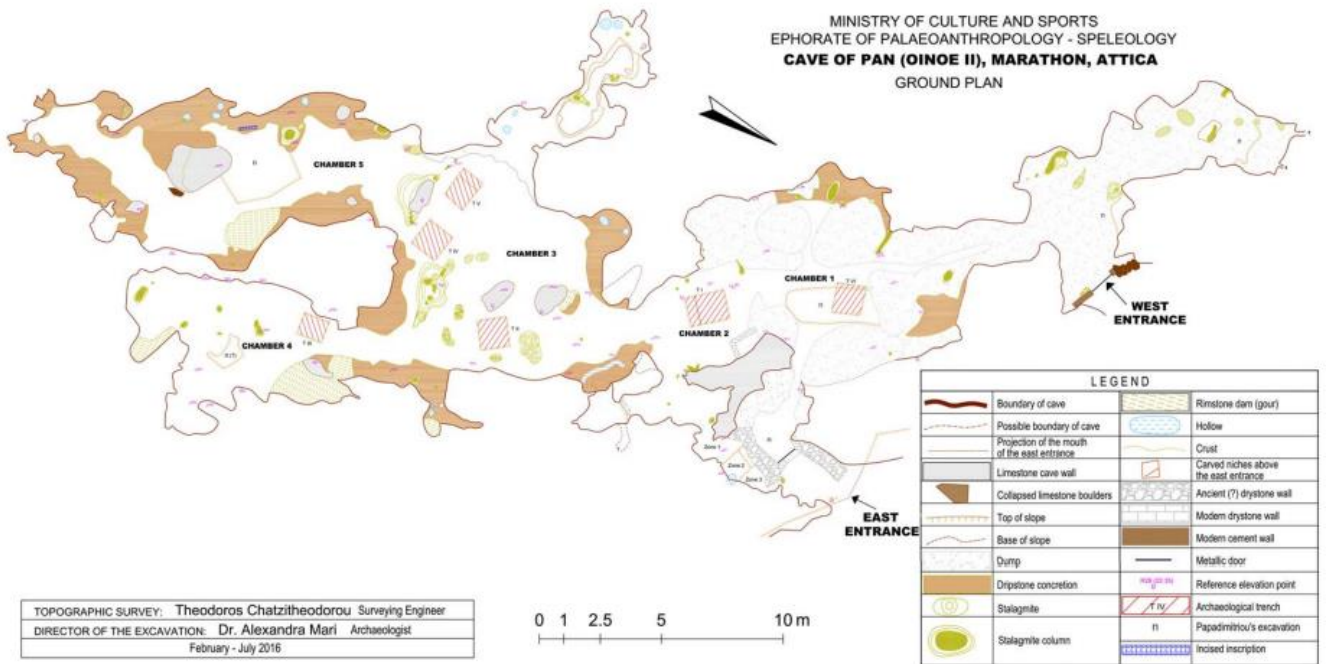


Fig. 15. Cueva de Pan (Bravo y Mari, 2021, 147).



Fig. 16. Fragmento del borde de *kantharos* con grafito de la Cueva de Pan (Jorge y Mari, 2021, 152).

5. Cueva de Antiparos (Aghios Ioannis Spiliotis, Grecia):

- Localización: Se encuentra en Aghios Ioannis Spiliotis, en una colina de Profitis Elias, en el extremo sureste de la isla de Antiparos.
- Dimensiones: la entrada tiene 20 metros de ancho y 8 metros de alto, y la profundidad máxima de la cueva son 85 metros.
- Descripción: el interior de la cueva está recubierto de estalagmitas y estalactitas. Las dimensiones de la primera cámara son 17 x 27 x 10 metros; la segunda 33 x 20 x 30 metros y la tercera 27 x 50 x 20 metros.
- Periodo de uso ritual: Neolítico – S. III a.C.
- Materiales: cerámicas del periodo Geométrico hasta el Clásico. La mayoría de los fragmentos parecen ser tazas para beber: *skyphoi* y *kantharoi*. En la entrada de la cámara principal se encontraron fragmentos de cerámica y otros materiales de períodos prehistóricos, arcaicos, clásicos, romanos y posteriores.
- Funciones: se considera que pudo tener una función ritual debido a las inscripciones y grafitos encontrados en la cueva, pero no hay restos de altares y *temenos* por lo que resulta difícil establecer la utilización del espacio. Pero la difícil accesibilidad y la presencia de estalagmitas y estalactitas, alejada de núcleos urbanos, nos hace pensar que en ella se realizaban rituales iniciáticos.
- Bibliografía: Angliker, 2021.
- Imágenes:



Fig. 17. Cueva de Antiparos a la izquierda, vista de la entrada; descenso y relleno antiguo (Angliker, 2021, 201).

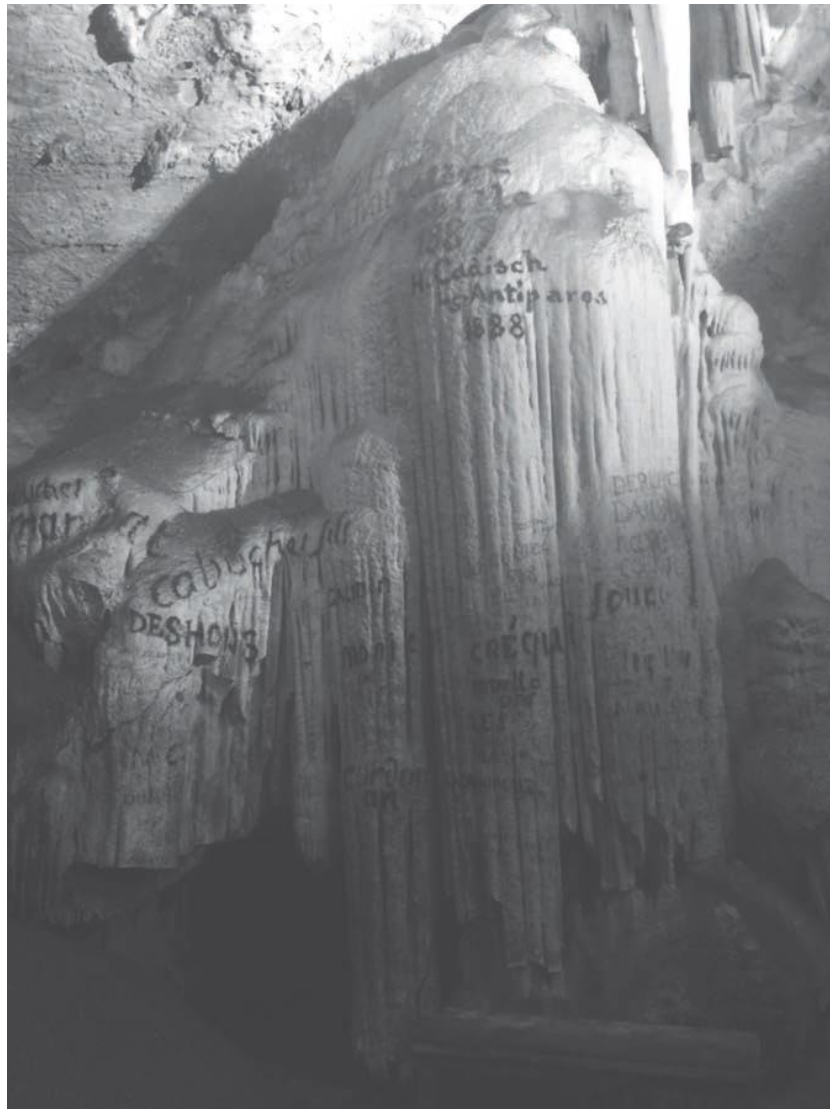


Fig. 18. Cueva de Antiparos: columna de estalagmitas con inscripciones modernas (Angliker, 2021,202).

6. Cueva de Crisospilia (Folegandros, Grecia):

- Localización: Al oeste de la Khora de Folegandros.
- Dimensiones: 300 metros de longitud.
- Descripción: Su interior está lleno de estalagmitas y estalactitas. Es accesible tanto por mar como por tierra, a través de una entrada escalonada. Contiene dos cámaras principales, unidas entre sí por un pequeño corredor.
- Periodo de uso ritual: ss. IV a.C.- V d.C.
- Materiales: No se han encontrado materiales, pero en la *cella* de la cueva hay inscripciones y grafitos realizados por los visitantes.
- Funciones: los epígrafes encontrados en el texto de la cueva pertenecen a actividades rituales votivas realizadas tanto por hombres como por mujeres, asociadas con ritos de paso.
- Bibliografía: Angliker, 2021.
- Imágenes:



Fig. 19. Imagen de una de las entradas de la cueva, accesible por mar y por tierra. <https://www.folegandros.gr/en/list-en/chrysospilia/>

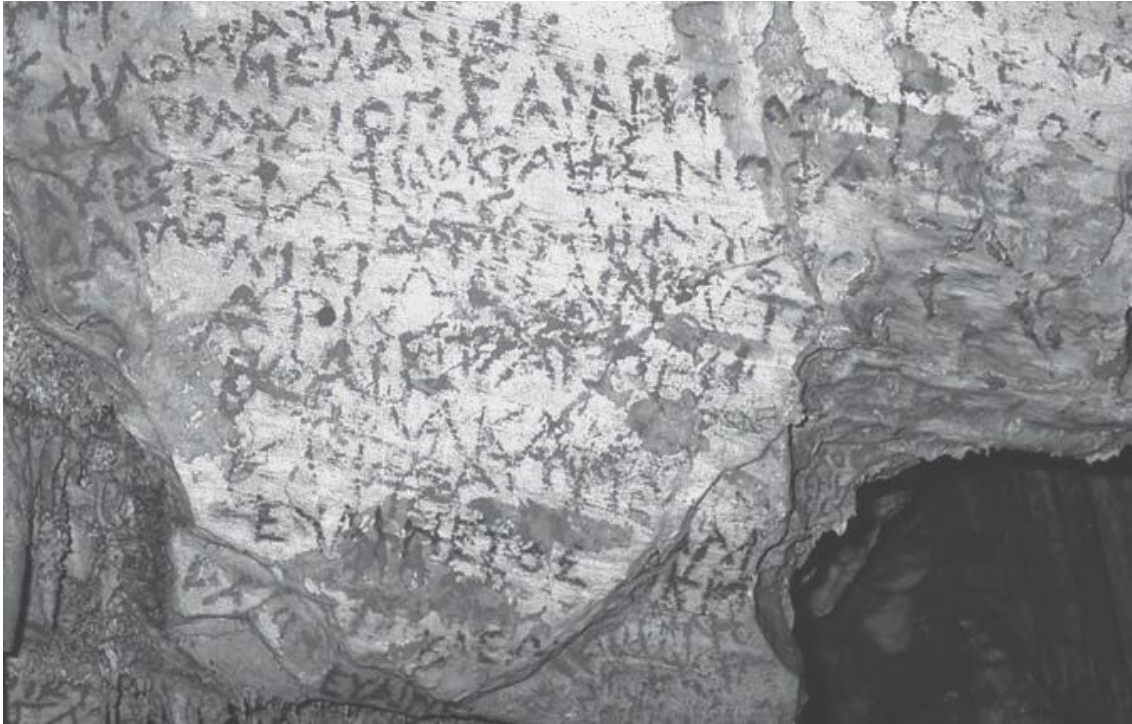


Fig.20. Grafitos de la cueva (Angliker, 2021).

7. Santuario de Scala Graeca (Catania, Sicilia):

- Localización: Afueras de Catania.
- Dimensiones: cueva de 3.2 metros de ancho por 2.9 metros de profundidad.
- Descripción: santuario rupestre, compuesto por un abrigo, una fuente y pozo para ofrendas.
- Periodo de uso ritual: s. V a.C.- no se conoce fecha que ponga fin a su uso ritual.
- Materiales: En el santuario han aparecido figurillas votivas de Artemis, mostrando diferentes caracteres de la diosa: Artemis con un bote en sus hombros como protectora de los marineros; Artemis descansando la mano sobre las cabezas de panteras o leones como *Potnia Theron*; Artemis sosteniendo una cierva joven, agazapada en sus brazos con la cabeza presionada contra su pecho representada como cuidadora y protectora de los jóvenes; en otra figurilla Artemis aparece con un ciervo adulto siendo agarrado por la cola o las patas como protectora de la caza o como presagio de la muerte; Artemis con plantas apunta a la divinidad como protectora de las plantas; las figurillas con flautas pueden referirse a *Artemis Chitonia* honrada por niñas que visten solo quitones, realizando la danza llamada *ionikon* con el acompañamiento de flautas en el templo de Artemis; *Artemis Aggelos* es un epíteto de Artemis en Siracusa representando a Artemis en el papel de heraldo del regreso de Kore. También aparecen figurillas de caballos, que se ha tomado como testimonio de un culto a *Artemis Hippiké* en Siracusa.
- Funciones: un lugar de culto desde la colonización griega.
- Bibliografía: Fischer-Hansen, 2009.
- Imágenes:

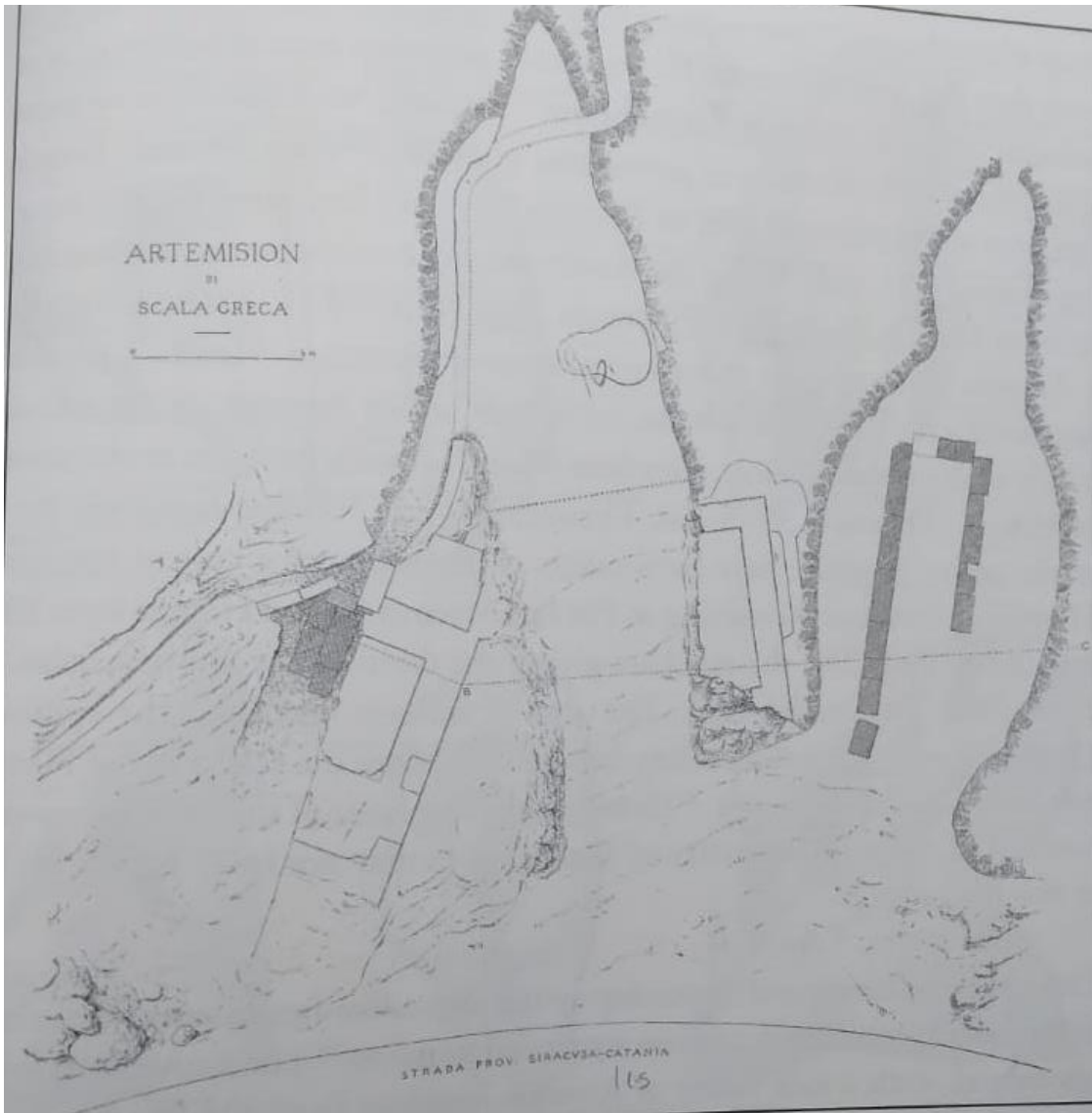


Fig.21. Plano del Artemision de Scala Graeca (Fischer-Hansen, 2009).

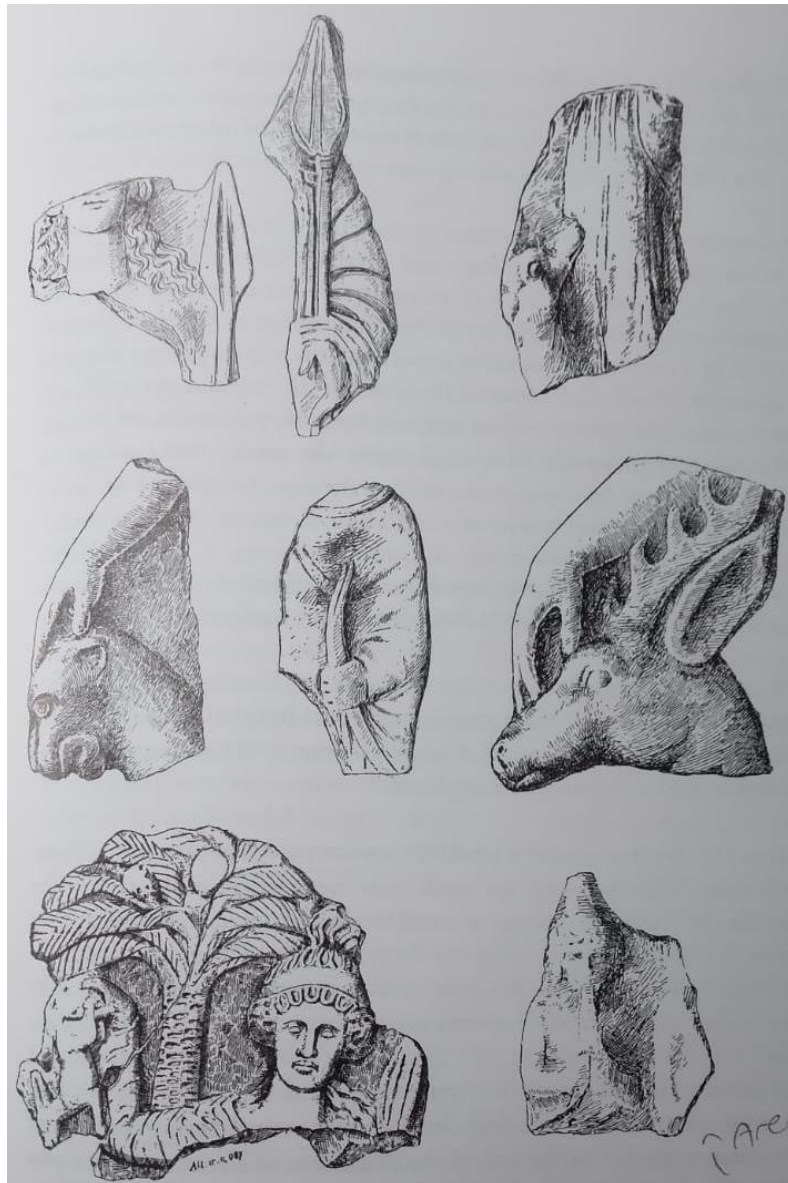


Fig. 22. Figuras de terracota de Artemis como *Potnia Theron* encontradas en Scala Graeca.
(Fischer-Hansen, 2009).

8. Area de Pian di Civita (Tarquinia, Italia):

- Localización: Pian di Civita, junto a la antigua ciudad de Tarquinia.
- Dimensiones: no consta.
- Descripción: el área sagrada consta de una cavidad junto a una trinchera de cimentación del santuario más antiguo, el área alfa, el edificio beta y el área gamma. En la Edad del Hierro la cueva sufrió una ampliación.
- Periodo de uso ritual: ss. XIII a.C.- V a.C.
- Materiales: Se han encontrado restos de ciervo “huesos y astas que han sido trabajadas”; restos de caparazón de tortuga; pesos de telar, carretes, y otros objetos pertenecientes a la producción textil; hoces votivas; al período Arcaico pertenecen las armas de caza en miniatura: puntas de flecha y jabalina, así como piedras de honda. También han sido encontrados fragmentos cerámicos.
- Funciones: hay evidencias de culto, destacando el sacrificio animal. La diosa que es adorada tiene vinculación con las cosechas, los animales, la caza y las actividades femeninas.
- Bibliografía: Nielsen y Rathje, 2009.
- Imágenes:

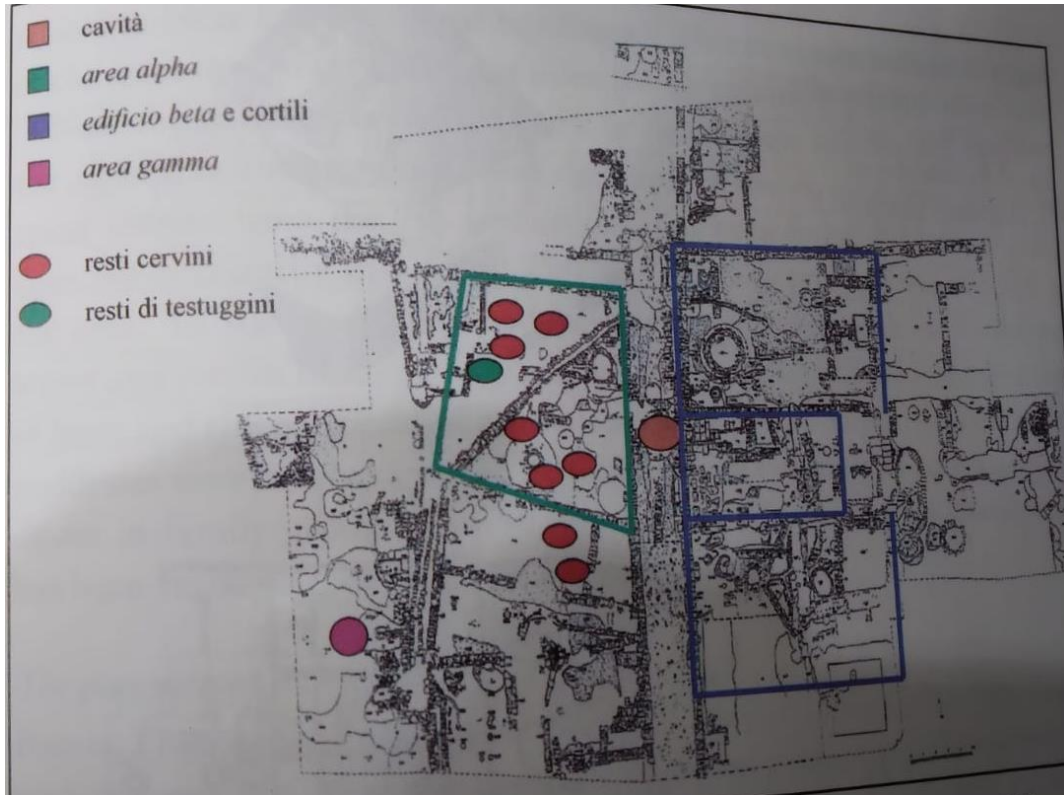


Fig. 23. Plano de Area Sacra, donde se localiza la cueva, señalada en color naranja (Nielsen y Rathje, 2009).



Fig. 24. Vista general del santuario <https://mapcarta.com/N1482278025>.

9. Cueva de Diana en Báraczháza (Csákvár, Hungría):

- Localización: Al oeste de la localidad de Csákvár (Hungría).
- Dimensiones: Longitud: 87,5 metros; Profundidad:1,5 metros; Altura: 9 metros; Extensión vertical: 10,5 metros.
- Descripción: Es posible que en el pasado hubiera una fuente en la cueva. Posee varias entradas a la cueva, el corredor es la brecha principal que penetra 40 metros en el interior de la montaña, y el santuario consta de dos cuevas principales y una cueva menor, hoy derrumbada.
- Periodo de uso ritual: ss. III d.C. - V d.C.
- Materiales: Además de las inscripciones, en esta cueva aparece un ídolo a Diana tocada con un velo, diadema y collar, la cual sostiene algo en las manos, pero no se conserva, se cree que es una flor o un pájaro. Este ídolo representaba un culto de la fertilidad y también lunar.
- Funciones: En el s. III d.C. fue usado como un santuario privado, como muestran las inscripciones latinas, aunque también pudo ser usado como tal en época prerromana.
- Bibliografía: Fehér, 2010.
- Imágenes:

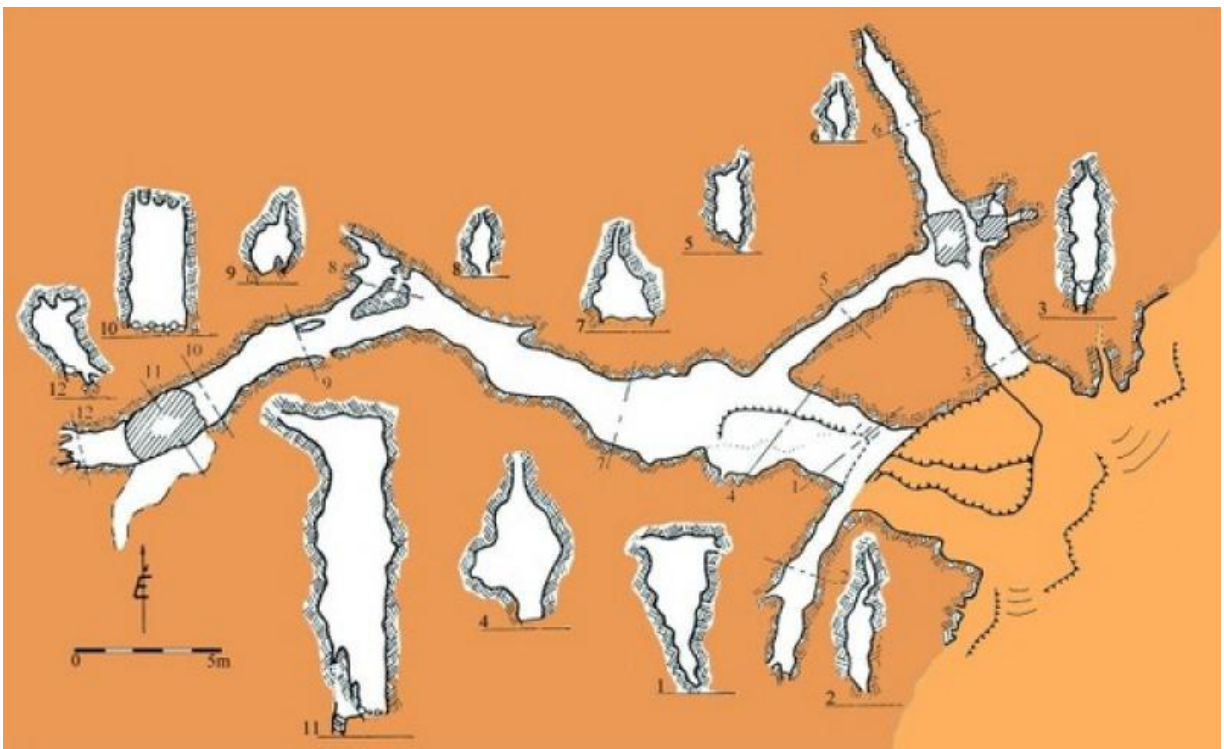


Fig. 25. Plano de la cueva. <https://csakvar.kornyek.hu/csakvari-barlang-barachaza-barlang>



Fig. 26. Imagen de una entrada de la cueva. <https://csakvar.kornyeke.hu/csakvari-barlang-barachaza-barlang>



Fig. 27. Inscripción a (Fehér, 2010).



Fig. 28. Inscripción b (Fehér, 2010).



Fig. 29. Inscripción c y calco (Fehér,2010).

D I A N E S A C
 M A V R C O N S T A
 N T I A V S V E T E X
 É X P R E F O O P R E T
 S I M

A C O N
 N T I N Y
 I N R I E
 E S V A M



Fig. 30. Dibujo de las tres inscripciones según Fehér (2010).



Fig. 31. Inscripción con letra F grabada en la pared en la primera cueva, y monograma IHS inciso en la pared de la segunda cueva (Fehér, 2010).

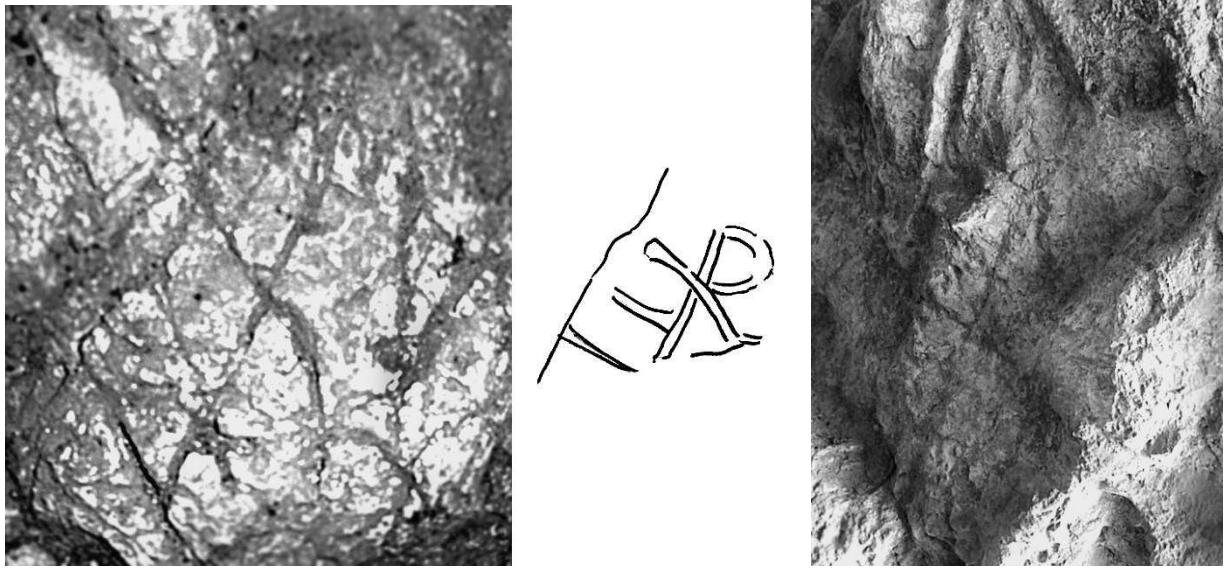


Fig. 32-33. Cristogramas grabados en varios tramos de la cueva y su dibujo (Fehér, 2010).



Fig. 34. Ídolo de Diana (Fehér, 2010).



Fig. 35. Inscripción c y su dibujo según Fehér (2010).

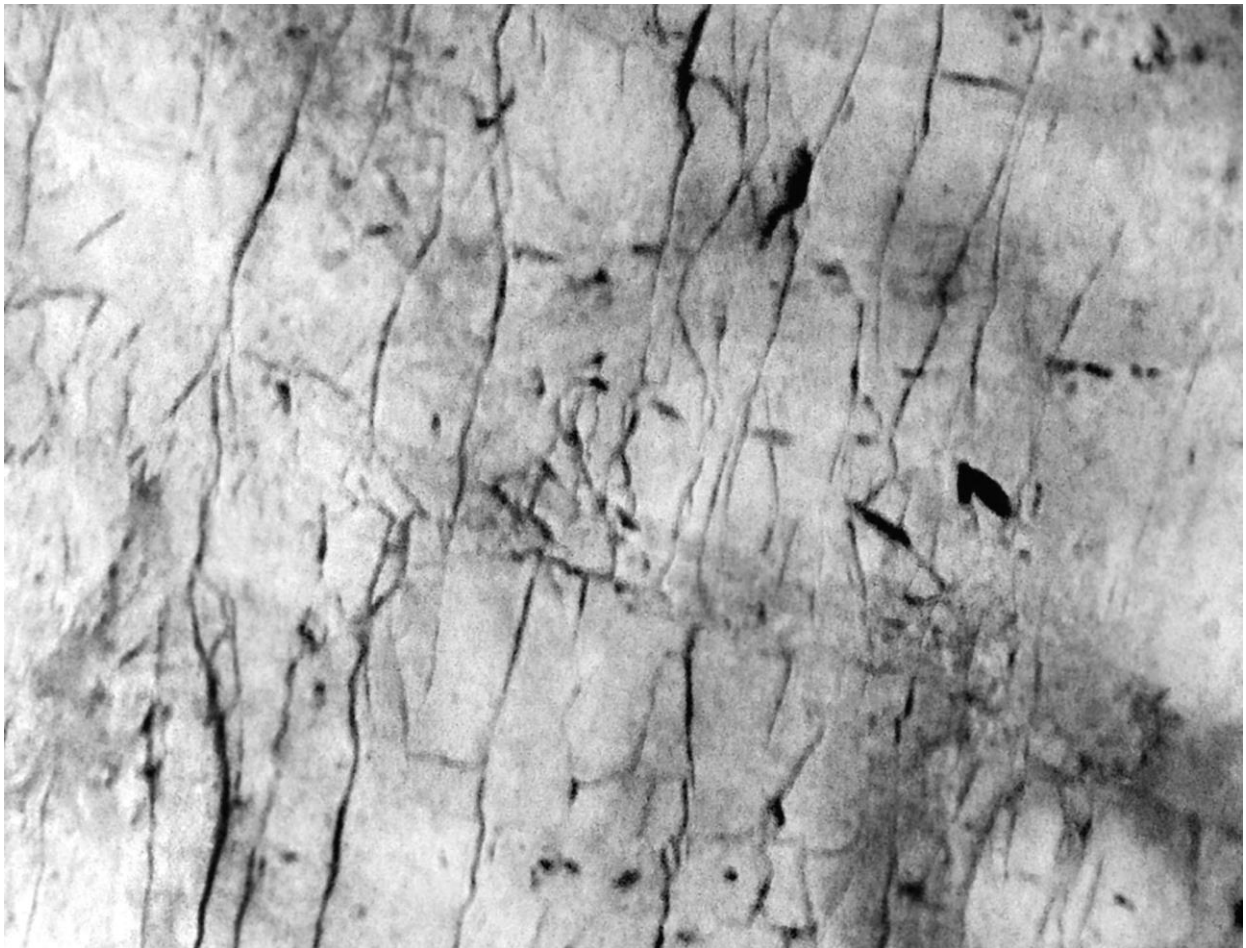


Fig. 36. Inscripción e (Fehér, 2010).

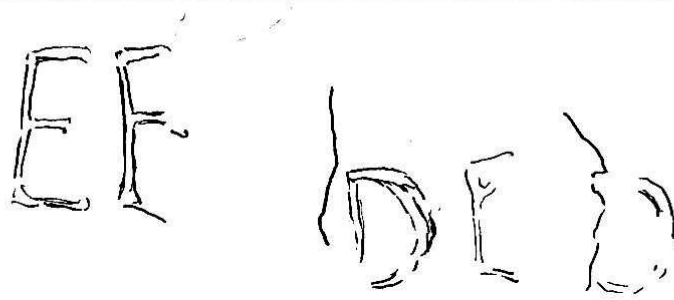


Fig. 37. Inscripción f y su dibujo según Fehér (2010).



Fig. 38. Inscripción g y su dibujo (Fehér,2010).

10. Cueva de Arkoudiotissa (Creta, Grecia):

- Localización: Al noroeste de Creta.
- Dimensiones: no consta.
- Descripción: la estalagmita principal tiene forma de oso, de ahí el nombre de la cueva. Cueva con formaciones en las paredes que presenta cuatro nichos para esculturas.
- Periodo de uso ritual: ss. V a.C. – XVIII d.C.
- Materiales: presencia de terracotas representando a Apolo y Artemis. También se han encontrado figuras de Artemis de época helenística.
- Funciones: En esta cueva se realizaban rituales de iniciación dedicados a Artemis y Apolo.
- Bibliografía: Davaras, 1976; González, 2013.
- Imágenes:



Fig. 39. Imagen interior de la cueva <https://www.west-crete.com/dailypics/crete-2014/4-15-14.php>

11. Cueva/Tumba de Ifigenia (Atenas, Grecia):

- Localización: en Braurón; dentro del santuario de Artemis Brauronia, al pie norte de la Acrópolis de Atenas.
- Dimensiones: La cueva presenta una longitud de 27 metros y una anchura de 6 metros.
- Descripción: Su forma original era una cámara estrecha y rectangular, abierta en ambos extremos. En la parte trasera de la cueva original, se encontraron escombros, cinco habitaciones y un corredor. El techo de esta cueva se derrumbó en el s.V a. C. y se construyó un pequeño santuario al oeste como reemplazo. El templo es un edificio rectangular que mide 4,5 m de ancho y 7,5 m de largo, y estaba dividido en dos habitaciones.
- Periodo de uso ritual: ss. IX a.C. - V d.C.
- Materiales: Los primeros restos del santuario se encontraron debajo del derrumbado techo de la cueva: cerámicas de los ss. VII - V a. C.: cobre, bronce, espejos, anillos y otros adornos personales, figurillas, etc. Esto indica que las ofrendas se depositaban dentro de la cueva. En el área exterior del Santuario Pequeño, frente a la cueva, se encontraron concentraciones de *krateriskoi*, lo que unido a la asociación mitológica con Ifigenia, permite pensar que esta cueva fue uno de los sitios de actividad ritual durante el *arkteia*, porque la iconografía de los vasos representa las acciones de las participantes. En este ritual las iniciadas depositaban su pelo, cinturones, y las mujeres que habían muerto en el parto o había sido exitoso ofrecían a Ifigenia sus ropajes. En la cueva, también se encontraron tres tumbas, dentro del área sagrada de la Tumba de Ifigenia; sólo una se puede fechar y pertenece al s. II a.C. Se ha sugerido que estas tumbas pertenecen a sacerdotisas de Artemis, siguiendo el ejemplo de Ifigenia.
- Funciones: Las funciones de esta cueva son rituales, corresponden a ritos iniciáticos femeninos, los cuales tienen como objetivo tener un matrimonio fértil y marcar su paso de la infancia a la adultez.
- Bibliografía: Pierce, 2006; Vikela, 2008.

- Imágenes:

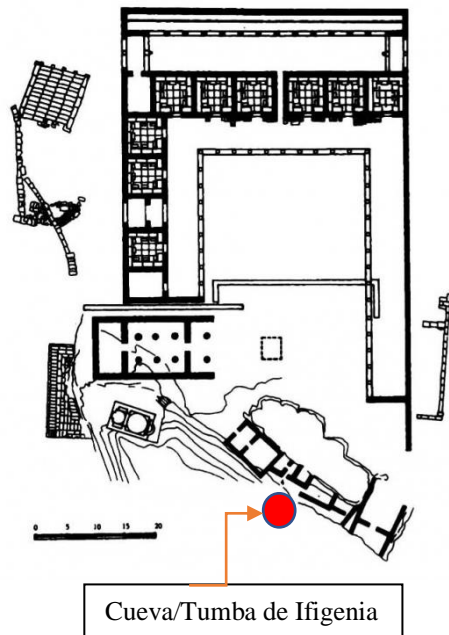


Fig. 40. Plano del templo de Artemis Brauronia, con la ubicación de la Cueva/tumba de Ifigenia (Vikela,2008,78).



Fig. 41. El santuario de Braurón, el área de la cueva con el techo caído (Nielsen, 2009).

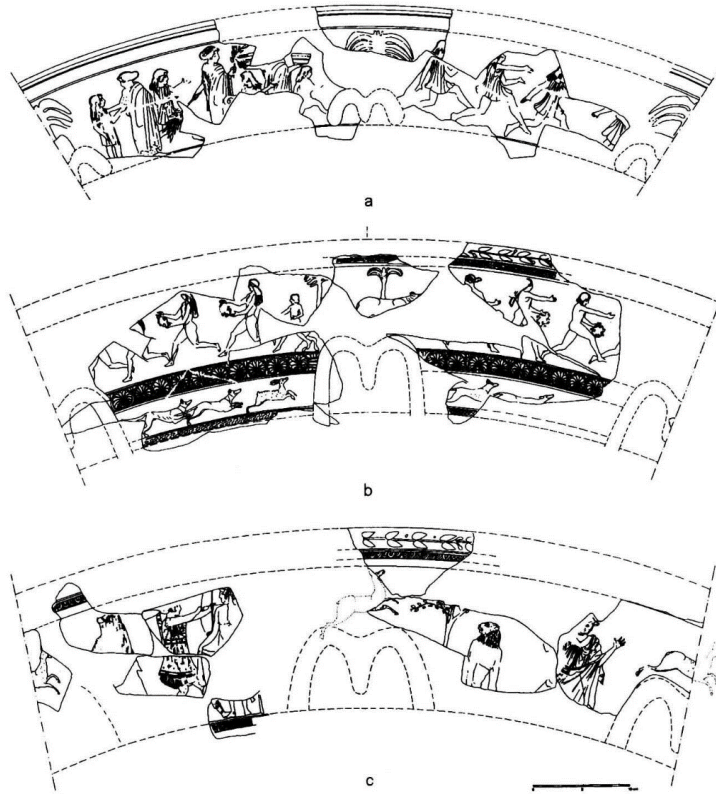


Fig. 42. Reconstrucción de un fragmento de *Krateriskos* representando el *arkteia* (Kahil, 1977).



Fig.43. Reconstrucción de un fragmento cerámico representando a una iniciada desnuda (Kahil, 1977).



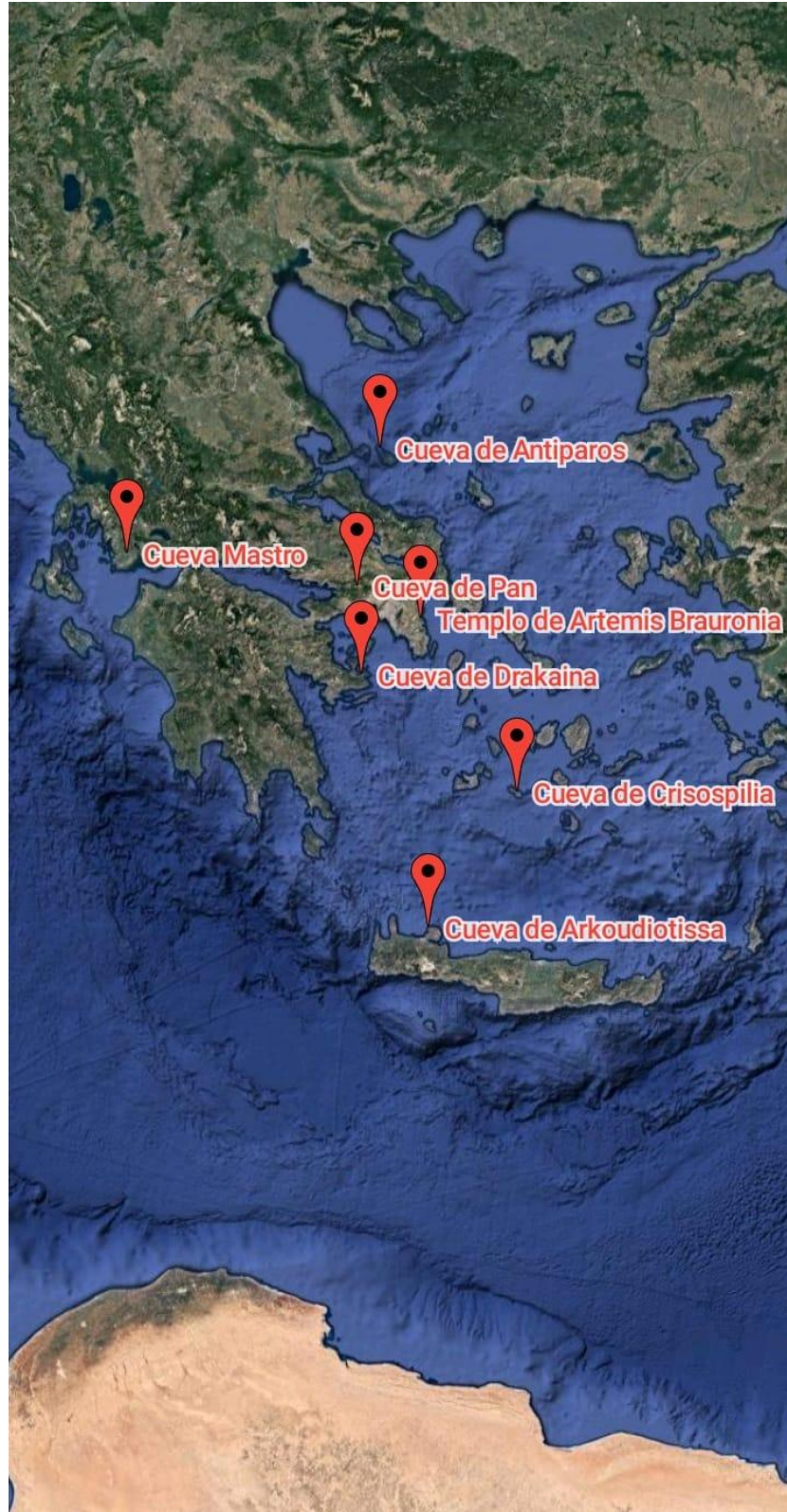
Fig.44. Reconstrucción de un fragmento cerámico representando a una iniciada con máscara de oso (Kahil, 1977).



Fig.45. Representación de la “tutora” que acompaña a las iniciadas en el *arkeia* (Kahil, 1997).

7.2. ANEXO II. CARTOGRAFÍA DE LAS CUEVAS ESTUDIADAS EN ESTE TFG

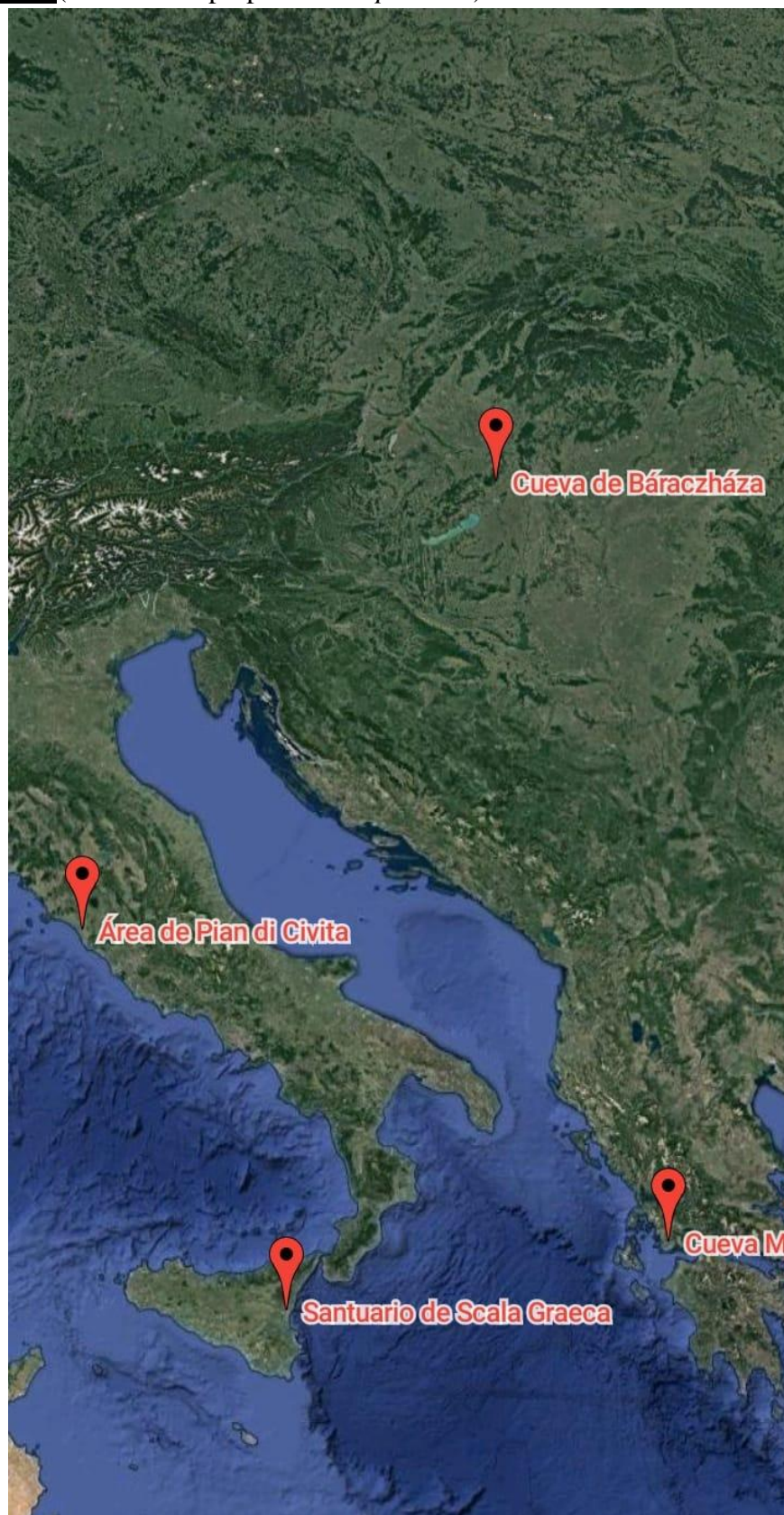
- **Mapa I: Cuevas de Artemis/Diana documentados en la Hélade** (elaboración propia con *Map Maker*)



- **Mapa II: Cuevas de Artemis/Diana documentadas en la Península ibérica**
(elaboración propia con *Map Maker*)



- **Mapa III: Cuevas de Artemis/Diana documentadas en Italia y Europa Central** (elaboración propia con *Map Maker*)



7.3. AENXO III. CORPUS EPIGRÁFICO DOCUMENTADO EN CUEVAS CONSAGRADAS A ARTEMIS/DIANA

- **Corpus epigráfico 1: Santuario de Cueva Labrada (Sepúlveda)**

<u>Inscripción</u>	<u>Transcripción</u>	<u>Lectura</u>	<u>Traducción</u>	<u>Bibliografía</u>
Inscripción I (pared oriental)	IANVA RI [-vac.-]ARCVS DIV[+] AE o DIA[+] AE [---¿]	1º opción: <i>Ianua/arcus/Dia[n]ae</i> 2º opción: La existencia de una R, y la I, en la línea 2 se podría interpretar: <i>Ianua/ri(i) [---] arcus / Dia[n]ae-Div[+]ae,</i>	Entrada de la gruta de Diana	Santos y Martínez, 2018
Inscripción II (pared occidental)	A[.] + / +VT[.] / [.] V [---] / VN + [-- -] / T [---	Por su mal estado de conservación no es posible una reconstrucción		Santos y Martínez, 2018

- Corpus epigráfico 2: Cueva de Báraczháza

<u>Inscripción</u>	<u>Transcripción</u>	<u>Lectura</u>	<u>Traducción</u>	<u>Bibliografía</u>
Inscripción A	DIANE SAC MAVR CONSTA NTINUS VETEX EX PRETO O PRET V S L M	<i>Diane sac(rum)</i> <i>M(arcus) Aur(elius) Constantinus</i> <i>vet(eranus) ex</i> <i>pret(orio),</i> <i>ex preto(rio) (hedera)</i> <i>v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)</i>	Dedicado a Diana, Marco Aurelio Constantino cumplió voluntariamente su voto como veterano de las filas pretorianas. A. Constantinus lo erigió a sus expensas	Féher, 2010
Inscripción B	Lectura de Wáli ACON NTIM INRE ESVAP. Lectura de Holéczy CON STAN IMPE ESVA	Reconstrucción de Mommsen <i>A(urelius) Con[sta]ntin[us] in re</i> <i>sua p(osuit);</i> Reconstrucción de Alföldy <i>[Au] r (elius) Con stanti n [[us]</i> <i>impe/[ns] a sua p(osuit)</i> Reconstrucción de Kerényi <i>A(urelius)</i> <i>Con[sta] ntinu[sveterinario(eranu</i> <i>s)] in re [sua d] e sua p[ec(unia)</i> <i>f(ecit)].</i>		Fehér, 2010
Inscripción C	[- - -]+[- - -?] RE+[.]+[- - -?] [- - -]C?I?[..]++[.?.] [- - -?]NŞTA? [.?]D++[- - -]	1º opción [- - -]+[- - -?] (formula dedicatoria o de renovación) [Au]reli]u[s] or [Au]rel[ii] + [- - -]C?I?[.. `et?]Cø (vac.?) nştan[s? tius? tinus?]?		Fehér, 2010

		2º opción: [- - -] (objeto dedicado) reṣ[tituit] or rep[aravit] or re.f[ecit] +[.]C?I?[.. et?] Cø (vac.?) ṅṣṭaṅ[s? tius? tinus? tianus?]'?		
Inscripción D	DIAN[----]	<i>Dian[a? -am?]</i>		Fehér, 2010
Inscripción E	[- - -?]SḘCR			Fehér, 2010
Inscripción F	[- - -?]EF[- - -?] (vac.) deø (?)			Fehér, 2010
Inscripción G	M S	<i>M(entula?) S(ilvani?) (phallus)</i>		Fehér, 2010

7.4. ANEXO IV. FUENTES LITERARIAS GRECO-ROMANAS

Texto 1: Apolodoro, *Biblioteca Mitológica*, I, 26-41:

Éste (Crono), sin embargo, los ató y encerró de nuevo en el Tártaro, y se desposó con su hermana Rea. Como Gea y Urano le habían vaticinado que sería depuesto por un hijo suyo, devoraba su prole al nacer. Devoró a Hestia, la primogénita, luego a Deméter y a Hera, y tras ellas a Plutón y Posidón. Irritada por ello Rea se dirige a Creta, estando encinta de Zeus, lo da a luz en una cueva de Dicte y se lo entrega a los Curetes y a las ninfas Adrastea e Ida, hijas de Meliseo, para que lo críen. Éstas alimentaban al niño con la leche de Amaltea; los Curetes, armados, custodiaban al niño en la cueva y golpeaban los escudos con las lanzas para que Crono no oyera su voz. Rea dio a Crono una piedra envuelta en pañales para que la tragase como si fuera el recién nacido¹.

Texto 2: Homero, *Himnos Homéricos*, Himno Homérico II a Deméter, 54-80 y 349-358:

Soberana Deméter, dispensadora de las estaciones, la de espléndidos dones, ¿quién de los dioses celestes o de los hombres mortales raptó a Perséfone y afligió tu ánimo? Oí su voz, en efecto, pero no vi con mis ojos quién era.

(...)

Hija de Rea, la de hermosa cabellera, soberana Deméter. Lo vas a saber, pues grande es el respeto y la compasión que siento por ti, afligida como estás por tu hija de esbeltos tobillos. Ningún otro de los inmortales es el culpable más que Zeus acumulador de nubes, que se la ha entregado a Hades para que sea llamada su lozana esposa.

(...)

¡Hades de oscuro cabello, soberano de los que han perecido! Zeus, el padre, me ordena llevarme a la augusta Perséfone fuera del Érebo, junto a ellos, para que su madre, al verla con sus ojos, haga cesar su cólera y su terrible rencor contra los inmortales. Pues medita una tremenda acción: aniquilar las impotentes estirpes de los hombres que sobre la tierra nacen, ocultando bajo la tierra la semilla, y arruinando así las ofrendas debidas

¹ Traducción: M. Rodríguez de Sepúlveda (1985).

a los inmortales. Terrible es el rencor que guarda. Ni siquiera se reúne con los dioses; sino que, lejos de ellos, dentro de un templo fragante de incienso, permanece sentada, ocupando la escarpada ciudadela de Eleusis.²

Texto 3: Eurípides, *Ión*, 945-949:

CREÚSA. — Éste era el mal que ahora te revelo claramente.

ANCIANO. — Y entonces, ¿cómo conseguiste ocultar tu unión con Apolo?

CREÚSA. — Di a luz —espera a oírlo todo de mí, anciano—.

ANCIANO. — ¿Dónde? ¿Quién te asistió en el parto? ¿O soportaste sola el trabajo?

CREÚSA. — Yo sola, en la misma cueva en la que recibí el yugo del amor.³

Texto 4: Ovidio, *Metamorfosis*, I, 544-352:

Vencida por el esfuerzo de la huida, mirando las aguas del Peneo, dice: “Ayúdame, padre, si es que los ríos tenéis poder, echa a perder, transformándome, la figura por la que he gustado en exceso”. Apenas terminada la súplica, un intenso torpor se apodera de sus miembros, una tenue corteza rodea su blando pecho, los cabellos se le convierten en hojas, los brazos en ramas; los pies, hace poco tan veloces, quedan clavados por inmóviles raíces, la copa ocupa el lugar del rostro.⁴

Texto 5: Heródoto, *Historias*, IV, 105-106:

Antes de abandonar la ciudad, los generales de Atenas enviaron un mensaje a Esparta. El mensajero fue un ateniense llamado Filípides, un profesional en carreras de larga distancia. De acuerdo con el relato que Filípides hizo a los atenienses a su regreso, se encontró con el dios Pan (un fauno) en el monte Partenio, sobre Tegea. Pan lo llamó por su nombre y le dijo que preguntara a los atenienses por qué no le prestaban atención, si él siempre se había mostrado cordial con ellos y los había ayudado en el pasado, y

² Traducción: A. Bernabé (1978).

³ Traducción: S.A. Sánchez Pacheco (1995).

⁴ Traducción: A. Pérez Vega (1981).

volvería a ayudarlos en el futuro. Los atenienses creyeron la historia de Filípides y, cuando recuperaron su prosperidad, erigieron un templo a Pan bajo la Acrópolis.⁵

Texto 6: Lucano, *Farsalia*, VI, 644-651:

Descendiendo hasta cerca de las tenebrosas cavernas de Plutón, se hunde en un abismo el terreno, cuyos bordes oprime un bosque desvaído de ramas inclinadas hacia el vacío, y el tejo, que ni siquiera por su copa se asoma al cielo ni deja pasar los rayos del sol, lo cubre con su sombra. En el interior, las mortecinas tinieblas y el moho oriniendo, debido a la larga noche que reina en las oquedades, no se iluminan jamás si no es por obra de un encantamiento.⁶

Texto 7: Homero, *Himnos homéricos*, Himno III a Apolo, 295-299:

Dicho esto, echó los cimientos Febo Apolo, anchos, muy largos, sin fisuras. Sobre ellos pusieron un umbral de piedra Trofonio y Agamedes, hijos de Ergino, caros a los dioses inmortales. Y entorno elevaron un templo innumerables estirpes de hombres, con sillares de piedra, para que fuera digno de ser cantado por siempre.⁷

Texto 8: Higino, *Fabula*, Fábula 140 Pitón, 16-17:

Apolo hizo pagar los sufrimientos de su madre. Llegó al Parnaso y mató a Pitón con sus flechas, de ahí que se le llame Pitio.⁸

Texto 9: Eurípides, *Ifigenia entre los tauros*, 1446-1448:

Tú, Ifigenia, sostendrás sus llaves sagradas [Artemis] y servirás su santuario en los escalones de Braurón. Allí, cuando mueras, adornarán tu tumba con vestidos de tejido más suave dejado en su tienda por mujeres que mueren en el parto.⁹

⁵ Traducción: M. Balasch (2006).

⁶ Traducción: A. Holgado (1984).

⁷ Traducción: A. Bernabé (1978).

⁸ Traducción: G. Morcillo (2008).

⁹ Traducción: G. Santana (2006).

Texto 10: Homero, *Himnos Homéricos*, Himno XXVI a Dioniso, 1-7:

Comienzo por cantar al que ciñe de hiedra sus cabellos, al de poderoso bramido, Dioniso, hijo ilustre de Zeus y de la gloriosísima Sémele, al que criaron las Ninfas de hermosa cabellera, tras haberlo recibido en los regazos de su padre, el Soberano. Cariñosamente lo cuidaron en los barrancos del Nisa, y él crecía por voluntad de su padre en una cueva fragante.¹⁰

Texto 11: Diodoro Sículo. *Historias de Roma*, I, 141-142:

La loba fue a este lugar y se ocultó. Pues bien, el bosque sagrado ya no existe, pero la cueva de la que brotaba el manantial se puede ver edificada junto al Palatino, en el camino que conduce al Circo; y cerca de allí hay un recinto sagrado donde está colocada una escultura que hace referencia a este suceso y representa a una loba amamantando a dos niños: es una obra en bronce, de estilo arcaico. Según se dice, este mismo sitio había sido un lugar sagrado de los colonizadores arcadios que vinieron con Evandro. Cuando el animal se alejó, los pastores cogieron a los bebés interesándose por su crianza pues pensaban que los dioses querían su salvación. Entre ellos había uno que se ocupaba de las pjaras de cerdos del rey, de nombre Faústulo,¹¹

Texto 12: Higino, *Fábulas*, Fabula 53:

Aunque Júpiter estaba enamorado de Asterie, hija de un Titán, ella lo rechazó. Él la transformó en el ave *ortygia*, a la que nosotros llamamos codorniz, y la arrojó al mar. De ella surgió una isla que fue llamada Ortigia. Esta isla era móvil. Más tarde, por mandato de Júpiter, Latona fue llevada allí, arrastrada por el viento Aquilón, cuando la perseguía Pitón, y allí, sujetándose a un olivo, dio a luz a Apolo y a Diana. Posteriormente esta isla se llamó Delos.¹²

Texto 13: Calímaco, *Himnos*, Himno IV a Delos, 55-207:

No temblaste ante Hera furiosa. Rugía ésta terriblemente contra todas las parturientas que daban hijos a Zeus, y, especialmente, contra Leto, la única que estaba destinada a

¹⁰ Traducción: A. Bernabé (1978).

¹¹ Traducción: E. Jiménez y E. Sánchez (1984).

¹² Traducción: G. Morcillo (2008).

dar a Zeus un hijo más querido que Ares. Así, ella misma estaba en acecho, desde dentro del éter, irritada hasta lo indecible, negando todo asilo a Leto, torturada por los dolores.

(...)

Y tú, Asteria, que te complaces en los cantos, desde Eubea a ver el coro de las Cíclades, y no hacía mucho tiempo, pues aún seguía detrás de ti el alga Gerestian... dijiste esto confiada, viendo a la diosa agobiada por sus dolores: “Hera haz de mí lo que te plazca, pero no me voy a cuidar de tus amenazas. Ven, ven a mí, Leto”. Fueron tus palabras; de buena gana cesó ella en su triste vagabundeo, y se sentó junto al cauce del Inopo¹³.

Texto 14: Homero, *Iliada*, XXI, 470-507:

Y su hermana, la campestre Ártemis, que de las fieras es señora.

(...)

¿Cómo es que pretendes, perra atrevida, oponerte a mí? Difícil te será resistir mi fortaleza, aunque lleves arco y Zeus te haya hecho leona entre las mujeres y te permita matar, a la que te plazca. Mejor es cazar en el monte fieras agrestes o ciervos, que luchar denodadamente con quienes son más poderosos. Y, si quieres probar el combate empieza, para que sepas bien cuánto más fuerte soy que tú; ya que contra mí quieres emplear tus fuerzas.

Dijo; azotándola con la mano izquierda por ambas muñecas, quitóle de los hombros, con la derecha, el arco y el carcaj, y riendo se puso a golpear con éstos las orejas de Ártemis, que volvía la cabeza, ora a un lado, ora a otro, mientras las veloces flechas se esparcían por el suelo. Ártemis huyó llorando, como la paloma que perseguida por el gavilán vuela a refugiarse en el hueco de excavada roca, porque no había dispuesto el hado que aquél la cogiese. De igual manera huyó la diosa, vertiendo lágrimas y dejando allí arco y aljaba. Y el mensajero Argicida dijo a Leto:

-¡Leto! Yo no pelearé contigo, porque es arriesgado luchar con las esposas de Zeus, que amontona las nubes. Jáctate muy satisfecha, delante de los inmortales dioses, de que me venciste con tu poderosa fuerza.

¹³Traducción: S.A. Sánchez Pacheco (1980).

Así dijo. Leto recogió el corvo arco y las saetas que habían caído acá y acullá, en medio de un torbellino de polvo; y se fue en pos de su hija. Llegó ésta al Olimpo, a la morada de Zeus erigida sobre bronce; sentándose llorando en las rodillas de su padre, y el divino velo temblaba alrededor de su cuerpo.¹⁴

Texto 15: Homero, *Ilíada*, XX, 70:

La diosa que lleva arco de oro y ama el bullicio de la caza.¹⁵

Texto 16: Calímaco, *Himnos*, Himno a Artemis III, 4-39:

A Artemis celebramos -no es bueno que la olviden los que cantan-, a la que goza con el arco y con la caza de la liebre, y con el coro numeroso, y con los juegos en las montañas. Para empezar, diremos cómo, siendo aún muy niña, sentada sobre las rodillas de su padre, le dijo en un tono infantil: “Dame, papá, una eterna virginidad, y muchos nombres, para que Febo no me aventaje. Dame también flechas y un arco. No, deja, padre, no voy a pedirte ni una flecha ni un gran arco; ya me fabricarán los Ciclopes en un instante los dardos y un arco flexible. Permíteme, sí, llevar antorchas y ceñirme una túnica con cenefa hasta la rodilla, para matar bestias salvajes. Dame también un coro de sesenta Oceánidas, todas de nueve años, todas aún sin ceñidor. Dame veinte ninfas Amnísides por criadas, para que cuiden bien de mis sandalias y, cuando haya terminado de disparar mis flechas contra linceos y ciervos, de mis veloces perros. Dame todos los montes y una sola ciudad, la que tú quieras. Raro será que Artemis baje a una ciudad. ‘Viviré en las montañas, y sólo tomaré contacto con las ciudades de los hombres cuando me llamen en su ayuda las mujeres atormentadas por los vivos dolores del parto; las Moiras me asignaron, desde el momento en que nací, la tarea de socorrerlas, pues mi madre me engendró y me llevó en su seno sin sufrimiento alguno, y sin esfuerzo dio a luz al fruto de sus entrañas”. Así habló la niña, y quería tocar el mentón de su padre, extendiendo los brazos una y otra vez para conseguirlo, pero fue en vano. Riendo, asintió el padre y, acariciándola, dijo: “Que las diosas me den hijos semejantes, y me preocuparé bien poco de las iras de la celosa Hera. Recibe, hija, cuanto has querido

¹⁴ Traducción: L. Segalá (2019).

¹⁵ Traducción: L. Segalá (2019).

pedir, y mucho más que voy a darte yo. Treinta ciudades te concederé, y no solo un recinto amurallado; treinta ciudades que no venerarán a otra divinidad que no seas tú, y serán llamadas de Artemis. Compartirás con otros dioses otras muchas ciudades, tanto del interior como costeras, y en todas habrá altares y bosques consagrados a Artemis. Y serás protectora de los caminos y de los puertos”.¹⁶

Texto 17: Himnos Órficos, Himno XXXVI a Artemis, 19-32:

Diosa guardiana y temible, de disposición bienhechora, ven, y a estos místicos ritos acude propicia; otorga a la tierra abundancia de frutos deleitosos, envíanos la paz gentil, la salud de amable semblante, y ahuyenta las preocupaciones y las enfermedades.¹⁷

Texto 18: Homero, *Iliada*, XXIV, 600-623:

Ahora pensemos en cenar, pues hasta Níobe, la de hermosas trenzas, se acordó de tomar alimento cuando en el palacio murieron sus dos vástagos: seis hijas y seis hijos florecientes. A éstos Apolo, airado contra Níobe, los mató disparando el arco de plata; a aquéllas dioles muerte Ártemis, que se complace en tirar flechas; porque la madre osaba compararse con Leto, la de hermosas mejillas, y decía que ésta sólo había dado a luz dos hijos, y ella había tenido muchos; y los de la diosa, no siendo más que dos, acabaron con todos los de Níobe. Nueve días permanecieron tendidos en su sangre, y no hubo quien los enterrara porque el Cronión a la gente la había vuelto de piedra; pero, al llegar el décimo, los dioses celestiales los sepultaron. Y Níobe, cuando se hubo cansado de llorar, pensó en el alimento. Hállase actualmente en las rocas de los montes yermos de Sípilo, donde, según dice, están las grutas de las ninfas que bailan junto al Aqueloo, y aunque convertida en piedra, devora aún los dolores que las deidades le causaron.¹⁸

Texto 19: Ovidio, *Metamorfosis*, XI, 321-327:

Le perjudicó a ella ciertamente, la cual de anteponerse a Diana tuvo el valor y la belleza de la diosa incriminó, mas en ella una ira movida fue y: “Con nuestros hechos”, dice,

¹⁶ Traducción: S.A. Sánchez Pacheco (1980).

¹⁷ Traducción: M. Josefina (1973).

¹⁸ Traducción: L. Segalá (2019).

“le agradaremos”, y sin demora curvó el cuerno y desde el nervio una saeta impulsó y, de ello merecedora, le atravesó con su caña la lengua. Su lengua calla, y ni su voz ni las pretendidas palabras le obedecen, y al intentar hablar con su sangre su vida la abandona.¹⁹

Texto 20: Homero, *Himnos Homéricos*, Himno IX a Artemis, 1-3:

Canta, Musa. a Artemis, la hermana del Certero, la virgen diseminadora de dardos, criada a la vez que Apolo.²⁰

Texto 21: Eratóstenes, *Mitología del Firmamento*, Escorpión, 1-10:

Esta constelación, debido a su descomunal tamaño, ocupa dos zonas del Zodiaco: sus pinzas abarcan una zona, y su cuerpo y el aguijón la segunda. Se dice que la diosa Artemis lo hizo surgir (escorpión) de una colina de la isla de Quíos para que picara a Orión hasta hacerlo morir, porque este había osado violarla durante una cacería. Sin embargo, Zeus lo elevó al cielo entre las más brillantes constelaciones a fin de que las generaciones venideras conocieran su fuerza y su poder.²¹

Texto 22: Hesíodo, *Teogonía*, 404-411:

Y Feba subió al lecho deseado de Ceo, y la Diosa quedó encinta por el amor de un Dios, y parió a Latona la del peplo azul, siempre encantadora, dulce para los hombres y para los Dioses inmortales, amable desde su nacimiento, y que hizo entrar la alegría en el Olimpo. Y Feba parió también a la ilustre Asteria, a quien Perses condujo en otro tiempo a su vasta morada, con el fin de que se la llamase esposa suya. Y Asteria, que se quedó encinta, parió a Hécate, a quien honró entre todas Zeus Cronida.²²

¹⁹ Traducción: A. Pérez Vega (1981).

²⁰ Traducción: A. Bernabé (1978).

²¹ Traducción: A. Guzmán (1999).

²² Traducción: A. Pérez y A. Martínez (1978).

Texto 23: Ovidio, *Metamorfosis*, XV, 186-199:

Tú contemplas que también las ya medidas noches tienden a la luz, y que la luminaria está nítida sucede a la negra noche, y el color tampoco es el mismo en el cielo cuando, cansadas todas las cosas, del reposo yacen en mitad, y cuando el Lucero sale claro con su caballo blanco; y de nuevo es otro cuando, adelantada, de su luz la Palantíada tiñe, el que ha de entregar a Febo, el orbe. El propio escudo del dios cuando se levanta de lo más hondo de la tierra, por la mañana rojea, y rojea cuando se esconde en lo más hondo de la tierra; cándido en lo más alto es, porque mejor naturaleza allí la del éter es y lejos de los contagios de la tierra huye, tampoco pareja es la misma la forma de la nocturna Diana y siempre la de hoy que la siguiente, si crece, menor es, mayor si contrae su orbe.²³

Texto 24: Ovidio, *Fastos*, I, 387-391:

Como una vez se sacrificó a la triple Diana una cierva en lugar de una doncella, también cae ahora una cierva, pero no por doncella alguna. Vi que los sapeos y quienquiera que habita en tus nieves, Hemo, ofrecían entrañas de perros a la Trivia²⁴.

Texto 25: Horacio, *Odas*, III, XXII:

Virgen que guardas montes y florestas y ante el dolor del parto a las muchachas tres veces invocada oyes y libras, diosa triforme.²⁵

Texto 26: Homero, *Odisea*, XI, 170-173:

Pero ahora pon mente a mi ruego y explica esto otro: ¿qué destino te vino a abatir en la muerte penosa? ¿una larga dolencia? ¿O bien la saetera Artemis te mató disparando sus flechas suaves?²⁶

²³ Traducción: A. Pérez Vega (1981).

²⁴ Traducción: B. Segura (2001).

²⁵ Traducción: A. Bekes (2005).

²⁶ Traducción: J. M. Pabón (1982).

Texto 27: Apolodoro, *Biblioteca Mitológica*, I, 44-47:

Leto, que se había unido a Zeus, sufrió la persecución de Hera por toda la tierra hasta que, al llegar a Delos, dio a luz primero a Artemis y después, asistida por ésta, a Apolo.

27

Texto 28: Homero, *Himnos Homéricos*, Himno V a Afrodita, 18-20:

Puesto que el arco es su deleite y la matanza de bestias salvajes en las montañas; también las liras y la danza, los gritos a toda voz y los bosques umbríos y las ciudades de hombres justos.²⁸

Texto 29: Eurípides, *Ifigenia en Áulide*, 1540-1612:

¡Oh querida dueña! lo sabrás todo claramente. Empezaré por el principio, si no se me va el juicio y turba mis palabras. En cuanto llegamos al bosque sagrado y a la pradera florida de Artemis, la hija de Zeus, donde estaba reunido el ejército de los acayanos, con tu hija, a quien conducíamos, acudió al punto la multitud de los argianos. Y en cuanto el rey Agamenón vio a la joven avanzar por el bosque sagrado hacia el sacrificio, gimió, y volviendo la cabeza, vertió lágrimas, tapándose los ojos con el peplo. Pero ella habló así, aproximándose a su padre: “¡Oh padre! heme aquí, deseosa de dar mi vida por mi patria y por toda la Hélade. Conducidme para sacrificarme en el altar de la Diosa, ya que así lo exige el oráculo. ¡Por lo que de mí depende, sed dichosos, y llevaos el premio de la victoria y volved a la patria! No me toque, sin embargo, ninguno de los argianos, que yo ofreceré la garganta en silencio y valerosamente.” Habló así, y al oírla, todos admiraron la grandeza de alma y el valor de la virgen. Y erguido en medio, Taltibio reclamó al ejército silencio y presagios favorables, porque le concernía esta misión. Y el adivinador Calcas depositó en el cesto de oro la espada afilada que había sacado envuelta en su vaina, y coronó la cabeza de la joven. Pero, cogiendo a la vez el cesto y el agua de las libaciones, el hijo de Peleo corrió al altar de la Diosa, y dijo: “¡Oh hija de Zeus, Artemis, que te regocijas con la muerte de las fieras y esparces por la noche tu clara luz, recibe esta víctima que te ofrecen el ejército de los acayanos y el rey Agamenón! Es la sangre pura de la hermosa garganta de una virgen, ¡Haznos navegar felizmente y derribar con la lanza las ciudadelas de Troya!”. Y los Atreidas y todo el

²⁷ Traducción: M. Rodríguez de Sepúlveda (1985).

²⁸ Traducción: A. Bernabé (1978).

ejército miraban a tierra, y cogiendo la espada y orando, el sacrificador buscó el sitio de la garganta que iba a herir. Y oprimía mi corazón una angustia abrumadora, y continué mirando a tierra. Entonces se manifestó un prodigio bruscamente, pues cada cual oyó con claridad el ruido del golpe, pero nadie pudo ver lo que había sido de la virgen. Y el sacrificador prorrumpió en exclamaciones, y todo el ejército lanzó clamores ante aquel inesperado prodigio de un Dios, en el que no se podía creer, ni aun viéndolo. Una cierva grande y admirablemente hermosa yacía palpitante en tierra, y el altar de la Diosa aparecía inundado con su sangre en abundancia. No quieras pensar con cuánto júbilo exclamó Calcas entonces: “¡Oh jefes del ejército de los acayanos! ¿veis esta víctima, esta cierva de las montañas, que la Diosa ha arrojado sobre el altar? ¡La ha preferido a la joven, para no manchar el altar con una sangre noble! Acepta este sacrificio, nos concede una feliz navegación y la toma de Ilios. ¡Por eso debéis tener ánimos, soldados todos de la escuadra, y correr a las naves, porque nos es preciso en este día atravesar el mar Egeo, dejando las sinuosas ensenadas de Aulide!”. Y después que la llama de Hefesto hubo quemado por entero a la víctima, Calcas oró para que el ejército tuviese un retorno feliz. Pero Agamenón me envía con el fin de que te diga a qué destino está llamado por los Dioses y qué gloria inmortal le está prometida en la Hélade. ¡Por lo que respecta a mí, que estaba presente y lo he visto todo, te digo que tu hija ha volado indudablemente hacia los Dioses! Aplaca, pues, tu dolor y cesa de estar iracunda contra tu marido. Las voluntades de los Dioses son imprevistas para los mortales, y ellos salvan a los que aman. Porque el día de hoy ha visto a tu hija muerta y viva de nuevo.²⁹

Texto 30: Homero, *Himnos Homérico*, Himno V a Afrodita, 17-18:

Tampoco a la estrepitosa Artemis, la de las áureas saetas, la somete jamás al yugo del amor la risueña Afrodita.³⁰

Texto 31: Ovidio, *Metamorfosis*, II, 422-465:

Cuando Júpiter la vio exhausta y sin vigilancia, se dijo: “Al menos de este engaño no se enterará mi esposa, y si lo averiguase, ¡valen tanto la pena sus reproches!”. Al momento

²⁹ Traducción: M. Acosta Esteban (2001).

³⁰ Traducción: A. Bernabé (1978).

a sume los rasgos y el atuendo de Diana y le dice: “¡Oh, doncella, una de mis compañeras!, ¿en qué montes has cazado?”. La doncella se levanta del césped y dice: “Salve, diosa, para mí mayor que Júpiter, aunque él me oiga”. La escucha y se ríe, le divierte ser preferido así mismo, y le da un beso no suficientemente modoso, no como debe darlo una doncella.

(...)

Reaparecían los cuernos de la luna formando por novena vez su círculo cuando la diosa, fatigada de la caza y de los rayos de su hermano, encontró un fresco bosquecillo, del que salía un río que fluía cantarán arrastrando pulidas arenas. Alabó el lugar, rozó con el pie la superficie del agua y, tras alabarla también, dijo: “No hay testigos cerca; bañemos nuestros cuerpos desnudos salpicándonos con agua”. La Parráside se ruborizó; todas se quitan la ropa; sólo una se demora; mientras lo está dudando, le arrancan el vestido; al quitárselo queda a la vista el crimen junto con el cuerpo desnudo. Mientras, azorada, intentaba cubrirse el vientre con las manos, le dijo la Cintia: “Aléjate de aquí y no contamines la fuente sagrada”, y le ordenó apartarse de su compañía.³¹

Texto 32: Ovidio, *Metamorfosis*, III, 155-164:

Había un valle densamente poblado de pinos y de aguzados cipreses, llamado Gargafia, consagrado a Diana, la del vestido remangado; en un rincón apartado hay una cueva umbrosa, sin ornato artificial alguno; la naturaleza por sí misma había imitado al arte con su habilidad; pues había trazado un arco natural de piedra pómez y toba ligera. A la derecha canta una fuente de aguas claras y transparentes, rodeada de un estanque amplio con márgenes cubiertos de hierba. En este lugar la diosa de los bosques solía rociar de gotas transparentes sus virginales miembros cuando estaba cansada de la caza.³²

³¹ Traducción: A. Pérez Vega (1981).

³² Traducción: A. Pérez Vega (1981).

7.5. ANEXO V. ICONOGRAFÍA RELACIONADA CON ARTEMIS/DIANA



Fig. 46. Placa votiva de marfil. Se trata de una *Potnia Theron* alada de frente que sujeta por el cuello un pájaro y un ciervo; abajo hay un pez; arriba hay un friso con una luna creciente, cinco estrellas y el sol. Del s. XVII a.C., se cree que fue localizada en Esmirna, Turquía (Kahil, 1984).



Fig. 47. Moneda en cuyo reverso aparecen tres figuras femeninas unidas por una barra: una porta un arco, la otra una flor y la del medio tiene atributos poco definidos. Se data en el 450 a. C. y procede de Nemi (Kahil, 1984).



Fig. 48. Se trata de un relieve en marfil ubicado en el santuario de Orthia en Esparta, que representa a *Artemis Orthia*, y aparece como una *Potnia Theron* sosteniendo a dos pájaros sobre sus manos y otros dos posados en sus hombros. Se data en el año 660 a.C. (Kahil, 1984).

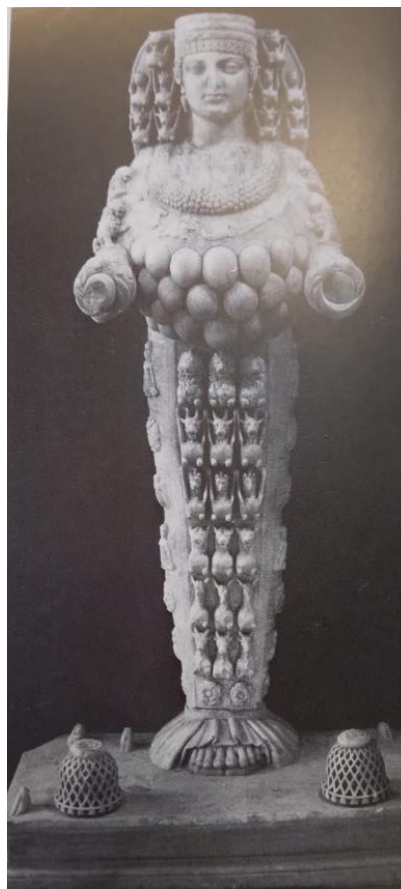


Fig. 49. Escultura de *Artemis Efesia*, ubicada en Éfeso del s. I a.C. (Kahil, 1984).



Fig. 50. Artemis cazadora con carcaj, *chiton* corto y acompañada de un perro de caza sentado.
Escultura del s. II a.C., copia de un original helenístico (Kahil, 1984).



Fig. 51. Busto de bronce de Artemis-Selene con una diadema en forma de media luna, datada en
el 220 d.C. (Kahil, 1984).



Fig. 52. Figura de terracota de *Artemis Kourotrophos*, cargando con una niña, del s. V a.C. procedente del santuario de Braurón (Kahil, 1984).



Fig. 53. Artemis sosteniendo una flor, del s. V a.C. procedente del santuario de Braurón (Kahil, 1984).



Fig. 54. Artemis sosteniendo una granada, del s. V a.C. procedente del santuario de Braurón (Kahil, 1984).