

Epítetos y geosímbolos de la diosa Ártemis en Homero: análisis del paisaje en la *Iliada*, la *Odisea* y los *Himnos homéricos*

Epithets and geosymbols of the goddess Artemis in Homer: analysis of the landscape in Iliad, Odyssey, and Homeric hymns

Jenny Salas Moya

Universidad de Costa Rica, Costa Rica

jenny.salasmoya@ucr.ac.cr

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

Resumen

Esta investigación se propuso analizar, mediante la referencia a epítetos y geosímbolos, los paisajes griegos de la Antigüedad asociados a la diosa griega Ártemis en tres textos literarios de la historia de la literatura griega; a saber, la *Iliada*, la *Odisea* e *Himnos homéricos*, con el propósito de determinar si existió una relación entre la liminalidad de las regiones vinculadas a la diosa y su identidad mítico-religiosa. Se concluyó que, en los poemas la *Iliada* y la *Odisea*, fueron evidentes dos facetas de Ártemis: por un lado, su dominio sobre los animales salvajes tanto protector como devastador debido a su carácter flechador resaltado por su presencia en ἀγρός, οὖρεα e ὕλη; y, por otro lado, su papel como portadora y ejecutora de una muerte indolora específicamente para las mujeres, función que, incluso, ejecuta en Ortigia, según la *Odisea*. No obstante, en el caso de Los *Himnos homéricos* destaca la presencia de epítetos no documentados hasta ese momento, como es el caso de θηροσκοπός, “ojeadora de animales salvajes”, así como de ἐκατηβόλος, “certera flechadora”. El carácter de la deidad que predomina es su función como diosa vinculada



exclusivamente a la cacería de animales salvajes. Asimismo, sobresale la mención de un lugar novedoso en el que se ubica a la diosa. Se trata de λειμών, “prado”, que remite a un lugar húmedo, herboso.

Palabras clave: Ártemis – geosímbolo – Ilíada – Himnos Homéricos – Odisea

Abstract

This research aims to analyze, through the reference to epithets and myths, the ancient Greek landscapes associated with the Greek goddess Artemis in three literary texts from the history of Greek literature: *Iliad*, *Odyssey*, and *Homeric Hymns*, with the purpose of determining if there was a relationship between the liminality of the regions linked to the goddess and her mythical-religious identity. It is concluded that in *Iliad* and *Odyssey* two facets of Artemis are evident: firstly, her dominance over wild animals, both protective and devastating, due to her arrow-character in both ἀγρός, οὔρεα, and ὕλη; secondly, her role as bearer and executor of a painless death specifically for women is evident, a function that she even performs in Ortygia according to the *Odyssey*. However, in the case of the *Homeric Hymns*, the presence of epithets not documented until then stands out, such as θηροσκόπος, “scout of wild animals”, as well as ἐκατηβόλος, “accurate arrow shooter”. The predominant character of the deity is her function as a goddess linked exclusively to the hunting of wild animals. Likewise, the mention of a new place where the goddess is located stands out. It is λειμών, “meadow”, which refers to a humid, grassy place.

Key words: Artemis - geosymbol – Iliad – Homeric Hymns – Odyssey

Introducción

Los estudios sobre la diosa griega Ártemis han sido muy vastos en el transcurso de los años. Múltiples han sido los abordajes y múltiples han sido también los objetos de interés con respecto a esta deidad. En las publicaciones consultadas acerca de la diosa sobresalen dos temáticas específicas encontradas en las investigaciones más antiguas: la discusión en torno al origen y a

la etimología de su nombre, y los rituales llevados a cabo en dos de sus principales santuarios: el de Braurón y el de Éfeso (Calame, 1977; Frontisi-Ducroux, 1981; Ellinger, 1984; Torres, 1996; Buxton, 1994; Kerényi, 1999).

Un dato relevante es la preeminencia de publicaciones relativas a Ártemis durante las más de dos décadas transcurridas del siglo XXI, hecho que acentúa la actualidad y trascendencia de dicha divinidad en los estudios contemporáneos acerca de los Estudios Clásicos. En primer lugar, resulta fundamental la investigación de Guettel (2000), quien demarca una serie de regiones frecuentadas por la diosa. Para esta autora, a Ártemis se la podía encontrar en diversas localidades: en las fronteras o en las orillas de los ríos, en la entrada o en las cercanías de un puerto, incluso, en el centro de una ciudad. Igualmente, Vernant (2001), lleva a cabo una descripción de los sitios y de las funciones de Ártemis como deidad: la caza, la nodriza, el parto, la guerra, la batalla, etc.

Lesser (2006) comenta la asociación de la divinidad con el mundo natural y los espacios de transición entre la civilización y la vida salvaje. Destaca la publicación de Graninger (2007) sobre la Ártemis Throsia en la ciudad de Tesalia. De igual manera, se distinguen, en el trabajo de Fischer-Hansen y Poulsen (eds) (2009), las publicaciones acerca de regiones geográficas específicas de la deidad, así como la descripción pormenorizada de algunos de sus rituales. En este orden, sobresalen los trabajos de Mejer (2009), sobre el culto de Ártemis en la ciudad de Atenas y en Calidón; de Sørensen (2009), sobre la localización de Ártemis en la región de Chipre;

de Fischer-Hansen (2009), sobre el culto de Ártemis en Sicilia y al Sur de Italia; de Poulsen (2009), acerca de la localización de sus diversos santuarios.

Tal como se aprecia, en los textos literarios de la Antigüedad griega, las menciones de la diosa Ártemis resultan muy enfáticas en cuanto a su carácter agreste y montaraz. De todas las divinidades helénicas la que se encuentra en relación más estrecha con la naturaleza es ella: su vínculo con la vida salvaje es tal que se ha ganado la consideración de ser la “menos civilizada y la más primitiva de las diosas griegas” (Baring y Cashford, 2005: 373). No en vano es denominada, desde los inicios de la literatura occidental, en la *Ilíada* de Homero, con el apelativo de πόντια θηρῶν, “señora de los animales salvajes” (*Il.* XXI. vv. 470-471). Dichas caracterizaciones de la divinidad, tal como se advierte, la ubican en el ámbito exclusivo de lo salvaje. De hecho, esta es la opinión que ha prevalecido en una amplia multiplicidad de publicaciones consultadas con respecto a ella.

El vínculo de Ártemis con espacios agrestes y montaraces no solo lo vemos en ciertos epítetos que la identifican como deidad, sino también en algunas de las múltiples posibilidades ofrecidas con respecto a su nombre: 1) “El neutro singular Ἀρτεμίσιον designa un templo o una imagen de la diosa y distintos lugares geográficos, especialmente cabos, donde solía situarse un santuario” (Torres, 1996: 309); 2) “La divinidad cuyo nombre precisamente deriva de “osa” (ἄρκτος), pero también del orden establecido (la θέμις)” (Buis, 2018: 39).

En adición a estas caracterizaciones, Ártemis funge como la deidad que define los límites entre lo salvaje y lo civilizado, o

como advierte Rodríguez Cidre (2004), su espacio preferente es, más bien, el limítrofe con la alteridad de lo agreste. Es decir, ella es una deidad liminal. Esta liminalidad, además, se refuerza en los rituales asociados a ella como divinidad que preside ritos de paso, entre ellos, la dedicación de las jóvenes vírgenes antes del matrimonio, que, en Atenas, eran consagradas a la diosa Ártemis de Braurón.

Advertimos que, en efecto, su ámbito de acción está adscrito, no completamente del lado del salvajismo, donde la Historia de las religiones la relegó durante mucho tiempo, sino, precisamente, en el límite de lo salvaje y de la cultura. En este sentido, a Ártemis se le suele ubicar en espacios limítrofes, en los terrenos que los griegos denominaron con el término ἔσχατια, “lo que se consideraba exterior respecto de algo tenido por central” (Buis, 2018: 20); o bien, en tierras limítrofes o tierras cultivadas en las márgenes, cerca de las montañas o del mar (Constantakopoulou, 2018).

Esta ‘liminalidad’ presente en la diosa, desde mi punto de vista, es el elemento que permite relacionar con ella dos aspectos trascendentales: el paisaje y la identidad. Desde este planteamiento, la conjunción de dichos ejes resulta no solo necesaria, sino indispensable para comprender, de manera unificada, la conformación del paisaje y la construcción identitaria de las múltiples entidades que constituyeron la Hélade, entre ellas, unas de las más trascendentales dentro del pensamiento mítico griego, las divinidades, entre las cuales se encuentra Ártemis.

Debido a lo anterior, este trabajo se propone analizar, por medio de la mención de epítetos y geosímbolos, los paisajes griegos de la Antigüedad asociados a la diosa griega Ártemis en tres textos literarios de la literatura griega: la *Ilíada*, la *Odisea* y los *Himnos homéricos*, con el propósito de determinar si existió una relación entre la liminalidad de las regiones vinculadas a ella y su identidad mítico-religiosa.

Para realizar la selección concreta de los pasajes en los que se menciona a la diosa Ártemis se tomarán en cuenta, de manera específica, los epítetos y los geosímbolos que remiten a paisajes concretos relacionados con la divinidad en los textos seleccionados. La mejor manera de citar y ordenar tanto los epítetos como los geosímbolos es mediante la elaboración de tablas.

La presentación de las tablas se efectuará de la siguiente manera: cada tabla contiene tres columnas, en la primera columna se escribe el nombre del texto o la obra analizada, en la segunda columna se cita el epíteto, el cual se escribe en griego, seguidamente del número de canto y de versos donde se puede encontrar, así como la traducción al español; en la tercera columna se menciona el geosímbolo concreto, igualmente escrito en griego, junto con el canto y los versos en los que se puede localizar directamente en las obras analizadas, además de la traducción al español¹.

¹ Importa recalcar que se recurrirá a los textos literarios griegos en su lengua original, tal como se podrá apreciar en la interpretación y análisis debajo de cada tabla. Los textos en griego se consultaron de las ediciones de Murray y West (la *Ilíada*, la *Odisea* y los *Himnos homéricos*, respectivamente) en la Loeb Classical

Marco teórico

En el caso puntual de los Estudios Clásicos, el interés por analizar los textos de la Antigua Grecia a partir del concepto ‘paisaje’ se ha acrecentado durante las últimas dos décadas. McNerney y Sluiter (2016) proponen que el paisaje se refiere a la percepción simbólica del entorno natural, a la forma en la que las personas leen ese entorno en busca de significado. Según estos autores, los individuos le atribuyen significado y valor a su entorno físico.

Este posicionamiento con respecto al paisaje griego de la Antigüedad², fue compartido por Guettel (2000), quien explica que las principales divinidades del panteón griego se relacionaron con fenómenos naturales. A modo de ejemplificación, la lluvia era llamada agua de Zeus, y cualquier

Library, y las traducciones de los pasajes citados o términos, tales como epítetos o geosímbolos, fueron efectuadas por la autora, en caso contrario se indicará la fuente de consulta inmediatamente a la par del texto griego.

² Para ampliar la relación del paisaje griego de la antigüedad con la religión griega, se puede consultar Vernant (1973: 137). En este estudio, el autor se ocupa de las concepciones de espacio y movimiento en el pensamiento mítico griego. En relación con el panteón griego, establece distinciones fundamentales en la delimitación de espacios: inmutable, móvil; cerrado, abierto; interior, exterior. Esto lo hace sobre la base de dos divinidades asociadas con lugares específicos: el espacio del hogar, cerrado y estático (Hestia) y el espacio pastoril, abierto y móvil (Hermes). Por su parte, Burkert (2007 [1977]: 117-136), dedica un apartado especial al paisaje que acompaña los santuarios, destacan sus distinciones entre espacio abierto y espacio cerrado, así como la descripción de los paisajes que rodean este tipo de construcciones religiosas, entre ellas, el *témenos*. Ambos autores señalan el papel que han jugado los paisajes griegos, con sus elementos naturales, en la delimitación de espacios sagrados relacionados con los lugares de culto de las divinidades de la Hélade.

río o fuente podía ser llamado Aqueloo, el nombre del dios del río considerado como el padre de toda el agua dulce que fluye. Asimismo, las personificaciones del mundo natural, como Gea (Tierra), Selene (Luna), Helios (Sol) o las mismas montañas, los ríos y los manantiales locales fueron reconocidos en los rituales, esto, incluso, cuando en muy pocas ocasiones se consideraron divinidades dominantes dentro del panteón griego.

En términos de Vernant (2003), dentro del pensamiento religioso griego, el universo aparece como la expresión de potencias sagradas o divinidades que, bajo la innumerable multiplicidad de formas que pueden adoptar, constituyen la verdadera esencia de lo real. Según este planteamiento, el ámbito de acción de las deidades griegas no se encuentra únicamente en realidades naturales: el cielo, la tierra, el agua, las montañas, los rayos, etc., sino también en las actividades humanas y en las relaciones sociales: justicia, soberanía, fecundidad, nacimiento, hospitalidad, entre otras. Dicha particularidad del pensamiento griego no implica que todo se encuentre fundido en su práctica religiosa, sino que todas las potencias que integran el cosmos se extienden a través de todos los ámbitos de la realidad, tanto en el interior de los seres humanos como en la sociedad y en la naturaleza.

Como bien se advierte, el concepto paisaje ha sido empleado recurrentemente en el ámbito particular de la mitología griega, Cohen (2009) recalca que tanto la literatura como las artes visuales en la Antigüedad invocaron el paisaje de forma estratégica. Para ella, la selectividad de la imaginación griega constituye un elemento capital para el estudio de la narrativa

mitológica, así como para la descripción del paisaje. Desde su perspectiva, la tierra se convierte en un espacio importante para el diseño de signos y de una gran cantidad de representaciones.

Resulta evidente, en las publicaciones de Guettel (2000), de Vernant (2003), de Cohen (2009) y en la propuesta de la presente investigación que la intersección entre el mito y el paisaje surge como un tema clave para comprender el alcance de la imaginación mítico-religiosa griega. La asociación entre paisaje y mito ha sido abordada por Horster (2010) mediante el concepto de paisaje religioso, el cual abarca, además del ritual, todo tipo de mitos y de tradiciones mitológicas entrelazados con la tierra y con la πόλις. Al unir ambos elementos, paisaje y πόλις, aparece un tercer elemento por el cual está compuesto este paisaje religioso, se trata de lo real, el cual remite al paisaje sagrado que existe judicialmente, y en el que se incluyen los santuarios y los altares dedicados a las divinidades.

En este sentido, dicho espacio sagrado de lo real comprende los monumentos y la tierra que legalmente poseen los dioses, la tierra que se supone que es sagrada, que está protegida por leyes sagradas y para la cual, a veces, existen regulaciones sobre cómo mantenerla pura y sacra (Horster: 2010, 437). La definición ofrecida con respecto a este espacio sagrado enfatiza el propósito planteado en este artículo; es decir, la advertencia de cómo los diferentes paisajes asociados con el territorio griego tuvieron una importancia medular en la conformación del mito y de la identidad helénicos.

Para identificar a una deidad griega se han empleado diversos mecanismos, dos de lo más comunes para hacerlo son el nombre y el mito (Bremmer, 1999: 35-36), el nombre se precisa por medio de un epíteto. En términos de Rodríguez-Adrados (1992: 348), el epíteto es una subclase del adjetivo o del nombre adjetivado que no determina al nombre, en el sentido de reducir su esfera de significado, únicamente destaca o un valor o una cualidad relevante que interesa en un momento dado. La función del epíteto sería, entonces, comparable a la de muchas aposiciones nominales. Entiéndase la aposición como un procedimiento sintáctico que sirve para caracterizar o identificar un sustantivo o un pronombre por medio de un grupo nominal que le sigue tras una pausa, representada en la escritura por una coma. Por lo general, las aposiciones se emplean para deshacer una ambigüedad posible (Marchese y Forradellas, 2000: 33).

En el caso particular de la diosa Ártemis, Torres (1996) realiza una distinción entre diversos tipos de epítetos referentes a esta divinidad. Destacan los epítetos de culto, estos son los documentados en fórmulas litúrgicas, dedicatorias de fieles, templos altares, etc, y se clasifican en: a) Advocaciones culturales, b) Advocaciones que hacen referencia a un lugar o zona, región, ciudad e incluso aldea donde se adora a la diosa. Lo relevante de esta clasificación es la fijación a un lugar desde donde los adjetivos pueden difundirse como advocaciones de culto o como derivados de un topónimo; y c) Epiclisis, que serían el resultado de la identificación o asimilación de Ártemis con otras deidades; por ejemplo, Hécate y Selene; o con divinidades cretenses como Dictina y Britomartis. Tal como se

advierde, hay una gran multiplicidad de posibilidades de clasificación de los epítetos empleados para referirse a la Latónide.

Por su parte, el mito ilustra y define los roles de los dioses y de los héroes, explica aspectos del ritual, muestra modos de conducta correctos o incorrectos y reflexiona sobre el comportamiento del ser humano y del cosmos (Bremmer, 1999). Según Calame (2009), el mito es un contenido o una narrativa con valor argumentativo y pragmático que describe, en forma poética, el pasado heroico de las ciudades griegas o de la comunidad griega. En ese sentido, el $\mu\theta\omicron\varsigma$ se relaciona directamente con la religión helénica, la cual es pensada en términos de figuras divinas y heroicas, de espacios cívicos reservados para ellas y de numerosas prácticas rituales.

Así, el mito, entre otras cosas, ilustra y define los roles de los dioses y diosas, muestra modos de conducta correctos e incorrectos y reflexiona sobre el comportamiento de seres humanos y de dioses. La trascendencia de los mitos, en el caso específico de las divinidades griegas, radica en que fueron estos los que “definían a los dioses e iluminaban los rituales [...] ayudaban a definir las identidades políticas y contribuían, en fin, a formar la mentalidad griega” (Bremmer, 1999: 100).

Concretamente, en el caso de Ártemis, los mitos remiten a tres deidades fundamentales que corresponden a la genealogía conocida de la diosa; a saber: Zeus, su padre; Leto, su madre; y Apolo, su hermano. En ocasiones, se le suele caracterizar a través de las relaciones que establece con los demás hijos de Zeus, principalmente con Atenea, con Afrodita, con Perséfone y

con Dionisos e, igualmente, con divinidades como Hera o Deméter. En esta investigación, los mitos de Ártemis que serán considerados son aquellos que evidencien, de manera directa, la presencia de elementos del paisaje griego antiguo cuyo simbolismo permita ampliar las características identitarias de la deidad.

En términos de Filio (2012), el paisaje se refiere, simultáneamente, tanto a una unidad geográfica definida como a la percepción de, al menos, una persona, aspecto que lo convierte en un dispositivo cultural que selecciona, interpreta y reevalúa los elementos de dicha unidad. (Filio, 2012).

De acuerdo con Bonnemaïson (2005), dentro de la geografía cultural, el paisaje se puede clasificar según tres dimensiones: a) un territorio, b) un entorno geográfico y c) un geosímbolo. La primera involucra intereses geopolíticos y una frontera, una estructura política con centros, núcleos y límites; la segunda, supone una estructura ecológica y geográfica; por ejemplo, suelos, vegetación, hidrología, clima, densidad humana, etc; y, por último, la tercera, comprende la estructura simbólica de un entorno geográfico, es decir, su significación. Es a través del geosímbolo cómo los seres humanos inscriben e ilustran sus propios valores en el paisaje. Consecuentemente, un geosímbolo le da significado al mundo, representa un lugar (Bonnemaïson, 2005). Este se define como “Un lieu, un itinéraire, une étendue qui, pour des raisons religieuses, politiques ou culturelles prend aux yeux de certains peuples et groupes ethniques, une dimension symbolique qui les conforte dans leur identité” (Bonnemaïson, 2000: 56).

Según explica el geógrafo francés, los geosímbolos establecen una iconología sobre el territorio, es decir, que lo delimitan mediante señales o marcas. Estos pueden ser de diversos tipos, se consideran geosímbolos, por ejemplo, ciertos lugares sagrados, una montaña, un monumento, un cruce, un río, etc. (Bonnemaïson, 2005). Desde este punto de vista, el paisaje a través de esta dimensión geosimbólica, se convierte en la matriz de la identidad y también imprime la huella de esa identidad

El vínculo establecido entre identidad y territorio parte del supuesto de que “las identidades sociales descansan en gran parte sobre el sentimiento de pertenencia” (Giménez, 1999: 34). Dicha noción de pertenencia es la característica esencial de la definición de identidad en el mundo griego de la Antigüedad propuesta por Tortorelli (2015)³. El sentido de identidad se materializa en lugares y geosímbolos, es decir, en formas espaciales portadoras de identidad.

En el caso específico de la diosa griega Ártemis, su relación con el paisaje griego de la Antigüedad se aprecia en la multiplicidad de los lugares en los que se le suele ubicar. De manera que la localización de Ártemis, así como los epítetos empleados para identificarla constituyen el punto de partida del análisis que se

³ Según manifiesta Tortorelli, el término ‘identidad’ es la palabra moderna empleada para indicar la convicción de un individuo de pertenecer a una cierta realidad social, cultural, política, religiosa” (2015: 5-6). En esta definición es preponderante la noción de pertenencia, cuyo significado remite al “hecho o la circunstancia de formar parte de un conjunto, como una clase, un grupo, una comunidad, una institución, etc.” (RAE, 2018). Dicha pertenencia ha sido el objeto de más relevancia en investigaciones recientes que enlazan la identidad con los entornos físicos o con el paisaje en la Grecia Antigua.

propone realizar en esta investigación, y que se amplía, seguidamente.

La *Ilíada*

A continuación, se presenta la Tabla 1 correspondiente a los epítetos y geosímbolos concretos asociados con el paisaje de la diosa griega Ártemis encontrados en la *Ilíada*.

Texto	Epíteto	Geosímbolo
La <i>Ilíada</i>	- Ἰοχέαιρα (<i>Il.</i> , V, vv. 53-54; 447-448; VI, v. 428; IX, vv. 538-539; XX, vv. 39,70-71; XXI, vv. 480; XXIV, vv. 605-606) Flechadora	- Ἰγλή (<i>Il.</i> , V, v. 52) El bosque
	- Χρυσηλάκατος (<i>Il.</i> , XVI, v. 183; XX, v. 70) De áureas flechas	Ἄγρια (<i>Il.</i> , V, v. 52) Las tierras de cultivo
	- Κελαδαινὴ (<i>Il.</i> , XVI, v. 183; XX, vv. 70-71; XXI, v. 511) Estruendosa, estrepitosa	- Ὀῤρεα (<i>Il.</i> , XXI, vv. 485) Las montañas, los montes
	- Πότνια θηρῶν (<i>Il.</i> , XXI, v. 470) Señora de los animales salvajes	
	- Ἄγροτέρα (<i>Il.</i> , XXI, v. 471) Agreste	

Tabla 1. Epítetos y geosímbolos de Ártemis relacionados con el paisaje según la *Ilíada*, Homero. Elaboración propia a partir de Murray, A.T. (trad.) (1999; 2003)

En la *Ilíada*, como bien lo señaló Torres (1996), los epítetos con los que se ha denominado a la diosa Ártemis son numerosísimos. Sin embargo, en el texto predominan los epítetos de tipo poético. Se advierte así, de manera evidente, que hay un epíteto que predomina: **ιοχέαιρα**⁴, “**flechadora**”, traducido en varios textos como “sagitaria”, por relación con *sagitta*, “saeta, flecha” (Segura-Munguía, 2003: 680). Este epíteto se ha explicado desde la Antigüedad como “la que sacude flechas, la que dispara flechas”, cuya procedencia estaría ligada a **ίός**, “flecha, dardo” y **χέω**, “disparar, diseminar”⁵. Sin embargo, según Beekes y van Beek (2010), resulta más convincente que el étimo provenga de **χείρ**, “mano”, con lo cual el significado atendería más a “la que porta flechas en la mano”. Dicho epíteto se encuentra en consonancia con la mayoría de las advocaciones empleadas en la *Ilíada* para caracterizar a la deidad. Es decir, se relaciona con el carácter sagitario y agreste, como se verá a continuación.

En relación con la naturaleza asaetadora de la Latónide, se advierte la presencia del adjetivo **χρυσηλάκατος**, “**de áureas flechas**”. Este epíteto, como bien advierte Chantraine (1968), posee un significado bastante discutido. En los textos aparece traducido mediante dos posibilidades, ya sea “*de flechas de oro*”

⁴ Resulta común también que, en Homero, no solo en la *Ilíada*, este epíteto se emplee como sinónimo de la deidad; es decir como sustantivo (Torres, 1996; Beekes y van Beek, 2010). Por ejemplo, aparece en (*Il.* IX. 538-539; XXI.480). Lo mismo ocurre en la *Odisea* (XI. 198-199) y en los *Himnos Homéricos* (IX. 5-6; 27. XI-13).

⁵ En Torres (1996) y en Chantraine (1968) se han ofrecido otras lecturas de la etimología del término, así como la frecuencia de aparición de la fórmula Ἄρτεμις ιοχέαιρα en los poemas homéricos.

o “*de rueca de oro*”. El vocablo procede de χρυσός, “oro”, y de ἠλακάτε, “rueca, huso”. No obstante, el sentido más aceptado para Ártemis es el primero, pues, de acuerdo con las reiteradas menciones de su carácter flechador, tendría, esta divinidad, poco que ver con la rueca o con trabajos domésticos (Torres, 1996).

En efecto, esta advocación de la deidad suele aparecer en los poemas homéricos en compañía de otro epíteto, **κελαδινή**, “**estruendosa, estrepitosa**”. Este vocablo se deriva de κέλαδος, “sonido, ruido” (Beekes y van Beek, 2010: 666). Es un epíteto homérico que tiene que ver con el bullicio de la persecución en la caza. Un aspecto importante es que este epíteto, en las seis secuencias homéricas, incluyendo los *Himnos homéricos* en que aparece, lo hace en compañía de χρυσηλάκατος en cinco de ellas (Torres, 1996: 50-51).

Con el mismo matiz aúreo, la caracterizan otros epítetos: **χρυσόθρονος**, “**de áureo trono, de trono dorado**”, del mismo tema anterior, y de θρόνος, “asiento, trono”. Igualmente, aparece el epíteto **χρυσήνιος**, “**de áureas riendas, de riendas de oro**”, cuyo tema es el mismo, χρυσός, “oro”, además de ἠνία, “bridas, riendas”. Esta advocación no solo se le aplica a la Latónide, también se emplea en el mismo texto para Ares y para Deméter. El empleo de estos epítetos, cuyo primer término es χρυσός, remitiría a las atribuciones solares de la deidad⁶.

⁶ Así lo confirma D’Este (2005), aspecto que se justificaría por la naturaleza solar de su hermano Apolo.

Ahora bien, la relación con el paisaje asociado a la deidad se destaca, fundamentalmente, con el epíteto **ἀγροτέρα**, “**agreste**”. Dicho vocablo es considerado una de las advocaciones principales de la diosa. Es una palabra construida sobre la base de ἀγρός, que aparece como primer compuesto de varios vocablos, y cuyo significado remite a un campo, específicamente, a un campo no cultivado, a un terreno de pastura (Chantraine, 1968; Beekes y van Beek, 2010). Según Torres (1996), en un principio, el ἀγρός remitía al lugar a donde se llevaba o a donde se reunía el ganado (de ἀγείρω, “recoger, juntar”) y el sufijo -τερο, que originalmente fue usado para marcar oposiciones.

El ἀγρός ha sido considerado el medio predilecto de Ártemis. Es el territorio que rodea las tierras de cultivo cercanas a la ciudad, pero extendido a zonas montañosas. Es, por tanto, una estancia exclusiva para los animales salvajes (Frontisi-Ducroux, 1981). Con el ἀγρός se asocia lo aislado, aquello que no tiene vínculos sociales, lo particular, lo singular, lo especial. En fin, lo extraño y lo extranjero. De ἀγρός deriva ἄγριος, “silvestre, agreste, salvaje”, que será, por tanto, un dominio explícito de la diosa en este relato mítico.

En consonancia con este epíteto se encuentra la aposición **πότνια θηρῶν**, “**señora de los animales salvajes**”, dicha caracterización pareciera corresponderse, en la *Iliada*, precisamente con la Ἄρτεμις ἀγροτέρα, “Ártemis agreste”, pues la única ocasión en la que se menciona el epíteto también se emplea este sintagma. Ártemis como πότνια θηρῶν remite a ella como diosa de la vida pre-urbana y diosa de la naturaleza al

aire libre (Baring y Cashford, 2005). Resulta evidente la relación con la vegetación y con los animales salvajes y, al mismo tiempo, el vínculo de la diosa con la vida agrícola o ganadera.

Los animales asociados a la deidad, en la *Ilíada*, se adscriben al ámbito agreste en el que ella se desenvuelve. Así, por ejemplo, Ártemis es considerada una **τοξοφόρος**, “**portadora de flechas**”. Este término procede de τόξον, “flecha” y de φέρω, “llevar”. Las flechas son las armas que utiliza Ártemis tanto para cazar animales salvajes como para cazar mujeres (*Il.*, VI, 205; VI, 428; XIX, 59; XXIV, 606). Este ámbito de la deidad también se expresa metafóricamente en la descripción hecha por Hera (XXI. vv. 480-485), en la cual Ártemis es calificada como **λέοντα γυναιξί**, “**leona para las mujeres**”, con poder (otorgado por Zeus) de matar a la que ella desee. La reina consorte de Zeus, le advierte a Ártemis que lo mejor, a pesar de que el Crónida le ha otorgado esa prerrogativa, es que continúe matando bestias y ciervas agrestes en las montañas (cf. *Il.* XXI. vv. 485-486).

En el relato de la *Ilíada* es evidente que los animales predominantes, en relación con Ártemis, son **θηρες**, “**animales salvajes o bestias de presa**”. Entre ellos solo se concreta el ἔλαφος, “ciervo, único mamífero”, en el texto, vinculado a la diosa de manera específica. Este lazo entre Ártemis y los cérvidos puede ser todavía más particular, pues la relación es más estrecha entre la diosa y la hembra de este mamífero. Es decir, la cierva: “La cierva, animal salvaje y manso a la vez, aparece normalmente asociada en el plano mítico con dos diosas, Hera y Artemis” (Rodríguez Cidre, 2004: 100).

Las ciervas que extermina Ártemis, al igual que ella misma, son caracterizadas como ἀγροτέραι, no así las θῆρες, en varias ocasiones mencionadas, quizás por evitar la tautología, pues resulta claro que los animales salvajes habitan entornos agrestes o salvajes que, en este caso concreto, no remiten a ningún lugar específico, sino a lo montuoso como tal. En efecto, en la *Ilíada* tanto las bestias, incluidas las ciervas, como la Latónide se encuentran en un lugar concreto: **οὔρεα**, “**las montañas, los montes**”.

En el contexto griego de la Antigüedad, el término ὄρος hace referencia también a altura. De hecho, su significado original remite a una elevación (Beekes y van Beek, 2010: 1110), significado que se relaciona con la raíz del verbo ὀρνυμαι, “subir”. Debe recalcarse que, en la Antigüedad griega, los montículos cónicos, los picos solitarios o con forma de cuernos, y las colinas con forma de pechos fueron tomados como símbolos antropomórficos o incluso manifestaciones de los cuerpos de las deidades (Miles, 2016). Esto no debe sorprender en una geografía cuya mayor altura es el monte Olimpo con 2985m de altitud.

Se advierte en la *Ilíada*, entonces, la presencia de geosímbolos muy concretos e invariables en los que se desempeña la deidad. Fundamentalmente, su ámbito de acción se adscribe a dos lugares: **οὔρεα** (*Il.*, XXI, 485), “**las montañas, los montes**”, e **ὕλη** (*Il.*, V, 52), “**bosque**”. Con respecto a este último, en la *Ilíada*, solo se menciona en una ocasión. No obstante, el pasaje es enfático en la función de Ártemis, que es la de enseñar la técnica de la caza en el lugar propio de los cazadores, esto es, el

bosque. El término ὄλη también puede referirse a madera, árbol, matorral, materia prima, etc. (Beekes y van Beek, 2010: 1529).

Seguidamente, se presenta la Tabla 2 con los epítetos y geosímbolos concretos asociados con el paisaje de la diosa griega Ártemis localizados en la *Odisea*.

Tabla 2. Epítetos y geosímbolos de Ártemis relacionados con el paisaje según la *Odisea*, Homero.

Texto	Epíteto	Geosímbolo
La <i>Odisea</i>	-Ιοχέαιρα (<i>Od.</i> , VI, vv. 102-108; XI, vv. 171-173, 198-199; XV, 478-479) Flechadora	-Ὄρτυγία (<i>Od.</i> , V, 121-124; (<i>Od.</i> , XV, vv. 404). Ortigia
	-Χρυσηλάκατος (<i>Od.</i> , IV, vv. 120-123) De áureas flechas	-Ὀῤρεα (<i>Od.</i> , VI, vv. 101) Las montañas, los montes
		-Τηύγετον (<i>Od.</i> , VI, vv. 103) El monte Táigeto
		-Ἐπόμανθον (<i>Od.</i> , VI, vv. 103) El monte Erimanto

Elaboración propia a partir de Murray, A.T. (trad.) (1998; 2004)

En la *Odisea* predominan los epítetos poéticos que igualmente aparecen mencionados en la *Ilíada*, tales como **ιοχέαιρα**, “**flechadora**”; **χρυσηλάκατος**, “**de áureas flechas**” y **χρυσόθρονος**, “**de áureo trono**”. Es destacable el hecho de que en su función como flechadora se le mencione en siete ocasiones. La cacería, en el caso de la *Odisea*, no se ejecuta sobre

ciervos, presas comunes de la deidad en la *Ilíada*, sino sobre mujeres (*Od.*, V, vv. 121-124; XI, vv. 170-173; XI, vv. 321-325; XV, vv. 409-411; XV, vv. 478-481). En la mayoría de las ocasiones en que se menciona a la diosa en la *Odisea*, se trata acerca de la función de Ártemis que, en la *Ilíada*, se revistió con la metáfora λέοντα γυναιξί (*Il.*, XXI, v. 483), “leona para las mujeres”. Sin embargo, en la *Odisea*, este sintagma no se menciona, mas sí su función como cazadora de féminas, cuyo resultado es una muerte suave.

Además, se incluye un epíteto que no se menciona en la *Ilíada*, referente a la castidad de la deidad: ἀγνή, “pura, sagrada” (Beekes y van Beek, 2010, p. 13), el cual advierte una pureza y una sacralidad rituales en la diosa (*Od.*, V, vv. 121-122). De hecho, este adjetivo se relaciona con ἅγιος, “sagrado, santo” (Beekes y van Beek, 2010: 13). Es importante resaltar que, como adjetivo, este término se les aplicó a divinidades tales como Deméter y Perséfone, quienes, al igual que Ártemis poseen características ctónico-agrarias.

La diosa Ártemis, con su función predominante en la *Ilíada* como ἀγροτέρα, “agreste” y πότνια θηρῶν, “señora de los animales salvajes”, únicamente es mencionada en una ocasión en la *Odisea* (*Od.*, VI, vv. 102-109). En relación precisamente con este pasaje, destaca una mayor concreción en cuanto a los geosímbolos asociados a la deidad.

Descuella, predominantemente, Ὄρτυγία, “Ortigia”. Este término deriva de Ὄρτυξ, “codorniz” (Beekes y van Beek, 2010: 112). De manera que Ortigia es la Isla de la codorniz (cf. Apolodoro I 4,1). Bajo esta nomenclatura también se denominó

a la Isla de Delos, así como a varias ciudades: una en Siracusa, otra en Renea, incluso, en Éfeso hay un bosque con ese nombre (Ruiz de Elvira, 1982; Petrovic, 2010). No es posible determinar a cuál de todos estos lugares se refieren los poetas cuando mencionan Ortigia como lugar de nacimiento de Ártemis (Bernabé, 1978).

Otra mención de los paisajes de la deidad la encontramos en el relato en la forma de un símil. Importa señalar, en este sentido, que la mayoría de las alusiones geográficas presentes tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea* aparecen gracias a los símiles literarios y, por lo general, se concentran en la zona de Asia Menor (Molina, 2010). La ubicación de estas regiones asiáticas en los poemas homéricos se explica porque el centro donde mayoritariamente ocurren las acciones en torno a estos relatos épicos es en la Tróade.

Pese a ello se encuentran breves menciones acerca de regiones griegas. Tal es el caso de dos οὔρεα, concretamente: El monte Táigeto, el cual es descrito como περιμήκετος, “muy ancho, muy vasto”; y el monte Erimanto. Este es un monte localizado en Arcadia y es reconocido, principalmente, porque en él se dice que tenía su madriguera el jabalí, cuya cacería constituye el cuarto trabajo del héroe griego Heracles (cf. Ruiz de Elvira, 1982) y en cuyo relato aparece brevemente mencionada la diosa.

Por su parte, el monte Táigeto se ubica en el Peloponeso. Recibe su nombre por Taígete, una de las Pléyades, compañera de caza de Ártemis. La pléyade Taígete se conoce en el mito porque fue metamorfoseada en cierva por la Latónide para ayudarla a

escapar de la unión con Zeus. Según el relato griego, tras recuperar su forma humana, la Atlántide consagró a Ártemis una cierva de cuernos de oro, la cierva de Cerinía que, al igual que el jabalí del Erimanto, constituyó uno de los trabajos asignados a Heracles por Euristeo, específicamente, el tercero (cf. Ruiz de Elvira, 1982), en cuyo relato también participa brevemente la deidad.

En este pasaje de la *Odisea*, de manera sumaria, se describe el paisaje de Ártemis, específicamente en κατ' οὔρεα (v. 101), “**en las montañas, en los montes**”. Según explica Buxton (2016), el *oros* no debe definirse simplemente en términos de altura física. En este sentido, la montaña no es la llanura ni es la ciudad o el pueblo, tampoco es una acrópolis o altura fortificada dentro de la ciudad (p.11). Es significativo el hecho de que, en torno a la deidad, retozan νύμφαι, “**ninfas**” que, del mismo modo que lo ha sido Ártemis, también son descritas como ἀγρονόμοι, “**agrestes, residentes de los campos no cultivados**”. Las ninfas son consideradas deidades menores de la naturaleza. Cada fuente, cada montaña, cada río, así como cada árbol tenía sus propias ninfas, las cuales eran veneradas según el lugar donde habitaran (van Aken, Botté y Leeman, 1967).

Resultó muy común que las ninfas fueran veneradas en los bosques, en las grutas y, principalmente, cerca de fuentes. Efectivamente, las ninfas eran las divinidades de todas las aguas que corrían, de todos los manantiales, de todas las fuentes (Eliade, 1979). En este caso, su lugar de residencia no es un lugar concreto, sino donde se encuentre la deidad, que, de acuerdo con el texto homérico, son fundamentalmente οὔρεα, tal como

se aprecia en el pasaje, pues tenemos la referencia concreta del Táigeto y del Erimanto.

Este paisaje escarpado, propio de la deidad, acoge no ya θῆρες, de manera general, sino dos animales concretos, κάπροι, “jabalíes” y “ἐλάφοι”, venados, presas a las que le deleita cazar a la diosa en tales parajes. Se amplían, entonces, los animales de captura de la Latónide. Se evidencia, así, que los geosímbolos de Ártemis siguen manteniéndose en la esfera de lo montuoso, como se advierte en la predominancia del ὄρος como el lugar de la actividad que le es propia a la diosa, cazar animales salvajes en las montañas. Del mismo modo, sobresale, la especificación de Ortigia, lugar que se menciona en dos ocasiones para referir la función sagitaria de la deidad, matar mujeres, así como para traer a colación el mito en el que Ártemis lanza sus flechas contra su compañero de caza, el gigante Orión. Es decir, cumple la misma función de flechadora humana. Sin embargo, en la *Odisea*, no hay ninguna alusión al nacimiento de ella en esa región.

A continuación, se presenta la Tabla 3 con los epítetos y geosímbolos concretos asociados con el paisaje de la diosa griega Ártemis localizados en los *Himnos homéricos*.

Tabla 3. Epítetos y geosímbolos de Ártemis relacionados con el paisaje según los Himnos homéricos

Texto	Epíteto	Geosímbolo
Himnos homéricos	-Ἰοχέαιρα (H. Dem., II, v. 425) Flechadora	-Λειμών (H. Dem., II, v.417) El prado
	-Παρθένος ἰοχέαιρα (H. Art., IX, v. 2) Virgen flechadora	- Ὀρτυγία (H. Apol., III, v. 16) Ortigia
	-Ἐκατηβόλος (H. Art., IX, v. 5) Certera flechadora	- Οὔρεα (H. Afrod., V, v. 18) Las montañas, los montes
	- Ἐλαφηβόλος (H. Art., XXVII, v. 2) Flechadora de ciervos	-Ἄλσεά τε σκιόεντα (H. Afrod., V, v. 20) Las arboledas sombrías, oscuras
	- Θηροσκόπος (H. Art., XXVII, v. 11) Ojeadora de animales salvajes	-Δικαίων τε πτόλις ἀνδρῶν (v. 20) (H. Afrod., V, v. 20) Una ciudad de hombres justos
		-Ἄκρια ἠνεμοέσσα (H. Art., XXVII, v. 4) las cimas de las montañas batidas por los vientos

Elaboración propia a partir de una selección de West, M.L. (trad.) (2003).

Ártemis es la deidad principal en dos himnos homéricos dedicados a ella, el *Himno IX* y el *Himno XXVII*. El primero es el himno corto y el segundo es el de mayor extensión. Además, aparece mencionada en el *Himno II, a Deméter*; en el *Himno III, a Apolo* y en el *Himno V, a Afrodita*. Es interesante que los principales honores y competencias de Ártemis se encuentran resumidos en el *Himno V, a Afrodita*, mientras que los

principales lugares predilectos de la diosa se mencionan en el himno extenso dedicado a ella, en el XXVII.

De manera general, se mantiene la función arquera de la diosa, tal como se advierte en el predominio, en todos los himnos, del epíteto **ιοχέαιρα**, “**flechadora**”, presente en la tradición épica, mayoritariamente en la *Ilíada*. En relación con esta función de la Latónide, se encuentran una numerosa variedad de advocaciones que refuerzan este ámbito de acción. Así, por ejemplo, **χρυσηλάκατος**, “**de áureas flechas**”. Nuevamente, vemos la caracterización de Ártemis como **κελαδεινή**, “**estruendosa, estrepitosa**”. No obstante, resulta una descripción nueva para la deidad, la mención de su partenía mediante el epíteto **παρθένος**, “**virgen**”.

Esta nueva advocación se encuentra, por el momento, únicamente en los himnos a Ártemis (IX, 2; XXVII, 2), y se le aplica a **ιοχέαιρα**, “flechadora”, y a **αιδοιή**, “venerable”, no al nombre de la diosa. De hecho, de esta manera no se ha documentado hasta ahora en los poemas homéricos. La condición de una virginidad perpetua se señala en el *Himno homérico V, a Afrodita*, cuando se aclara que, entre todos los seres que hay sobre la tierra, mortales e inmortales, así como animales, solamente hay tres cuyos corazones no pueden ser persuadidos ni engañados por la risueña Afrodita. Estos son los de Palas, Ártemis y Hestia (vv. 5-25).

De la misma manera, resulta novedosa la aplicación del epíteto **ἐκατηβόλος**, “**certera flechadora**”, que es una advocación propia de Apolo (Torres, 1996). El significado de este término ha resultado muy discutido (Beekes y van Beek, 2010: 396). El

vocablo es un compuesto con **βάλλω**, “tirar, lanzar” y su significado ofrece dos posibilidades, “que dispara de lejos” o “que dispara cien dardos” (Torres, 1996; Beekes y van Beek, 2010). Como resulta evidente, este epíteto refiere la función que le es propia a Ártemis, a saber, la cacería.

En consonancia con este epíteto, está **ἐλαφηβόλος**, “**flechadora de ciervos**”. Con esta advocación se menciona, por primera vez, de manera concreta e inherente a ella, la predilección de la divinidad por la cacería de ciervos, tal como lo advierten sus compuestos **ἐλαφος**, “ciervo” y **βόλος**, “acción de tirar, lanzar”; a su vez, derivado del verbo **βάλλω**, “tirar, lanzar”. Como bien se percibió en la *Ilíada* y en la *Odisea*, el ciervo, además del jabalí, constituye una de las presas predilectas de la deidad. Esta caracterización se considera uno de los principales epítetos de Ártemis. El término no se empleó solo como advocación, sino como otro nombre de la diosa, Elafébolo, por antonomasia (Torres, 1996).

Por último, en consonancia con estos adjetivos, se observa, por primera vez también, el epíteto **θηροσκόπος**, “**ojeadora de animales salvajes**”, derivado de **θήρ**, “bestia, fiera”, y de **σκοπέω**, “observar, acechar”. Esta descripción de Ártemis como la que acosa o espanta a la presa durante la caza es congruente con lo que nos expresa el poeta en el *Himno XXVII, a Ártemis*, como consecuencia de su actividad predilecta, la cacería: ella extermina, mata los animales salvajes (vv.10-11).

En los *Himnos homéricos*, la cantidad de epítetos solo es comparable con la amplitud de los paisajes de la diosa. Es considerable la descripción amplia de geosímbolos asociados a

Ártemis, los cuales incluyen numerosos elementos: nuevos para ella, el ejemplo más novedoso es su ubicación en un prado colmado de flores (*H. Dem.*, II, v.417); Ortigia (*H. Apol.*, III, v. 16), la isla lugar que acogió a Leto durante el nacimiento de la diosa; las montañas, los montes (*H. Afrod.*, V, v. 18); otro lugar no mencionado anteriormente, las arboledas sombrías, oscuras (*H. Afrod.*, V, v. 20); una ciudad de hombres justos (*H. Afrod.*, V, v. 20), y, por último, las cimas de las montañas (*H. Art.*, XXVII, v. 4-6)

Del *Himno II*, dedicado a Deméter, se destaca la mención de un área hasta ahora no señalada en la *Ilíada* ni en la *Odisea*. Se trata de **λειμών**, que remite a un “**lugar húmedo, herboso, un prado**” (Beekes y van Beek, 2010: 843). Este sitio, además, es caracterizado, en el texto literario, por Perséfone como *ιμερτός*, “encantador”. La descripción de este paisaje específico es muy vívida. Se detalla un lugar en el que están jugando varias deidades, entre ellas: Perséfone, Atenea y Ártemis, todas se encuentran recolectando flores con las manos.

La descripción realizada previamente con el adjetivo *ιμερτός* se hace evidente después de la descripción de las flores germinadas en el lugar: hay azafranes, iris, jacintos, rosas, lirios, etc. Es decir, la proliferación característica de un terreno húmedo o de cultivo. Esta humedad presente en el prado se presta para múltiples interpretaciones. Una de ellas es su asociación con la virginidad, mayoritariamente de las doncellas. El prado, en efecto, es considerado como el símbolo de la inocencia sexual a punto de ser vulnerada (Cairns, 1997). La pureza del prado se asocia con la pureza de las jóvenes antes del matrimonio, pero también el exuberante crecimiento de las

flores representa la madurez a la que han llegado. Así, el prado es considerado un lugar de peligro, una región limítrofe, ideal para el rapto. Tal como ocurre en el caso concreto de Perséfone.

El **λειμών** es un lugar liminal. Dicha liminalidad no solo se advierte en la similitud con los demás paisajes, sino en los acontecimientos que ocurren en él. Esto se hace patente en un género cercano cronológicamente hablando, el ámbito de la tragedia, concretamente en el tragediógrafo Eurípides en dos de sus piezas teatrales: *Hipólito* e *Ifigenia en el país de los tauros*. En el caso de Hipólito y su vínculo con Ártemis, la liminalidad se observa en el hecho de que el joven Hipólito prolonga su castidad más allá del límite cultural normal, más allá de lo aceptado, de ahí la consecuente muerte del efebo urdida por Afrodita. En el caso de Ifigenia, el prado de Ártemis comporta un peligro, esto por su asociación con la muerte, ya que, en efecto, la presencia de flores y de agua corriente convierte a este florido paisaje en un lugar típico de sacrificio.

Aunado a este nuevo geosímbolo destacan paisajes particularizados, como es el caso de Delos, del Cinto y del Inopo. El primero es una isla; el segundo, un monte; y el tercero, un río. Todos, sin duda alguna, territorios limítrofes. Esta liminalidad solo se refuerza con la imagen de una diosa que disfruta del abatimiento de fieras en los montes y una infantil Ártemis que se deleita junto a la virginal Perséfone tomando con sus manos flores de un prado. Se contrasta, entonces, la imagen de una divinidad virginal infantil con una mujer montaraz que ojea fieras en entornos agrestes.

Se advierte así, la multiplicidad de elementos vinculados a ella: lo vegetal, lo acuático y lo telúrico son dominios conocidos de Ártemis, afirmación que se evidencia cuando a ella se le tribuye el efecto de que, como consecuencia de la montería que ejecuta, retiemblan las **cimas de las montañas, y los bosques sombríos**.

Hasta el momento, esta escena, junto a la descripción del Táigeto y del Erimanto, en la *Odisea* (VI, vv. 102-109), han sido las más amplias en cuanto a elementos conformadores de un paisaje predominantemente rural en el que destacan elementos tales como: montañas, animales salvajes, bosques, etc.

La escena del *Himno a Deméter*, con un prado florido, se ha asociado con la diosa Perséfone como deidad relacionada con la primavera. No obstante, la presencia de Ártemis en este himno y, en específico en esta escena, no puede pasar desapercibida, principalmente cuando la terminología permite establecer relaciones entre los paisajes descritos para la deidad. Si bien, con respecto a la etimología del término *λειμών*, solo se puede partir de suposiciones (Beekes y van Beek, 2010: 844), si se acepta la idea de humedad intrínseca en el significado del prado, o de agua estancada, cuya posibilidad también es viable, este vocablo se puede vincular con el latín *limus*, limo, lodo, sedimento. Tal vínculo cobra relevancia si se piensa en uno de los paisajes remitidos para la deidad en la *Ilíada* (*Il.*, V, v. 52), ὕλη, el cual permitía como significado, además del bosque, las entradas, limo, sedimento, incluso, lodo, entornos acuáticos absolutamente.

En efecto, las menciones de una Ártemis con rasgos acuáticos tanto por sus epítetos como por los paisajes en que se ubica, es uno de los hallazgos más destacados en el análisis llevado a cabo. Lo determinante de este aspecto acuático está en el hecho de que marca una metamorfosis, entendida esta no solo en un sentido estricto, como el cambio de forma, sino en la transformación experimentada por la diosa y por sus paisajes después de la Época Arcaica.

Por su parte, en el *Himno III, a Apolo*, se destaca **Ortigia**. Este lugar ya se recopila en la *Odisea*. No obstante, en este himno se refiere el término para especificar el nacimiento de la Latónide. El relato de la travesía de Leto antes de parir a los gemelos flechadores se encuentra desarrollado, principalmente en el *Himno III, a Apolo*, (vv. 16-130) y en el *Himno IV, a Delos* (36-248), de Calímaco, entre múltiples fuentes de la Antigüedad griega (cf. Ruiz de Elvira, 1982: 77-82). Es en el *himno III, a Apolo* (vv. 16-18) donde se menciona Ortigia como el lugar de nacimiento de Ártemis, y Delos, como lugar de nacimiento de Apolo.

El mito relatado en este himno cuenta que, durante la gestación de Leto, y al acercarse la hora del parto, no había ningún lugar ni en el cielo ni en la tierra que le diera acogida por temor a las represalias de Hera, quien había prohibido que Leto diera a luz en la tierra o en algún lugar donde el sol llegara. Esto ocurrió hasta que Delos, una isla errante, la acoge. Como premio por haber recibido a la Ceide, la isla queda fijada a partir de ese hecho. En el himno que nos ocupa, se detalla que, después de jurar Leto que Apolo instaurará en ella su templo y que la

venerará, tras nueve días y nueve noches de dolores, y en el momento en que llega Ilitía, da a luz a Apolo en la ladera del monte Cinto, junto al río Inopo, de rodillas aferrada a una palmera. Estos detalles son conocidos en el himno con respecto al nacimiento de Apolo. No obstante, no se indican detalles del nacimiento de Ártemis, únicamente el lugar: “¡Salve, Leto bienaventurada, porque pariste hijos ilustres: [...] y [a] Ártemis, diseminadora de dardos, a la una en Ortigia” (vv. 14-16)!

Ortigia, como se denominó supra, es la isla de la codorniz, y como es común en los mitos etiológicos debe su nombre a una consecuencia de las apetencias eróticas de Zeus: Asteria, hermana de Leto, perseguida por Zeus, que tras unirse a Leto, quería hacerlo también con su hermana, esta lo rechaza y huye: “convertida, primero en codorniz, y después en roca, y arrojada bajo las aguas del mar, a ruegos de Latona, Zeus la hace emerger y flotar como isla errante, con el nombre de Ortigia” (Ruiz de Elvira, 1982: 77).

En relación con el *Himno V, a Afrodita*, otro de los geosímbolos que se menciona son las montañas, lugar que se ha hecho patente desde la poesía épica. Se mantiene la misma actividad de la diosa en estos parajes: οὔρεσι θήρας ἐναίρειν (v.18), “**matar animales salvajes en los montes**”. Aunado a este elemento, propio de la ruralidad, se menciona un nuevo lugar predilecto de la deidad, ἄλσεά τε σκιόεντα (v. 20), “**las arboledas sombrías, oscuras**”. De ἄλσος, “arboleda, o también, bosque consagrado”, y de σκιά, “sombra, oscuridad” (Beekes y van Beek, 2010: 3150).

Asimismo, en el relato se remite otro nuevo lugar, tampoco presente anteriormente, una ciudad. Concretamente, resulta del agrado de Ártemis δικάϊων τε πτόλις ἀνδρῶν (v. 20) “**una ciudad de hombres justos**”. Como bien señala Petrovic (2010), debe advertirse que todos los otros dominios de influencia enumerados para Ártemis en este himno están en plural, solo la ciudad se encuentra en singular. Con base en esta particularidad, podría pensarse, por el papel desempeñado por Ártemis en la *Ilíada*, que la ciudad cuyos hombres rectos eran queridos por la diosa, es Troya. Sin embargo, no es esto algo que pueda afirmarse a falta de más información en el himno.

Por su parte, en el *Himno XXVII, a Ártemis*, se reitera la predilección de la diosa por la cacería en los montes. Un aspecto nuevo en la descripción de este ámbito en el que se desenvuelve la deidad es que ahora la atribución de espesura y de oscuridad, σκιόεντα (v.4) se le transmite a οὔρεα, y no a ἄλσεα. Asimismo, se nos hace evidente un lugar adscrito a la diosa, también propio del paisaje rural, ἄκρια, “**las cimas de las montañas**”, también vívidamente descritas mediante el adjetivo ἠνεμοέσσα, “batidas por los vientos”.

Este pasaje con respecto a los paisajes de Ártemis es, hasta ahora, el que presenta mayor detalle y especificación en cuanto a los lugares y en cuanto a la identidad de la diosa hasta ahora evidenciados en los textos (vv. 4-6). Son palpables, ahora, los montes, cuya espesura se recalca con la oscuridad con la que se advierte el espesor del bosque a mediana distancia. Asimismo, es manifiesto el dominio de la diosa sobre estos parajes, lo cual se señala mediante el énfasis puesto en que ella controla,

incluso, las cimas de esas montañas, tan solo abatidas por el viento, alejadas, por tanto, del alcance de la civilización. No se trata aquí de ἄγρια, las tierras no cultivadas, sino de los confines de los montes, en los que solo habitan animales salvajes a los que la diosa, una vez que extiende su arco, les arranca gemidos con sus flechas.

Conclusiones

En este artículo se estudió de manera concreta al poeta Homero y sus textos canónicos, la *Ilíada* y la *Odisea*, además de los *Himnos homéricos*. A continuación, se hará un detalle de los principales hallazgos con respecto a cada una de las tres obras.

En la *Ilíada*, el epíteto predominante es **ιοχέαιρα**, “flechadora”, el cual es concomitante con las demás advocaciones empleadas para referirse a la deidad. Esto se advirtió en el uso de otras denominaciones para ella, cuya idea de una función cazadora es clara. Evidencia de esto es el empleo de epítetos que amplían el retrato de la divinidad. Ártemis, según la *Ilíada*, es una deidad predominantemente cazadora: es una diosa cuyas flechas son doradas, **χρυσηλάκατος**, y, además, ella misma es **τοξοφόρος**, “portadora de flechas”, y **κελαδαινή**, “estruendosa, estrepitosa”, debido al abatimiento de los animales salvajes cuando ejecuta la montería.

Esta es una posibilidad de las dos alternativas en las que fluctúa la divinidad en la *Ilíada*. La otra es la Ártemis como **πότνια θηρῶν**, “señora de los animales salvajes”. En relación con esta caracterización, se asocian con ella elementos de muy variada

naturaleza: un geosímbolo concreto, **ἀγρός**, el cual remite a un campo no cultivado, un terreno de pastura. Este no es un entorno del todo silvestre, es un terreno limítrofe. Marca una separación o deslinde entre la civilización y la montaña. Como consecuencia, el retrato de la diosa se amplía en la *Ilíada* para considerarse, además **ἀγροτέρα**, “agreste”. Con el ἀγρός se asocia lo aislado, aquello que no tiene vínculos sociales, lo particular, lo singular, lo especial. En fin, lo extraño y lo extranjero. De ἀγρός deriva ἄγριος, “silvestre, agreste, salvaje”, que será, por tanto, una característica identitaria explícita de la diosa en este relato mítico.

Tal carácter aislado de Ártemis, sin vínculos sociales es congruente, en el mismo texto, con la montería que la caracteriza. Sin embargo, el mismo hecho de cazar entra en contradicción con la naturaleza de una **πότνια θηρῶν**, quien es dadora y protectora de vida. Tanto la diosa cazadora, la que ahuyenta a las fieras para asediarlas, como la dadora de vida se desempeñan en un mismo paisaje, **ἄγρια**, “los campos no cultivados”, e **ὕλη**, “el bosque”. Ahora bien, el vínculo con el bosque resulta evidente, pues es el hogar de los animales salvajes que la diosa protege o caza, pero la relación de Ártemis con el ἀγρός o tierra no cultivada no parece tan evidente.

En Grecia, el ἀγρός representó una fuente inagotable de recursos, que coadyuvaban en la supervivencia de las personas: un terreno fértil que producía árboles y plantas de consumo elementales en el Mediterráneo, como el olivo y la parra; un surtidor de madera tanto para usos agrícolas como domésticos; un lugar de cacería, o sea, un proveedor alimenticio, etc. De

manera que lo que representa Ártemis para los animales salvajes en el bosque, una **κουροτρόφος**, “nodriza”, también lo representaría en el **ἀγρός** tanto para animales humanos como para los no humanos. Esto resulta evidente en la práctica predominante de la diosa, la cacería, que fue una importante contribución a las necesidades alimenticias de las comunidades, principalmente después de la Época Clásica, momento en que a la diosa se le menciona acompañada de su habitual jauría.

Como consecuencia de estas descripciones, en el texto se advierte una dualidad en relación con la Latónide: una diosa señora de los animales salvajes y protectora de todas las bestias, que se atestigua en todas partes, por lo general acompañada de leones, y una diosa que paradójicamente caza o mata animales salvajes en los bosques y caza o mata mujeres, función que cumple bajo el matiz de una leona que asedia y mata a sus presas. Aspecto que refuerza su función como Potnia. Por lo tanto, sea cual sea el paisaje en el que ella cause la muerte de sus congéneres, la homologación que se hace de ella con el felino la ubica en los mismos parajes que este, en áreas inhabitadas y boscosas también.

En el caso de la *Odisea*, se asiste a la presencia de un nuevo geosímbolo, se trata de **οὔρεα**, “las montañas”. En específico, dos montes, el Táigeto y el Erimanto, ambos ubicados en la Hélade. Además de estos geosímbolos se menciona **Ortigia**, sin que se pueda determinar una localización concreta para este lugar. No obstante, como topónimo resulta elemental, pues amplía los datos con respecto a la deidad, ya que trae a escena el linaje, así como el mito de nacimiento de la diosa en esta isla.

Es en estos dos paisajes en concreto donde la Ártemis **ιοχέαιρα**, “flechadora”, ejecuta su actividad predominante en esta epopeya: cazar mujeres. Para ello, se emplea nuevamente la metáfora **λέοντα γυναιξί**, es decir, Ártemis es considerada como una “leona para las mujeres”, sus congéneres. Se advierte así una deidad que se muestra como más feroz que todas las demás, al igual que lo es el león entre los otros animales del bosque. Es también ella, igual que el mamífero, la señora o reina de las bestias, y como tal, habita los mismos paisajes que este.

Si bien, los pasajes de Ártemis en la *Odisea* son muy breves, la cantidad, en términos contables, se equilibra con la información relevante recopilada, pues se encontraron elementos que serán recurrentes en los demás textos literarios en cuanto a paisajes relacionados con ella. Se trata de las **ninfas**, quienes, tal como se observó, son divinidades menores vinculadas estrechamente con la fertilidad y el parto, que son reiteradas como acompañantes de la diosa, y que, a su vez, son señaladoras de paisajes con características particulares para Ártemis. Ellas, al igual que la Latónide, son descritas como **ἀγρονόμοι**, “agrestes”, residentes de los campos no cultivados. Esto indica la predominancia de la diosa en sitios que como apreciamos se denominaron con el término **έσχατιά**, es decir, un paisaje confinado en un ambiente natural y salvaje contrapuesto a la urbanidad y civilización representada por la **πόλις** y su centro.

En la poesía épica, se advierten dos facetas de la diosa. En primer lugar, su dominio sobre los animales salvajes tanto protector como devastador debido a su carácter flechador tanto

en ἀγρός, el campo no cultivado, en οὔρεα, “las montañas”, como en ὕλη, “el bosque”. En segundo lugar, es evidente su papel como portadora y ejecutora de una muerte indolora para las mujeres, función que, incluso, ejecuta en Ortigia según la *Odisea*. Estos paisajes, incluida la isla (límite entre la tierra y el mar o cima que se eleva desde las profundidades) presentan la particularidad de constituirse como confines, bordes si se quiere. Son tierras que se encuentran en los límites de lo cultivado, en el caso del ἀγρός, y de lo habitado en el caso de οὔρεα, “las montañas” y del ὕλη, “el bosque”.

Por último, con respecto a los *Himnos homéricos*, destaca la presencia de epítetos no documentados hasta este momento en los textos literarios analizados, como es el caso de θηροσκοπός, “ojeadora de animales salvajes”, así como de ἑκατηβόλος, “certera flechadora”. Debe decirse que, en estas composiciones, el carácter que predomina de la deidad es su función como diosa vinculada exclusivamente a la cacería de animales salvajes. Es en *Himnos* donde, de manera exclusiva, se aborda el carácter flechador de bestias de la Latónide. Esto se advierte en la predominancia nuevamente de epítetos vinculados a esta práctica, tales como: ἰοχέαιρα, “flechadora”; χρυσηλάκατος, “de áureas flechas”; κελαδεινή, “estruendosa” y ἐλαφηβόλη, “flechadora de ciervos”.

Sin embargo, en el ámbito de los geosímbolos, sobresale la mención de un lugar novedoso en el que se ubica a la diosa. Se trata de λειμών, “prado”, que remite a un lugar húmedo, herboso. Si bien, esta es una nueva locación para Ártemis, se trata de un lugar con características similares a las de ἄγρια,

“los campos no cultivados”; οὔρεα, “las montañas”, e ὕλη, “el bosque”. El prado es, entonces, la comunión de los paisajes anteriores, pues al igual que ellos se encuentra confinado en la periferia, en la imagen de un lugar acuoso, mojado, rebosante de flores.

Por último, tal como se advirtió, hay una mayor diversidad no solo en cuanto a elementos conformadores del paisaje de la deidad en los *Himnos homéricos*, sino un mayor énfasis en los detalles de cómo son esos ambientes específicos, ya sean montañas o matorrales, entornos predominantes como se pudo notar; o bien, la particular ciudad de varones justos, cuya individualidad hasta el día de hoy es un misterio.

Bibliografía

- Baring, A. y Cashford, J. (2005). *El mito de la diosa*. Siruela.
- Beekes, R. y van Beek, L. (2010). *Etymological Dictionary of Greek*. Brill.
- Bérard, B. (trad.) *L'Odyssée. Poésie Homérique. Tome I: Chants I-VII*. (1967). Société D'édition Les Belles Lettres.
- Bérard, B. (trad.) *Tome II: Chants VIII-XV*. Bérard, B. (trad.). Société D'édition Les Belles Lettres.
- Bérard, B. (trad.) *Tome III: Chants XVI-XXIV*. Bérard, B. (trad.). Société D'édition Les Belles Lettres.
- Bernabé Pajares, A. (trad.) (1978) *Himnos Homéricos*. Gredos.
- Bonnemaison, J. (2000). *La Géographie Culturelle*. CTHS.
- Bonnemaison, J. (2005). *Culture and Space. Conceiving a new cultural geography*. I. B. Tauris.
- Bremmer, J. (1999). *La religión griega. Dioses y hombres: santuarios, rituales y mitos*. Ediciones el Almendro.
- Buis, E. J. (2018). Artemisa y los extremos: hacia una imaginaria erótico-política del espacio liminal en la Grecia clásica. En Dell'Elicine, E. et al. (comps.). *Prácticas estatales y regímenes de territorialidad en las sociedades premodernas*, pp. 17-48. Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento.

- Burkert, W. (2007) [1977]. *La religión griega arcaica y clásica*. Abada Editores.
- Buxton, R. (1994). *Imaginary Greece: The contexts of Mythology*. Cambridge University Press.
- Buxton, R. (2016). Mount Etna in Greco-Roman *imaginaire*: Culture and Liquid Fire. En: McInerney, J., y Sluiter, I. (eds.). *Valuing Landscape in Classical Antiquity. Natural Environment and Cultural Imagination* (pp. 25-45). Boston, Estados Unidos: Brill.
- Calame, C. (1997). *Choruses of Young Women in Ancient Greece: Their Morphology, Religious Role, and Social Function*. Rowman y Littlefield Publishers.
- Calame, C. (2009). Mythic Landscapes of Greece. En: Woodard, R. (ed.). *The Cambridge Companion to Greek Mythology* (pp. 305-330). Nueva York, Estados Unidos: Cambridge University Press.
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Tome I A - Δ*. Éditions Klincksieck.
- Clarke, K. (2002). *Between Geography and History. Hellenistic Constructions of the Roman World*. Cambridge University Press.
- Cohen, A. (2009). Mythic Landscapes of Greece. En: Woodard, R. (ed.). *The Cambridge Companion to Greek Mythology* (pp. 305-330). Nueva York, Estados Unidos: Cambridge University Press.
- Constantakopoulou, C. (2018). Landscape and Hunting. The Economy of the Eschatia. *Land*, 7(89), pp. 1-12.
- Cosgrove, D. (1998). *Social Formation and Symbolic Landscape*. The University of Wisconsin Press.
- Cosgrove, D. (2002). Observando la naturaleza: el paisaje y el sentido europeo de la vista. *Boletín de la A.G.E.N.*, 34, pp. 63-89.
- D' Este, S. (2005). *Artemis. Virgin Goddess of the Sun y Moon*. Avalonia.
- Eliade, M. (1979). *Tratado de historia de las religiones*. Volumen I. Biblioteca Era.
- Ellinger, P. (1984). Les Ruses de Guerre d'Artémis. En: L. Breglia, L. (ed.). *Recherches sur les Cultes Grecs et l'Occident, 2. Cahiers du Centre Jean Bérard*, pp. 51-67. Nápoles, Italia: Publications du Centre Jean Bérard.
- Filio, I. (2012). The "construction" of the Greek landscape in the Hellenistic era. *Projets de paysage. Revue scientifique sur la conception et l'aménagement de l'espace*, 8, pp. 1-8.
- 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. The Goddess of Man and Beast*, (pp. 207-260). Copenhagen, Dinamarca: Museum Tusculanum Press.
- Frontisi-Ducroux, F. (1981). Artémise bucolique. *Revue de l'histoire des religions*, 198(1), pp. 29-56.
- Graninger, D. (2007). Studies in the Cult of Artemis Throsia. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 162, pp. 151-164.
- Guettel, S. (2000). *Landscapes, Gender and Ritual Space*. University of California Press.
- Hartshorne, R. (1939). The Nature of Geography: A Critical Survey of Current Thought in the Light of the Past. *Annals of the Association of American Geographers*, 29(3), pp. 173-412.
- Henrichs (2010). Transforming Artemis: from the Goddess of the Outdoors to City Goddess. En: Bremmer, J. y Erskine, A. (eds.). *The gods of Ancient Greece: Identities and transformation*. Edimburgo, Reino Unido: Edinburgh University Press.
- Horster, M. (2010). Religious Landscape and Sacred Ground: Relationships between Space and Cult in the Greek World. *Revue de l'histoire des religions*, 4, pp. 435-458.
- Kerényi, K. (1999). *La religión antigua*. Barcelona, España: Herder.
- Lesser, R. (2006). The Nature of Artemis Ephesia. *Hirundo: The McGill Journal of Classical Studies*, 14, pp. 43-54.
- López-Eire, A. (1988). Eurípides. En: López Férez, J. A. (ed.). *Historia de la literatura griega*, pp. 352-405. Madrid, España: Cátedra.
- Marchese, A. y Forradelas, J. (2000). *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*. Editorial Ariel, S.A.
- Martínez, E. (2017). El puesto de la cultura en el paisaje. *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, (84), 37-49.
- McInerney, J., y Sluiter, I. (2016). General Introduction. En: McInerney, J., y Sluiter, I. (eds.). *Valuing Landscape in Classical Antiquity. Natural Environment and Cultural Imagination* (pp. 1-21). Boston, Estados Unidos: Brill.
- Mejer, J. (2009). Artemis in Athens. En: Fischer-Hansen, T. y Poulsen, B. (eds.). *From Artemis to Diana. The Goddess of Man and Beast*, (pp. 79-82). Copenhagen, Dinamarca: Museum Tusculanum Press.
- Miles, M. (2016). Birds around the Temple: Constructing a Sacred Environment. En: McInerney, J., y Sluiter, I. (eds.). *Valuing Landscape in Classical Antiquity. Natural Environment and Cultural Imagination* (pp. 151-195). Boston, Estados Unidos: Brill.
- Molina, A. (2010). La geografía en la época heroica: la primera tradición. *Revista Antigüedad y Cristianismo XXVII*, pp. 47-61
- Murray, A.T. - Dimock (trad.) (1998). *Odyssey. Books 1-12*. Harvard University Press, Loeb Classical Library.
- Murray, A.T. - Dimock (trad.) (2004). *Odyssey. Books 13-24*. Harvard University Press, Loeb Classical Library.
- Murray, A.T. - Wyatt (trad.) (1999). *Iliad. Books 1-12*. Harvard University Press, Loeb Classical Library.

Murray, A.T. - Wyatt (trad.) (2003). *Iliad. Books 13-24*. Harvard University Press, Loeb Classical Library.

Nogué, J. (2007). El paisaje como constructo social En: Nogué, J. (ed.). *La construcción social del paisaje* (pp. 9-25). Boston, Estados Unidos: Brill

Olwig, K. (1996). Recovering the Substantive Nature of Landscape. *Annals of the Association of American Geographers*, 86(4), pp. 630-653.

Pabón, J. (trad.) (2008) *Odisea. Homero*. Introducción de Manuel Fernández-Galiano. Gredos.

Page, T.E. & Rouse, H.D. (1914). *Hesiod, The Homeric Hymns, and Homerica*. Harvard University Press (Loeb Classical Library)

Parry, M. (1971). *The making of homeric verse*. Clarendon Press.

Petrovic (2010). Transforming Artemis: from the Goddess of the Outdoors to City Goddess. En: Bremmer, J. y Erskine, A. (eds.). *The gods of Ancient Greece: Identities and transformation*. Edimburgo, Reino Unido: Edinburgh University Press.

Poulsen, B. (2009). The Sanctuaries of the Goddess of the Hunt. En: Fischer-Hansen, T. y Poulsen, B. (eds.). *From Artemis to Diana. The Goddess of Man and Beast*, (pp. 401-426). Copenhagen, Dinamarca: Museum Tusculanum Press.

Rodríguez Cidre, E. (2004). Animalizar a la víctima: Polixena en la *Hécuba* de Eurípides. *Veleia*, 21, pp. 99-107.

Rodríguez-Adrados, F. (1992). *Nueva sintaxis del griego antiguo*. Gredos.

Ruiz de Elvira, A. (1982). *Mitología clásica*. Gredos.

Sauer, C. (2006). La morfología del paisaje. *Polis, Revista Latinoamericana*, 15(5), s.p.

Schrader, C. (trad.) (1992) *Heródoto. Historia. Libro II*. Gredos.

Segura- Munguía, S. (2003). *Nuevo diccionario etimológico latín-español y de las voces derivadas*. Bilbao, España: Universidad de Deusto.

Sørensen, L. (2009). Artemis in Cyprus. En: Fischer-Hansen, T. y Poulsen, B. (eds.). *From Artemis to Diana. The Goddess of Man and Beast*, (pp. 195-206). Copenhagen, Dinamarca: Museum Tusculanum Press.

Strauss, J. (2010). *Hesiod's cosmos*. Cambridge University Press.

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

Tortorelli, G. (2015). Identidad y mito de la autoctonía en la Grecia antigua. La tierra, los hijos de la tierra. *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 49, pp. 5-14.

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

Vernant, J. (1973). *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona. Ariel.

Vernant, J. (2001). *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia*. Gedisa.

Vernant, J. (2003). *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*. Siglo XXI.

West, M.L. (ed.) (2003). *Homeric Hymns; Homeric Apocrypha; Lives of Homer*. Harvard University Press, Loeb Classical Library.

Jenny Salas Moya es Magister en Literatura Clásica por Universidad de Costa Rica, donde también obtuvo su Bachillerato y Licenciatura en Filología Clásica. En la misma institución se desempeña como docente en las áreas de Mitología, Literaturas Clásicas y Etimologías. Actualmente coordina el proyecto “India, Grecia y Roma Antiguas en el Mundo Actual”.