

ÁRTEMIS DEL QUITÓN. UNA APROXIMACIÓN A SU CULTO EN LA ANTIGÜEDAD*

ARTEMIS *KITHONE*. AN APPROACH
TO HER CULT IN ANTIQUITY

JORGE TELLO BENEDICTO

UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA

JORGE.TELLO@UAB.CAT

RESUMEN

Este artículo pretende recopilar la documentación textual, tanto epigráfica como literaria, del culto de Ártemis bajo la epiclesis *Κιθώνη* para dibujar un escenario general de su veneración en la Antigüedad. Esta epiclesis, documentada por primera vez en Mileto en época arcaica (siglo VI a.C.), parece referirse al tipo de ofrendas que la diosa recibía bajo esta advocación. En efecto, la ofrenda de vestidos está bien atestiguada epigráficamente en el Ática y en la Jonia anatólica, donde han sido descubiertos inventarios de santuarios que

ABSTRACT

The aim of this article is to provide a general framework for Artemis *Κιθώνη* cult through the collection of Greek epigraphic and literary sources. This epiclesis, first attested in Miletus during the archaic period (VI BC), seems to refer to the offerings received by the goddess under this particular invocation. Indeed, clothing offerings are epigraphically recorded in Attica and in Ionia, where temple inventories describing accurately textiles as votive gifts for Artemis have been discovered.

* Esta investigación ha sido posible gracias al Proyecto de Investigación I+D del Ministerio de Economía y Competitividad FFI2016-79906-P (AEI/FEDER, UE) “Estudio diacrónico de las Instituciones socio-políticas de la Grecia Antigua y de sus manifestaciones míticas”, desarrollado en la Universidad Autónoma de Barcelona bajo la dirección del profesor Carlos Varias García. Quiero agradecer su consejo y guía a la Dra. Marta Oller, directora de mi estudio doctoral.

describen con gran precisión ofrendas textiles en el marco del culto a Ártemis. Las fuentes literarias, por otra parte, amplían las prerrogativas de Ártemis del Quitón relacionando a la divinidad con la música, el baile e incluso con la fundación mítica de Mileto; también amplían su geografía cultural, que se inserta en el mundo dórico a través de Siracusa.

On the other hand, literary sources extend Artemis Κιθώνη prerogatives, linking her to music, dance and even to the mythical foundation of Miletus; they also expand the influence area of her cult into the Doric world through Syracuse.

PALABRAS CLAVE

Ártemis Κιθώνη, culto, epiclesis, inventarios de vestidos, Jonia, Mileto

KEYWORDS

Artemis Κιθώνη, cult, epiclesis, Ionia, Miletus, textile inventories

Fecha de recepción: 08/02/2019

Fecha de aceptación: 17/09/2019

ESTE ARTÍCULO SE ENMARCA EN EL PROYECTO de tesis doctoral que, bajo el título *Ártemis y Apolo. Manifestaciones culturales y míticas en el ámbito jónico*, pretende recopilar, analizar y comparar las fuentes epigráficas y literarias que asocian estas dos divinidades con la Jonia menorasiática y sus áreas de influencia, focalizando nuestro interés en el periodo arcaico. A través de este estudio buscamos comprender mejor el culto arcaico de ambas divinidades y su difusión por el Mediterráneo y el Mar Negro, particularmente en el contexto de la colonización. Se trata, ciertamente, de un proyecto extenso, del que nos proponemos presentar unos primeros resultados en torno a una de las epiclesis más antiguas de la diosa Ártemis atestiguadas en Jonia: se trata de la invocación de Ártemis Χιτώνη (o Κιθώνη, en su variante jónica), es decir Ártemis del Quitón.

1. ÁRTEMIS Y EL TRABAJO TEXTIL

Ártemis ha sido asociada en la tradición clásica con las montañas, la caza, la danza, las ninfas, la infancia y los animales, en especial los salvajes.¹ Su esfera propia es la tierra, especialmente las partes no cultivadas, los bosques y las colinas.² Aunque su etimología es oscura,³ el nombre de la divinidad está testimoniada en las tablillas micénicas.⁴ Diversos investigadores han tratado de esclarecer el origen de la introducción de Ártemis en el panteón heleno; sucintamente se puede concluir que las

1. Nosch, 2009, p. 23.

2. OCD s.v. Artemis.

3. EDG s.v. Artemis.

4. PY Es 650.5 y PY Un 219.5.

hipótesis la vinculan por un lado con Creta y Anatolia y por el otro con Grecia, donde habría podido evolucionar a partir de una diosa ancestral de la caza.⁵

Ártemis presenta también interesantes vínculos con el mundo femenino no sólo por ser una diosa invocada en los partos,⁶ sino también por su relación con algunas actividades del trabajo textil típicamente asociadas a la mujer.⁷ Esta relación parece ser antigua en Grecia,⁸ como se desprende del hecho de que ya en La Ilíada, en el combate de los dioses, Ártemis tenga el epíteto Χρυσηλάκατος⁹ “la de la rueca de oro”;¹⁰ por otro lado, en La Odisea, Helena es comparada con Ártemis mientras teje con una lanzadera fabricada con materiales preciosos,¹¹ lo que corrobora la estrecha vinculación que existía, des de época arcaica, entre Ártemis y el arte de hilar y tejer. Algunas representaciones antiguas de la diosa con un utensilio en la mano parecido a un huso – o, quizás mejor, una lanzadera – vendrían a confirmar esta idea [fig. 1].

También en el caso de la epiclesis Χιτώνη la relación con el mundo del textil – en particular, con una prenda de ropa, el quitón – es evidente, pero no lo es tanto qué significado cultural puede recubrir esta advocación. Las epiclesis, en efecto, pueden modificar, ampliar y reducir el campo de acción de las divinidades griegas, de modo que debemos indagar en qué sentido esto se produce al ser identificada Ártemis como “la del quitón” a través de la recopilación y el análisis de las fuentes que atestiguan esta epiclesis. En esta investigación es necesario tener en cuenta la datación de las fuentes y, en las inscripciones, también el lugar de hallazgo de las mismas, a fin de fijar una cronología y una geografía, más o menos relativas, de dicho culto.

2. ÁRTEMIS QUITONE EN MILETO

Como veremos, el culto de Ártemis del Quitón se desarrolló en diferentes partes de Grecia en una horquilla temporal amplia, que va desde la época arcaica hasta bien

5. Para una visión concreta con una bibliografía especializada, ver Nosch, 2009, p. 23-24.

6. A la luz de las fuentes literarias, se puede sugerir que la relación entre Ártemis y el cuidado de diversos aspectos de la esfera femenina vendría dado por su sincretismo con Ifigenia, bien documentado en época clásica. Nosch, 2009, p. 32.

7. Para una visión general sobre el trabajo textil en el mundo griego y su significación, ver Scheid y Svenbro, 1994. Para una concreción, con una bibliografía completa sobre la materia, de la relación entre el mundo femenino y el mundo textil, ver Labarre, 1998.

8. Dejamos de lado, en este artículo, los vínculos de Ártemis con las ofrendas de vestidos en el mundo micénico (y probablemente minoico). Ver una aproximación en Nosch, 2009, p. 31.

9. Hom., *Il.* XX 70.

10. El término también ha sido interpretado, metafóricamente, como “la de las flechas de oro”.

11. Hom., *Od.* IV 120.

entrada la nueva era. Sin embargo, los primeros testimonios se sitúan en la Jonia del siglo VI a.C., más concretamente en la ciudad arcaica de Mileto. En efecto, durante unas excavaciones llevadas a cabo en la acrópolis de la ciudad, en la actual colina de Kalabaktepe, se encontró un fragmento de mármol blanco de un *perirrhantieron* que contenía la dedicatoria siguiente:¹²

[Ἀρτέμιδος] ἔμι: Κιθών[νης]
Soy de Ártemis del Quitón

Esta inscripción, a día de hoy perdida, sería la primera documentación del culto a Ártemis Κιθώνη en Jonia, aunque la advocación de la diosa ha sido parcialmente reconstruida por los editores. La epiclesis presenta su forma jonia, Κιθώνη, y el verbo ἔμι presenta todavía la grafía ε para el diptongo secundario. El recipiente que le sirve de soporte, de carácter claramente cultural, se supone que habría formado parte de un santuario dedicado a la diosa bajo esta advocación, cuyos vestigios son actualmente visibles gracias a las excavaciones arqueológicas que se han llevado a cabo en el lugar. Según los arqueólogos, este sería uno de los santuarios más antiguos de la ciudad jónica y constaría de un recinto sagrado de época tardo-geométrica junto con los restos de un templo y un altar adjunto de época tardo-arcaica.¹³ El culto estuvo vigente hasta época romana, como demuestran otras dos inscripciones de gran interés: la primera, del siglo I a.C., contiene una reglamentación en torno a las condiciones de pureza para acceder al templo de la diosa;¹⁴ la segunda, del siglo III d.C., consiste en un decreto honorífico para una tal Aurelia Dionisodora Matrona, que fue *hydrophora* de la diosa Ártemis bajo cuatro advocaciones distintas, una de ellas [Χι]τώνης.¹⁵

La arqueología confirma, por tanto, la antigüedad y la importancia de este culto, algo que encaja bien con una tradición mítica, transmitida por Calímaco, en la que Ártemis Quitone es identificada como una de las divinidades fundacionales de Mile-

12. Milet VI 3 1239 = SEG 38, 1213. Sobre esta inscripción, véase Günther, 1988, pp. 236-237, que incluye una foto del molde.

13. Una síntesis muy ilustrativa de los hallazgos realizados por el Instituto Austríaco de Arqueología (OAI), se puede ver en el sitio: <https://www.oeaw.ac.at/en/oeai/research/cult-and-sanctuary/miletus-the-sanctuary-of-artemis-chitone/> [29/11/2018].

14. Milet I 7, 202 = SEG 4, 425; SEG 14, 741; LSAM 51; SEG 15, 683. La inscripción está inscrita sobre un anta que fue hallada cerca del ágora Sur, lo que permite suponer que el templo fue trasladado ahí, después de que hubiera sido destruido el que había sobre la colina de Kalabaktepe, cf. Trippé, 2009, p.18.

15. *I.Did.* 315; SEG 48, 1412; Trippé, 2009.

to, que habría sido transferida hacia el litoral minorasiático por los primeros griegos allí asentados en el pasado remoto de Grecia.¹⁶

Sin embargo, los hallazgos arqueológicos no aportan información relevante sobre qué tipo de funciones recubría aquí la diosa bajo la advocación Κιθώνη. Dos teorías han sido propuestas: por un lado, algunos estudiosos han querido relacionar esta prenda corta y ligera, particularmente apropiada para la realización de actividad física, con uno de los campos principales de acción de la divinidad: la caza;¹⁷ por otro lado, la denominación ha sido interpretada por otros especialistas en relación con la naturaleza de las ofrendas que le eran consagradas, es decir, los quitones.¹⁸ Esta segunda interpretación parece tomar mayor fuerza gracias a una serie de textos epigráficos que ponen de manifiesto la importancia de la ofrenda de vestidos y todo tipo de prendas textiles en el culto de Ártemis, en distintos lugares de Grecia.¹⁹ A continuación, vamos a analizar los que hemos podido recopilar.

3. OFRENDAS DE VESTIDOS PARA ÁRTEMIS EN LA JONIA

Dos son las localidades jónicas en las que se atestigua este tipo de ofrendas textiles en el marco del culto a Ártemis: Mileto y Éfeso.²⁰

16. Calímaco (Callim., *Hymn III* 225-228) proporciona a Ártemis del Quitón un papel de guía (ἡγεμόνην) en la colonización mítica de Mileto por parte de Neleo, quien partió del país de Cécrope (Κεκροπιήθεν), es decir Atenas, hacia Asia Menor. Este rol es difícil de analizar puesto que el testimonio de Calímaco es único; es decir, no cuenta, según nuestros conocimientos actuales, de paralelos ni variantes míticas ni en época arcaica ni en época clásica. Sin embargo, en este mito es importante subrayar la mención de Cécrope, que demuestra que Calímaco recoge la línea aticista de la fundación de Jonia, relacionando a sus fundadores míticos con Atenas. Para más información sobre esta tradición ver Herda, 1998; en general, ver Vanschoonwinkel, 2006.

17. De Cuenca Prado y Brioso Sánchez, 1980, 58. Esta relación aparece en los escolios a Calímaco (Schol. ad Callim., *Hymn III* 77b).

18. Trippé, 2009, p. 283.

19. La mención más antigua de una ofrenda textil realizada a una divinidad se encuentra en el libro VI de la *Iliada*: se trata de un peplo consagrado a Atenea por la reina Hécuba de Troya (*Il.* VI 293-303). Aparte de Ártemis y Atenea, otras divinidades femeninas que reciben textiles son Hera – véase Greco, 1997, pp. 192-194 – y Deméter, cf. *infra*.

20. Para una visión general de la ofrenda de vestidos en el mundo griego, ver Brøns, 2015, en particular pp. 43-45.

3.1. MILETO

En Mileto, una inscripción del siglo II a.C. contiene un inventario de prendas de vestir, que fueron entregadas a un templo, con toda probabilidad como ofrendas rituales.²¹ Aunque en el texto no se menciona a Ártemis, el editor no duda en atribuir estas ofrendas a su culto,²² teniendo en cuenta la existencia de un templo de la diosa bajo la advocación Κιθώνη, al que antes nos hemos referido. Por otro lado, dado que la parte superior de la inscripción está dañada, no puede descartarse que la mención tanto del nombre de la diosa como del templo se hayan perdido. No disponemos de información que esclarezca las causas que promovieron a realizar estas ofrendas votivas. Sin embargo, es posible sugerir que se produjeron en un momento de ruptura, de crisis vital, como pueden ser el paso de la adolescencia al mundo adulto, el matrimonio o la muerte.²³ El texto, del cual reproducimos únicamente la parte que menciona la ofrenda de vestidos (ll. 5-24), es el siguiente:

κα<λά>σειρις μεσογλαύκινος περίχρ[υ]σ]ος παλαιός ἡχρηωμένος, ἰμάτιον
σελ<ά>γινον? περιπόρφυρ[ον] παλαιὸν ἡχρειωμένον, ἄλουργέα παλαιὰ
κατακεκομμένα | ἀχρεῖα ὀκτώ, χλανίδες παλαιαὶ ἀχρεῖαι κατακεκομμένα τι[ρ]
εἷς, ἰμάτια πορφυρᾶ βαπτὰ ἀχρεῖα κατακεκομμένα τρία, κά[ρ]¹⁰πασος παλαιός,
σινδονίτης παλα[ι]ῶς ἀχρεῖος, ὀθόνη λινᾶ π[α]λαιαὶ ἀχρεῖαι τρεῖς, ἄλλα ἡ[μ]
ιτριβεῖς κεκομμένα δύο, χλαμύδ[ες] | ν ἐφηβικαὶ παλαιαὶ ἀχρεῖαι τέσσαρες, προ[σ]
ωπίδια βομβύκινα πα[λ]λαιὰ ἀχρεῖα τέσσαρα, ἄλλα ἐρεᾶ παλαιὰ ἀχρεῖα δύο, λινᾶ
πα[λ]λαιὰ ἀχρεῖα δεκαδύο, ἐπίκρηνον λι[ν]οῦν παλαιόν, ἄλλα [ᾶ]¹⁵χρεῖα δύο, ἄλλο
ἡμιτριβές κεκομμένον, ἄλλο βομβύκινον ἀχρεῖον κατατετιλμένον, ἄλλο βομβύκινον
ἡμιτριβές κεκομμέν[ον], λημνίσκοι ξυστοὶ πράσινοι κατακεκομμένοι δύο, ἄλλος
κόκκ[ι]ν[ος] παλαιὸς κατακεκομμένος, στρόφοι παλαιοὶ <ἐ>πίχρυστοι δύο, [ᾶ]λλος
σπα{ν}δίκινος παλαιὸς ἔχων κεραύνιον χρυσοποίκιλον, διά[ζω]²⁰μα ἐρεοῦν
ἐπίχρυσον παλαιὸν κατακεκομμένον, ἄλλο λιγο[ῦν] | καὶ ὑποκλείδιον ἡμιτριβές,
ᾶ [ἔφη]σεν ἀνατεθεικέναι Ἄνα<ῖ>ος, ζῶ[ν]α[ι] | παλαια<ῖ> δύο, ἄλλα μείζονες
παλαιαὶ δ[ύ]ο, χλάνδιον καὶ εὐπάρυ[φ]ον | [π]αιδικᾶ κατακεκομμένα ἄλουργέα,
παιδικᾶ ἄλλα κατακεκομμέν[α] | —]INΔIEI[— 7-8 —]

Una calasiris con una franja azulada en medio y ribetes de oro, vieja y usada; un manto brillante y ribeteado de púrpura, viejo y usado; ocho prendas de púrpura viejas, roídas e inservibles; tres mantos de lana fina, viejos e inservibles por estar roídos; tres mantos

21. Milet VI 3 1357; LSAM 51; *I.Did.* 424-478; SEG 38, 1210. Seguimos el texto restituído en SEG.

22. Günther, 1988, pp. 233-237.

23. OCD s.v. votive offerings.

teñidos de púrpura, inservibles por estar roídos; una tela de lino vieja; un vestido de lino viejo inservible; tres velos de lino viejos e inservibles, otros dos medio rasgados y roídos; cuatro clámides de efebos, viejas e inservibles; cuatro velos para cubrir el rostro de seda viejos e inservibles, otros dos de lana viejos e inservibles; doce prendas de lino viejas e inservibles; una cinta para el pelo²⁴ de lino vieja, otras dos inservibles, otra medio rasgada y roída, otra de seda inservible y deshilachada, otra de seda medio rasgada y roída; dos cintas de color verde pulidas roídas, otra roja vieja y roída; dos fajas viejas decoradas con oro, otra roja oscura vieja con un bordado de oro relampagueante; un cinturón dorado inservible y roído, otro de lino y un ceñidor medio rasgado, que Aneo afirmó haber consagrado; dos cinturones viejos, otros dos más grandes viejos; un manto y un vestido de niño con ribete purpurado, roídos; de niños otros... roídos.

En esta inscripción hallamos un inventario de prendas textiles ofrendadas a una divinidad junto con otros complementos de ropa como adornos para el pelo, cintas y cinturones. La identificación de las prendas no siempre es fácil y suscita no pocas dificultades de traducción. Tampoco es evidente cómo interpretar la mención (l. 21) de un tal Ἀναῖος,²⁵ a quien parece atribuirse la consagración de algunas de esas piezas, aunque la lectura es discutida. Se trataría quizás de un antropónimo masculino, que rompería con la dinámica de nombres de mujer que, como veremos, se atestiguan en inscripciones similares del Ática.²⁶

Sobre el estado de las prendas y su decoración también se nos ofrece mucha información. En general, el estado de los vestidos en el momento de ser anotados en los inventarios es andrajoso. Los especialistas coinciden en que se trata de prendas ofrendadas en tiempos remotos, que se anotan en un momento dado en inventarios con una finalidad particular. Según su estado de conservación, las prendas se dividen en cinco grupos básicos: prendas viejas (παλαιός, -ά, -όν); prendas usadas (ἡχρηωμένος, con la variante gráfica ἡχρειωμένον); prendas inservibles (ἀχρεῖος, -α, -ον); prendas medio rasgadas (ἡμιτριβής, -ές) y prendas roídas (κατακεκομμένος, -η, -ον, del verbo κόπτω); en una ocasión se habla también de una cinta deshilachada (κατατετιλμένον del verbo κατατίλλω) y de otra pulida (ξυστός).

La decoración es variada y sorprendentemente rica. No tenemos elementos suficientes para sacar conclusiones sobre este punto, pero ofrendar vestidos ricamente decorados es, sin duda, significativo, y puede darnos pistas sobre la condición social de los participantes en este culto milesio. El inventario describe los colores que deco-

24. El editor lo interpreta como una especie de peluca que se añadiría al peinado. Günther, 1988.

25. Günther, en su edición, lee Αἰαυα<ι>ος. Günther, 1988, p. 221.

26. Una visión de la problemática en SEG 38, 1210.

raban algunas prendas: rojo oscuro (σπαδίκινος);²⁷ rojo (κόκκινος); verde (πράσινοι); gris azulado (μεσογλαύκινος); brillante (σελάγινον). Por otro lado aparecen también descritos elementos decorativos, con un uso destacado de la púrpura: con ribetes púrpuras (περιπόρφυρον); con ribetes dorados (περίχρυσος); con oro (ἐπίχρυσοι); ribete bordado de oro (κεραύνιον χρυσοποίκιλον).²⁸ También se especifica el tejido utilizado para su manufactura: lino fino (ὀθόνη); lino (κάρπασος); lino (σινδονίτης); seda (βομβύκινα); lino (λίνον).²⁹

En el cuadro que sigue recopilamos sintéticamente la información más relevante del texto.

27. Günther, 1988, pp. 22-23.

28. Günther propone que se trataría de una decoración particular consistente en un bordado de oro en forma de rombos con ángulos agudos. El investigador sustenta esta teoría en la mención de unos quitones con estas características en Pollux VII 48, autor de época Imperial, véase Günther, 1988, p. 229.

29. No entramos en el estudio de las diferencias de los tejidos utilizados en la fabricación de las prendas ofrendadas. Para una bibliografía especializada es muy útil Günther, 1988, p. 226.

Ofrenda	Tipo de ropa	Estado	Decoración	Fem.	Niños	Bueno	Malo	Desc.	Sí	No
Objeto	Trad.	Nº	Masc.							
ιμάτιον	manto	4	x	x			x		x	
καλάσειρις	calasiris	1	x	x			x		x	
χλάνις	manto	3		x			x			x
χλάνδιον	de lana fina	1			x			x		
χλαμύς	clámide	4			x		x			x
ὀθόνη	velo	5		x			x			x
προσωπίδιον	velo de rostro	6		x			x			x
ἐπίκρηνον	cinta de pelo	1		x			x			x
λημίσκος	cinta	3		x			x		x	
σπρόφος	faja	3		x			x		x	
διάζωμα	cinturón	2		x			x		x	
ὑποκλειδίον	ceñidor	1		x			x			x
ζώνη	cinturón	4		x			x			x
εὐπάρυφον	vestido con ribete purpurado	1			x		x		x	

Aunque es difícil identificar con exactitud el sexo de los usuarios de los vestidos, si analizamos los datos vemos que la mayoría de los elementos que aparecen en el inventario pertenecen al mundo femenino. El número de prendas de ropa y objetos relacionadas con el mundo infantil es representativo: tanto los nombres *χλανίδες* como *χλάνδιον* son diminutivos e interpretamos por tanto que se trata, en este caso, de prendas propias de niños/niñas; por otro lado, el término *εὐπάρυφον* lleva el adjetivo *παιδικὰ*, que no deja lugar a dudas sobre su usuario. Las cuatro *χλαμύδες* que se ofrendan se ponen en relación con el adjetivo *ἐφηβικαὶ*.³⁰ Entre los elementos que podemos identificar entre las prendas de vestir masculina se encuentra la *calasiris*, que, según Heródoto,³¹ era una túnica de lino con flecos alrededor de las perneras, de origen egipcio. El origen no griego de la prenda nos lleva a pensar que se trata de un objeto raro, quizás importado y por tanto de alto valor, algo que también se desprende de los ornamentos en oro y los colores de algunas de las ropas descritas.³²

El conjunto de estas prendas fue registrado probablemente en el marco de un inventario de ofrendas de un santuario, cuya asignación a una u otra divinidad, como hemos dicho antes, no nos es conocida. Sin embargo, Ártemis es la candidata más probable, puesto que también en otros lugares de la región jónica se le atribuyen este tipo de ofrendas, incluso en fechas anteriores.

3.2. ÉFESO

Así, en una inscripción de Éfeso del siglo IV a.C., se puede leer una sentencia de muerte contra unos ciudadanos de Sardes que incumplieron las prescriptivas donaciones de vestidos a Ártemis.³³ La inscripción, que se encuentra actualmente en el Museo de Selçuk, está grabada sobre una estela de mármol bien conservada en su conjunto, excepto

30. Günther propone que se trata de vestidos ofrendados en conmemoración del final de la etapa de la efebía. Günther, 1988, p. 226. Más adelante, a partir de los inventarios áticos, apuntaremos la relación que algunos autores vislumbran entre los ritos de paso y las ofrendas de vestidos.

31. Hdt., II 80-81

32. En algunos casos también apunta que podría tratarse de un vestido usado en ocasiones rituales. Ver Günther, 1988, 224 y Brøns, 2015, 54.

33. Existe en Arcadia una inscripción que puede analizarse en paralelo. Se trata de un texto del siglo VI a.C. que relaciona el término *ἀσέβεια* con las ofrendas de vestidos. En este caso la diosa a la que se deben ofrecer los vestidos no es Ártemis, sino Deméter Tesmoforia. *IPArk* 20. Ver Grand-Clément, 2017, p. 55.

en el lado derecho. Reproducimos y analizamos sólo la primera parte de la inscripción, donde se exponen las causas de la resolución promulgada en este texto:³⁴

οί προήγοροι ὑπὲρ τῆς θεοῦ κατε[δι]κάζαντο θάνατογ κατὰ τὴμ προγρ[α]|φὴν τῆς δίκης ταύτην· ὅτι θεωρῶν | ἀποσταλέντων ὑπὸ τῆς πόλεως ἐπ[ι]⁵ χιτῶνας τῆι Ἀρτέμιδι κατὰ τὸν ν[ό]μον τὸμ πατριου, καὶ τῶν ἱερῶγ κα[ι] | τῶν θεωρῶν παραγενομένων εἰς Σ[άρ]|δεις καὶ τὸ ἱερὸν τῆς Ἀρτέμιδος | τὸ ἰδρυμένον ὑπὸ Ἐφεσίων τὰ τε ἰ[ε]ρά||¹⁰ ἠσέβησαγ καὶ τοὺς θεωροὺς ὕβρι[σαν·] | τίμημα τῆς δίκης θάνατος. | κατεδικάσθη δὲ τῶνδε·[...]³⁵

Los defensores (proégoroi) de la diosa, han solicitado la condena a muerte de acuerdo con esta notificación de la acusación: después de que la ciudad enviara teoros a por los quitones de Ártemis, según la costumbre ancestral, y de que tanto los objetos sagrados como los teoros llegaran a Sardes y al santuario de Artemis, que fue erigido por los efesios, ellos ultrajaron los objetos sagrados e injuriaron a los teoros. La pena de la acusación es la muerte. Han sido condenado estos hombres.

Se trata de una inscripción muy compleja, sobre la cual han realizado estudios Masson,³⁶ Delli Pizzi,³⁷ Sokolowski³⁸ y Hanfmann.³⁹ Estos estudios intentan esclarecer los hechos acaecidos en Sardes que condujeron a esta condena a muerte, así como la identificación de todos los actores que aparecen en el texto. Por nuestra parte, situaremos el foco de interés en la mención de los quitones para Ártemis.

En primer lugar, gracias a este documento, sabemos que en el siglo IV a.C., en Éfeso, el culto de Ártemis incluía ofrendas de vestidos.⁴⁰ En segundo lugar, se

34. Dejaremos de lado, en esta presentación, el análisis de la segunda parte de la inscripción. A modo de resumen se puede precisar que aparecen 45 nombres, en genitivo, acompañados de la profesión que desarrollaban y su patronímico. Esta lista de nombres constituye un material valiosísimo para la onomástica, que nos permite llegar a valiosas conclusiones sobre la permeabilización helénica en territorios lidios en esta época, véase Masson, 1987, pp. 233-239. Hanfmann, 1987 realiza un estudio detallado de la realidad social de Sardes a través del estudio de los antropónimos que aparecen y de los oficios relacionados.

35. *IEphesos* I.2; *SEG* 36, 1011.

36. Masson, 1987.

37. Delli Pizzi, 2011.

38. Sokolowski, 1965.

39. Hanfmann, 1987.

40. En este caso la palabra “quitones” muestra su forma ática, χιτῶνας, aunque este hecho no es extraño ya que a lo largo del siglo IV a.C., en las inscripciones jonias, se va generalizando el uso de formas áticas como resultado de la koiné de base ática.

menciona un templo de Ártemis en Sardes, cuyo establecimiento se atribuye a los efesios, lo que probablemente explicaría la prescripción ritual de enviar anualmente quitones a Éfeso; los teoros efesios debían dirigirse a este templo para recoger los quitones. La arqueología ha confirmado la existencia de un templo dedicado a Ártemis en Sardes, que data del siglo V a.C.,⁴¹ aunque no está claro si se trata del santuario que los efesios reclaman como suyo.

Ártemis aparece en esta inscripción sin ninguna epiclesis y, de hecho, no disponemos de datos suficientes para afirmar si la ofrenda de vestidos se realizaba en el contexto cultural general de Ártemis o bien se particularizaba bajo una epiclesis concreta. Masson⁴² y Sokolowski⁴³ identifican a la Ártemis de este texto con la Ártemis Efesia,⁴⁴ mientras que Hanfmann⁴⁵ la identifica con la Ártemis Anaitis, sin pruebas concluyentes. A nuestro entender, cabría tener en cuenta la posibilidad de que se tratara de Ártemis del Quitón, aunque a día de hoy no está documentada ni en el panteón efesio ni en el sardo.

Aunque no conocemos exactamente los hechos que sucedieron, podemos extraer algunas conclusiones de interés a partir del texto:

1. La relación entre Éfeso y Sardes se vinculaba a través de un culto a Ártemis que incluía ofrendas periódicas de vestidos por parte de una comitiva venida de Éfeso a Sardes.
2. La acción violenta por parte de los habitantes de Sardes contra los embajadores culturales (*theoroi*) de Éfeso parece indicar una ruptura de las relaciones amistosas entre ambas ciudades, puesto que no sería la primera vez en la historia de Grecia que un conflicto político explota a través de un acto de impiedad o sacrilegio.
3. Se intuye la superioridad de Éfeso sobre Sardes en el hecho de que los acusados de haber llevado a cabo esta ofensa de carácter sagrado son juzgados y condenados a muerte en Éfeso.
4. La fundación de un santuario de Ártemis en Sardes por parte de Éfeso pone de manifiesto la participación de los efesios en la difusión de este culto por

41. Greenewalt, 1995.

42. Masson, 1987, p. 225.

43. Sokolowski, 1965, pp. 427-430.

44. Algunos estudios demuestran convincentemente que el culto a Ártemis Efesia tuvo en la antigüedad un papel más reducido del que tradicionalmente le viene siendo otorgado. Estas investigaciones circunscriben su importancia supralocal al periodo que se comprende en el cambio de era, con Roma como motor de su impulso a lo largo del Mediterráneo. Ver Pena, 2016.

45. Hanfmann, 1987, p. 3.

el territorio minorasiático y el interés de Éfeso por ejercer un control indirecto – a través del culto –, sobre el mismo.

4. OFRENDAS DE VESTIDOS PARA ÁRTEMIS EN EL ÁTICA

Las fuentes demuestran que en Braurón se hallaba unos de los santuarios más importantes de Ártemis en el territorio griego. Allí, la arqueología documenta actividad cultural desde la época micénica; la literatura y la epigrafía extienden esta cronología más allá de la época helenística.⁴⁶ En época post clásica, en el siglo IV, encontramos una serie de inventarios que documentan ofrendas de vestidos en el templo de Ártemis de Braurón.⁴⁷ Estos inventarios se copiaban dos veces: una de las copias quedaba expuesta en la Acrópolis y otra en el mismo templo de la región ática; ello permite reconstruir muchos de los pasajes dañados, mediante la comparación de inscripciones idénticas preservadas en uno y otro lugar. Así, los fragmentos publicados en *IG*² provienen de las estelas duplicadas recuperadas en el Acrópolis de Atenas. Los investigadores datan estos documentos entre el 349 a.C. y el 335 a.C., pero parece claro que este tipo de textos empezaría a producirse mucho antes del siglo IV a.C.⁴⁸ En el conjunto de estos inventarios se listan hasta 271 vestidos, de 32 tipos diferentes, con 80 rasgos que los describen. Son cifras que sitúan estos textos entre los documentos más importantes para el estudio de la vestimenta griega, así como para el conocimiento de las ofrendas textiles.⁴⁹

A modo de ejemplo, analizamos, a continuación, el caso de *IG* II² 1523, cuya lectura ha sido parcialmente restablecida gracias a *IG* II² 1524:

col. II.7[—Φιλονίκη χλανίδ⁵α ἐν κιβωτίῳ, ῥ]άκος· κ[άνδυν Διοφάντη Ἱερωνύμου γ|υνὴ Ἀχαρνέως π]ασμάτια [ἔχοντα χρυσᾶ, ῥάκος· κατάσ¹⁰τικτος ἐν κι|βωτίῳ χει|ρίδας ἔχων, ξυστιδωτός, Με|νεκράτεια ἀ|νέθηκεν, ῥάκο[ς· Μενεκράτεια Διφίλου | γυνὴ χιτῶ]να στύππινον, ῥάκο[ς· Ἠγήσιλλα χιτῶνα στ|ύππιν]ον, ῥάκος· Φαναγόρα κατάστι[κτον· Ἀριστομάχ]η χιτῶνίσκον λευκόν· Τελεσῶ χιτωνί[σκον βατραχε]¹⁵ιοῦν, ῥ]άκος· Καλλιστράτου Ὀῆθ[ε]ν γυνὴ ἀ|νάδημα ποι|κίλον· ζῶμα λευκόν ἢ αὐτῆ· Καλλίππη

46. El objetivo del presente artículo no es realizar un estudio del santuario de Braurón. Para una visión general, con extensa bibliografía, ver Giuman, 1999.

47. *IG* II² 1515; *IG* II² 1516; *IG* II² 1517B; *IG* II² 1518B; *IG* II² 1521B; *IG* II² 1522; *IG* II² 1523; *IG* II² 1525; *IG* II² 1528; *IG* II² 1529; *IG* II² 1530.

48. Brøns, 2015, p. 46.

49. Para una aproximación general a la relación entre Ártemis y los inventarios encontrados en Braurón, ver Cleland, 2005, en particular capítulos 2-3.

χιτ[ωνίσκον με|σαλου]ργῆ, ῥάκος· χιτῶνα στ[ύ]ππινον ἢ αὐ[τή· Καλλίππ]η χιτ[ωνίσκον
γλαυκειοῦν· κιθωνίσκον [παραλουργ]ῆ π[αραποίκι]λον ἢ αὐτή, ῥάκος· Καλλιστρ[άτου
γυνή Ἄ]]²⁰φιδναίου θώρακα κατάστικτον· Ἡδύ[λη] Φρε[αρρ]ί ἀμό]]ργινον χιτῶνα,
ῥάκος· Θαλλίς τρύθημα ἀμόρ[γινον, ῥ]]άκος· κεκρύφαλον ποικίλον Μίνυλλα·
Θαλλ[ίς χιτων]]ίσκον περιήγητον χει[ρ]ιδωτόν· Μνησιστρ[άτη Αἰσί]]μου χιτωνίσκον
βατραχειοῦν περιποί[κilon, ῥάκο]]²⁵· Μυρρίνη τρύφημα· Φανοδική Νεάνδρ[ου
κατάστικτ]]ον, ῥάκος· ἢ αὐτή χιτωνίσκον ἀνδρε[ῖον, ῥάκος· Φαινί]]ππη χιτῶνιον
στύππινον κατάστ[ικτον· κἀνδυν, τὸ ἄ]]γαλμα ἔχει, Μόσχου θυγάτηρ Λεωσ[θένους
γυνή ἀνέθ]ηκεν.

Filonica, un manto en una cajita, hecha un jirón. Diofante, hija de Jerónimo de Acarnes, un caftán hecho un jirón, con lentejuelas de oro. Menecratea consagra un vestido con dibujo en forma de estrígilo, con mangas, manchado, hecho un jirón, en una cajita. Menecratea, mujer de Dífilo, consagra un quitón de lino, hecho un jirón; Hegesila un quitón de lino, hecho un jirón; Fanagora (¿un quitón?) manchado; Aristómaca un quitonisco blanco; Teleso un quitonisco verde pálido, hecho un jirón. La mujer de Calítrato de Oea, una cinta para el pelo de diversos colores; ella misma consagra un ceñidor blanco; Calipe un quitonisco medio purpurado, hecho un jirón; ella misma un quitón de lino; Calipe un quitonisco gris azulado; ella misma (consagra) un quitonisco de diferentes colores con un borde morado, hecho un jirón. La mujer de Calítrato, de Afidna, un sujetador (θώρακα)⁵⁰ manchado; Hedula de Frearro (consagra) un quitón púrpura, hecho un jirón. Talis, un τρύφημα⁵¹ púrpura, hecho un jirón. Minula una redecilla para el pelo de colores; Talis (consagra) un quitonisco con un ribete alrededor de las mangas; Mnesístrata, hija de Esimo, (consagra) un quitonisco verde, manchado, hecho un jirón; Mírrina un τρύθημα;⁵² Fanodica, hija de Neandro, (consagra un vestido?) manchado hecho un jirón; la misma (consagra) un quitonisco de hombre, hecho un jirón; Fenipa consagra un quitón de lino hecho un jirón; la hija de Mosco, mujer de Leostenes, consagra un caftán que la estatua lleva.

50. Interpretación a partir del significado que algunos autores clásicos otorgan al término θώραξ. LSJ, s.v. θώραξ.

51. Se trata de una prenda de la cual desconocemos el aspecto. Es un derivado de τρυφή y se podría relacionar con una prenda suave, delicada.

52. Término de difícil interpretación, quizá un error del autor de la inscripción que debe entenderse como τρύφημα, ver nota 45. Otra posibilidad es identificar esta prenda con el término τρύγη. Esta interpretación es dudosa. LSJ s.v. τρύγη.

Como comentábamos más arriba, el texto nos ofrece información muy variada: podemos identificar a la persona que realiza la ofrenda, la prenda, el tipo de tejido,⁵³ la decoración y el color.⁵⁴ En este caso se trata únicamente de mujeres, pero en inscripciones paralelas se documentan también antropónimos masculinos.⁵⁵ Es importante destacar que también se nos informa sobre el estado de conservación de la prenda, que, en la mayoría de casos, no era óptimo, tal y como demuestra el uso del término *ράκος* para definir muchas de ellas. También se mencionan vestidos guardados en cajitas, *ἐν κιβωτίωι*, quizás relacionadas con ofrendas asociadas a rituales de paso, que acompañarían los diferentes periodos vitales de una mujer.⁵⁶ La parte final de la inscripción contiene una cláusula de interpretación difícil: se nos informa de la existencia de un *ἄγαλμα* o estatua que se relaciona con un caftán consagrado por una mujer anónima e identificada por el nombre del padre y del marido. Aunque la sintaxis es poco clara, parece que el uso del verbo *ἔχει* tiene aquí el significado de “vestir”⁵⁷ y se refiere a la acción de vestir la imagen de la divinidad (seguramente Ártemis) con una prenda textil, en este caso un caftán.⁵⁸ El ritual de vestir las imágenes de las divinidades es bien conocido. El término que define esta práctica es *kosmesis* (κόσμησις) y está documentado, entre otros lugares, en Atenas, en relación con la imagen de Atenea y, en Samos, en relación con Hera.⁵⁹

A continuación se ofrece una tabla con el detalle de las ofrendas del inventario. Se pone el foco en cuatro elementos: el responsable de la ofrenda, el tipo de vestido, las características del vestido en relación a su material y decoración y el estado de conservación de la prenda. En algunos casos se nos ofrece información adicional que también notamos.

53. Para un estudio pormenorizado de las telas utilizadas en los cultos relacionados con Ártemis acompañado prolijamente de material iconográfico ver Dasen, 2014.

54. Brøns lleva a cabo un estudio de los tipos de vestidos ofrendados en los inventarios de Atenas, apuntando su valor, origen y uso. Brøns, 2015, pp. 45-48.

55. Aun así, en esta inscripción, se identifican vestidos catalogados como masculinos (*ἀνδρείων*) ofrendados por mujeres.

56. Kahil Lilly afirma “Artémis est essentiellement en Attique une divinité des rites de passage de l'enfance féminine”. Kahil, 1988, p. 802. En el apartado dedicado a la literatura se analizarán los responsables de las ofrendas con más detalle.

57. LSJ s.v. *ἔχω*.

58. Ver la interpretación de esta locución en Petsalis-Diomidis, 2018, p. 450.

59. Neils, 2009, p. 143.

Oferente	Padre/Marido	Vestido	Decoración/ material	Estado	Otros
Φιλονίκη		χλανίδα		ράκος	έν κιβωτίωι
Διοφάντη	Ίερωνύμου γυνή Άχαρνέως	κάνδυν	πασμάτια έχοντα χρυσά,	ράκος	
Μενεκράτεια		ξυστιδωτός	χειρίδας έχων	ράκος κατάστικτος	έν κιβωτίωι
Μενεκράτεια	Διφίλου γυνή	χιτώνα	στύππινον	ράκος	
Ήγήσιλλα		χιτώνα	στύππινον	ράκος	
Φαναγόρα		X	κατάστικτον		
Άριστομάχη		χιτωνίσκον	λευκόν		
Τελεσώ		χιτωνίσκον	βατραχειούν	ράκος	
γυνή ή αυτή	Καλλιστράτου	ανάδημα ζώμα	ποικίλον λευκόν		Όθηθεν
Καλλίππη ή αυτή		χιτωνίσκον χιτώνα	μεσαλουργή στύππινον	ράκος	
Καλλίππη ή αυτή		χιτωνίσκον κιθωνίσκον	γλαυκειούν παραλουργή παραποίκιον	ράκος	
X	γυνή Καλλιστράτου Άφιδναίου	θώρακα		κατάστικτον	
Ήδύλη		χιτώνα	άμόργινον	ράκος	Φρεαρρί
Θαλλίς		τρύφημα	άμόργινον	ράκος	
Μίνυλλα		κεκρύφαλον	ποικίλον		
Θαλλίς		χιτωνίσκον	περιήγητον χειριδωτόν		

Μνησιστράτη	Αισίμου	χιτωνίσκον	περιποίκιον βατραχειούν	ράκος	
Μυρρίνη		τρύφημα			
Φανοδίκη	Νεάνδρ[ου]			ράκος, κατάστικτον	
ή αὐτή		χιτωνίσκον	ἀνδρείον	ράκος	
[Φαινί]ππη		χιτώνιον	στύππινον	κατάστικτον	
Χ	Μόσχου θυγάτηρ, Λεωσθένους γυνή	κάνδυν			τὸ ἄγαλμα ἔχει

Esta tabla incluye 25 ofrendas de vestidos para Άrtemis. Conocemos el nombre de 20 de los responsables de las ofrendas, mujeres en todos los casos. En 6 casos se incluyen relaciones familiares, normalmente a partir del patronímico, pero en algunos casos también se menciona al marido con el demótico. La tipología textil es variada: el vestido más recurrente es el quitonisco (χιτωνίσκον), que con 8 ofrendas es el más numeroso; éste viene seguido por el quitón (χιτών), que con 4 referencias ocupa el segundo lugar; en tercer lugar viene el caftán, una sobrevesta persa de mangas largas (κάνδυσ) con dos menciones.

En cuanto a las características de los vestidos, la inmensa mayoría de los registros especifican el tipo de tejido y la decoración que presentan. En cuanto al tejido, únicamente se documenta un material, un tipo de lino (στύππινον), que encontramos en 4 ocasiones. La decoración, en cambio, es más variada: se anota en algunos casos el color de las prendas, blanca (λευκόν x2), verde (βατραχειούν x1) y de colores variados (ποικίλος x2). En algunos casos esta decoración es muy rica; por ejemplo, la ofrenda número 2, [κάνδυν Διοφάντη Ίερωνύμου γυνή Ἀχαρνέως πασμάτια ἔχοντα χρυσᾶ, ράκος (ll. 8-9), nos informa de un vestido, un κάνδυσ, decorado con lentejuelas de oro. El término ἀμόργινον (x2) presenta dificultades en su traducción, se puede interpretar como una descripción del color de la prenda o como el tejido utilizado para su fabricación.⁶⁰

60. Existen dos vías para explicar este término. La primera parte del nombre de la isla de Amorgós e interpreta este adjetivo como un tipo de tejido, fino, muy utilizado en esa zona. La segunda interpreta-

En relación al estado de conservación de las prendas, el término que más se repite es ῥάκος.⁶¹ Efectivamente, 13 de los 25 vestidos se describen con este calificativo, una denominación propia de los inventarios de vestidos en el Ática que indica que el estado de las prendas es andrajoso, harapiento, desgastado; en suma, está hecho un jirón.⁶² También aparece el término κατάστικτον, que hemos decidido interpretar como “manchado”, que casa bien con las otras características de los vestidos que se describen; no obstante, es cierto que también se podría interpretar como “decorado con tachuelas”.⁶³

No podemos saber si el mal estado de conservación de los vestidos es debido al tiempo transcurrido desde su consagración o bien si se trata de vestidos ya viejos y estropeados que se consagran a la diosa. Merece la pena subrayar que, al menos en dos ocasiones, la mención de las cajitas para guardar algunas prendas sugiere un diferente grado de preservación de los vestidos. De todos modos, también los vestidos guardados en este recipiente son descritos con el calificativo de ῥάκος.

Como elemento destacado cabe señalar que, aunque el dialecto utilizado a lo largo de la inscripción es, obviamente, el ático, en la ofrenda número 14 [κιθωνίσκον παραλουργῆ παραποίκιον ἢ αὐτή] (ll. 18-19) el nombre del vestido aparece en dialecto jonio.⁶⁴

5. EURÍPIDES Y LA OFRENDA DE VESTIDOS EN BRAURÓN

Siguiendo la estela del apartado anterior, haremos algunos apuntes sobre la relación entre Ártemis y la ofrenda de vestidos en el ática a partir de las fuentes literarias. Si bien la literatura aporta noticias sobre esta práctica desde la época arcaica, no existen evidencias en las fuentes que permitan documentar ofrendas de prendas de ropa en

ción se fundamenta en el nombre de la planta ἀμοργίς y relaciona el término con un color, un tipo de rojo. Ver las diferentes opciones en Brøns, 2015, p. 62. Ciertamente, los investigadores, en los últimos tiempos, descartan el vínculo del adjetivo con la isla de Amorgós e interpretan el concepto con un tipo de color rojizo, caro en su obtención.

61. Este término ya aparece en Hom., *Od.* VI 178: durante el episodio de Nausicaa y Odiseo, el héroe de Ítaca desnudo a causa del naufragio que lo lleva a la isla de los feacios, le pide un ῥάκος a la princesa para poder taparse.

62. Este concepto se puede relacionar con κατακεκομμένος analizado en el inventario de Mileto.

63. LSJ, s.v. κατάστικτος.

64. ¿Podría hacer referencia al origen o bien de la oferente, o bien de la prenda? No disponemos de una explicación conclusiva para esta constatación. Simplemente podemos apuntar que no se trata de un hecho aislado, existen otros ejemplos entre los inventarios áticos del siglo IV a.C. (*IG* II² 1464 y *IG* II² 1527). También en un inventario del siglo II a.C. (*SEG* 43, 212B) proveniente de Tanagra, en Beocia, zona de influencia eólica, se anota puntualmente el nombre de la prenda en dialecto jonio [l. 6 κιθῶνα].

relación con el culto de Ártemis hasta el siglo V a.C., más concretamente hasta el 414 a.C., con la composición de la tragedia de Eurípides *Ifigenia entre los tauros*. Así, en los últimos versos de la obra (1464-1467), cuando Ifigenia ha sido rescatada por su hermano Orestes, se produce un *deus ex machina* y aparece Atenea. La diosa ordena a Ifigenia dirigirse a Atenas, a un lugar sagrado (χωρός ιερός) llamado Halas, donde debe fundar un templo y colocar la imagen de la diosa (βρέτας). Allí, según Atenea, se venerará a Ártemis bajo la advocación Taurópolis (Ταυροπόλον). Por otro lado Ifigenia debe servir como clavera a la diosa en Braurón y, cuando muera, le dedicarán los vestidos de las mujeres que hayan muerto en el parto.⁶⁵

πέπλων
 ἄγαλμά σοι θήσουσιν εὐπήνους ὑφάς,
 ἄς ἂν γυναῖκες ἐν τόκοις ψυχορραγεῖς
 λίπωσ' ἐν οἴκοις.⁶⁶

Te dedicarán (Ifigenia) como ofrenda los preciosos peplos bordados que las mujeres dejan en su casa cuando mueren en el parto.⁶⁷

Es importante señalar que, según Eurípides, Ártemis no es la receptora de los vestidos rituales, sino Ifigenia, aunque en el recinto sagrado de Ártemis en Braurón. Lilly Kahl,⁶⁸ en un estudio sobre este santuario y las representaciones iconográficas de su culto, sugiere que existiría una doble práctica ritual según la cual, si la mujer daba a luz felizmente, se ofrendaba un vestido a Ártemis, mientras que, si la mujer perecía en el parto, se ofrendaba el vestido de la muerta a Ifigenia. Sea como fuere, en este pasaje confluyen los dos principales universos conceptuales relacionados con las ofrendas de vestidos a Ártemis: las mujeres y la muerte.⁶⁹

65. En el primer apartado hemos comentado brevemente, en relación al mundo femenino y los partos, el vínculo ancestral entre Ártemis y Ifigenia. Esta relación, que podría datar según algunos investigadores de la edad del bronce y que no era exclusivo de Braurón, se vuelve a poner de manifiesto en este punto, introduciendo la ofrenda de vestidos en su marco cultural común.

66. Eur., *I.T.* 1464-1467.

67. Traducción del autor.

68. Kahl, 1988, p. 806.

69. J. Neils apunta que en contextos funerarios las ofrendas de vestidos son muy comunes. Tucídides reproduce el parlamento de los representantes de Platea después de la derrota contra Esparta en 427, donde se afirma que las tumbas de los espartanos muertos en la guerra contra los persas son honradas con ofrendas anuales de vestidos (*esthêmasi*) y otros regalos. Neils, 2009, pp. 135-147.

La iconografía nos proporciona una imagen muy interesante de estos rituales en un relieve proveniente de Achinos y datado alrededor del 300 a.C. En la escena se ve a Ártemis de pie, a la derecha, con una antorcha en la mano, mientras un sirviente conduce un toro al altar sacrificial y una cuidadora tiende a un niño pequeño hacia la diosa. Una joven *skaphephoros* lleva una cesta con fruta y pasteles. En segundo plano se observan unas prendas de vestir colgadas de una cuerda: se trataría, según un estudio reciente,⁷⁰ de un par de zapatos, un quitón con mangas, dos mantos con flecos, uno o dos cinturones con flecos y una túnica sin mangas. La variedad de prendas recuerda los inventarios de Braurón [fig. 2].

Si bien es cierto que la relación entre Ártemis y la ofrenda de vestidos en el Ática, particularmente en Braurón, queda clara en las fuentes, no existe ningún texto epigráfico ni literario que relacione la epiclesis *Κιθώνη*, objeto principal de nuestro estudio, con este territorio. Este breve apartado, sin embargo, nos permite llegar a una conclusión: aunque la práctica de ofrendar vestidos en contextos culturales de Ártemis se extendió a lo largo del territorio griego desde una época remota y en una horquilla temporal muy amplia, únicamente cristalizó en forma de epiclesis, *Κιθώνη*, en territorios determinados. Existe una especialización.

6. ÁRTEMIS DEL QUITÓN EN SICILIA

Hasta ahora hemos visto cómo los testimonios epigráficos y literarios corroboran el enraizamiento del culto de Ártemis *Κιθώνη* en el ámbito jónico, concretamente en Mileto, pero también disponemos de testimonios literarios, si bien muy puntuales y de difícil interpretación, en torno a este culto en Sicilia. A modo de apunte, añadiremos dos testimonios de su presencia en esta área colonial griega. La primera prueba es aportada por Epicarmo de Siracusa. Este comediógrafo, que según la *Suda* representó sus obras seis años antes de las Guerras Médicas, es decir en torno al 486/485 a.C., menciona la epiclesis de Ártemis en un fragmento de su obra *La Esfinge*, hoy perdida.

τὸ τὰς Χιτωνέας ἀὐλησάτω τίς μοι μέλος.⁷¹

Que alguien toque con la flauta la melodía de la Quitonia para mí.⁷²

70. Dasen, 2014, p. 17.

71. Epicharm. frag. 127 (Kaibel).

72. Traducción del autor.

Esta noticia es interesante a la vez que sorprendente, ya que nos permite testimoniar un culto de Ártemis del Quitón en Siracusa, una colonia dórica situada en la costa de Sicilia, a principios del siglo V a.C. En los testimonios analizados previamente, todos los indicios parecían apuntar a que el culto de Ártemis del Quitón se movía exclusivamente en una esfera jónica, pero este testimonio nos obliga a ser cautelosos, puesto que hay al menos un testimonio en el ámbito dórico. Es muy difícil explicar cómo llega este culto a Siracusa. Parece plausible descartar la hipótesis de que se trate de una transferencia cultural directa desde la metrópolis, dado que en Corinto no hay testimonios del culto de Ártemis del Quitón.⁷³ ¿Podría tratarse de una importación jónica desarrollada específica y exclusivamente en el ámbito colonial siciliano?, ¿nos encontramos frente a otro elemento constitutivo del culto de Ártemis Κιθώνη? No podemos, a la luz de la escasa documentación conservada, llegar a una conclusión suficientemente fundamentada.

De gran interés es también el hecho de que Epicarmo establezca una relación entre Ártemis del Quitón y la música. Esta información parece ser corroborada por Ateneo, quien en su obra *Deipnosophistae*, al hablar de cuestiones relacionadas con la música, menciona una danza y una melodía dedicada al culto de Ártemis Quitonia en Siracusa:

Παρά δὲ Συρακοσίοις καὶ Χιτωνέας Ἀρτέμιδος ὄρχησις τίς ἐστὶν ἴδιος καὶ αὐλησις.⁷⁴

Entre los siracusanos existe una danza particular y una melodía de flauta, en honor de Ártemis del Quitón.⁷⁵

Estos testimonios son un caso aparte y se encuentran completamente aislados dentro de las fuentes en torno a esta epiclisis. Ciertamente muestran un elemento, la música, que difiere en gran medida de la práctica principal del culto de Ártemis Κιθώνη, la ofrenda de vestidos. Sin embargo, aunque la deficiente cantidad de información imposibilita un análisis más profundo de la implantación del culto en la región y de su desarrollo, hemos creído oportuno añadir estas referencias. Quizá, en futuras investigaciones, sería conveniente colocar a Ártemis del Quitón bajo el foco

73. Ciertamente, en la ciudad de Corinto, metrópolis de Siracusa, no se ha documentado, hasta el momento, el culto de Ártemis del Quitón ni en la epigrafía ni en la literatura. Por el contrario, en la ciudad del istmo, se documenta el culto de Ártemis bajo otras advocaciones desde la época arcaica. Reichert-Südbeck, 2000, pp. 61-81.

74. Ath., XIV 27.

75. Traducción del autor.

del análisis del intercambio cultural existente entre apoikiai dóricas y jónicas en territorio siciliano para llegar a conclusiones más definitivas.

7. CONCLUSIÓN

Tanto las fuentes literarias como las epigráficas ponen de manifiesto la relación de Ártemis con el mundo textil desde la época arcaica. Los poemas homéricos, por un lado, asocian esta divinidad con la actividad de tejer a través del epíteto Χρυσηλάκατος, “la de la lanzadera dorada”. Las fuentes epigráficas, sin embargo, sugieren esta relación por dos vías diferentes: unos textos revelan la importancia de las ofrendas textiles en el marco del culto de Ártemis, como, por ejemplo, ocurre en la inscripción de Éfeso y se confirma en el pasaje de Eurípides sobre Braurón; otros textos, en cambio, invocan directamente a la diosa con la epiclesis Κιθώνη, “la del quitón”, sin que se precise con claridad el origen de esta designación ni las atribuciones que se le asociaban. Todo parece apuntar, sin embargo, a que la epiclesis sería la concreción onomástica de la práctica de ofrendar prendas textiles a Ártemis. La epiclesis sólo se atestigua en inscripciones de Mileto, aunque la práctica de ofrendar textiles a esta divinidad está presente en otros lugares: Éfeso y el Ática son dos de ellos.

Un caso aparte sería la mención literaria de una Ártemis del Quitón en Siracusa, donde la advocación se relaciona ya no con ofrendas de vestidos, sino con una música y una danza local. De qué manera llegó esta advocación a Siracusa, no tenemos idea alguna, sin embargo, es tentador plantearse si la epiclesis evoca aquí el origen jónico de esta melodíaailable. No hay que olvidar que este culto se presenta al menos en una fuente como un culto fundacional de Mileto, ciudad jónica por excelencia. Fuera cual fuera el ritual de baile aquí evocado, se confirma la difusión de este culto en el ámbito de la Magna Grecia.

El culto a Ártemis del Quitón sigue recubierto de incógnitas. Será necesario a todas luces seguir analizando los datos para poder precisar las características de su realidad cultural.

IMÁGENES



◀ **Fig. 1.** Estatuilla femenina de marfil, quizás Ártemis, sosteniendo un objeto para hilar. Templo de Ártemis en Éfeso (siglo VII a.C.). Museo Arqueológico de Istanbul.

▼ **Fig. 2.** Relieve de mármol representando una ofrenda cultural de vestidos. Achinos (siglo IV a.C.). Archaeological Museum of Lamia (inv. AE 1041).



ABREVIATURAS

- DELG = Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue Grecque*. París: Éditions Klincksieck.
- EDG = Beekes, R. (2010). *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden: Brill.
- I.Did.* = Rehm, A. y Harder, R. (1958). *Didyma, II, Die Inschriften*. Berlín: Mann.
- I.Ephesos* = Wankel, H., Börker, Ch., Merkelbach, R., Engelmann, H., Knibbe, D., MERIC, R., Sahin, S. y Nollé, J. (1979-1984). *Die Inschriften von Ephesos*, IGSK 11-17. Bonn: Habelt.
- IG II²* = Kirchner, J. (1913-1940), *Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores*, editio minor. Berlín: De Gruyter.
- IPArk* = Thür, G. y Taeuber, H. (1994). *Prozessrechtliche Inschriften der griechischen Poleis: Arkadien*, Sitz.Wien. 607. Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- LSAM = Sokolowski, F. (1955). *Lois sacrées de l'Asie Mineure*. París: Boccard.
- LSJ = Liddell, H.G., Scott, R. y Jones, H. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Milet I 7 = Rehm, A. (1924). Inschriften. En Knackfuss, H. (ed.) (1924). *Der Südmarkt und die benachbarten Bauanlagen* (p. 281, n.193-305). Berlín: Schötz & Parrhyssius [reimpr. en vol. 6.1, p. 13].
- Milet VI 3 = Herrmann, P., Günther, W. y Ehrhardt, N. (2006). *Inschriften von Milet*. Teil 3, n.1020-1580. Berlín y Nueva York: De Gruyter.
- OCD = Cary, M. (1949) *The Oxford Classical Dictionary*. Londres: Oxford University Press.
- SEG* = *Supplementum Epigraphicum Graecum*: Hondius, J.J.E., Woodhead, A.G. y otros, I-XXV, Leiden 1923-71; Pleket, H.W., Stroud, R.S. y otros, XXVI-XXVII, Alphen 1978-79; XXVIII-LII, Amsterdam 1980-2006.

BIBLIOGRAFÍA

- Brøns, C. (2015). Textiles and Temple Inventories. En Fejfer *et al.*, 2015, pp. 43-83.
- Cleland, L. (2005). *The Brauron Clothing Catalogues*. Oxford: BAR International Series.
- Dasen, V. (ed.) (2004). *Naissance et petite enfance dans l'antiquité*. Fribourg y Göttingen: Academic Press y Vandenhoeck Ruprecht.
- Dasen, V. (2014). Des langes pour Artémis ?. *Kernos*, 27, pp. 51-73.
- De Cuenca Prado, L.A. y Brioso Sánchez, M. (1980). *Calímaco, Himnos Epigramas y Fragmentos*. Madrid: Gredos.
- De la Gernière, J. (ed.) (1997). *Héra: images, espaces, cultes*. Naples: Publications du Centre Jean Bérard.
- Delli Pizzi, A. (2011). Impiety in Epigraphic Evidence. *Kernos*, 24, pp. 59-76.
- Fejfer, J., Moltesen, M. y Rathje, A. (eds.) (2015). *Transmission of Culture in the Ancient World*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press.
- Fischer-Hansen, T. y Poulsen, B. (eds.) (2009). *From Artemis to Diana, The Goddess of Man and Beast*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press.
- Giuman, M. (1999). *La dea, la vergine, il sangue: archeologia di un culto femminile*. Milán: Longanesi.
- Grand-Clément, A. (2017). Il est interdit de... Rituels et procédures de régulation sensorielle dans le monde grec ancien. *Mythos*, 11, pp. 49-68.
- Greco, G. (1997). Des étoffes pour Héra. En De la Gernière, 1997, pp. 186-199.
- Greenewalt, C.H. (1995). Sardis in the Age of Xenophon. *Pallas*, 43, pp. 125-145.
- Günther, W. (1988). 'Vieux et inutilisable' dans un inventaire inédit de Milet. En Knoepfler, 1988, pp. 215-237.
- Hanfmann, G.M.A. (1987). The Sacrilege Inscription: The Ethnic, Linguistic, Social and Religious Situation at Sardis at the End of the Persian Era. *Bulletin of the Asia Institute New Series*, 1, pp. 1-8.
- Herda, A. (1998). Der Kult des Gründerheroen Neileos und die Artemis Kithone in Milet. *JÖAL*, 88, pp. 1-48.
- Kahil, L. (1988). Le sanctuaire de Brauron et la religion grecque. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 132^e année, 4, pp. 799-813.
- Kampakoglou, A. y Novokhatko, A. (eds.) (2018). *Gaze, Vision and Visuality in Ancient Greek Literature*. Berlin: De Gruyter.
- Knoepfler, D. (ed.) (1988). *Comptes et inventaires dans la cité grecque. Actes du colloque international d'épigraphie tenu à Neuchâtel du 23 au 26 septembre 1986 en l'honneur de Jacques Tréheux*. Neuchâtel: Droz.
- Labarre, G. (1998). Les Métiers du textile en Grèce ancienne. *Topoi*, 8, pp. 791-814.
- Masson, O. (1987). L'inscription d'Éphèse relative aux condamnés à mort de Sardes (i. Ephesos 2γ). *Revue des Études Grecques*, 100, pp. 225-239.

- Morizot, Y. (2004). Offrandes à Artémis pour une naissance. Autour du relief d'Achinos. En Dasen, 2004, pp. 159-170.
- Neils, J. (2009). Textile Dedications to Female Deities : the case of the peplos. En *Prêtre*, 2009, pp. 135-147.
- Nosch, M.-L.B. (2009). Approaches to Artemis in Bronze Age Greece. En Fischer-Hansen y Poulsen, 2009, pp. 21-41.
- Pena, M.J. (2016). El culto a Artemis Efesia en Massalia y las costas de Iberia. ¿Una leyenda tardía con trasfondo político? Análisis crítico de las fuentes literarias. *Latomus*, 75.2, pp. 960-994.
- Petsalis-Diomidis, A. (2018). Undressing for Artemis: Sensory Approaches to Cloth Dedications in Hellenistic Epigram and in the Cult of Artemis Brauronia. En Kampakoglou y Novokhatko, 2018, pp. 418-464.
- Prêtre, C. (2009). Le donateur, l'offrande et la déesse : Systèmes votifs des sanctuaires de déesses dans le monde grec. *Kernos* supp. 23. Liège: Presses universitaires de Liège.
- Privitera, S. (2010). Lineare B ki-ta-no e l'industria tessile a Knossos in Età Micenea. *Creta Antica*, 11, pp. 147-157.
- Reichert-Südbeck, P. (2000). *Kulte von Korinth und Syrakus. Vergleich zwischen einer Metropolis und ihrer Apoikia*. Dettelbach: Röhl, J.H.
- Scheid, J. y Svenbro, J. (1994). *Le métier de Zeus: Mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*. Paris: la Découverte.
- Sokolowski F. (1965). A New Testimony on the Cult of Artemis of Ephesus. *Harvard Theological Review*, 58, pp. 427-431.
- Trippé, N. (2009). Les épiclèses d'Artémis à Milet-Didymes : quelles offrandes et quels donateurs pour les différentes facettes de la déesse ?. En *Prêtre*, 2009, pp. 273-285.
- Tsetskhladze, G.R. (ed.) (2006). *Greek Colonisation. An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas*, vol. I. Leiden y Boston: Brill.
- Vanschoonwinkel, J. (2006). Greek Migrations to Aegean Anatolia in the Early Dark Age. En Tsetskhladze, 2006, pp. 115-141.