

Artemis-Diana y algunas cuestiones en relación con su iconografía y su culto en Occidente

Por MARÍA JOSÉ PENA GIMENO

Qu'est-ce, dans son essence, que Diane?
(HEURGON).

A) EL CULTO FEDERAL DE DIANA

No ya el intentar resolverlo, aunque fuera parcialmente, sino incluso el pretender aportar algo nuevo, me parecería casi una prueba de ignorancia de las dimensiones y las derivaciones del problema que voy a abordar, pues por desgracia todo lo relativo a Diana parece ser discutible y es efectivamente discutido. No tengo intención de analizar detalladamente todas las teorías ni de añadir a ellas una variante más, que por otra parte carecería de valor ante opiniones mucho

más autorizadas que la mía; lo único que aquí pretendo es presentar, en primer lugar, los textos que han originado tan formidable polémica, haciendo al mismo tiempo un análisis crítico de las interpretaciones de que han sido objeto por los distintos autores; poner estos textos en relación con los hallazgos arqueológicos y numismáticos; intentar liegar a alguna conclusión y ofrecer, dentro de lo posible, el estado actual de esta apasionante cuestión.

I. LAS FUENTES LITERARIAS

1. DIONISIO DE HALICARNASO, IV 26,5:

Τοιαῦτα διεξεληθὼν συνεβούλευεν αὐτοῖς ἱερὸν ἄσυλον ἀπὸ κοινῶν ἀναλωμάτων ἐν Ῥώμῃ κατασκευάσασθαι, ἐν ᾧ θύσουσί τε αἱ πόλεις συνεργόμεναι καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ἰδίας τε καὶ κοινὰς θυσίας, καὶ πανηγύρεις ἄξουσιν ἐν οἷς ἂν ὀρίσωσι χρόνοις· καὶ εἴ τι γένοιτο πρόσκρουσμα αὐταῖς πρὸς ἀλλήλας, ἐκ τῶν ἱερῶν τοῦτο νόμων διαλύσονται, ταῖς ἄλλαις πόλεσιν ἐπιτρέψασαι τὰ ἐγκλήματα διαγνῶναι. Διεξιὼν ταῦτά τε καὶ ὅσα ἄλλα ἔξουσιν ἀγαθὰ βουλευτήριον ἐν καταστησάμενοι, πάντας ἔπεισε τοὺς ἐν τῷ συνεδρίῳ παρόντας· καὶ μετὰ τοῦτο κατεσκεύασεν ἐξ ὧν ἅπασαι συνήνεγκαν αἱ πόλεις χρημάτων, τὸν τῆς Ἀρτέ-

μιδος νεῶν τὸν ἐπὶ τοῦ μεγίστου τῶν ἐν τῇ Ῥώμῃ λόφῳν ἰδρυμένον, Αὐεντίνου καὶ τοὺς νόμους συνέγραψε ταῖς πόλεσι πρὸς ἀλλήλας καὶ τᾶλλα, τὰ περὶ τὴν ἑορτὴν καὶ πανήγυριν ὅν ἐπιτελεσθήσεται τρόπον ἔταξεν. Ἴνα δὲ μηδεὶς χρόνος αὐτοὺς ἀφανίσῃ, στήλην κατασκευάσας χαλκῆν, ἔγραψεν ἐν ταύτῃ τὰ τε δόξαντα τοῖς συνέδροις καὶ τὰς μετεχούσας τῆς συνόδου πόλεις. Αὕτη διέμεινεν ἢ στήλη μέχρι τῆς ἐμῆς ἡλικίας ἐν τῷ τῆς Ἀρτέμιδος ἱερῷ κειμένη, γραμμάτων ἔχουσα χαρακτῆρας, οἷς τὸ παλαιὸν ἢ Ἑλλάς ἐχράτο· ὃ καὶ αὐτὸ ποιήσαιο ἂν τις οὐ μικρὸν τεκμήριον τοῦ μὴ βαρβάρους εἶναι τοὺς οἰκίσαντας τὴν Ῥώμην· οὐ γὰρ ἂν Ἑλληνικοῖς ἐχρῶντο γράμμασιν ὄντες βάρβαροι.

«...(Servio Tulio) les aconsejó [a los latinos] que a expensas comunes construyeran en Roma un templo con asilo, en el que las ciudades contederadas ofrecieran anualmente sacrificios particulares y en común y celebraran asambleas en determinadas fechas. Les aconsejó también que, si surgía entre ellas algún motivo de fricción, lo resolvieran de acuerdo con las leyes sagradas y confiaran a las otras ciudades el dirimir las acusaciones. Tras exponer cuántas ventajas y beneficios obtendrían si constituían una asamblea, convenció a los presentes; con los fondos aportados por todas las ciudades erigió el templo de Diana en el Aventino, la más alta de las colinas de Roma; escribió las leyes que debían regular las relaciones entre las ciudades y fijó las normas según las cuales debía celebrarse la fiesta y la asamblea. Para que el tiempo no las borrara, hizo grabar en una estela de bronce las normas de las asambleas y los nombres de las ciudades que formaban parte de la liga. Esta estela, escrita en caracteres griegos arcaicos, se ha conservado hasta mi época en el santuario de Diana; esto podría ser una prueba no sin importancia de que no fueron bárbaros quienes fundaron Roma, ya que si lo hubieran sido, no hubieran usado el alfabeto griego.»

Si consideramos el texto sin ideas preconcebidas, lo que se desprende de él es una marcada insistencia en el carácter federal y comunitario del santuario construido bajo la iniciativa de Servio Tulio;

en ningún punto se hace la más mínima alusión a que este culto a Diana fuera trasladado a Roma desde algún otro santuario del Lacio. En cuanto a la desconianza que ha inspirado y puede inspirar la afirmación de Dionisio de que «la estela, en caracteres griegos arcaicos, se había conservado hasta su época», creo que es posible admitir sin demasiados recelos la existencia real de una estela, dado que, si bien nosotros no podemos verificar tal hecho, sus contemporáneos sí podían.¹ Pero ¿cómo era y qué es lo que contenía? ¿Qué es lo que entendía Dionisio por γραμμάτων χαρακτήρες, οἷς τὸ παλαιὸν ἢ Ἑλλάς ἐχρᾶτο? Es casi inevitable pensar en un alfabeto semejante al de la inscripción del *lapis niger*, datable hacia el 500 a. de J. C.,² pero que evidentemente Dionisio no podía entender. No les hagamos decir a los textos más de lo que dicen, porque me parece que en este caso es casi un argumento a favor de su veracidad el hecho de que Dionisio no pretenda transcribir la estela —lo cual sí sería sumamente sospechoso—, de que no reproduzca ninguna de sus cláusulas, de que no dé detalles concretos acerca de su contenido; el único que da es precisamente un dato externo, una referencia epigráfica. No obstante, aun admitiendo que Dionisio y sus contemporáneos fueran incapaces de transcribir y de «traducir» la estela, es muy posible que se conservara la conciencia —transmitida por tradición oral o escrita— de la naturaleza y de los principales rasgos del contenido de aquel documento.³ No sería

1. JACQUES HEURGON, *Rome et la Méditerranée occidentale jusqu'aux guerres puniques*, Paris, 1969, páginas 384-385; GEORGES DUMEZIL, *La Religion romaine archaïque*, Paris, 1966, pág. 399.

2. GIUSEPPE LUGLI, *Monumenti minori del Foro*, Roma, 1947, págs. 1-27; ALFRED ERNOUT, *Recueil de textes latins archaïques*, Paris, 1957, págs. 4-7.

3. ARNALDO MOMIGLIANO, *Sul «dies natalis» del santuario federale di Diana sull'Aventino*, en *Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia dei Lincei*, XVII, 1962, págs. 387-392; reimpresso en A. MOMIGLIANO, *Terzo Contributo alla storia degli Studi Classici e del Mondo Antico*, II, Roma, 1966, páginas 641-648. Momigliano considera prudente distinguir este texto de la *lex arae Dianae in Aventino*, a la que se refiere

un caso único. Con algunas diferencias de época y con un contenido distinto, baste recordar el *carmen Fratrum Arvalium*: cuando en el año 218 d. de J. C. fue grabado en el mármol que nosotros conocemos, probablemente su texto era ya inteligible para los propios *Fratres* y sin embargo tenían conciencia de lo que era y de lo que significaba.⁴ Como éste podrían aducirse otros tantos ejemplos de fórmulas y textos jurídicos y religiosos.

2. LIVIO, I 45, 2 ss.:

Iam tum erat inclitum Dianae Ephesiae fanum; id communiter a civitatibus Asiae factum fama ferebat. Eum consensum deosque consociatos laudare mire Servius inter proceres Latinorum, cum quibus publice privatimque hospitia amicitiasque de industria iunxerat. Saepe iterando eadem perpulit tandem ut Romae fanum Dianae populi Latini cum populo Romano facerent. Ea erat confessio caput rerum Roman esse, de quo totiens armis certatum fuerat.

«Ya entonces era célebre el santuario de Diana Efesia; según la opinión general, había sido construido en común por las ciudades de Asia. Este acuerdo y la comunidad de culto admiraban a Servio que las exaltaba ante los «próceres» de los latinos, con los que deliberadamente, en público y en privado, había establecido relaciones de hospitalidad y de amistad. Repitiendo con frecuencia lo mismo, consiguió al fin que los pueblos latinos, junto con el pueblo romano, construyeran en Roma un santuario en honor de Diana. Era esto un reconocimiento de la supre-

macía de Roma, por la que tantas veces se había luchado con las armas.»

La misma noticia se encuentra en:

3. VARRÓN, *De ling. lat.* V 43:

...alii Aventinum ab adventu hominum, quod co(m)mune Latinorum ibi Dianae sit constitutum.

4. *De vir. ill.* 7, 9-13:

[*Servius Tullius*] *Latinorum populis persuasit, uti exemplo eorum, qui Dianae Ephesiae aedem fecissent, et ipsi aedem Dianae in Aventino aedificarent.*

5. FESTO, 467 L.:

Servorum dies festus erat Idibus Augusti, quia eo die rex Tullius, filius ancillae, aedem Dianae dedicavit.

En realidad, estos textos no crearían problemas, puesto que no se contradicen entre ellos, sino que indudablemente responden a una misma tradición, a una opinión unánime; Dionisio aporta el dato de la estela, Livio la alusión a la Diana Efesia como modelo de la iniciativa de Servio, pero en lo esencial están de acuerdo. No obstante, también el pasaje de Livio, que en principio parece no plantear graves dificultades, ha dado lugar a diversas interpretaciones, especialmente a una sobre la que quiero hacer algunas observaciones, dado que me parece un ejemplo de hasta qué punto se puede hacer decir a un texto lo que uno se propone.

ren las fuentes epigráficas como a un modelo para otros cultos; yo me inclino también hacia esta opinión. No así ANDREW ALFÖLDI, *Il santuario federale latino di Diana sull'Aventino e il tempio di Ceres*, en *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XXXII, 1961, págs. 21-39. Ni tampoco HUGH LAST, *The Cambridge Ancient History*, VII: *The hellenistic monarchies and the rise of Rome*, Cambridge, 1928, pág. 392. A esta *lex* parece hacer también referencia FESTO, 164 L.: *Nesi pro sine positum (est in lege dedicationis aerae) Dianae Aventinen (sis.)* (La integración de la laguna es una conjetura de Scaligero, en opinión de Alföldi bien fundada.)

4. CIL, ²I, 2; VITTORE PISANI, *Testi latini arcaici e volgari*, Turín, ²1960, págs. 2-5, con amplio comentario y bibliografía.

De la frase de Livio: *Iam tum erat inclitum Dianae Ephesiae fanum; id communiter a civitatibus Asiae factum fama ferebat*, Nenci ha deducido que si en el reinado de Servio Tulio el *fanum* de Diana Efesia en Roma era ya *inclitum*, su construcción tenía que remontarse a una época anterior, tal vez a la de Tarquinio Prisco; y puesto que, según la tradición, había sido construido *communiter a civitatibus Asiae*, a Nenci no le parece dudoso que la iniciativa fuera focense, teniendo en cuenta la importancia que los focenses le dieron siempre al culto de Artemis Efesia; en dicho *fanum* habría sido venerado el *xoanon* de Artemis que los romanos adoptaron al fundar el templo de Diana en el Aventino y que, según Estrabón, IV 1, 5, era idéntico al masaliota.⁵ ¿No se da cuenta Nenci que lo único que logra es complicar gratuitamente el problema y de que todas sus afirmaciones parten de una interpretación muy discutible del texto de Livio? Dado el estado actual de los conocimientos arqueológicos, ¿hasta qué punto es lógico pensar que las ciudades jonias, bajo la iniciativa focense, construyeran un santuario federal en Roma a mitad del siglo VI? Con posterioridad a Nenci, Morel sostiene que el Lacio no ha proporcionado todavía ningún indicio irrefutable del paso de los focenses y que el establecimiento de éstos en Roma o en la desembocadura del Tíber continúa siendo puramente hipotético.⁶

Frente a la unanimidad de las fuentes consideradas hasta aquí, un texto de Catón en el que hace referencia a la *dedicatio* de un *lucus Dianius* en el bosque de

Aricia por parte de un *dictator* latino ha sido la nota discordante que ha provocado toda clase de hipótesis y conjeturas al mencionar otro santuario federal a Diana en el Lacio. Antes de entrar en la polémica, veamos el texto:

6. CATÓN, *Orig.* II, frag. 58 (Priscian. 4 p. 129 H.):

Lucum Dianium in nemore Aricino Egerius Baebius Tusculanus dedicavit dictator Latinus. Hi populi communiter: Tusculanus, Aricinus, Lanuvinus, Laurens, Coranus, Tiburtis, Pometinus, Ardeatis Rutulus.

Noticia que recoge también:

7. FESTO, 128 L.:

Manius Egeri (us lucum) Nemorensem Dianae consecravit, a quo multi et clari viri orti sunt, et per multos annos fuerunt; unde [et] proverbium: «Multi Mani Ariciae».

Observemos, en primer lugar, que el texto de Catón no habla de un templo, sino de un *lucus*; que no hay en él la menor alusión a la imagen de culto; que Catón no dice haber visto la inscripción que contenía la lista de los pueblos e incluso que el verbo *dedicare* no implica necesariamente un texto epigráfico.

Se ha especulado demasiado sobre este texto, que es, a mi entender, una base demasiado frágil en proporción con las hipótesis a las que ha dado lugar. Todos los intentos de explicación de una Liga Latina de la que está ausente Roma son puras conjeturas.⁷ Hay demasiada tendencia a extraer los fragmentos del contexto en el que se hallan encajados y a consi-

5. GIUSEPPE NENCI, *Le relazioni con Marsiglia nella politica estera romana (dalle origini alla prima guerra punica)*, en *Rivista di Studi Liguri*, XXIV, 1-2, 1958, págs. 24-97; v. págs. 69-71.

6. JEAN-PAUL MOREL, *Les Phocéens en Occident: certitudes et hypothèses*, en *La Parola del Passato*, CVIII-CX, 1966, págs. 378-420; v. pág. 401.

7. LAST, *The hellenistic monarchies...*, citado, pág. 350; MOMIGLIANO, *Sul «dies natalis»...*, citado.

derarlos aisladamente, con lo que resulta fácil probar lo que uno quiere que prueben. La constitución misma de las colecciones de fragmentos — trabajo por otra parte sumamente importante y digno de elogio — favorece esta ilusión. En el caso que nos ocupa, el texto de Catón carece de modo absoluto de su contexto propio, pero tiene un contexto ajeno (quizás el término no sea muy exacto) del que parece haberse prescindido, o al menos no haberse tenido demasiado en cuenta: el pasaje de Prisciano en cuyo ámbito nos ha sido transmitido.

Es indudable que si al texto de Catón llegamos a través de la edición de Peter,⁸ dicho contexto ajeno lo ignoramos por completo; y, sin embargo, creo que puede ser interesante acudir a él y analizarlo, aunque sea brevemente, lo cual nos llevará por lo menos a dudar de que Prisciano nos haya transmitido completa la lista de los pueblos que formaban parte de la Liga Aricina. El gramático está hablando de un tipo de adjetivos en *-as* procedente de una antigua desinencia en *-tis*; pues bien, su lista se acaba justo en el nombre que le sirve de ejemplo para ilustrar lo que acaba de decir.⁹ Dicho de otro modo, el

octavo y último pueblo de la Liga Aricina es precisamente el que le servía de ejemplo;¹⁰ comprobemos esto: de los ocho que da, cinco son adjetivos de la 2.^a declinación completamente normales y vulgares. Estudiemos los tres restantes: *Laurens* < *Laurentis*;¹¹ *Tiburtis*, mantenido por analogía posiblemente para evitar la confusión con el sustantivo, ya que la evolución fonética hubiera sido: *Tiburtis* > *tiburts* > *tiburs* > *tiburr* > *tibur*.¹² Sólo nos queda ahora *Ardeatis*. La frase de Prisciano que sigue inmediatamente al texto de Catón dice: «*Ardeatis*» dixit pro eo, quod nunc dicimus «*Ardeas*». He aquí su ejemplo: *Ardeas* < *ardeats* < *ardeatis*, cuya evolución fonética da una forma aparentemente distinta a los dos casos anteriores, debido a estar precedido el sufijo *-tis* por una vocal larga en lugar de por una consonante. Es posible que el resto de la lista — en el caso de que hubiera tal resto — ya no le interesara a Prisciano, a quien poco o nada debía preocuparle la Liga Aricina. Puesto que la lista transmitida no está en orden alfabético — como la enumeración de Plinio, *H. N.* III 69 de los pueblos que solían reunirse en el monte Albano — ni tampoco sigue un orden de proximidad geo-

8. HERMANN PETER, *Historicorum Romanorum Reliquiae*, I, Stuttgart, 1967 (edición mecanografiada).

9. H. KEIL, *Grammatici Latini*, II, Leipzig, 1855-1923, págs. 128-129.

10. Sin duda a alguien se le ocurrirá objetar que no son ocho, sino nueve, los nombres transmitidos por Catón o al menos se preguntará dónde termina la lista, si en *Ardeatis*, o en *Rutululus*. No obstante, creo que la cuestión está clara: son ocho, puesto que *Ardeas* — en su forma arcaica, *Ardeatis* — es un adjetivo derivado de *Ardea*, y éste es el nombre de la capital de los rútilos; *Ardea* es la *urbs*, *Rutululus* es la *gens*, en el sentido más amplio del término. Esto se deduce claramente de los textos: VIRGILIO, *Aen.* VII, 408 ss.: ... *fuscis tristis dea tollitur alis* | *audacis Rutuli ad muros, quam dicitur urbem* | *Acrisioeis Danaë fundasse colonis*, | ... *Locus Ardea quondam* | *dictus avis, et nunc magnum manet Ardea nomen*: OVIDIO, *Met.* XIV, 573-574: ... *Turnusque cadit, cadit Ardea, Turno*; *sospite dicta potens*; ESTRABÓN, V 3, 5: ἡ Ἀρδέα, κατοικία Ῥουτούλων... No obstante, esta opinión no es unánime: LAST, *The hellenistic monarchies...*, citado, pág. 350, habla claramente de ocho (*the small number of members — who only amount to eight* —), y también HEURGON, *Rome et la Méditerranée occidentale...*, citado, pág. 263 (*8 peuples latins*), pero en cambio R. M. OGILVIE, *A commentary on Livy, books 1-5*, Oxford, 1970, página 182, dice: ... *Aricia where the cult of Diana was served by a religious league of nine Latin communities, ...*, a pesar de que en la página 39 leemos: *Thus either Laurens was the name of the people, Lavinium of the city (cf. the populus Ardeatis Rutulus in the Aricia inscription)*, lo cual, sobre todo el paréntesis, sugiere la idea contraria.

11. MARIANO BASSOLS, *Fonética latina*, Madrid, 1962, pág. 122: caída de la *-i-* en sílaba final cerrada precedida por una sílaba larga; pág. 212: asimilación total regresiva y posterior simplificación de una oclusiva dental seguida de *-s*.

12. BASSOLS, *Fonética latina*, citado, pág. 122; pág. 213: asimilación total progresiva.

gráfica — porque si así fuera, el puesto de *Ardea* en la lista estaría entre *Lanuvium* y *Laurentum*, y el de *Tibur* más cerca de *Tusculum* que de cualquier otro, etcétera —, creo que cabe muy bien la posibilidad de que la lista que nosotros conocemos sea incompleta y que por tanto entre los nombres que faltan estuviera precisamente *Romanus*. Puede también hacerse notar que si comparamos la enumeración de Catón con la que da Dionisio, V 61, 3, de la coalición de los pueblos latinos antes de la batalla del lago Regilo y en la que no enumera más

que 29, observamos que todos los que da Catón se encuentran también en Dionisio, a excepción de *Pometinus*. Mas esto es tan sólo un inciso; tratar de sacar sus consecuencias nos llevaría demasiado lejos y nos apartaría en exceso del tema.

¿Adónde nos lleva todo este razonamiento? Simplemente a intentar probar la fragilidad del texto de Catón como base para hipótesis y conjeturas históricas y a razonar de modo objetivo la afirmación de que es muy difícil, por no decir imposible, datar de modo seguro la época a la que se refiere.

II. EL CRITERIO ARQUEOLÓGICO. LAS FUENTES NUMISMÁTICAS

¿Qué es lo que dice la Arqueología acerca del problema planteado? Por desgracia, en esta ocasión se limita tan sólo a aportar datos, pero no soluciona nada; quizá, todo hay que decirlo, porque no se ha recurrido a ella al máximo, de un modo exhaustivo, a pesar de que los primeros hallazgos de importancia para nuestro tema parecen haberse realizado ya en 1554 y 1637, si no antes.¹³ En 1903, la opinión de los arqueólogos era que el origen del santuario de Diana Nemorensis en el bosque de Aricia no podía remontarse más allá del siglo IV; los objetos hallados, salvo unos pocos más antiguos, pertenecían a los últimos tres siglos de la República y a los primeros del Imperio. Entre las construcciones encontradas, ninguna era anterior a la época de Sila y gran parte de ellas pertenecían a la época imperial, ya que, según parece, el último siglo de la República y los dos

primeros del Imperio fueron el período de máximo esplendor del santuario: a esa época pertenecen los dones más ricos y más numerosos y también el bello friso de bronce dorado, cuyos fragmentos fueron hallados en 1885 y 1895, y algunos de los cuales se conservan en el Museo Nacional de las Termas de Roma.¹⁴

Según Morpurgo todavía hay otra razón para llevar al siglo IV la fundación del santuario: el excedente de las aguas del lago de Nemi desagua en el valle que de Aricia toma el nombre de Vallericcia por medio de un emisario artificial. Se desconoce la época exacta en que fue realizada la obra de canalización, pero el trabajo mucho más tosco induce a pensar que este emisario sea más antiguo que el del lago Albano, obra romana realizada según la tradición durante el asedio de Veyos.¹⁵ Sea como fuere, puesto que el templo de Diana se levantaba

13. P. J. RIIS, *The cult image of Diana Nemorensis*, en *Acta Archaeologica*, XXXVII, 1966, págs. 67-75; véase pág. 70, notas 13 y 14.

14. L. MORPURGO, *Nemus Aricinum*, en *Monumenti Antichi pubblicati p. c. dell'Accademia dei Lincei*, XIII, 1903, págs. 298-367.

15. Livio, V 15-16.

— los restos visibles así lo atestiguan — muy próximo a la orilla actual del lago y casi a su mismo nivel, es evidente que no pudo existir antes del emisario.¹⁶ Lanciani pensaba incluso que la construcción del templo hubiera estado en relación directa con el parcial desagüe del lago. Todo parece, pues, probar que la fundación del santuario de Diana a orillas del lago de Nemi remonta a una época relativamente reciente, en todo caso bastante posterior a la época en que la tradición literaria coloca la fundación del templo de Diana en el Aventino.

Las excavaciones de 1924 no aportaron nada nuevo que pudiera modificar el criterio expuesto,¹⁷ y Alföldi en 1960 continuaba afirmando que *the finds made in the grove do not go back beyond the fourth century B. C., nor does the temple of Diana, in spite of its archaistic Etruscan appearance noted by Vitruvius*;¹⁸ ni Riis¹⁹ en 1966 ni Ampolo²⁰ en 1970 hacen referencia a ningún reciente y revelador hallazgo arqueológico que arrojará una nueva luz sobre este problema. Yo he visitado personalmente y en repetidas ocasiones — sobre todo durante el invierno 1970-71 — el paraje y conozco bien el lugar en que se hallan los restos, en parte visibles, de época repu-

blicana. En el área del templo había, cuando la visité, y supongo que continuará habiendo ahora, un extenso campo de fresas, cuyo dueño me enseñó la basamenta de algunas columnas casi a flor de tierra y me aseguró que allí nadie había realizado excavaciones después de la II guerra mundial; creo que tenía razón, pues ninguna noticia referente a Nemi se encuentra en *Notizie degli Scavi* con posterioridad a 1932.

En cuanto al templo del Aventino, restaurado en época de Augusto por L. Cornificius, su localización continúa siendo objeto de discusión,²¹ y hasta el momento actual ningún resto ha sido descubierto.²²

En esta ocasión han sido las fuentes numismáticas las que han venido a aclarar algunos de los problemas, o al menos han servido de base para intentarlo. Hace algunos años, en un minucioso y documentado artículo, el profesor Alföldi,²³ basándose en que la Diana latina era concebida como una triple unidad,²⁴ identificó a la antigua imagen itálica de la *Diana Nemorensis* en los denarios acuñados en el año 43 a. de J. C. por Accoleius Lariscolus, *monetalis* y miembro de la *gens Accoleia*, a la que considera originaria de Aricia, ya que entre las inscripciones votivas de la aristocracia local en-

16. FRANÇOISE-HELÈNE PAIRAULT, *Diana Nemorensis, déesse latine, déesse hellénisée*, en *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome*, LXXXI, 1969, págs. 425-471; v. págs. 439 y ss.

17. L. MORPURGO, *Teatro ed altri edifici romani in contrada «La Valle»*, en *Notizie degli Scavi di Antichità*, 1931, págs. 237-309.

18. ANDREW ALFÖLDI, *Diana Nemorensis* en *American Journal of Archaeology*, LXIV, 1960, págs. 137-144; v. pág. 141.

19. RIIS, *The cult image...*, citado.

20. CARMINE AMPOLO, *L'Artemide di Marsiglia e la Diana dell'Aventino*, en *La Parola del Passato*, CXXX-CXXXIII, 1970, págs. 200-210.

21. ALFRED MERLIN, *L'Aventin dans l'Antiquité*, Paris, 1906, págs. 99-103.

22. GIUSEPPE LUGLI, *Itinerario di Roma antica*, Milán, 1970, págs. 556-557.

23. ALFÖLDI, *Diana Nemorensis*, citado; ID., *Rom und der Latinerbund um 500 v. Chr.*, en *Gymnasium*, LXVII, 1960, págs. 193-196.

24. ALFÖLDI, *Diana Nemorensis*, citado, págs. 140-141, aporta múltiples citas, a las que se puede añadir también: VARRÓN, *De lingua latina*, VII 16: *Ennius* (fr. tr. inc. 362 R): *«ut tibi Titanis Trivia dederit stirpem liberum» Titanis Trivia Diana est, ab eo dicta Trivia, quod in trivio ponitur fere in oppidis graecis vel quod luna dicitur esse, quae in caelo tribus viis movetur...* — He aquí otro texto, que creo puede ser bastante interesante en relación con la teoría de Alföldi (aunque él no lo cite): SERVIO, *Ad Aen.* IV 511: *«Tria virginis ora Dianae» iteratio est: Lunae, Dianae, Pro serpinae... ob quam triplicem potestatem triformem eam triplicemque finxerunt.*

contradas en el bosque de Diana junto al lago de Nemi estaban las de dicha *gens*. Los 44 denarios estudiados por Alföldi presentan en el anverso el busto de una diosa visto de perfil en un curioso estilo arcaico, y en el reverso un grupo de tres divinidades unidas por una especie de barra a la altura del cuello sobre un fondo de árboles que el autor considera una representación esquemática de follaje sin intento de individualización. El estudio de las etapas de la evolución — quizá mejor decir del deterioro — del grupo de la triple figura y de las alteraciones de la representación del busto del anverso le lleva: 1.º, a datar el prototipo alrededor del año 500; 2.º, a considerar que, si bien han de ser postulados antecedentes griegos, era la obra de un artista etrusco, y 3.º, a afirmar que los denarios en cuestión atestiguan que esta estatua arcaica estaba todavía en el *nemus Aricinum* en el año 43 a. de J. C.

La identificación de Alföldi parece en la actualidad generalmente aceptada, aunque no su datación del prototipo, que en opinión de Riis difícilmente puede ser anterior al primer cuarto del siglo V;²⁵ su afortunada intuición tuvo el eco que cabía esperar e incluso podría decirse que provocó una reacción en cadena. Al año siguiente Paribeni,²⁶ de acuerdo con las deducciones de Alföldi, que considera realmente muy convincentes, publicó una nota para así llamar la atención sobre una pequeña cabeza de mármol que se

halla actualmente en el Museo Nacional de las Termas de Roma y que fue hallada en el llamado Valle Giardino de Nemi durante las excavaciones de 1924;²⁷ dicha cabeza, de manufactura romana de mediados del siglo I a. de J. C., presenta un extraño corte redondo a un lado del occipicio y un estilo arcaizante poco corriente, detalles que, unidos a su innegable semejanza con la cabeza de la diosa que aparece en la larga serie de los denarios, inducen a Paribeni a pensar que nos hallamos ante una réplica del *simulacrum* tricórpore — muy posiblemente ante la cabeza del extremo derecho — y a concluir, de acuerdo con Alföldi, que se trata de la réplica de una escultura itálica arcaica antigua.

El artículo de Alföldi primero y la nota de Paribeni después han hecho pensar a Riis²⁸ que es precisamente en este contexto donde debería ser examinada una cabeza de bronce arcaico, que puede considerarse como basada en prototipos griegos de alrededor del año 500 y que se halla actualmente en la Glyptoteca Ny Carlsberg, de Copenhague;²⁹ dicha cabeza había sido considerada siempre como el fragmento de una estatua de varón, pero Riis apunta la posibilidad de que se tratara de una estatua femenina y vestida; no obstante, lo que en ella más llama la atención es el agujero que presenta en la parte posterior, lo cual indica que algo estuvo unido a ella, posiblemente una barra o madero horizontal,

25. RIIS, *The cult image...*, citado, pág. 69.

26. ENRICO PARIBENI, *Note on «Diana Nemorensis»* (*AJA*, 1960, 137-144), en *American Journal of Archaeology*, LXV, 1961, págs. 55-56.

27. MORPURGO, *Teatro ed altri edifici romani...*, citado, pág. 250, lám. VI.

28. RIIS, *The cult image...*, citado, págs. 72 y ss.

29. Dicha cabeza es una de las esculturas de la colección del cardenal Despuig, que fueron compradas por la Glyptoteca Ny Carlsberg en 1898-1900. Don Antonio Despuig y Dameto, auditor de la Santa Rota por la Corona de Aragón, más tarde obispo de Orihuela, arzobispo de Valencia y Patriarca de Antioquía, realizó excavaciones en Vallericcia en los años 1789-91. Al parecer, todavía queda material de Nemi en el Museo Municipal de Palma de Mallorca, pero, por el momento, carezco de referencias concretas y seguras. Véase también: FREDERIK POULSEN, *Nemi Studies*, en *Acta Archaeologica*, XII, 1941, págs. 1-52.

detalle que hace pensar en la barra que se ve en los denarios detrás de las tres figuras.

Por otra parte, Ampolo ha pretendido identificar en el reverso de un denario emitido por L. Hostilius Saserna, cesariano y *monetalis* hacia el año 48 a. de J. C., la imagen cultural del santuario del Aventino.³⁰ En contra de la opinión de Saglio³¹ y de Merlin,³² que presuponían que la Artemis de Marsella era igual a la Artemis Efesia de tipo clásico y universalmente conocido (polimastio, etc.), pero sólo documentado para un período relativamente reciente,³³ Ampolo deduce de las circunstancias históricas en que fue acuñada la emisión — poco después del asedio y la rendición de Marsella a César — que la efigie reproducida en dichos denarios — Diana con una lanza en la mano izquierda y con la derecha sujetando por las astas a un ciervo — no es una Diana itálica, sino la Artemis de Marsella, puesto que Estrabón, al hablar de las buenas relaciones entre Roma y Marsalle, afirma (IV 1, 5):

καὶ δὴ καὶ τὸ Ξόανον τῆς Ἀρτέμιδος τῆς ἐν τῷ Ἀβεντίνῳ οἱ Ῥωμαῖοι τὴν αὐτὴν διάθεσιν ἔχον τῷ παρὰ τοῖς Μασσαλιώταις ἀνέθεσαν.

«los Romanos atribuyeron al *simulacrum* de Artemis [colocado] en el Aventino la misma actitud que tenía el de Massalia».

A pesar de que la posición rampante del ciervo — probablemente derivada de

la tipología de la πότνια θηρών — se remonta a una época arcaica no precisable, la disposición típica de los simulacros arcaicos y la afinidad iconográfica con la Artemis pintada sobre un ánfora de Melos datada en el 660-650, inducen a Ampolo a pensar en una iconografía elaborada quizás en el siglo VII, a datar el ejemplar massaliota en el siglo VI y la estatua del Aventino en el período 550-500, todo lo cual vendría a confirmar la tradición literaria.

Pero por otra parte Estrabón también afirma (IV 1, 4):

Ἐν τε ταῖς ἀποίκιαις πόλεσι πανταχοῦ τιμᾶν ἐν τοῖς πρώτοις ταύτην τὴν θεὸν καὶ τοῦ Ξοάνου τὴν διάθεσιν τὴν αὐτὴν καὶ τᾶλλα νόμιμα φυλάττειν τὰ αὐτὰ ἄπερ ἐν τῇ μητροπόλει γενόμεναι.

«Se cree que en todas las colonias [de Massalia] se venera a esta divinidad [Artemis] entre las más importantes y se conserva para su *simulacrum* la misma actitud y para su culto el mismo ritual que en la metrópoli.»

No obstante, me parece interesante poner de relieve que Estrabón hace depender todo el período de un verbo impersonal y que νομίζω significa «tener por costumbre, considerar algo como establecido por la costumbre o por la opinión general». ¿Transmite una noticia cierta obtenida de un testigo ocular?³⁴ ¿O se limita a reflejar un estado de opinión? ¿Cómo era en realidad el *simulacrum* de la Artemis Efesia del siglo VI, del que sa-

30. AMPOLO, *L'Artemide di Marsiglia...*, citado.

31. M. SAGLIO, *Sur un denier d'Hostilius Saserna et sur le culte primitif de Diane en Italie*, en *Revue Numismatique*, IX, 1891, págs. 7 y ss.

32. MERLIN, *L'Aventin dans l'Antiquité*, citado, págs. 222 y 225.

33. Véase ROBERT FLEISCHER, *Artemis von Ephesos und verwandte Kulstatuen aus Anatolien und Syrien*, Leiden, 1973.

34. Tanto si la fuente de Estrabón es Timágenes — como pretende demostrar NENCI, *Le relazioni con Marsiglia...*, citado, págs. 33 y ss. — como si es Artemidoro de Éfeso — como cree AMPOLO, *L'Artemide di Marsiglia...*, citado, pág. 207 —, la noticia no se remonta más allá del siglo II a. de J. C.; véase ALBIN LESKY, *Storia della Letteratura greca*, vol. III, Milán, 1962, págs. 958-959 y 1093; Artemidoro vivió en torno al año 100 a. de J. C. y Timágenes fue conducido a Roma en el año 55 a. de J. C.

bemos por Plinio³⁵ — testimonio a estos efectos bastante tardío — que se trataba de un *xoanon*? Ciertamente que nada prueba en realidad que la Artemis Efesia del siglo VI fuese distinta a la de Marsella identificada por Ampolo,³⁶ pero ¿estamos ante una prueba segura de que fuese igual? Fleischer, por su parte, sospecha que la decoración de la imagen de culto de Marsella se alejaba bastante del modelo efesio y opina que la impresión que produce la estatua reproducida en los de-

narios de L. Hostilius Saserna es *späthellenistisch und archaisierend*.³⁷

Si la iconografía de la Diana Aventinensis propuesta por Ampolo es acertada, en tal caso no tiene nada que ver con la Diana Aricina tricórpore identificada por Alföldi. Mientras una parece ser de origen jónico y de directa procedencia griega, datable quizá hacia los años 550-500, la otra parece ser obra de síntesis artística greco-etrusca datable hacia los años 500-480.³⁸

III. LA POLÉMICA. APROXIMACIÓN A UNAS CONCLUSIONES

Frente a la unanimidad de las fuentes literarias en atribuir la fundación del templo de Diana a Servio Tulio, los historiadores modernos se hallan divididos sobre la interpretación que se puede y se debe dar a estos textos;³⁹ por una parte su veracidad ha sido combatida e incluso negada,⁴⁰ por otra se les ha hecho decir bastante más de lo que en realidad dicen. Se han construido unas teorías sobre otras, se han formulado unas hipótesis para refutar otras, partiendo siempre — o casi siempre — de una premisa que es, en realidad, lo que está por demostrar: la derivación poco menos que absoluta y necesaria de un santuario en rela-

ción al otro, la prioridad de Nemi y su «sustitución» por el Aventino como santuario federal.

¿Cuál es el origen, el punto de arranque de este largo debate? Empiezo a pensar que fue Wissowa, al afirmar que la verdadera razón de que Diana fuera elegida como divinidad federal no era la dada por la tradición — se había tomado como modelo el Artemision de Éfeso, sede de la Liga Jónica —, sino el hecho de que el santuario del Aventino era una «sucursal» del aricino y su fundación significaba que el centro sacro de los latinos había sido transferido de Aricia a Roma.⁴¹ Tal afirmación fue en unos

35. PLINIO, *H.N.*, XVI 214: *De simulacro ipso deae [Ephesiae Dianae] ambigitur: ceteri ex hebeno esse tradunt, Mucianus III cos. ex iis qui proxime viso eo scripsere, vitigineum et numquam mulatum septies restituto templo, hanc materiam elegisse Hellenicon, etiam nomen artificis nuncupans, quod equidem miror, cum antiquiorem Minerva quoque, non modo Libero patre, vetustatem ei tribuat.* — Hay en este pasaje un problema de crítica textual, que no permite afirmar con seguridad — como hace AMPOLO, *L'Artemide di Marsiglia...*, citado, pág. 208 — que Endoios sea el nombre del artista autor del *xoanon* de Artemis. — Véase J. ANDRÉ, *Pline l'Ancien, Histoire Naturelle, livre XVI*. Texte établi, traduit et commenté par..., París, 1962, pág. 174.

36. AMPOLO, *L'Artemide di Marsiglia...*, citado, pág. 208.

37. FLEISCHER, *Artemis von Ephesos...*, citado, pág. 139.

38. ALFÖLDI, *Diana Nemorensis*, citado, pág. 142; RIIS, *The cult image...*, citado, pág. 69; PAIRAULT, *Diana Nemorensis...*, citado, págs. 460 y ss.

39. Véase en PAIRAULT, *Diana Nemorensis...*, citado, pág. 426, nota 2, la bibliografía de las principales teorías sobre *Diana Nemorensis* o la Diana latina.

40. Véase en MERLIN, *L'Aventin dans l'Antiquité*, citado, págs. 209-210, las tesis de Ihne y Gilbert; página 211, su refutación por parte de Merlin.

41. GEORG WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, Munich, 1912, pág. 247.

casos aceptada por sus sucesores como un postulado que ya no era preciso discutir⁴² y que podía servir de base a ulteriores observaciones y, en otros, condicionó más o menos conscientemente toda aproximación a este tema. La cuestión de las relaciones entre *Diana Aventinensis* y *Diana Nemorensis* ha vuelto a atraer la atención de los estudiosos sobre todo desde que Alföldi, en 1961, revalorizó la teoría de Wissowa tomándola como punto de partida para llegar a conclusiones propias: dado que no es lógico suponer la existencia simultánea de dos santuarios federales y puesto que la hegemonía aricina parece remontarse a la última década del siglo VI, el santuario del Aventino debía ser posterior y debido obviamente a la victoria de la batalla del lago Regilo.⁴³

El debate se recrudeció al ser Alföldi refutado por Momigliano⁴⁴ con quien, en líneas generales, estoy bastante de acuerdo; en realidad, hasta ahora no se ha demostrado que sea falso el origen monárquico del culto federal de Diana en Roma. Alföldi parte de dos puntos de apoyo demasiado frágiles: uno, la teoría de Wissowa;⁴⁵ otro, el texto de Catón, del

que saca, en mi opinión, excesivas conclusiones al afirmar que *we know the dedicatory inscription of our triple Diana-group, copied in the grove of Aricia by the elder Cato.*⁴⁶

Voy a procurar sistematizar un poco los datos hasta ahora apuntados y a intentar exponer las conclusiones a las que personalmente he llegado. Ciertamente hasta ahora la arqueología no ha confirmado la tradición (pero — y esto también es importante — tampoco la ha contradicho), que en la perspectiva actual del mundo mediterráneo y de la Roma del siglo VI creo que es perfectamente verosímil. Ya no hay por qué desconfiar de la frase de Livio: *Iam tum erat inclitum Dianae Ephesiae Janum*, como hizo Wissowa. Los focenses habían aparecido en el Mediterráneo occidental hacia el 600 o un poco antes⁴⁷ y evidentemente contribuyeron a difundir la fama del santuario federal de la Liga Jonia. Esta fama ¿había llegado a Roma a través de las relaciones comerciales con Marsella? ¿A través de la Etruria meridional donde, desde alrededor del 580, está atestiguada la presencia jonia en Gravisca, puerto de Tarquinia?⁴⁸ Por otra parte, el apelativo

42. MERLIN, *L'Aventin dans l'Antiquité*, citado; DUMEZIL, *La Religion romaine archaïque*, citado, pág. 396; JEAN BAYET, *Histoire politique et psychologique de la Religion Romaine*, Paris, 1969, pág. 39: *A Servius Tullius était attribuée la fondation sur l'Aventin d'un sanctuaire fédéral à Diane, filiale de celui de Nemi*. También para OGILVIE, *A commentary on Livy*, citado, págs. 182-183, el culto de Aricia era más antiguo que el del Aventino, con aspecto tanto religioso como político. No obstante, su opinión difiere esencialmente de la de Alföldi en que acepta la tradición literaria referente al Aventino y en consecuencia la Liga Aricina tiene que ser anterior a Servio Tulio. Lo más discutible me parece su idea de que *Seeing that the reign of Servius marks a Latin restoration at Rome, we may well understand the motives which led him to attempt to consolidate his position by securing a league of Latin cities to whom he could turn if threatened by Etruria*, ya que Ogilvie parece ignorar u olvidar toda la problemática referente al origen de Servio Tulio y a su identificación con Mastarna, originario de Vulci; véase CIL, XIII, 1668, *Tabula lugdunensis*; otros testimonios en MASSIMO PALLOTTINO, *Etruscologia*, Milán, 1963, pág. 151.

43. ALFÖLDI, *Il santuario federale latino...*, citado.

44. MOMIGLIANO, *Sul «dies natalis» del santuario federale...*, citado.

45. Véase la refutación detallada en MOMIGLIANO, *Sul «dies natalis» del santuario federale...*, citado. También ARNALDO MOMIGLIANO, *An interim Report on the origins of Rome*, en *Journal of Roman Studies*, LIII, 1963, págs. 95-121; v. págs. 106-107; reimpresso en: A. MOMIGLIANO, *Terzo Contributo alla storia degli Studi Classici e del Mondo Antico*, II, Roma, 1966, págs. 545-598; v. págs. 569-570.

46. ALFÖLDI, *Diana Nemorensis*, citado, pág. 143.

47. MOREL, *Les Phocéens en Occident...*, citado, pág. 389.

48. FRANCESCA BOITANI VISENTINI, *Comunicazione sui risultati delle prime tre campagne di scavo (1969-71) effettuate nell'area dell'antica Gravisca*, en *Simposio Internacional de Colonizaciones*. Barcelona-Ampurias, 1971,

de *caput rerum* le va mucho mejor a la Roma monárquica de la segunda mitad del siglo VI que a la Roma del *foedus Cassianum* que, según parece, hacía de ella una aliada de la Liga Latina y no la cabeza.⁴⁹

El problema se simplifica un poco si uno no se deja obsesionar por la idea del «traslado»; la extraordinaria situación geográfica y las condiciones naturales del santuario de Nemi sugieren — basta para ello una reflexión *in situ* — la existencia de culto en este paraje desde época muy antigua,⁵⁰ probablemente anterior a la fundación del Aventino, pero esta suposición no lleva implícito el pensar que el *nemus Aricinum* tuviera ya en su origen un carácter federal; y, si no lo tenía, bien pudieron coexistir durante cierto tiempo ambos cultos. ¿Cuándo perdió su carácter federal el santuario del Aventino? Posiblemente con el fin de la monarquía. Si establecemos este *terminus post quem*, consideramos que nada impide pensar que el culto federal de Aricia fuese en cierto modo la transformación de un preexistente culto local de Diana y si tenemos en cuenta que según el criterio arqueológico la fundación del santuario

de Nemi no se remonta más allá del siglo IV — lo cual podría ser el *terminus ante quem*, puesto que lógicamente parece que el *lucus* debe ser anterior — tendremos también que suponer que la *dedicatio* hecha por Egerius Laevius en nombre de una comunidad latina — con Roma o sin ella — hay que datarla entre los últimos años del siglo VI⁵¹ y quizás el primer tercio del siglo V.⁵²

Más adelante Diana aparece de nuevo oficialmente en Roma en el año 399 con ocasión del primer lectisternio;⁵³ su lugar junto a Hércules no es una casualidad, sino el reflejo de una tradición que hay que relacionar con la de la influencia de la Artemis de Éfeso sobre la Diana del Aventino.⁵⁴

Las conclusiones podrían resumirse así:

- a) Crédito en lo esencial a la tradición literaria.
- b) Posible anterioridad de Aricia como lugar de culto, no como santuario federal.
- c) El origen de ambos cultos hay que buscarlo en distintas esferas de influencias.

Barcelona, 1974, págs. 79-91. Véase sobre el mismo simposio, MOREL, *Colonisations d'Occident (à propos d'un récent colloque)*, en *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome*, LXXXIV, 1972, I, págs. 721-733; v. pág. 727.

49. HEURGON, *Rome et la Méditerranée occidentale...*, citado, págs. 291-292; GAETANO DE SANCTIS, *Sul «Foedus Cassianum»*, en *Atti I° Congresso nazionale di Studi Romani*, I, Roma, 1929, págs. 231-239.

50. PAIRAULT, *Diana Nemorensis...*, citado, pág. 428; HEURGON, *Recherches sur l'histoire, la religion et la civilisation de Capoue préromaine, des origines à 211 av. J. C.*, París, 1970, pág. 306.

51. HEURGON, *Rome et la Méditerranée occidentale...*, citado, pág. 263; ALFÖLDI, *Early Rome and the Latins*, Ann Arbor, 1963, pág. 49, nota 5, y pág. 50, notas 1 y 2, bibliografía de los innumerables comentarios a que ha dado lugar este texto.

52. Bajada de los volscos sobre el *agro Pontino* entre el 495 y el 491; Véase HEURGON, *Rome et la Méditerranée occidentale...*, citado, págs. 294 ss. y 392. Vicisitudes de Pométia según la analística: LIVIO, II 16, 8: *Eodem anno duae coloniae Latinae, Pométia et Cora, ad Auruncos deficiunt*; ID. II 17, *Opiter Verginius y Sp. Cassius* (año 503) toman Pométia; ID. II 22, 2: *consules in Volscum agrum legiones duxere...; armorum immemores obsides [Volsci] dant trecentos principum a Cora atque Pométia liberos*; ID. II 25, 5: *Postero die ad Suessam Pométiam quo confugerant hostes legionibus ductis, intra paucos dies oppidum capitur*.

53. LIVIO, V 13, 5-6.

54. MOREL, *Les Phocéens en Occident...*, citado, pág. 414.

B) EL PROBLEMA DE LA ARTEMIS AMPURITANA

Dado que es éste un contexto bastante apropiado, voy a hacer también referencias al culto de Artemis en nuestra costa mediterránea, y más concretamente a la supuesta y discutida Artemis ampuritana.

Es un hecho evidente que los focenses contribuyeron a la difusión del culto de Artemis en el Mediterráneo occidental⁵⁵ y la tradición literaria es a este respecto prácticamente unánime. No obstante, partiendo de los textos de Estrabón antes transcritos y de los que a continuación voy a transcribir, se viene afirmando,

quizá demasiado a la ligera, que Artemis era honrada como suprema divinidad patria no sólo en Massalia, sino también en Rhode, Emporion y Hemeroskopeion. Pero ¿es ésta una tradición literaria confirmada por la evidencia arqueológica, por la numismática o por la epigrafía? En busca de una respuesta a esta cuestión y sin ninguna predisposición para hallarla positiva o negativa, ha recurrido al mayor número posible de fuentes; una vez expuestas y estudiadas, quizá sea posible intentar esbozar algunas conclusiones.

I. LAS FUENTES LITERARIAS⁵⁶

1. ESTRABÓN, III 4, 8:

Ἐνταῦθα δ' ἐστὶ καὶ ἡ Ῥόδος, πολίχνην Ἐμποριῶν, τινὲς δὲ κτίσμα Ῥοδίων φασὶ κἀνταῦθα δὲ καὶ ἐν τῷ Ἐμπορίῳ τὴν Ἄρτεμιν τὴν Ἐφεσίαν τιμῶσιν, ἐρούμεν δὲ τὴν αἰτίαν ἐν τοῖς περὶ Μασσαλίαν.

«Allí está también Rhode, pequeña factoría de los emporitanos, pero fundación, según algunos, de los rhodios. Allí, como en Emporion, se venera a la Arte-

mis Efesia, por la razón que diremos al hablar de Massalia.»

(Los motivos ya los conocemos por el texto transcrito anteriormente, IV 1, 4.)

2. ESTRABÓN, IV 1, 5:

Οἱ Μασσαλιῶται ... τὰς πόλεις ἔκτισαν, ἐπιτειχίσματα τὰς μὲν κατὰ τὴν Ἰβηρίαν τοῖς Ἰβηρῶσι, οἷς καὶ τὰ ἱερὰ τῆς Ἐφεσίας Ἀρτέμιδος παρέδωκαν τὰ πάτρια, ὥστε Ἑλληνιστὶ θύειν.

55. MOREL, *Les Phocéens en Occident...*, citado, pág. 414; GIOVANNI COLONNA, *Sull'origine del culto di Diana Aventinensis*, en *La Parola del Passato*, LXXXVII, 1962, págs. 57-60; v. pág. 57.

56. Con estos textos es preciso relacionar también: ESTRABÓN, III 4, 6: Μεταξὺ μὲν οὖν τοῦ Σούκρωος καὶ τῆς Καρχηδόνος τρία πολίχνια Μασσαλιωτῶν εἰσιν οὐ πολὺ ἄποθεν τοῦ ποταμοῦ τούτων δ' ἐστὶ γνωριμώτατον τὸ Ἡμεροσκοπιῶν, ἔχον ἐπὶ τῇ ἄκρᾳ τῆς Ἐφεσίας Ἀρτέμιδος ἱερὸν σφόδρα τιμώμενον,καλεῖται δὲ Διάνιον, οἷον Ἀρτεμίσιον. «Entre el Suco y Cartagena hay tres pequeñas factorías de los massaliotas, no muy lejos del río; la más conocida de ellas es Hemeroskopeion, que posee en su parte más alta un santuario muy venerado de Artemis Efesia, ... [A este lugar] lo llaman Dianium, es decir, Artemision». A este respecto, véase GABRIELA MARTÍN, *La supuesta colonia griega de Hemeroskopeion: estudio arqueológico de la zona Denia-Jávea*, Valencia, 1968; ID., *Dianium. Arqueología romana de Denia*, Valencia, 1970, pág. 20: «Quisiéramos dejar bien sentado, a pesar de la breve noticia del texto de Estrabón y de los ríos de tinta que este texto ha hecho correr, que ningún hallazgo en ninguna época asegura, y ni siquiera puede hacernos sospechar, la existencia en Denia de un templo dedicado a la diosa Diana durante la dominación romana y mucho menos en la época griega». Es interesante mencionar también: PLINIO, *H.N.*, XVI 216: *Memorable et ... in Hispania Sagunti templum Dianae a Zacyntho advectae cum conditoribus annis CC ante excidium Troiae, ut auclor est Bocchus — infra ipsum oppidum id habent, cui pepercit religione inductus Hannibal —, iuniperi trabibus etiam nunc durantibus*. Cf. CIL, II, p. 514, n.º 3820, 3821, 3822 y 3823; a propósito de estos epígrafes, dice Hübner: *Quamquam olim dubitavi (Bulleth. dell'Inst. arch. a. 1861, p. 27), tamen nunc probabile visum est, titulos hos (3821-3824) pertinuisse ad collegium aliquod cultorum deae Dianae non Latinae, ut conieci, in arce cultae, sed antiquioris Graecae, cuius templum erat infra oppidum. Certe tituli hi omnes visi sunt non in arce sed infra in nico hodierno*.

«Los massaliotas... fundaron ciudades destinadas a servir de defensa unas por la parte de Iberia contra los Iberos, a quienes transmitieron su culto nacional de la Artemis Efesia y enseñaron a sacrificar según el rito griego.»

II. EL CRITERIO ARQUEOLÓGICO. LAS FUENTES NUMISMÁTICAS

En esta ocasión, la evidencia arqueológica contribuye todavía mucho menos que en el caso de Nemi a esclarecer el problema, puesto que, hasta el momento presente, es totalmente nula. Al excavar en su totalidad las ruinas de la Ampurias griega emplazada en tierra firme, se vio que todo vestigio del supuesto templo a Artemis falta, lo cual indujo a pensar que fuera en la Palaiópolis donde debieran estar los restos de la acrópolis y el posible emplazamiento del templo de Artemis. Al emprender las excavaciones en esta área, parecía justo suponer la aparición de algún vestigio del templo y aún cimentaba más esta suposición la frecuencia con que los templos paganos se convirtieron en lugares sagrados cristianos, por lo que se pensaba que estuviera bajo la actual iglesia de San Martín de Ampurias. Pero los resultados a este respecto han sido hasta ahora negativos y en todo el espacio excavado en la Palaiópolis no se han hallado restos de edificios que correspondan a la época griega.⁵⁷ Tampoco la epigrafía ha proporcionado el más pequeño indicio de un culto a Artemis, ni tampoco a Diana.⁵⁸

Al entrar en el tema de las fuentes numismáticas volvemos a encontrarnos de lleno con una cuestión polémica: ¿a quién representa la cabeza femenina que con tanta frecuencia aparece en las dracmas ampuritanas? ¿A Artemis, a Aretusa, a Ceres, a Perséfone? Hay opiniones para todos los gustos y hace nada menos que cien años que Pujol y Camps ya realizaba una breve historia de la polémica.⁵⁹ Para Antonio Delgado eran Aretusa casi todas las monedas de este género que describe al catalogar la colección de Lorichs.⁶⁰ Para Heiss, la mayoría son representaciones de Ceres.⁶¹ En opinión de Pujol y Camps, en nuestras monedas se encuentran dos tipos fundamentales y perfectamente distintos —aun cuando en acuñaciones tardías del segundo se confunden y amalgaman muchas veces los distintivos de ambos—: a) el primitivo, de la cabeza femenina con hojas entrelazadas en el peinado, con collar y pendientes, y reverso del Pegaso, representa a Aretusa; b) el segundo, de la cabeza diademada y con grandes bucles, también con collar y pendientes, correspondiente al reverso del Pegaso-Crisaor, representa

57. MARTÍN ALMAGRO, *Excavaciones en la Palaiópolis de Ampurias*, Madrid, 1964, pág. 97.

58. MARTÍN ALMAGRO, *Las inscripciones ampuritanas griegas, ibéricas y latinas*, Barcelona, 1952; de no ser que alguien pretendiera interpretar un fragmento de lápida romana (pág. 123, n.º 43), de letras grandes y claras, donde se lee... ANIV... como [DI] ANIV...

59. CELESTINO PUJOL Y CAMPS, *Empurias, catálogo de sus monedas e imitaciones*, III, págs. 3-46, 65-95 y 121-189, del *Memorial Numismático Español*, 3 vols., Barcelona, 1866-1873. Publicado también en: ANTONIO DELGADO, *Nuevo método de clasificación de las Medallas Autónomas de España*, III, Sevilla, 1876, págs. 114-234. Yo he consultado, y por tanto a sus páginas se refieren las citas, la edición suelta: *Estudio de las monedas de Empuries y Rhode, con sus imitaciones*, Sevilla, 1878, pág. 69.

60. GUSTAVE DANIEL DE LORICHS, *Catalogue des Monnaies et Médailles antiques, du Moyen Âge et des Temps Modernes*, rédigé par don Antonio Delgado, Madrid, 1857.

61. ALOÏSS HEISS, *Description générale des monnaies antiques de l'Espagne*, Paris, 1870.

a Diana; su atribución a esta diosa es categórica.⁶² Botet y Sisó cree que en todas estas monedas se representa a Diana, puesto que las pequeñas diferencias que en el adorno y dibujo de la cabeza se notan no son bastantes, a su entender, para constituir la representación de divinidades distintas, sobre todo, dice, cuando encontramos la media luna, símbolo característico de Diana, colocada detrás de la variante de la dracma núm. 1, adornada precisamente con la corona de hojas.⁶³ Para Vives todas son Aretusa⁶⁴ y en opinión de Amorós todas son Perséfone.⁶⁵

Finalmente, y para terminar esta breve y somera exposición de la polémica, es preciso referirnos a la obra de Guadán, según el cual representan a Aretusa las de reverso del Pegaso, mientras que son Perséfone tanto las del tipo del caballo parado como las del reverso del Pegaso-Cabiro.⁶⁶ Los grabadores empuritanos estuvieron siempre fluctuando entre las dos simbolizaciones, «pero sin llegar a la Diana de ninguna manera con anterioridad a la dominación romana».⁶⁷ En su opinión, este hecho es el único concreto que poseemos: en cuanto aparece Diana en el anverso se marca la influencia romana en toda su importancia,

y los anversos de Aretusa y Perséfone, con sus raíces griega y púnica, respectivamente, desaparecen por completo; esta aparición de Diana, «inconfundible por su atributo del carcaj a la espalda», es la última representación de cabeza femenina en las dracmas empuritanas.⁶⁸

No tengo la más remota intención de entrar en esta polémica numismática y ni siquiera abrigo la pretensión de aportar datos o ideas que puedan contribuir a zanjarla de modo definitivo y satisfactorio. Hoy por hoy, y a pesar de la abundante bibliografía sobre el tema, la numismática ampuritana sigue constituyendo un campo de estudio que casi podría calificarse de «arenas movedizas», y no sólo porque la polémica en torno a la «dama ampuritana» continúe abierta, sino porque ni la cronología absoluta ni la cronología relativa de las dracmas ampuritanas han sido aun fijadas de modo definitivo y unánime.⁶⁹ En esta situación, las sugerencias que yo pueda aportar proceden en gran parte de la reflexión personal y están basadas más en argumentos histórico-culturales que en pruebas puramente numismáticas.

En esta cuestión, como en tantas otras, pesan razones de muy diversa índole, comenzando, justo es decirlo con

62. PUJOL Y CAMPS, *Estudio de las monedas de Empuries y Rhode...*, citado, págs. 70 y ss.

63. JOAQUÍN BOTET Y SISÓ, *Noticia histórica y arqueológica de la antigua ciudad de Emporion*, Madrid, 1879, pág. 75.

64. ANTONIO VIVES Y ESCUDERO, *La moneda hispánica*, Madrid, 1926, V, págs. 19-20.

65. JOSÉ AMORÓS, *Les dracmes empuritanes*, en *Junta de Museus. Gabinet Numismàtic de Catalunya*, serie A, núm. 2, Barcelona, 1933, págs. 3-51; pág. 44: *Solament és possible per ara, que aparegui Persèjone en les dracmes empuritanes; i si és cert que en les del grup VIII del Crysaor apareixen darrera el cap carcaix i sages, podrien ésser Dianes les de l'esmental grup. Això reblaria més encara que aquestes monedes són ja de molt endins del període romà.*

66. ANTONIO MANUEL DE GUADÁN, *Las monedas de plata de Emporion y Rhode*, 2 vols., Barcelona, 1955-1958; véase vol. I, págs. 257-266.

67. GUADÁN, *Las monedas de plata de Emporion y Rhode*, citado, I, pág. 258.

68. GUADÁN, *Las monedas de plata de Emporion y Rhode*, citado, I, pág. 264.

69. GUADÁN, *Las monedas de plata de Emporion y Rhode*, citado, I, pág. 68; pág. 69, cronología de J. Amorós. Véase también: AMORÓS, *Apostillas al estudio de las monedas empuritanas*, en *Numisma*, XIV, 1955, págs. 9-15; ID. *Apostillas al estudio de las monedas empuritanas: de las dracmas con reverso del caballo parado*, en *Numisma*, XV, 1955, págs. 29-45.

perdón de los numismáticos, por las de la pura apreciación subjetiva. Del mismo modo que a un texto literario se le pueden dar diversas interpretaciones,⁷⁰ en este caso tiene una importancia decisiva — puesto que el tipo emporitano clásico no suele presentar ningún símbolo — el que uno vea en la cabeza de la «dama ampuritana» hojas de espadaña o de alguna otra planta acuática (Aretusa), espigas o granos (Perséfone) o una diadema (Diana). Lo que no sé seguro es si el hecho de decidirse por una u otra interpretación ha condicionado las ulteriores conclusiones o ha ocurrido lo contrario: si uno acaba viendo lo que realmente quiere ver en función de sus ideas preconcebidas.

Lo primero que cualquiera ajeno al tema se pregunta es quizá: ¿por qué Aretusa en las dracmas de Emporion? Aretusa no es una divinidad, sino tan sólo una ninfa del cortejo de Artemis, protagonista de un bello relato mitológico: la amada de Alfeo, río de la Elide, convertida, por su invocación a la diosa, en el manantial del islote de Ortygia, que aún hoy constituye una visita obligada para todo el que llega a la interesante y sugestiva Siracusa.⁷¹ No existe, que yo sepa, ninguna relación directa entre Aretusa y Emporion, para suponer que la ninfa fuera una de las divinidades locales, como justificadamente sí que ocurría en Siracusa, escenario final del relato mitológico. La relación es tan sólo numismática: se ha supuesto que la «dama ampu-

ritana» sea Aretusa por su semejanza con las monedas de Siracusa, especialmente con las bellas decadracmas de Evainetos — cuya cronología se sitúa entre el año 412 a. de J. C., fecha de la 1.^a acuñación, y en torno al 393 a. de J. C., datación aproximada de las últimas series —,⁷² que, es de suponer, representan a la ninfa.⁷³ Ciertamente que la influencia parece innegable, pero no creo que esto constituya una prueba definitiva en favor de Aretusa, puesto que las de Emporion no son una copia fiel de las siracusanas, empezando por el detalle de que en éstas la cabeza mira siempre hacia la izquierda, mientras que en las de Emporion de reverso de Pegaso — a excepción de la primera emisión —⁷⁴ y de Pegaso-Cabiro está siempre vuelta hacia la derecha. Hay también otro detalle que quizá carezca de toda importancia o que quizá pueda ser significativo: ¿cómo imaginar a Aretusa, deidad acuática, de *rorantes comae*,⁷⁵ con diadema o sin ella, pero con los clásicos e inconfundibles bucles en la nuca de la «dama ampuritana»? Los emporitanos pudieron perfectamente inspirarse en la efigie de la Aretusa siracusana, pero para representar a alguna de sus divinidades patrias o locales. No sería éste el único caso, como más adelante veremos.

A propósito de la ninfa siracusana, voy a hacer un par de breves sugerencias: a) lo que tanto ella como la dama de las dracmas ampuritanas de más directa y evidente inspiración lleva en la cabeza es probablemente una planta acuática, de la familia de las ciperáceas,

70. Véase págs. 112-113.

71. PAUSANIAS, V 7, 2; OVIDIO, *Met.* V, 574-641; para más referencias sobre Aretusa, véase: ADOLFO HOLM, *Storia della Sicilia nell'Antichità*, I, Roma, 1965, págs. 256-257.

72. ALBERT GALLATIN, *Syracusan Dekadrachms of the Evainetos type*, Cambridge, 1930.

73. GIULIO EMANUELE RIZZO, *Monete greche della Sicilia*, Roma, 1946, págs. 242-256; pág. 243: *Testa di Aréthosa — se tale essa è veramente, per il serto di foglie di canna fluviale —*.

74. PUJOL Y CAMPS, *Estudio de las monedas de Empurios y Rhode...*, citado, pág. 14.

75. OVIDIO, *Met.* V 488.

no una espiga de trigo, cuyos granos no se perciben en los ejemplares del tipo al que me estoy refiriendo y del que es buena ilustración la reproducida en la figura 1.⁷⁶ Tal afirmación se basa en la idea de que es muy posible que la geografía física del islote de Ortygia haya cambiado muy poco desde el siglo v a. de J. C. hasta ahora y que la surgiente que los griegos divinizaron y poetizaron se pareciera bastante a la que hoy visitamos, prescindiendo, es lógico, de los márgenes de cemento; en este caso, las plantas acuáticas que allí crecen, y que según se afirma son papiros, aunque yo no tengo seguridad de ello, pueden darnos una idea bastante aproximada de las que sirvieron de inspiración a los grabadores siracusanos a la hora de adornar los cabellos de la ninfa, y b) no sólo Aretusa, sino también el islote de Ortygia, guardan una estrecha relación con Artemis, como puede comprobarse por los textos a continuación transcritos:

HOMERO, *Odisea*, V 121 ss.:

ὡς μὲν ἔπ' [< Ὀα > ρίω] ἔλετο ῥοδοδάκτυλος Ἥως,

 ἕως μιν ἐν Ὀρτυγίῃ χρυσεόθρονος Ἄρτεμις ἀγνή
 οἷσ' ἀγανοῖσι βέλεσσιν ἐποιχομένη κατέπεφεν']

«Así, en otro tiempo la Aurora, de dedos de rosas, cogió a Orión,..... hasta que la casta Artemis, la del trono de oro, lo mató en Ortygia con sus dulces flechas.»

SÓFOCLES, *Las Traquinias*, 212 ss.:

βοῶντε τὴν ὀμόσπορον
 Ἄρτεμιν Ὀρτυγίαν,

76. Agradezco al señor Vegué, Director del Gabinete Numismático de Cataluña, y al señor Villaronga no sólo el haberme proporcionado algunas de las fotos que ilustran este trabajo, sino también, y quizá todavía más, su amabilidad al haberme recibido, atendido, aconsejado y puesto a mi disposición los materiales del G.N.C., el señor Vegué, y los de su colección particular, el señor Villaronga.

ἐλαφάβόλον, ἀμφίπυρον,
 γείτονάς τε Νύμφας.

«Invocad a su hermana [de Apolo], Artemis Ortygia, cazadora de ciervos, que lleva una antorcha en cada mano, y a las Ninfas, semejantes a ella.»



Fig. 1. — Draema ampuritana con planta acuática en el peinado de la dama. (Gabinete Numismático de Cataluña.)

DIODORO SICULO, V 3:

τὴν δ' Ἄρτεμιν τὴν ἐν ταῖς Συρακούσαις νῆσον λαβεῖν παρὰ τῶν θεῶν τὴν ἀπ' ἐπειρήης Ὀρτυγίαν ὑπὸ τε τῶν χρησμῶν καὶ τῶν ἀνθρώπων ὀνομασθεῖσαν. ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τὴν νῆσον ταύτην ἀνεῖναι τὰς Νύμφας ταύτας χαριζομένας τῇ Ἄρτεμιδι μεγίστην πηγὴν τὴν ὀνομαζομένην Ἀρέθουσαν.

«Artemis recibió de los dioses la isla que hay junto a Siracusa y que, por ella, los oráculos y los hombres llamaron Ortygia. En esta isla, las Ninfas, agradables a Artemis, hicieron brotar una gran fuente, que recibió el nombre de Aretusa.»

Ortygia es considerado en ocasiones como el antiguo nombre de Délos, donde había nacido Artemis. (Cf. CALÍMACO, *Himno a Apolo*, 59.)

Guadán descarta *a priori* que se trate de Diana — quizá, refiriéndonos a drac-

mas, sería más correcto hablar de Artemis — porque parece no concebir la posibilidad de una Diana sin su arco y su carcaj a la espalda.⁷⁷ No obstante, creo que ésta es una cuestión importante y a considerar, precisamente la que me ha hecho llegar hasta aquí. Volvamos a los textos, e incluso a la primera parte de este trabajo: «Se cree que en todas las colonias de Massalia⁷⁸ se venera a Artemis entre las más importantes divinidades y se conserva para su *simulacrum* la misma actitud... que en la metrópoli», dice Estrabón, lo cual nos induce inmediatamente a volver nuestra atención hacia el monedaje de Massalia, que a principios del siglo IV⁷⁹ inaugura la emisión de las *drachmes lourdes*, de *patrón focense*,⁸⁰ precisamente con la efigie de Artemis. Transcribo a continuación algunos párrafos de Clerc referentes a la cuestión: *Il y a longtemps que l'on a remarqué la grande ressemblance qu'offrent ces drachmes (celles qu'on appelle parfois «les grandes drachmes de Marseille») avec les belles pièces syracusaines à l'effigie d'Aréthuse, notamment avec celle du graveur Evaenetos, pièces qui datent du dernier quart du V^e siècle... Il n'y a guère qu'une différence*

*sensible: la tête d'Aréthuse est tournée à gauche, celle d'Artémis à droite. Et la tête marseillaise n'est point une copie servile de la tête syracusaine, mais une imitation libre.*⁸¹ Y más adelante: *La tête de la déesse est couronnée de branches d'olivier: elle a un collier de perles et des pendants d'oreilles; d'ailleurs, aucun attribut. Il n'y a pourtant point de doute sur l'attribution à Artémis: car d'autres pièces (de la seconde série), à la même effigie, ajoutent, soit un croissant, soit, ce qui est plus significatif encore, un arc avec son carquois. Les monnaies du troisième type portent, au lieu de la tête, le buste d'Artémis; la déesse n'est plus couronnée de branches d'olivier, mais d'un diadème; elle porte une tunique attachée sur l'épaule droite; derrière le cou sont l'arc et le carquois.*⁸²

A pesar de que las dracmas ampuritanas son de patrón distinto a las de Massalia,⁸³ también en ellas podemos encontrar el creciente. Concretamente en la reproducida en la fig. 2, derecha,⁸⁴ con reverso de Pegaso, al menos yo lo veo clarísimo, aunque Guadán⁸⁵ describa esta misma dracma en los siguientes términos: «Derivación del cuño de anverso 186⁸⁶ con el peinado resuelto en rayas pa-

77. GUADÁN, *Las monedas de plata de Emporion y Rhode*, citado, I, pág. 264.

78. No vamos a entrar aquí en el problema de la fundación ni de la Palaiópolis ni de la Neópolis de Ampurias; véase bibliografía en MOREL, *Les Phocéens en Occident...*, pág. 392, notas 52 y 53. — Creo que la polémica no afecta a la cuestión que nos ocupa.

79. FRANÇOIS VILLARD, *La céramique grecque de Marseille (VI^e-IV^e siècles). Essai d'histoire économique*, París, 1960, pág. 102: *C'est en effet au début du IV^e siècle que Marseille inaugure l'émission des «drachmes lourdes», d'étalon phocéen (D/ Tête d'Artémis tournée à droite avec, derrière sa nuque, le croissant lunaire). Le droit s'inspire de la tête d'Aréthuse de Syracuse.* La acuñación de estas dracmas fue de corta duración. *Du fait, la frappe de pièces d'un poids plus élevé que l'obole ne reprend que dans les dernières années du IV^e ou peut-être même dans le courant du III^e siècle (D/ Tête d'Artémis tournée à droite avec l'arc et le carquois).* Véase también MOREL, *Les Phocéens en Occident...*, citado, pág. 405.

80. LAURA BREGLIA, *Le antiche rotte del Mediterraneo documentate da monete e pesi*, Roma, 1966.

81. MICHEL CLERC, *Massalia. Histoire de Marseille dans l'Antiquité. Des origines jusqu'au III^e siècle avant J. C.*, Marsella, 1927, I, pág. 366-367.

82. CLERC, *Massalia*, citado, I, pág. 367.

83. VILLARD, *La céramique grecque de Marseille*, citado, pág. 117.

84. G.N.C., n.º 20603; GUADÁN, *Las monedas de plata de Emporion y Rhode*, citado, II, n.º 776.

85. GUADÁN, *Las monedas de plata de Emporion y Rhode*, citado, II, pág. 278.

86. GUADÁN, *Las monedas de plata de Emporion y Rhode*, citado, II, pág. 115: «Cabeza femenina a la derecha de gusto púnico-bárbaro, con peinado en tres sectores de rayas paralelas...» Pertenece a la clase VI,

rales y dividido en sectores por espaldas. Delfines delanteros poco visibles y *traseiro convertido en una media luna*. En la dracma que figura en su catálogo con el n.º 775 todavía se ve mucho más claro el creciente y no obstante merece un comentario semejante: «Cabeza de Perséfone a la derecha, de gusto púnico y buen arte... Dos delfines delanteros muy gruesos y de cola bifurcada. El delfín trasero se convierte en una media luna o arco.» Por razones que más adelante veremos, no creo que haya que identificar con Perséfone ningún tipo de anverso en el que se perciba claramente el creciente (puesto que como tal lo considero, y no como un delfín deformado), ni quizá tampoco los que, correspondiendo a la misma tipología, carezcan de dicho símbolo. De no ser que se interpreten dichas dracmas como representación plástica y prueba concluyente de una asimilación,⁸⁷ que me parece más tardía, y en la que, desde luego, no creo haya pensado Guadán.

Además, el que en época avanzada, aparezca el arco y el carcaj (fig. 2, izquierda),⁸⁸ no creo que sea un hecho insólito y quizá no signifique tampoco un cambio de divinidad; la aparición del atributo de la Diana cazadora no es probablemente más que el reflejo de una nueva oleada de influencia griega sobre la Diana itálica,⁸⁹ que llega tanto a Emporion como a Massalia a través de la influencia romana. Un hecho es evidente: los tipos evolucionan y se confunden, de tal modo que el mismo Guadán llega a describir de esta

manera la n.º 387 de su catálogo: «Anversos con Diana a la derecha, con peinado análogo a las Perséfontes de los tipos anteriores pero con carcaj a la espalda.»⁹⁰ Resulta un poco difícil comprender y admitir esto: un mismo tipo, que sin carcaj representa a Perséfone, y con él a Diana.



Fig. 2. — Dracmas ampuritanas. Derecha con creciente; izquierda con arco y carcaj. (Gabinete Numismático de Cataluña.)

Tampoco comprendo demasiado por qué Guadán, admitiendo que hacia el 350 a. de J. C.⁹¹ se inicia la gran amonedaación de dracmas de Massalia, «que en todo momento llevan la cabeza de Artemis y no de Aretusa ni de Perséfone»,⁹² afirma a continuación de modo tajante que «por ello no hay ni pudo haber la menor influencia entre estas acuñaciones y las rhodenses y ampuritanas poco posteriores», ni tampoco estoy demasiado de acuerdo con su consideración de que el hecho de que la Artemis de Massalia lleve ramitas de olivo en el peinado y en cambio no lleve carcaj hasta las emisiones de hacia el 200 a. de J. C. — o sea coincidentes con la romanización — sea un dato para demos-

tipo VII, grupo único, constituido por raros ejemplares de cabezas femeninas de tipo bárbaro, sin que pueda precisarse se trate de Aretusas o Perséfontes, dada la degeneración del peinado y del dibujo.

87. Véase *infra*, *Addenda*.

88. G.N.C., n.º 20651; GUADÁN, *Las monedas de plata de Emporion y Rhode*, citado, II, n.º 763.

89. HEURGON, *Capoue préromaine*, citado, pág. 312.

90. GUADÁN, *Las monedas de plata de Emporion y Rhode*, citado, II, pág. 165.

91. Véase nota 79; Guadán no parece estar totalmente de acuerdo con Villard.

92. GUADÁN, *Las monedas de plata de Emporion y Rhode*, citado, I, pág. 264, nota 88.

trar su tesis de que «la zona de comercio emporitana sólo se vuelve hacia Massalia en época de romanización muy avanzada, mientras que antes dominó el interés mercantil cartaginés». ⁹³ Mi mente rechaza instintivamente esta afirmación y creo que los datos histórico-arqueológicos confirman, al menos en cierta medida, este re-



Fig. 3. — Dracma ampuritana con espiga de trigo en el peinado de la dama. (Gabinete Numismático de Cataluña.)

chazo. A pesar del supuesto *affaiblissement des relations commerciales entre Marseille et l'Espagne* ⁹⁴ en el siglo V, ¿cómo es posible, dada la íntima relación de su origen, que la zona de comercio de Emporion no se volviera hacia Massalia hasta una época de avanzada romanización? Tengamos en cuenta algunos hechos históricos: en el siglo IV a. de J. C., el tratado entre Roma y Cartago del año 248 a. de J. C.; ⁹⁵ si lo identificamos con el texto del segundo tratado transmitido por Polibio, III, 24, en él se establece como término de la expansión púnica hacia occidente *Mastia Tarseion*, que posiblemente hay que identificar con Cartagena (o con el cabo de Palos); es evidente que,

en esta situación, Empóron quedaba en el área comercial romano-massaliota y no en la púnica. ⁹⁶ En el siglo III la primera guerra púnica; no ya al final de la contienda, cuando Sicilia se convirtió en la primera provincia romana (241 antes de Jesucristo), sino en la primera fase de las hostilidades, quizás a partir de la célebre batalla naval de Mylae (260 a. de J. C.), es bastante lógico suponer que el comercio con Sicilia y con Cartago se viera seriamente afectado y que Emporion, si no lo había hecho ya antes, incrementara entonces sus intereses comerciales en el área romano-massaliota. Por otra parte, y que yo sepa, ninguna evidencia arqueológica confirma el dominio del interés mercantil cartaginés; la única prueba, hasta el presente, la constituyen las dracmas de reverso del caballo parado. En mi opinión, no se puede ni se debe prescindir de Massalia al intentar explicar ninguno de los problemas referentes a Emporion, y como hemos visto, es la efigie de Artemis la que aparece en sus dracmas pesadas.

Hasta ahora sólo me he referido a Aretusa y a Artemis; hagamos también algunas consideraciones acerca de Perséfone. ¿Por qué se identifica con ella a la «dama ampuritana»? (fig. 3, G.H.C., número 5056; Guadán, n.º 654). Creo que esencialmente por dos razones: por la espiga de trigo que en algunas series se percibe con claridad en su cabeza y por la supuesta influencia sículo-púnica, fruto de las relaciones comerciales anteriormente comentadas.

Es éste quizás el problema más complicado; actualmente se acepta de modo

93. GUADÁN, *Las monedas de plata de Emporion y Rhode*, citado, I, pág. 264, nota 88.

94. VILLARD, *La céramique grecque de Marseille*, citado, pág. 105; véase también págs. 117-118.

95. LIVIO, VII 27, 2; DIODORO SICULO, XVI 69; OROSIO, III 7, 1.

96. LEANDRO VILLARONGA, *Las monedas de Arse-Saguntum*, Barcelona, 1967, págs. 95-96: «en el siglo IV antes de Jesucristo, las monedas en circulación en el Levante son las fraccionarias al estilo massaliota. Hallazgo del Mongó, único testimonio». — Por otra parte, esto coincide con la *vigoureuse renaissance et l'expansion coloniale de Marseille, au IV^e siècle*: HEURGON, *Rome et la Méditerranée occidentale...*, citado, pág. 191.

bastante unánime que las dracmas de reverso de caballo parado — y por tanto, de innegable influencia púnica — son las primeras y, anteriores al final de la primera guerra púnica; como consecuencia de esta contienda y del declive del poderío cartaginés, Emporion atenta a sus intereses comerciales, inaugura sus dracmas del Pegaso, de imitación siracusana, ya entonces bajo el dominio de Roma. Ahora bien, estas dracmas en las que se percibe claramente la espiga, ¿representan con toda seguridad a Perséfone? Atendiendo al atributo, parece lo más lógico, pero es muy difícil dar una respuesta categórica. Si consideramos las monedas de Cartago, nos encontramos con un problema en cierto modo semejante y que quizá pueda ayudarnos a comprender lo de Emporion: la cabeza de la diosa que aparece en ellas es generalmente considerada como Tanit y *It is clear that the goddess, whoever she is, as depicted on the coins, is based on the iconography of Sicilian Greek coinage, especially that of Syracuse.*⁹⁷ Pero mientras la Aretusa siracusana lleva en la cabeza únicamente unas hojas estrechas y alargadas, la diosa púnica lleva casi siempre una corona de bien visibles espigas de trigo; también en las emisiones hispano-cartaginesas con efigie femenina aparece la diosa con dicho atributo.⁹⁸ En estos casos, ¿representan a Tanit o a Perséfone? ¿Hasta qué punto es verosímil la hipótesis de una asimilación Tanit-Perséfone? Dada la importancia de Tanit entre los cartagineses, para quienes puede considerarse como el equivalente de la Hera griega, la Juno romana o la Astarté fenicia, parece que lógicamente la divinidad

de sus monedas debía ser Tanit, pero la cuestión continúa abierta precisamente a causa de las espigas. Por otra parte, existen también monedas de Cartago de extraordinaria semejanza con la Aretusa de Evainetos,⁹⁹ y ¿vamos a suponer por ello una asimilación de Tanit con la ninfa?



Fig. 4. — Dracmas ampuritanas con diadema en el peinado de la dama. (Colección L. Villaronga.)

Ante esta serie de problemas iconográficos, y a medida que avanzaba en este estudio, se ha ido afirmando en mi mente un principio general: el hecho de que una representación plástica se inspire en otra determinada y conocida no significa necesariamente que ambas deban ser consideradas como expresión de una misma realidad, concepto o divinidad; si uno reflexiona, sobran los ejemplos tanto en el mundo antiguo como en el nuestro. Es decir, que el reconocer y admitir que las dracmas emporitanas se inspiran en las decadracmas siracusanas y en las monedas cartaginesas no significa admitir también que representen a Aretusa o a Perséfone-Tanit.

En la cuestión que nos ocupa, unos hechos parecen evidentes y unánimemente reconocidos: tanto las monedas de Masalia, como las de Cartago, como las de Rhode y Emporion se inspiran en las de

97. G. K. JENKINS y R. B. LEWIS, *Carthaginian gold and electrum coins*, Londres, 1963, pág. 11.

98. LEANDRO VILLARONGA, *Las monedas hispano-cartaginesas*, Barcelona, 1973.

99. G. K. JENKINS, *Monnaies grecques*, Friburgo, 1972, n.º 607: Cartago, cabeza de Tanit con delfines.

Siracusa. Pero la conclusión lógica de la aplicación del principio general antes expuesto a estos hechos conocidos me parece clara: no podemos pretender que todas las monedas representen a una misma divinidad. Lo más verosímil es pensar que unos mismos prototipos iconográficos fueron utilizados por las diversas ciudades del Mediterráneo occidental para representar a divinidades distintas, cada una a la suya propia. Estos prototipos no sólo sufrieron variantes, especialmente en el peinado de la cabeza femenina, sino que también se vieron más o menos caracterizados por la aparición de atributos. En el caso concreto de Emporion, es posible que la existencia de distintos tipos de dracmas, aun inspirándose todas en prototipos comunes, se deba a que unos proceden de influencia siracusana directa y otros de esa misma influencia, pero indirecta, a través de Rhode, de Cartago y ¿por qué no? de Massalia (la aparición del creciente). He aquí esta idea reflejada gráficamente:

Por el momento, esto no es más que una hipótesis, pero que creo no carece ni de razones numismáticas, ni tampoco histórico-culturales.

Volviendo a la historia de la polémica y a las diversas opiniones sobre el tema, no creo que pueda afirmarse ni que todas las dracmas emporitanas representan a Aretusa, ni que todas representan a Persefone. ¿Representan todas a Artemis? He aquí la cuestión. Desde luego, no voy a atreverme a una afirmación categórica, que además estaría en abierta y manifiesta oposición con las opiniones expresadas en todo lo que va de siglo. Por otra parte, la serie de reverso de caballo parado requeriría un estudio más a fondo. No obstante, creo que es bastante posible que tanto las del Pegaso, como las del Pegaso-Cabiro a pesar de la espiga, que acaba evolucionando a algo semejante a una diadema (fig. 4), representen efectivamente a Artemis. Las razones creo que han quedado ya expuestas; no obstante,

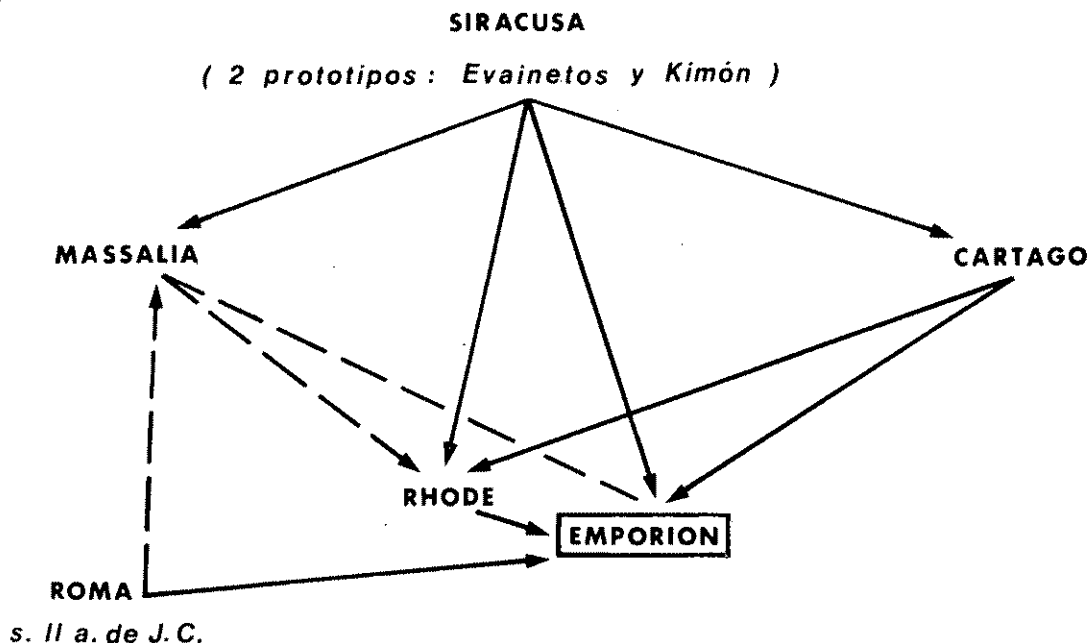




Fig. 5. — Moneda ampuritana de bronce con cabeza de Diana en el anverso. (Museo Arqueológico de Barcelona.)

voy a intentar resumirlas: 1, la tradición literaria referente a Artemis como divinidad patria de focenses y massaliotas; 2, la inspiración de las dracmas emporitanas en las decadracmas de Siracusa, que, hasta el momento, no está demostrado representen a Aretusa y que bien pueden representar a Artemis, cuya relación con la ninfa y con Ortygia es algo evidente; 3, la aparición de Artemis en las dracmas de Massalia, que bien puede considerarse como la metrópoli histórico-cultural de Emporion, y 4, la aparición del creciente — atributo bien conocido de Artemis, del que volveré a ocuparme en el *Addenda*—¹⁰⁰ y más adelante del arco y el carcaj tanto en las dracmas de Massalia como en las de Emporion. Otro argumento puede quizás añadirse a éstos: las

primeras series de bronce con leyenda latina (anverso EMPORIA, reverso MUNICI, figura 5) acuñadas en Emporion presentan en el anverso la cabeza de Diana. Todos los autores están de acuerdo en situar su fecha de aparición en el año 45 a. de J. C., haciéndola coincidir con el asentamiento de colonos romanos por César, tras la batalla de Munda; pero Sanmartí piensa que dichas monedas «deben ser fechadas poco antes del año 90 a. de J. C. coincidiendo con la elevación de la ciudad que se habría formado como consecuencia del *praesidium* instalado seguramente en época de Catón a la categoría de municipio latino».¹⁰¹ En tal caso, la aparición de la efigie de Diana en el anverso de estas series nada tendría que ver con lo cesariano y podría interpretarse como un

100. Quizá no es una pura y simple coincidencia el hecho de que el creciente aparezca también en el reverso de las monedas de Sagunto. VILLARONGA, *Las monedas de Arse-Saguntum*, citado; cf. nota 56.

101. ENRIQUE SANMARTÍ, *La cerámica campaniense de Emporion y Rhode*, II, Barcelona, 1973, pág. 1123, tesis doctoral inédita. Sobre estos problemas: EDUARDO RIPOLL PERELLÓ, *Notas acerca de los orígenes de la ciudad romana de Ampurias*, en *Ampurias*, 33-34, 1971-72, págs. 359-375.

reflejo natural de la continuidad de la supremacía de Diana-Artemis dentro del panteón de las divinidades locales de Emporion.

Si la «dama ampuritana» representara efectivamente a la diosa Artemis, una consecuencia evidente se deriva de ello en relación con la primera parte de este trabajo y con la problemática general que esta divinidad plantea: tampoco la Artemis ampuritana responde a

la imagen tardía de la Artemis efesia.

Con este estudio, en el que sin duda podría profundizarse todavía bastante más, he intentado contestar a una pregunta y desarrollar una sugerencia: «¿y la Artemis ampuritana? Quizá se podría hacer alguna referencia». Si esto ha sido ocasión para considerar seriamente la posibilidad de que la «dama ampuritana» sea Artemis, mi trabajo habrá encontrado su justificación.

ADDENDA

Dejando aparte a Aretusa, a quien no creo que Emporion le deba más que, en todo caso, una inspiración «plástica», hay tras estas polémicas numismáticas un fondo de asimilaciones mitológicas, que quizás es interesante poner de relieve.

Aunque Guadán afirme que el culto de la Diana triforme — la Diana «de los últimos tiempos romanos» —,¹⁰² que se identifica con Hécate, aparece en época ya muy avanzada, creo que ésto no es cierto, como vamos a ver a través de una serie de textos literarios, que no pueden calificarse precisamente de tardíos. La aplicación, normal y bastante frecuente entre los poetas latinos, del epíteto *Trivia* a Diana, es, a mi entender, un reflejo y una consecuencia de la previa y total asimilación de Diana con Hécate; ahora bien, ¿se trata de una asimilación directa de la Diana itálica con Hécate o más bien con la Artemis griega, asimilada a su vez a Hécate? La segunda hi-

pótesis es la más verosímil. La prueba literaria más antigua es el texto de VARRÓN, *De lingua latina*, VII 16, transcrito en la nota 24, en el que ya interpreta el *Titanis Trivia* de Ennio como Diana, cuando en realidad debía referirse a Hécate, ya que ella es la hija del Titán Perseo,¹⁰³ y, no sólo esto, sino que las dos razones que da para explicar el epíteto *Trivia* suponen a su vez otras dos asimilaciones recibidas ya del mundo griego: a) Hécate con Enodia, divinidad de los caminos y de las encrucijadas; b) Hécate con la Luna.¹⁰⁴ Interpretar el breve fragmento de Ennio transmitido por Varrón es un tanto arriesgado, pero cabe la posibilidad de que se trate de una invocación a Diana en tanto que Lucina.¹⁰⁵ El epíteto *Trivia* — que PLUTARCO, *Moralia*, 937 f, traduce literalmente por Τριόδιτις, referido a Hécate — está sobradamente atestiguado no sólo referido a Diana, sino también a Luna, y la asimi-

102. GUADÁN, *Las monedas de plata de Emporion y Rhode*, citado, I, pág. 266, nota 101.

103. Hécate desciende directamente de la generación de los Titanes; en cambio Artemis pertenece a la segunda generación divina, ya que es hija de Leto, hija a su vez del Titán Cocos y de la Titánide Phoebé. Véase PIERRE GRIMAL, *Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine*, París, 1958, pág. 460, cuadro genealógico n.º 38.

104. Cf. SERVIO, *Ad Aen.* X 216: «Phoebe» luna, sicut sol «Phoebus», item «Titan» sol, et «Titanis» luna.

105. Cf. CICERÓN, *De natura deorum* II, 27: eadem Luna est enim Lucina. Itaque, ut apud Graecos Dianam, eamque Luciferam, sic apud nostros Iunonem Lucinam in pariendo invocant. Cf. también SERVIO, *Ad Aen.* IV, 511, ver págs. 133-134 de este trabajo; ESQUILO, *Las Suplicantes*, 676-77, nota 110, y CATULO, XXXIV, 13-14.

lación Diana-Luna es normal en los escritores latinos.¹⁰⁶

Ahora bien, a Diana no se le aplica solamente el epíteto de *Trivia*, sino también el de *triplex* y *triformis*, que en su origen no creo tengan el mismo significado — aunque en época clásica se usen los tres indistintamente —, y que quizá reflejan y responden a algo más complejo que a la asimilación Hécate-Enodia (Ἐκαστῆς) = Diana Trivia. Como vemos, los latinos recibieron, quizá ya desde época arcaica,¹⁰⁷ a una Hécate cargada de asimilaciones, o a una Artemis ya profundamente asimilada a Hécate y a Luna. Los autores griegos no hacen sino confirmarnos en esta idea; partiendo del desconcertante himno de Hesíodo, *Teogonía*, 411-452, que en nada responde a la concepción de Hécate como divinidad nocturna, de terrores y apariciones, sino por el contrario a una diosa de ἀγλάα δῶρα, la encontramos más tarde asimilada a Enodia¹⁰⁸ — a la vez que a Enodia la encontramos identificada y confundida con Perséfone —,¹⁰⁹ y a Artemis¹¹⁰ identificada a su vez con Selene.¹¹¹ Ante estas evidencias, ¿cuál es el origen del concepto de la triple Hécate? ¿Su asimilación a la Luna, con sus tres figuras

distintas? ¿o más verosíblemente su compleja esencia de Luna (Selene) - Diana (Artemis) - Proserpina (Perséfone)?¹¹² Quizás éste sea el auténtico significado de la *Diana triple*. Todo ello creo queda suficientemente reflejado en el texto de Servio que a continuación transcribimos, y que, aunque testimonio bastante tardío, expresa bien el extremo de fusión y confusión a que llegó la concepción de estas divinidades.

SERVIO, *Ad. Aen.* IV 511:

«*Tergeminamque Hecaten*» quidam *Hecaten dictam esse tradunt, quod eadem et Diana sit et Proserpina, ἀπὸ τῶν ἑκατέρων: vel quod Apollinis soror sit qui est ἑκατηβόλος, sed secundum Hesiodum Hecate Persi Titanis et Asteriae filia est, Diana Iovis et Latonae, Persephone Iovis et Cereis, quam genealogiam posteriores confuderunt. «Tria virginis ora Dianae» iteratio est: Lunae, Dianae, Proserpinae, et cum super terras est, creditur esse Luna; cum in terris, Diana; cum sub terris, Proserpina, quibusdam ideo triplicem placet, quia Luna tres figuras habet. non nulli eandem Lucinam, Dianam, Hecaten appellant ideo, quia uni deae tres adsignant potestates nascendi valendi moriendi: et quidem nascendi Lucinam deam esse dicunt, valendi Dianam, moriendi Hecaten: ob quam triplicem po-*

106. CATULO, XXXIV (Himno a Diana), 15-16: *Tu potens Trivia et notho es| dicta lumine Luna*; CICERÓN, *De natura deorum*, II 27: *Dianam autem et Lunam eandem esse putant*; OVIDIO, *Met.* XV 196-98. Véanse múltiples ejemplos en *Thesaurus Poeticus Linguae Latinae*, v. Diana y Luna. — Sobre el problema de la Diana itálica y de su naturaleza, véase la interesante exposición (con bibliografía) de HEURGON, *Capoue préromaine*, citado, págs. 303-313.

107. ALFÖLDI, *Diana Nemorensis*, citado, pág. 141.

108. SÓFOCLES, frag. 490: Ἦλιε δέσποτα καὶ πῦρ ἱερόν, / τῆς εἰνοδίας Ἐκάτης ἔγχρος; EURÍPIDES, *Helena*, 569-570: Με. ὦ φωσφόρ' Ἐκάτη, πέμπε φάσματ' εὐμενῆ. / Ελ. οὐ νοκτίφαντον πρόπολον Ἐνοδίας μ' ὄρξ.

109. SÓFOCLES, *Antígona*, 1199-200: ... αἰτήσαντες ἐνοδῖαν θεόν / Πλούτωνα ...; EURÍPIDES, *Ion*, 1048-49: Εἰνοδία θύγατερ Δάματρος, ἃ τῶν / νοκτιπόλων ἐφίδων ἀνάσσεις. — Sobre las relaciones entre Hécate y las diosas eleusinas, véase RAMÓN VALDÉS DEL TORO, *Contribución de Eleusis a la espiritualidad del mundo grecorromano*, en *Historia de la Espiritualidad*, Barcelona, s. a., págs. 261-283.

110. ESQUILO, *Las Suplicantes*, 676-677: Ἀρτεμιν δ' Ἐκάταν γυναῖ- / κῶν λόχους ἐφορεῦεν.

111. TEÓCRITO, *Idilios*, II, 33 ss.

112. He aquí un texto interesante, aunque de difícil interpretación, referente a la relación entre Perséfone y Artemis: CALÍMACO, frag. 48, Schn.: Οἳ γὰρ καὶ Ἀπόλλωνα παναρκέος Ἡελίοιο / χώρι διατμή- γουσι καὶ εὐποδα Δηωίνην / Ἀρτέμιδος..., «Los que distinguen a Apolo del poderoso Helios y a la ágil hija de Deméter de Artemis.»

testatem triformem eam triplicemque finxerunt, cuius in triviis templa ideo struxerunt.»

«*Tergeminamque Hecaten.* Unos dicen que es llamada Hécate porque es ella misma, Diana y Proserpina, procedente de cada una de las dos: o porque es hermana de Apolo, el que lanza lejos sus dardos. Pero, según Hesíodo, Hécate es hija del Titán Perseo y de Asteria; Diana, de Júpiter y de Latona, y Perséfone, de Júpiter y Ceres, genealogía posteriormente mezclada.

Tria virginis ora Dianae es una repetición: de Luna, de Diana, de Proserpina. Cuando está sobre la tierra, se cree que es Luna; en la tierra, Diana; bajo tierra, Proserpina. Por esta razón les parece a algunos que es triple, porque la Luna tiene tres figuras. Otros la llaman Lucina, Diana y Hécate, puesto que atribuyen a una sola diosa las tres potestades de nacer, ser fuerte (tener salud) y morir: y dicen que Lucina es la diosa del nacimiento; Diana, de la salud (vigor), Hé-

cate, de la muerte; a causa de esta triple potestad, la representaron triforme y triple y le construyeron templos en las encrucijadas.»

Sobre este tema, sugestivo e interesante, podría escribirse mucho más; me gustaría hacerlo, pero no creo que sea el lugar apropiado. Mi breve *excursus* mitológico no tiene en realidad más que una doble finalidad: poner en evidencia que tanto la Artemis griega como la Diana latina distan mucho de ser una diosa única y exclusivamente «cazadora», con el arco y el carcaj eternamente a la espalda, y ofrecer algunas pruebas literarias de la relación Artemis/Diana - Luna en apoyo del creciente como atributo de Artemis. Como puede deducirse de mi rápido esbozo, Diana es una divinidad mucho más compleja de lo que cualquiera ajeno al tema pueda imaginarse; algo semejante, aunque quizá todavía en mayor grado, ocurre con Artemis. ¿Cuál es su esencia? La cuestión continúa por resolver.