

"SACRIFICIO SAGUNTINO A DIANA MAXIMA"

Luciano Pérez Vilatela

El epígrafe que nos ocupa ha desaparecido. Su última localización conocida fué cerca del monumento a la Trinidad de Sagunto. Su texto ha sido transmitido fragmentariamente: "DIANAE MAXIMAE / VACCAM OVEM ALBAM PORCAM / ONS ", (1). Escolano dice que sobre esta lápida hubo otra que decía "TEMPLUM DIANAE" lo que no se constata en otros autores como observa Beltrán Loris (2). Los estudiosos aluden a este sacrificio en trabajos sobre religión romana en Hispania, pero sin, manifestar su posición concreta sobre lo eventual no romano del mismo (3). Por otra parte, hay que recordar que Diana es la segunda diosa romana en número de epígrafes dedicados en la antigua Hispania, después de Júpiter (4). En zonas romanizadas aparece como diosa de bosques, jardines y campos y como diosa de la caza (5).

Este epígrafe señala un "sacrificium" "sacrum facere", la actividad humana que más agrada a los dioses, que los desagracia. Los "sacra" eran un criterio diferenciador de algunas etnias respecto a otras: así los "Celtici" de Beturia (Plin, NH 3,13) se notaba que eran descendientes de los celtíberos por su forma de sacrificar "sacra, lingua, oppidorum nomina..." García y Bellido tradujo "sacra" por "ritos religiosos", más exactamente que Rackham que tradujo "religión".

La "Diana Maxima", saguntina tiene nombre latino, la lápida estuvo escrita en latín, en una ciudad sometida a Roma, por tanto no es de extrañar que el sacrificio en cuestión haya ocupado a los historiadores de la religión romana. Pero ahí viene un problema. Los autores citados consideran que el rito descrito por nuestra lápida no era un "suovetaurilia" sino una imitación "provincial" (6). No era un sacrificio romano propiamente dicho. Ahora bien ¿es que acaso los antiguos saguntinos imitaban a bulto a los romanos y por tanto el sacrificio era pura mascarada?. Si era "imitación" es que no tenía carácter original, pero ¿fueron los saguntinos el único pueblo antiguo que sacrificó por las buenas lo primero que se le puso por delante?. En realidad, la respuesta correcta está implícita en la pregunta. En tanto que Dumezil y sus seguidores, así como otros historiadores de la religión miden cuidadosamente las características de uno u otro ritual, las víctimas, la conveniencia de las mismas respecto al dios en la religión romana, etrusca, griega, o de los ossetas, nartos o cualquier etnia peregrina del Cáucaso o de la India, no se entiende como pueden despachar el problema del presunto "suovetaurilia" saguntino como una patochada "provincial". No se puede descartar una voluntaria actitud de desprecio

consciente, un "no querer enterarse" de las religiones paleohispánicas, cuyo estudio por otra parte, ha avanzado mucho en los últimos veinticinco años. Es de extrañar que nunca se mencionen ni dioses, ni ritos, ni instituciones celtibéricas, lusitanas, etc. por ciertos indoeuropeístas como Benveniste (7). Ni "afortiori" de lo ibérico, proporcionalmente, menos conocido.

Pasemos a considerar el aspecto no-romano de este sacrificio: en primer y fundamental lugar no se trata propiamente de un "suovetaurilia" el más famoso sacrificio romano en que eran sacrificados a Marte un toro, un morueco y un verraco (Festus 372, 22s.: L. Charis p. 139, 5s.; Ps. Ascon. "div. in Caec." 7). Era celebrado especialmente en el rito purificador del ejército, la "Lustratio" (Liv. 1,442; Varr. "r.rust." 2, 1, 10; Val. Max. 4, 1, 10; Tac. "Ann" 6, 37, 2) había uno realizado por los sacerdotes aruales ("Act. fr. Arv." 134-N) en los "spolia opima" (Fest. 204, 161). y en el triunfo (Serv. "Aen." 9, 624) así como en la "lustratio" de los campos (Cat. "agr" 141, 1s.) (8). Los "suovetaurilia" romanos en conjunto derivan de un rito de purificación primitiva, la "lustratio pagi". Es una ofrenda a uno de los tres dioses de la triada original romana "Júpiter" Mars-Quirinus", Marte, este dios, como cada uno de ellos tiene unas víctimas "adecuadas" para su culto: no es sacrificable cualquieres a cualquier dios. Los dioses masculinos exigen machos. Las diosas, hembras. Júpiter y Juno prefieren animales blancos, los "Di(i) Manes" y el dios nocturno "Summanus" en cambio, los negros; Vulcano los rojos. En tanto que Júpiter prefiere los machos castrados, Marte los requiere incólumes (9). Particularmente exigente era el dios greco-egipcio Tifón que requería sacrificios de bueyes rojos, sin siquiera un cabello negro o blanco (Herod. 2,38; Diod. 1,88; Plut. "Mor." 359E, 364A y 363A).

La inmolación de las tres víctimas femeninas de Sagunto precisamente a Diana no presenta paralelos romanos, de ahí lo de la imitación. Existe un indudable parecido con el rey de los sacrificios a Marte: tres víctimas, adecuadas al dios, celebradas en lápida latina, a una deidad "maxima" (Marte era de la triada original), pero pensemos en la adecuación, en la idoneidad: una de las víctimas es blanca, es conveniente en Roma para Juno, la diosa máxima, pero aquí es ofrecida a Diana. Dado que no hay competencia femenina divinal en Sagunto para Diana, y sabiendo que su santuario era el más famoso de la ciudad tenemos el conjunto de elementos de juicio que corroborar que Diana es efectivamente una diosa "maxima" es Sagunto. No hay proporcionalidad entre la posición relativa de Diana en Roma y Sagunto, aquí es máxima, allí lo es Juno. Una cuestión importante sería determinar si Diana fue en origen una diosa romana o no. En general, se acepta que Diana fue una diosa ajena a los orígenes de Roma (10) de lo que discrepa A. Momigliano, que basándose en el calendario del santuario latino de "Diana Nemorensis" en Aricia (11) similar al romano en la parte conservada, piensa que la Diana romana fue original. Las víctimas ofrecidas en Sagunto no tienen parecido ni en su sexo, ni en su asociación a las que los romanos dedicaban a Juno, su "dea maxima" correspondiente; en el caso mejor conocido el de Juno de Falerii se trata de "iuuenceae" "uituli" "porcus" "duxregis" (Ov. "Am." 3,13) es decir terneras, novillos, cerdo y jefe de grey, o sea, morueco (el cabrío no era adcaudo). Por tanto hay predominio de animales varo-

nes, no asociados, algunas hembras y, parece, víctimas individuales o colectivas. Tampoco guardan semejanzas estas víctimas del sacrificio romano a Juno con las de Sagunto. Una de las muchas formas de aproximación al estudio de Diana ha sido su relación con la Luna (12), tal vez por esa vía vendría el color blanco preferido para su víctima porci (13).

En una lápida de Arroyo de la Luz -antes significativamente "del Puerco"- (Cac.) se cita "Diva Nostra Virgo", sin más. Mangas la cree Diana (14). Podría también tratarse de "Ataecina", aunque no en su advocación turibrigense, sino una diosa de similares características, todavía sin asimilar a ninguna otra romana. Los dioses y diosas llamados "divus", "dea", "diva" suelen tener características infernales. La inscripción de El Gaitán (Cac.) (15) ha mostrado la diosa "Nabia" / "Navia", bien representada en el Oeste hispánico (16) como una asimilación a Diana. Una diosa, Navia, citada en la inscripción portuguesa de Marecos (Penafiel) entre Porto y Braga (17). En la medida que esta asimilación sea verdadera, el diferente nivel de romanización entre el Este (Sagunto) y el Oeste hispánico se manifiestan en esta ocasión, no en el sacrificio, ni en la esencia de la diosa, sino en su denominación, indígena al Oeste, romana en Sagunto. Dice una inscripción de Marecos: "O (ptimae) v(irgini) co(rnigerae? -nseruatrici?) et nim(phae) Danigo/m Nabiae Cononae uacca(m) bouem Nabiae agnu(m) / Ioni agnum boue(m) la/ct(entem) ...urgo agnum Lidae cor(nigerae? -nutae?) ann(o) et dom(o? -ino?) actum V idus Aprilis) La/rgo et Mesallino cos. curator(ibus) / Lucretio Vitulino Lucretio Sab/ino Postumo Pergrina."

El problema de la inscripción es, como en otras, la puntuación y el sentido de ciertos vocablos. Para Tovar (18) "uacca(m) bouem" son un mismo animal y correspondería una víctima a cada dios en consecuencia, pero esto vulnera la sintaxis del texto, pues unas víctimas aparecerían después y otras antes del dios, como "boue(m) la/ct(entem)" dedicado al problemático dios "... urgo". Otro problema es que Varrón (L.L. 5,143 "iunctis bobus, tauro et vacca") como testimonio para una inscripción de 147 d. C., doscientos años posterior, resulta anacrónico. Para le Roux y Tranoy (19). las ofrendas a "Nabia Corona" son dos, una vaca y un buey y a "Nabia" un cordero; en total tres víctimas como en el sacrificio saguntino, aunque no se me escapa que "Corona" es un epíteto delimitador de una particularidad de Nabia. De hecho "Nabia" es la diosa principal optima, virgen y conservadora (?) del epígrafe. Una diferencia entre este triple sacrificio y el saguntino es la indiferencia del sexo de las víctimas. El sacrificio portugués enuncia una de las hecatombes de los lusitanos que menciona Estrabón (3, 3, 7) (20). El culto a diosas del bosque en el Oeste hispánico fué intensísimo. Llama la atención que vulgarmente se asimilasen a Diana, una diosa de entidad. San Martín de Braga ("de correct. rust.", 8) dice: "Et in mare quidem Neptunum appellant, in fluminibus Lamias, in fontibus Nyurphas, in silvis Dianae quae omnia maligni daemones et spiritus nenquam sunt...". Pese a que a menudo se habla de las diosas nemorosas como "ninfas", el contexto del Dumiense es inequívoco en su distinción, que perdura en la cultura popular asturiana como "xanas", "anjanas" o "injanas" en Cantabria y que en Galicia

y Portugal se confunden con las "moiras" o y "mouras" respectivamente (21). En otra lápida funeraria de Celsa Velilla de Ebro (SE. de Zaragoza) territorio ibérico como Sagunto en sentido estricto, Diana aparece como "diva" a la que se dedica un predio con una sepultura para unos esposos: "D(ivae) D(ianae) D(icatum) Lucius et Cornelia conquiescentes in locum decime sacra Dive Diane predium dicarumt. Hic siti sunt, sit omnibus terra levis" (CIL II 3015), Diana presidiendo la vida de ultratumba de estos simpáticos devotos indígenas como atestigua "nomen singulare" y la propia advocación a Diana. Obsérvese el carácter sagrado del "locum decime", (22) y su evidente relación con las "decametinas" de los celtíberos cercanos del bronce indígena de Contrebia que ahora no estudiaremos (23). Ahora bien, en el caso de Sagunto nos encontramos ante la diosa principal, la "dea maxima" que coincide con la diosa del más allá del mundo ibérico. En Sagunto tenemos además representaciones de un "despotes hippon" masculino indígena (23b). El hecho de ser "máxima" hace muy improbable que en el perdido epígrafe se hubiesen citado previamente otras potestades divinas: entonces debería estar el adjetivo en plural. Nos hemos detenido en paralelos epigráficos de Diana más susceptibles de ser interpretados como fenómenos de substrato tanto en el Este peninsular por su concomitancia con Sagunto, como en el Oeste porque es allí donde otras fuentes nos revelan la existencia de sacrificios triples.

En primer lugar tenemos la inscripción en lengua (o dialecto) "lusitana" y escritura latina de Cabeço das Fraguas en el centro de Portugal (24) que Blázquez considera un "suovetaurilia indígena" (25) dedicado a varios dioses, considerándolo un rito típicamente indoeuropeo; en realidad ya hemos visto que los "suovetaurilia" específicos se dedican a un solo dios y que este dios es Marte. Asimismo opina Blázquez que son "suovetaurilia" las representaciones de bronce votivos del Instituto de Valencia de D. Juan de Madrid, procedentes del Oeste español, que se relacionan con el bronce de Celorico da Moreira en Portugal (26). Gómez Tabanera explica estos bronce según la teoría de Dumezil sobre la presunta ideología tripartita de los indoeuropeos (27). Este método ha producido excelentes estudios, aunque su verdad de fondo es problemática, concretamente en el terreno religioso. La psicología jungiana de los arquetipos nos ha mostrado que la triplicidad de la manifestación divina está ampliamente difundida en el inconsciente humano como para circunscribirlo a una familia de pueblos (28). Claro que, otra cuestión diferente es que las víctimas sean ofrecidas de tres en tres, lo que es una coincidencia entre saguntinos además de lusitanos y griegos, como señala Blanco (29), al comparar los sacrificios representados en estos bronce del Oeste con las "trittyes" griegas. En estos bronce, los animales alistados (G.T. 92s,) para el sacrificio parecen agruparse de tres en tres. No sabemos a cuantos dioses está consagrado el sacrificio y su bronce conmemorativo. Tampoco es totalmente evidente que se agrupen de tres en tres, aunque es verosímil. Lo que no aceptamos es que estos sacrificios tengan que estar dedicados a tres dioses necesariamente.

Las fuentes no están de acuerdo en qué animales constituían el objeto sacrificial de la "trittys" griega, denominada también "trittoa" a veces comprendían "cerdo,

chivo y carnero" (Eust. "Comm. Od." 11, 130) o bien "dos ovinos y un buey" (eust. id.). Según Hesiquio (s. v. "triktya") las víctimas serían "verraco, carnero y toro"; Ulises restablecerá la paz con Poseidón mediante el sacrificio de un carnero, un toro y un verraco (Od. 11, 119, 137) según le anuncia la sombra de Tiresias; Diodoro Sículo (4, 39) narra el sacrificio que Menoetios estableció recién muerto Hércules y anualmente en su honor, de un verraco, un toro y un carnero; Pausanias (2, 11, 7) cuenta el sacrificio que se rendía a "Evamerion" como a un dios, en el templo de Asklepios de Titano, cerca de Sicione y que consistía en un toro un cordero y un cerdo; en Aristófanes se menciona una "trittoa" a Asklepios, de cerdo, chivo y carnero ("Ploutos" 820). El pseudo-Teócrito (4, 16, 17) promete a Príapo un "novillo, chivo y cordero", si éste le favorece. Otro texto de la Odisea menciona una "trittoa" ofrendada a los Dióscuros y Helena (Od. 1, 339): en este caso corresponde una víctima a cada ente divino, como en otra "trittys" de Eleusis donde "Iakchos" y las "dos diosas" aparecen como beneficiarias de una misma "trittys" e incluso en un comentario de Eustatio a la Odisea (Com. Od. 1, 399) (30). Pero realmente el carácter "ternario" primigenio es el del sacrificio, mientras que la asociación de entes divinos es coyuntural, aleatoria, que parecen entercetados para aprovechar un sacrificio ternario. Por tanto las divinidades implicadas pueden oscilar entre una y tres, sobre todo una y raramente dos (una inscripción de Eleusis menciona una "trittoa boarchos", es decir bovina, ofrecida a las "dos diosas"; otra del mismo lugar menciona el mismo sacrificio en honor de Demeter (31).

Lo que no parece conveniente es que los seres divinos celebrados sobrepasen el número de las víctimas. Según Calimaco (frg. 403) las víctimas de la "trittys" eran toro, buey y puerco, mientras que según Epicarmo (apud Eustath. 1676, 37) eran dos ovejas y un buey. Dumezil (32) ha sistematizado la escala de dioses beneficiarios de la "trittys": Zeus, soberano de los dioses nunca lo es: sirve para reconciliarse con el dios ofendido, como hizo Ulises con Poseidón; Hércules, héroe fuerte y protector también los recibe, como los dioses terapéuticos (Asklepios, Evamerion, más desconocidos) las diosas fecundantes (Demeter y las de Eleusis en general así como Priapo). Destaca Dumeril las semejanzas entre divinidades gemelas indias (Açuin y Saravasti) y helénicas del Egeo (los Dioscuros) como receptores de la "sauframani" india y de la "trittys" griega respectivamente. La autonomía del sacrificio triple entre los griegos se evidencia en que se ofrecen para "santificar" literalmente (de "xantos amarillo, rubio, rojo, por la sangre (33)) juramentos, pactos, etc. un inscripción de Cos en que se ofrece para solemnizar un juramento en el Areópago, acusador y acusado prestan juramento sobre el cuerpo desollado de un verraco, un carnero y un toro, inmolados en el día fasto preceptivo del calendario (34). Hay varios textos sobre ello (Schol. II. 19, 127; Demosth. "contra Aristocrates" 68 p. 642), más del que implica a los Diez Mil que concluyeron un pacto de este tipo con "Aiero" general de Ciro el Joven (Xen. "Anab" 2, 2, 9). Los famosos diádocos Ptolomeo, Lisimaco y Pirro concluyeron un tratado sacrificando verraco, toro y carnero (Plut. "Pyrr". 6, 7) (34). Todos estos ejemplos manifiestan el arraigo del triple sacrificio entre los griegos. Pero no hemos hallado ningún sacrificio de este tipo a "Artemis" ni a ninguna otra deidad nemorosa entre los griegos. El carácter funerario que parece haber tenido la

Diana ibérica tampoco se da entre los seres sobrenaturales receptores de la "Trittys" ni entre diosas relacionadas con las fases lunares.

Por lo demás, el sacrificio saguntino es idéntico al descrito por Calímaco, pero aquí con una perfecta adecuación de las víctimas en el color y en el sexo, adecuación que no hallamos entre los griegos. Por otra parte hay sacrificios perfectamente inadecuados a Artemis, quién se enfureció con la casa de Príamo porque el águila, rey del aire, se había alimentado con las entrañas de una liebre embarazada (Aischyl. "Agam." 135s.). El sacrificio de la madre embarazada le repugna especialmente (Aischyl. "Agam". 125s.). Los gálatas de Asia, pueblo de origen celta occidental participaban del culto a "Artemis" del que Cama, esposa del tetrarca Sinato fué sacerdotisa (Plut. "MOR" 768, 22 B-C) por función hereditaria en su familia tras enviudar. La Artemes efesia tiene sin embargo un substrato de deidad anatólica recubierta por un nombre griego y poco más: las danzas tanto pueden relacionarse con lo griego como con lo anatólico.

García y Bellido no sabía si la "Diana" de las lápidas de Sagunto era "Artemis" efesia o una divinidad indígena como ocurre en otros casos (35).

Uno de éstos es el "Delubro" de Diana en "Segobriga" (36). Pero en realidad ni siquiera podemos estar seguros, de si hubo uno o dos cultos a Diana en Sagunto: Plinio alude al Artemisión "infra...oppidum" (Plin. NH 16,216). Simancas llegaba a buscarlo próximo a la playa (37). Las lápidas de los "cultores Dianae" (CIL II 3821, 38822, 3833) (38) se hallaron en la ladera del monte, mientras que la inscripción que nos ocupa. cerca del Monumento de la Trinidad (CIL II 3820) (39). (Pero dado la desaparición de la misma pudo haber sido objeto de previa remoción). Hay otros indicios de individualización de "Diana Maxima".

Parece que el "collegium" citado se refiere a unos "cultores Dianae et Apollinis" (40) mientras que nuestra dedicatoria excluye cualquier otra divinidad.

El caso de "Jupiter Optimus Maximus" el dios más celebrado de Hispania como "máximo" es que aparece siempre solo (41). La "trittys" griega implicaba un sacrificio de tres víctimas, no siempre diferentes. Leemos en Calímaco (frg. 403) que las víctimas eran toro, buey y puerco, mientras que según Epicarmo (en Eustathio 1676, 37) son dos ovejas y buey. Se trata de textos aislados y sin clara relación con Artemis / Diana. Conviene tener presente este paralelismo pues es sabido que los griegos tuvieron estrecha relación con Sagunto y particularmente con su diosa Artemis de Efeso, cuyo culto transmitieron a los iberos (Str. 4, 1, 5) desde Massalia y sus colonias en las que se celebró culto a esta diosa con una misma colocación del "xoanon" que era la estatua de arte arcaico en madera transportada desde Focea por Protis y Samos, fundadores de "Massalia". Los primeros iberos en recibir su culto fueron los de Occitania (42), donde tuvieron decisiva importancia que comenzó a decaer tras la invasión de los volcas. Pero dice también Estrabón (4, 1, 5) que los iberos sacrifican "a la manera de los griegos" en relación con Artemis Efesia. Se ha discutido cual era

esta similitud y en parte lo sabemos: una disposición particular del "xoanon" durante el sacrificio pero ¿cual? Según García y Bellido el icono estaría de espaldas. Otros autores aluden a una danza en honor de Artemis descreta por Ferécates (frg. 1) que se repetía entre los iberos (43): esto sería lo que tendría de efesio el culto a Diana. El culto a Artemis efesio era predominantemente varonil (Paus. 4, 31, 8). Una de los factores de discordancia entre nuestra Diana y la Artemis griega aparentemente podría ser que ésta según los pitagóricos es la diada, como Apolo la monada (Plut. "Mor". 354F) que fué llamada "Discordia y Audacia" (Plut. "Mor". 381F) mientras que el número tres fue llamado Justicia pero es emblematizado por Atenea, nacida de la cabeza de Zeus y llamada "Tritogenia". Estas elucubraciones pitagóricas no tienen que ver, en nuestra opinión con el origen de la diosa griega y así se acepta en general, ni tampoco con el tipo de sacrificio ofrecido a ella. El culto a una Diana indígena en tierras valencianas se atestigua por el episodio de la cierva blanca de Sertorio, que se sitúa geográficamente en las cercanías de la Albufera (44).

La narración presenta varios matices: la cierva había sido regalada a Sertorio por un Ibero (Plut. "Sert". 11; Gell. 15, 22) o bien según otras fuentes, atrapada en Lusitania (Val. Max. 1, 2, 4 y 1, 35). Asimismo afirman que estaba amaestrada por Sertorio y acudía a su llamada. En concreto las fuentes mencionan una laguna, "in palude proxima..." (Gell. 15, 22) donde se escapó la cierva tras la batalla de Sucro (Plut. "Sert." 19, la batalla y "Sert." 20, la pérdida). Hacía creer a los indígenas que la cierva le revelaba la voluntad de "Artemis" o "Diana", lo que evidencia la importancia de su culto entre los pueblos hispánicos. Aunque la geografía de la captura de la cierva parece ser Lusitania. Gelio (15, 22) se refiere a la influencia sobre las naciones hispanas "his nationibus", de la cierva y las artimañas de Sertorio. Sabemos que los ilercaones y contestanos eran aliados de Sertorio (Liv. frg. lib. 91) y en su territorio se produjeron estos hechos. El culto a Artemis efesio era practicado por los iberos (Str. 4, 1, 5) y massaliotas. Aquí "iberos" implica a los del litoral básicamente. No hay duda de que el culto a Diana y el efecto escenográfico de la cierva es aplicable a los iberos estrictos levantinos en época sertoriana.

La "pothnia theron" minoica pregriega nunca se hacía acompañar por ciervo, en lo que se diferencia de la "Artemis" helénica, sobre todo la continental más que la efesio, como muestra la leyenda de Sarón. También "Elaphia", (literalmente "cierva") epiclesis de "Artemis" es indoeuropea (45). Se atestiguan danzas en honor de Artemis en territorios dorios: así en la "Orthía" espartana; en "Karyai", frontera entre Laconia y Arcadia; en Limnatis, límite de Laconia y Messenia; en Elis, dedicada a "Artemis Kordata", en el "Taigetos" lacedemonio; en "Letrinoi" en la Pisátide en honor de "Artemis Dereatis" en que la ejecutaban muchachos enmascarados (46). La "Artemis Tauropolos" es una diosa de origen tracio (47), "Artemis" propiamente dicha parece de origen ilirio, o al menos, común a dorios e ilirios (48), existiendo además una "dea Artio" celta (49) documentada entre los tréveros de Renania, tanto como en Germania Superior, así como en las cercanías de Berna, inscripción y estatua (50), también se documenta la raíz lingüística de esta diosa en Hispania. La forma "artos" iliria significa oso. Existió una antroponimia liria basada en "artos" o

"artas"; "Artemo" , "Artemia" , "Artimas" (cf. mesapio "Artemes" (51)).

En el área ibérica de Hispania hallamos "Artana" topónimo documentado desde la Edad Media y basado evidentemente en el antropónimo "Artus", "Ar(c)tus" como Arturo o Artús rey de los britanos (52). Hay otros casos en los que Artemis recibe un epíteto geográfico ajeno y lejano al lugar concreto de culto: así en el país de los vénetos junto al río Timavo recibía culto en bosques donde se obraban prodigios, una "Hera Argea" y una "Artemis Etolia" (Str. 215) que también era venerada, esta última en Naupactos (Paus. 10, 38, 12), cuya explicación dan Bethe y Sánchez Ruipérez (53) por el mito de Diomedes. Es interesante que en este último caso Estrabón pudo estar haciendo aquí "interpretatio graeca" de una diosa llamada Diana, que ocultaría probablemente una diosa indígena, casi como en el santuario a Diana en Espalato (54). Homero desconocía la "Artemis" efesia de múltiples pechos y también la "Tauropolos" tracia. "Artemis" propiamente como diosa de la caza, en cambio en la Odisea aparece mucho más (en 6, 101s. cazando por el Taigeto espartano). En fin, tenemos la constancia de haberse celebrado en Sagunto un sacrificio triple similar al que celebraban varios pueblos indoeuropeos desde la India a Lusitania, con estricos paralelos en Grecia pero habiendo aquí una estrechísima relación "lógica" entre víctimas y Diosa. El sacrificio parece de origen indígena y su relación más estrecha la hallamos con los lusitanos y sobre todo con los griegos. Los parecidos itálicos y romanos son menos evidentes. Diana saguntina es la más famosa ubicación de una diosa indígena tanto ibérica como celtibérica estricta (Celtiberia y celticos del 50) que se documenta en Segobriga, Hozentejo. Almonacid, Fuentes del Tajo, etc., por una parte y por otra (Silves, Loulé, Burguillo, Aroche, etc.), que sin embargo no aparece ni en Gallecia ni en el Norte, salvo caso de dedicantes puramente romanos. En el 50, aparece individualizado un culto, el de "Ataecina Turibrigensis Proserpina" que ocupa una parte del espectro etónico de la Diana celtibérica.

La Diana indígena se manifiesta por la cierva blanca (55) en libertad, a la que se sacrifican víctimas blancas en parte, como la cerda de Sagunto, pero no se le sacrifican cérvidos, salvo un caso, problemático de Italia (56). Por otra parte, las bestias salvajes no están fácilmente disponibles para sacrificar. Recordemos, en fin que la Artemis efesia era una diosa virgen y nutricia a la vez, cuyo icono tenía múltiples pechos en el torso y cuyas extremidades inferiores formaban un largo apéndice único y compacto, ceñido como el de una reina de las termitas. Su color era oscuro. En general se acepta que bajo el nombre griego se oculta en este caso una diosa anatolia anterior, lo que no quiere decir que tuviese que ser no-indoeuropea. No encuentro punto de contacto alguno con sacrificios, ni ideología religiosa fenicia, ni semita en general: la presencia de porcino parece especialmente inadecuada para esta religiosidad, por más que se haya fantaseado sobre la semitización de iberos e hispanos (salvo, claro está fenicios. libio-fenicios, etc.). Queda fuera de nuestra indagación la relación de la Diana ibérica con el oso, que aparte del topónimo-derivado de onomástico- "Artana" en celta se presenta bajo la forma románica en "Oscera" y similares, que aunque de por sí no impliquen aspectos divinales o cultu-

rales, tienen otras veces un substrato antiguo, como el escudo de la villa de Madrid, relacionable con las representaciones de la "dea Artio" celta. Por fin está un texto de Plinio (NH 8, 130) sobre el uso medicinal del cerebro de oso en Hispania. Hay que considerar el aspecto funerario de la Diana ibérica que hemos visto en el epígrafe de Celsa. No es muy corriente en el mundo grecorromano pero conviene recordar con Santero que lo intuyó (57) por comparación con los "cultores Dianae et Antinoi" de "Lanuvium" (CIL XIV 2112) en Italia y Bonneville que desarrolló un incompleto epígrafe saguntino a Diana como "cultores Dianae et Apollinis" (58) que este colegio de CIL II 3822 pudo ser funerario. Esto aproximaría a Diana saguntina y Artemis efesia, al ser ésta además de nutricia, telúrica. Por tanto además de ser señora de vegetación y bestias lo es de la tierra que las cobija.

Interpreto el sacrificio a Diana como oficial, es decir, de la ciudad, en tanto que el colegio de "cultores" sería privado. Diana era la diosa máxima en Sagunto y su culto cubría un espectro amplio. Posiblemente los pueblos hispánicos tenían menos entes divinos de los que se suele computar por mera acumulación de teónimos, aunque los alabasen con gentilicios y advocaciones locales, pues el reduccionismo de los indígenas apunta destacadamente a Júpiter, como "optimo maximo" seguido a mucha distancia, por Diana. En fin, los saguntinos sacrificaban como los pueblos indoeuropeos, tal como Tovar apuntó. Los caracteres de una "Diana" ibérica y celtibérica más importante que la romana en su religión y en esto más próxima a la Diana latina y campana, apuntan al dominio telúrico y funerario, aparte de "pothnia theron" y diosa de vegetación.

La adecuación de las víctimas, la situación de Diana en el panteón Saguntino, su muy probable carácter telúrico, los paralelos con sacrificio lusitanos, etc. obligan a considerar esta "trittys" saguntina no como mera copia de las griegas, sino como propia, sirviendo además a la homologación de la diosa ibérica con "Artemis" primero y con Diana después.

NOTAS

- 1 A. de VALCARCEL, conde LUMIARES, *Inscripciones y Antigüedades del Reyno de Valencia*. Real Academia de la Historia. Memoria nº VII I, Madrid, 1852 p. 54-55; E. HÜBNER, *CIL II*, Berlín, 1869 nº 3820; A. CHABRET, "Sagunto. Su historia y sus monumentos II", Barcelona, 1888 p. 108 y 149; J. SANCHIS SIVERA, "La diócesis valentina. Estudios históricos", Valencia, 1920, nº 360; P. BELTRAN VILLAGRASA, "Museo del teatro romano, Sagunto (Valencia). Epigrafía saguntina. El templo de Diana", *Memorias de los Museos Arqueológicos provinciales*. Madrid, 1953 p. 126-127; *Hispania Antigua Epigraphica*, Madrid, 1953 nº 513; *L'Année épigraphique*, París 1955 nº 164; J. VIVES, "Inscripciones latinas de la España romana", Barcelona, 1971 nº 339; J. M. SANTERO, "Asociaciones populares en Hispania romana", Sevilla, 1978 p. 70, quien alude a un posible colegio

- funerario; F. BELTRAN LLORIS, "Epigraphía latina de Saguntum y su territorium", SIP. TV nº 67, Valencia 1980 p. 18-19; A. M^a VAZQUEZ HOYS, "La religión romana en Hispania" Te doctoral. Univ. Complutense. 1974, vol II cap.VIII p. 430 s.; M^aJ. PENA, "Contribución al estudio de Diana en Hispania, I: templos y fuentes epigráficas", La religión romana en Hispania, Min. de Cultura, 1981 p. 55; J. NOEL BONNEVILLE, Cultores Dianae et Apollini (Saguntini)", *Saguntum* 19, 1985 p. 255 s.: éste sobre otros epígrafes saguntinos CIL II s821 y 2822: BELTRAN LLORIS nº 4 y 3 (v. n. 2).
- 2 BELTRAN LLORIS o. c. p. 18: G. de ESCOLANO, "Década primera de la Historia de la insigue y coronada ciudad y Reyno de Valencia", Valencia, 1610-1611, II col. 384, dió esta ubicación..
 - 3 G. WISSOWA, "Religion und Kultus der Römer", Munich, 1912 p. 142, 390 y 415n. ; C. KRAUSE, RESupp. V col. 265 s. v. "hostia"; A. GRENIER, "La religión etrusque et romaine", *Mana* 2, III, París, 1948 p. 162; K. LATTE, "Römische Religionsgeschichte", Munich, 1960, p. 380; G. DUMEZIL, "La religión romaine archaïque", París, 1987 (2ª) p. 249n.1: Admiten una imitación, sin más; A. TOVAR, "La inscripción del Cabeço das Fráguas y la lengua de los lusitanos", *Actas III Coloquio sobre Lenguas y Culturas de la Península Ibérica* p. 246 n. 78 propone su paralelo con ritos indoeuropeos hispanos del Oeste. v. infra.
 - 4 A. M^a VAZQUEZ, o. c. en n.1 p. 430-535; resumen en ID.; "Análisis estadístico de la religión romana en Hispania" *Hisp. Ant. VII*, 1977 p. 7 s.; ID. "Consideraciones estadísticas sobre la religión romana en Hispania", en "La religión romana en Hispania" o. c. en n.1. p. 167s.
 - 5 v. n. ant.
 - 6 v. n. 3: DUMEZIL o. c. p. 249 n.1, no se molesta ni en indicar la ciudad, ni siquiera la provincia; este mismo autor, paradójicamente, en "Tarpeia. Essais de Philologie comparative indo-européenne", París 1947 p. 117 s., se extiende sobre los orígenes indoeuropeos de los "suovetaurilia".
 - 7 E. BENVENISTE, "Vocabulario de las instituciones indoeuropeas", Madrid, 1983 (1969), no cita ni un vocablo celtohispano. En p. 21s. y 330s. se refiere a la etimología de "suovetaurilia". Excelentes notas de J. SILES la ed. esp.
 - 8 C. KRAUSE, o. c. en n.3; LATTE o. c. en n. 3, p. 45s., 209 s., 375 s.; D. NONY, "Recherches sur les représentations du sacrifice des "suovetaurilia"", *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes IV^a Section*, 1966-67 p. 521s.
 - 9 G. CAPDEVILLE, "Substitution de victimes dans Sacrifices d'animaux á Rome", *Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Antiquité* 83, 1971 p. 283 s.
 - 10 A. ALFÖLDI: "Diana Nemorensis", *American Journal of Archeology* 64, 1960 p. 137 s.; ID., "Il santuario federale di Diana sull 'Aventino e il tempio di Ceres", *Studi e materiali di Storia de lle religioni (SMSR)* 32, 1961 p. 21 s.; J. HEURGON, "Roma y el Mediterráneo occidental hasta las guerras púnicas", ed. esp., Barcelona p. 146, 173; R. M. OGILVIE, "Roma antigua y los etruscos", Madrid, 1981 (1976) p. 65s.; DUMEZIL, o. c. p. 409 s.
 - 11 A. MOMIGLIANO, "Terzo contributo alla storia degli studici class ici e del mondo antico" *II* Roma, 1966 p. 641 s. Se queda bastante solo.
 - 12 Lo adelantó J. J. BACHOFEN en "Das Mutterrecht", 1861, Stuttgart; versión esp. abreviada de M. M. LLINARES: "El matriarcado", Torrejón de Ardoz, 1987 p. 137; A. E. GORDON, "On the origin of Diana", "Transactions and Proceedings of the American Philological Association" (TA Pha) 1932 p. 177 s.; para el Oeste hispánico J. TABOADA, "O culto da Lua no Noroeste Hispanico" *Revista de Guimaraes (RG)* 71, 1961 p. 141 s.; C. MORANO, "El mito de la diosa Diana a la luz de la Lingüística: una nueva hipótesis etimológica", *Durius IV*, 1976 p. 118 s., derivaría de "Tifata" "Tifatina", epíteto del santuario capuano; LATTE, o. c. en n. 3 p. 170, mantiene un origen lunar del culto a Diana.
 - 13 Sobre el porcino como víctima, v. E. BENVENISTE, o. c. en n. 7 p. 25 "su" designaba en indoeuropeo al puerco adulto y "porko" al pequeño.
 - 14 J. MANGAS, "Religiones romanas y orientales "H^a de España II. España romana, Madrid, 1978 p. 345.
 - 15 J. L. MELENA, "Un ara votiva en El Gaitán. Cáceres", *Veleia* I, 1984 p. 243 y 257.
 - 16 F. CASTELO-BRANCO, "Vestigios de Culto de Diana em Portugal" *RG* 69, 1959.
 - 17 P. LE ROUX, A. TRANOY, "Contribution à l'étude des regions rurales du N.O. hispanique du Haute Empire: deux inscriptions de Penafiel", *Actas do III Congresso Nacional de Arqueologia*. Porto, 1974, p. 254s.
 - 18 TOVAR, o. c. en n. 3, p. 246 n. 78.
 - 19 LE ROUX, TRANOY, o. c. en n. 17 p. 249 s.
 - 20 A. BLANCO FREIJEIRO, "Exvoto con escena de sacrificio", *RG* 67, 1957 p. 513s., menciona estas hecatombes en relación con la espátula broncínea del Instituto de Valencia de Don Juan de Madrid, con figurillas de animales para el sacrificio, así como otra de Celorico de Moreira (Port.) y unos puñales del M.A.N. con figuraciones similares pero más escuetas.

- 21 R. JOVE, "Martín de Braga. Sermón contra las supersticiones rurales", Barcelona, 1981 p. 61; C. CABAL, "La mitología asturiana", Oviedo, 1983 (2ª) p. 236s.; S. MCKENNA, "Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of visigothic Kingdom", Washington, 1928.
- 22 M. J. PENA, o. c. en n. 1 p. 55, lo interpreta como "diezmo" dejando "in locum" desprovisto de sentido. No es desdenable el sentido aludido siempre que se anteponga el valor locativo; A. de FRANCISCI, "Templum Dianae Tifatinae", Caserta, 1956 p. 44 y 57, muestra en este santuario campano "praedia" dedicados a Diana. En Grecia hubo una diosa del matrimonio (?) asimilada a "Artemis", "A. Eukleia" en Beocia (Plut. "Arist". 20, 5s.) que era asimismo diosa etónica según M. GUARDUCCI, SMSR 14, 1938 p. 1s.; con lo que tendríamos una estricta equivalente de la Diana ibérica de Celsa en sus esferas de acción.
- 23.b) F. ROCA, "Lápidas inéditas de Sagunto", Arse 20, 1985 p. 63.
- 24 A. TOVAR, "L'inscription du Cabeço das Fráguas et la langue des lusitaniens", Etudes Celtiques 11, 1966 p. 137 s.= ID. "Die Inschrift von Cabeço das Fraguas und die Sprache der Lusitaner" en Sprachen und Schriften, Amsterdam, 1973 p. 181 s.; ID v. n. 3, donde añade muchas notas; es interesante por otra parte que según F. MARCO SIMON, "El dios céltico Lug y el santuario de Peñalba de Villastar" Homenaje a A. Beltrán Zaragoza, 1986 p. 731 s., en la inscripción de Peñalba, celtibérica, dedicada a "Lug" se le consagrarían tres recintos: "trecaias".
- 25 A. BLAZQUEZ, "Diccionario de religiones primitivas de Hispania", Madrid, 1975, s. v. p. 144; ID. "La religión indígena", Hª de España de Menéndez Pidal II, 2 (HEMP) Madrid, 1982 p. 270: una de las diosas se llama "Trebopala" cf. el "Palantia", río de Sagunto.
- 26 BLAZQUEZ HEMP, a. c. en n. 25 p. 270, mientras BLANCO, o. c. en n. 20, lo relaciona con las hecatombes estrabonianas, aunque el griego especificaba "hecatombes de cada especie".
- 27 J. M. GOMEZ TABANERA, "La función ternaria en el sacrificio celtibérico", RG 76, 1966 p. 85 s.
- 28 C. G. JUNG, "Zur Psychologie der Trinitätsidee", Eranos Jahrbuch VIII, 1940-1941, p. 124 s.; ID. "Aion", Zurich, 1951 p. 69s.; A. WHITE, "Dios y el inconsciente", Madrid, 1955 P. 126s., 347 s.
- 29 BLANCO, o. c. en n. 20 p. 515: menciona una inscripción milesia en que el sacrificio de tres animales se denomina "hecatombe"; GOMEZ TABANERA, o. c. en n. 27 p. 92 s.
- 30 P. STENGEL, "Das Geschlecht der griechischen Opfertiere", Neue Jahrbücher für Philologie 133, 1886 p. 329 s.; L. ZIEHEN, RE VII col. 328 s., s. v. "trittoa"; GOMEZ TABANERA, o. c. en n. 27 p. 98s.
- 31 W. DITTENBERG, "Sylloge Inscriptionum Graecarum", Leipzig, 1915 s. (3ª) I nº 83, 37 y 38: Corpus Inscriptionum Atticarum I, 1873 nº 534 I, 8-9; GOMEZ TABANERA, o. c. p. 100; en realidad las víctimas bovinas son la parte principal de la "trittys" en las ciudades, P. STENGEL, "Opferbräuche der Griechen" Leipzig-Berlin, 1910 p. 191 s.; DUMEZIL "Tarpeia", o. c. en n. 6 p. 133s.; Los pitagóricos consideraban en cambio que el cordero debía ser víctima mayor, al igual que la vaca, por su mayor estado de domesticación y por tanto, proximidad al hombre, en tanto que la cabra y el cerdo, semisalvajes en manadas y piaras son víctimas equiparables en su alejamiento relativo del hombre, M. DETIENNE, "Los jardines de Adonis", Torrejón de Ardoz, 1983 p. 126.
- 32 J. M. FERNANDEZ DE ESCALANTE, "Sobre el concepto y origen de la voz SANCION" Córdoba, 1982; A. SANCHEZ de la TORRE, R. LOPEZ MELERO, "Estudios de Arqueología jurídica", Madrid, 1988 p. 145s. (A. SANCHEZ, "Concepto arcaico de sanción").
- 34 GOMEZ TABANERA, o. c. en n. 29 p. 101-102.
- 35 A. GARCIA Y BELLIDO, "La colonización griega", HEMP I, 2 1975 (3ª) p. 591.
- 36 M. ALMAGRO BASCH, "El "delubro" o "sacellum" de Diana en Sagóbriga, Saclices (Cuenca)", RABM LXXIX, 1, 1976 p. 187s.; PENA, o. c. en n. 1 p. 54.
- 37 M. GONZALEZ SIMANCAS, "Guía de Sagunto", MADRID, 1929, p. 6; sobre esta noticia pliniana, v. mi artículo en Arse 22, 1987 p. 15s.; el estar fuera del recinto es una interesante coincidencia con la Diana romana, que acogía plebeyos y esclavos fugitivos, v. WISSOWA, o. c. en n. 3 p. 350; R. SCHILLING, Latomus 70, 1964 p. 650s.; DUMEZIL, o. c. en n. 3 p. 409s., donde sigue en esta cuestión a A. ALFÖLDI, SMSR 32, 1961 p. 21s.
- 38 BELTRAN LLORIS, o. c. en n. 1, nº 4, 3 y 190 respectivamente.
- 39 BELTRAN LLORIS, o. c. en n. 1, nº 2.
- 40 NOEL BONNEVILLES, o. c. en n. 1.
- 41 A. Mª VAZQUEZ HOYS, "El culto a Júpiter en Hispania", Cuadernos de Filología Clásica XVIII, 1983-84 p. 136s., cuadro nº 4 y nº 6.
- 42 GARCIA Y BELLIDO, o. c. en n. 35. p. 436-437.
- 43 J. M. BLAZQUEZ "La Romanización II" Madrid 1975, p. 125; J. MANGAS, "Religiones indígenas en Hispania" Hª de España II. España romana, Madrid, 1978 p. 605, quienes siguen a VAZQUEZ, o. c. en n. 1.

- 44 A. SCHULTEN, "Fontes Hispaniae Antiquae IV", Barcelona, 1937 p. 210s.; E. LLOBREGAT, "Nuestra Historia II", Valencia, 1980 p. 68; P. HERNUNDEZ, "Dioses, monstruos y héroes de la España antigua" Madrid, 1988 p. 98s.
- 45 M. P. NILSSON, "Geschichte der griechischer Religion I": Munich, 1941 p. 461s., considera a la diosa Artemis como indoeuropea, no propia del substrato prehelénico y concretamente doria; y v. tb. n. 46.
- 46 M. SANCHEZ RUIPEREZ "El nombre de Artemis dorio-ilirio: etimología y expansión", Emerita 15, 1947 p. 44s., el nombre significa "osa"; tal diosa-osa existió entre los celtas continentales, sobre una raíz arttos, en griego "ar(k)tos"; ID., "La "dea Artio" celta y la "Artemis" griega", Zephyrus 2, 1950 p. 89s.
- 47 NILSSON, o. c. en n. 45, p. 455s.; JESSEN RE III col. 824s.
- 48 SANCHEZ RUPEREZ, 1 o. c. en n. 46, Emerita 16 p. 3s.
- 49 SANCHEZ RUPEREZ, o. c. en n. 46, Zephyrus 2, 1950 p. 89s.
- 50 Donde la osa apoya sus patas traseras en un árbol, mientras adelanta su cabeza hacia una mujer sentada, la diosa. La relacion árbol/oso, es substancialmente la misma que la del escudo de Madrid, pero aquí "racionalizada".
- 51 H. KRAHE, "Lexikon altillyrischer Personennamen", Heidelberg, 1929 p. 10s.
- 52 En Hispania "Arco" y derivados, onomásticos de cierta frecuencia en el área celta han sido explicados en base a la raíz indoeuropea "*rk", oso; M. L. ALBERTOS, "La onomástica personal primitiva de Hispania Tarraconense y Bética", Salamanca, 1965 p. 32; J. POKORNY, "indogermanisches Etymologisches Wörterbuch", Berna, 1947s. p. 875 y mucho antes, W. PAPE "Wörterbuch der Guechischen Eigennamen" Braunschweig, 1875 p. 137s., trataron sobre esta raíz indoeuropea; sobre el nombre de Arturo, v. F. MELLIZO, "Arturo rey" Madrid, 1976 p. 48s.; el nombre de "Artus" resuelve la raíz "*rk" de forma evidentemente diferente a "Arco" por tanto podría tratarse de un préstamo galo, galo-romano o ilirio, no celtibérico en origen.
- 53 BETHE, RE V col. 823.
- 54 v. n. ant. y SANCHEZ RUIPEREZ, o. c. en n. 46, Emerita 15 p. 13; FLUSS, RE Supp. V, col. 337.
- 55 No nos vale decir que era un "culto al ciervo" como hace J. M. BLAZQUEZ, "El sincretismo en la Hispania romana entre las religiones indígena, griega, romana, fenicia y misterica", La religión romana en Hispania, o. c. en n. 1 p. 187s., aunque estamos de acuerdo en que la veneración preferencial de la zona Emérita-Itálica corresponde aun abstracto indígena que nosotros identificamos con los célticos, descendientes de los celtíberos, en cuya área el culto a Diana es así mismo importante.
- 56 CAPDEVILLE, o. c. en n. 9 p. 312s., sobre Plut. "Quaest. Rom." 4; DUMEZIL o. c. en n. 3 p. 413 n. 1 duda de la existencia de tales sacrificios; dice Plutarco que en los templos de Diana habían cornamentas de ciervo suspendidas del techo, pero no aclara si éstos habían sido sacrificados o no.
- 57 SANTERO, o. c. en n. 1 p. 70.
- 58 NOEL BONNEVILLE, o. c. en n.1 p. 255s.