

Treball de Fi de Màster (acadèmic) - Màster interuniversitari de la Mediterrània Antiga UOC-UAB-UAH. 1r semestre 2021/22

Àrtemis Efèsia a les colònies. El temple empordanès d'Estrabó



**Estudiant: Carme Ors Puig
Director: David Garcia Rubert**

1. INTRODUCCIÓ, OBJECTIUS I METODOLOGIA.....	3
2. MARC TEÒRIC I CONTEXTUAL.....	5
2.1. Sobre les creences.....	8
2.1.1. Àmbit ibèric.....	8
2.1.2. Àmbit feno-púnic.....	10
2.1.3. Àmbit grec.....	10
2.2. Fonts i indicadors.....	11
2.2.1. Documentals.....	12
2.2.2. Arqueològiques.....	13
3. ANÀLISI.....	13
3.1. La deessa Àrtemis.....	13
3.2. Fonts documentals.....	15
3.2.1. El temple d'Estrabó.....	15
3.2.2. Altres autors.....	19
3.3. Restes arqueològiques.....	20
3.3.1. Ullastret.....	24
3.3.1.1. Documentació arqueològica.....	25
3.3.2. Pontós.....	27
3.3.2.1. Documentació arqueològica.....	27
3.3.3. Roses.....	28
3.3.3.1. Documentació arqueològica.....	28
3.3.4. Empúries.....	29
3.3.4.1. Documentació arqueològica.....	29
3.3.5. Castell de la Fosca i Sant Sebastià de la Guarda.....	32
3.3.6. Anàlisi de dades.....	33
3.4. Iconografia.....	35
3.5. La petja colonial.....	36
4. CONCLUSIONS.....	40
5. BIBLIOGRAFIA.....	43

1. INTRODUCCIÓ, OBJECTIUS I METODOLOGIA

El llibre III de la *Geografia* d'Estrabó (4: 6-8) planteja l'existència d'un culte a Àrtemis Efèsia a *Emporion* i *Rhode* en tant que colònies massaliotes. A més, proposa la possibilitat d'un temple, damunt d'un penyal, dedicat a la deessa a la desconeguda (per ara) ciutat de *Hemeroskopeion* (mot que, de fet, en grec significa alguna cosa com ara "talaia"). En qualsevol cas, parlem d'una deessa grega i per tant, doncs, d'un mite. La paraula *mythós*, en grec, significa relat, narració. Tanmateix, ha anat prenent amb el temps el sentit de faula, de llegenda. Sovint el mite narra fets sagrats o sobrenaturals (o ambdues coses) i es troba arrelat en el rerefons cultural que fonamenta totes les societats. En qualsevol cas, hem de començar puntualitzant que, quan en aquest treball parlem de societat, ens referim específicament a la societat occidental. De fet, encara podríem restringir més el mapa i cenyir-nos a l'espai mediterrani, però atès que la història de la Mediterrània Antiga ha tingut una importància cabdal en la societat occidental en general, obrirem un xic el focus i, per tant, quan diem "societat" voldrem dir "societat occidental".

En l'antiguitat, el mite funcionava com una explicació de la realitat. En aquest sentit, segons José C. Bermejo Barrera (citada a VALDÉS, 1995:417) compleix la mateixa funció social que la religió, només que en societats de diferents tipus. Però també, si seguim els estructuralistes, podem entendre el mite com un tipus de llenguatge que comunica, que transmet informació. I aquesta informació transmesa és el nucli del nostre interès. Un mite, doncs, segons Bermejo (2016:83), és una narrativa de les vides i els fets de déus i herois i altres personatges similars, i només pot ser analitzat pels historiadors si ha estat compilat, o bé en textos literaris o bé a través de la literatura oral transmesa per folkloristes i antropòlegs. Sense textos, o al menys sense testimonis epigràfics o representacions iconogràfiques, no hi ha anàlisi possible. I atès que és molt improbable seguir trobant nous textos que els expliquin, haurem de fiar el progrés dels estudis mitològics a la tasca d'arqueòlegs i epigrafistes.

En relació al tema que ens ocupa, entre els segles VIII i VI aC es produí un intens moviment de població grega que s'establí a noves ciutats o colònies (*apoikía*) al llarg de tota la Mediterrània i el Mar Negre. Les causes d'aquestes migracions són diverses i complexes, però es poden sintetitzar en la necessitat de terres fèrtils, els interessos comercials i econòmics i les crisis o estratègies polítiques. En qualsevol cas, el més habitual era una combinació de diversos factors. Es van donar dues grans fases colonitzadores: la primera des de mitjan S. VIII fins a mitjan S. VII aC (amb colònies a la Magna Grècia), i la segona des de mitjan S. VII fins a mitjan S. VI aC (que amplia la zona geogràfica i comprèn les dues vores de la Mediterrània i el Mar Negre). El fenomen s'origina dins les *polejis* naixents: quan els colons emprenen l'aventura ho fan sovint en nom de comunitats que encara no han acabat de cristal·litzar com a formació política. Així, segons ha suggerit Irad Malkin (citada a AZARA *et al*, 2000:2) es dona la paradoxa que el moviment colonial va ser en part responsable de la idea de ciutat-estat en forçar la definició de normes que regissin les noves ciutats i en esbossar la relació entre la metròpoli i la colònia.

Les fonts literàries que ens permeten obtenir un panorama més o menys acurat del fenomen són, bàsicament, un grapat de relats fundacionals d'autors grecs, ja siguin historiadors, geògrafs, etc., que han arribat als nostres dies, alguns sencers (poquíssims), d'altres fragmentats i d'altres extrapolats o inclosos en obres d'autors romans i d'altres més moderns. Però també fragments escadussers de literatura fenícia. Sigui com vulgui, uns i altres han permès donar una mica de llum al procés.

El tema d'aquest treball s'emmarca, doncs, dins l'àmbit de la mitologia. Tracta específicament sobre la deessa Àrtemis, i en particular sobre la seva advocació efèsia.

L'interès del projecte s'enfoca, dins d'aquesta àrea en particular, en la possibilitat de l'existència d'un seu culte a la zona ibèrica indiketa i, restringint encara més la qüestió, en la possible existència del temple proposat per Estrabó a les costes empordaneses. En aquest sentit, el treball s'articula a l'entorn dels elements que poden caracteritzar aquest culte: d'una banda les creences específicament ibèriques i de l'altra les que els pobles colonitzadors (fenicis i grecs) poden haver portat amb ells. Es tracta el mite, doncs, a través de la religió i el culte relacionats amb la colonització.

He escollit aquesta temàtica per motius molt diversos. En primer lloc, perquè el meu àmbit d'interès primordial és, clarament, la mitologia. En segon lloc, m'he volgut circumscriure a la deessa Àrtemis principalment perquè, deixant de banda una certa predilecció personal (les afinitats juguen sempre un paper important), ha estat menys tractada que Afrodita, posem per cas, però prou com per a trobar-ne documentació relacionada. En tercer lloc, la connexió d'Àrtemis amb els cultes aportats per grecs i fenicis permet una anàlisi del fenomen colonial en l'àmbit de la mitologia que es pot revelar molt interessant. I finalment, la documentació prèvia sobre tots aquests aspectes m'ha portat a descobrir la possible existència d'un temple d'Àrtemis, possiblement Efèsia, possiblement a l'Empordà. El misteri m'ha fascinat, i atès que hi veig una relació evident, l'he volgut incloure en el treball.

L'objectiu principal d'aquest projecte ha estat, doncs, rastrejar la presència i les relacions mítiques de l'Àrtemis Efèsia a l'àrea ibèrica en general i indiketa en particular, i els objectius específics han provat de respondre a les següents qüestions:

1. Explicitar en context les creences i cultes de les cultures ibèrica, fenícia i grega durant els S. VIII-VI aC fins al S. I aC a Ibèria en general i a la zona indiketa en particular.
2. Estudiar el mite artemisià a l'àrea ibèrica en general i indiketa en particular. Implementació (colonització?) i evolució (sincretisme?).
3. Fer un estat de la qüestió actualitzat sobre la possible existència d'un temple d'Àrtemis Efèsia a l'àrea indiketa.

La metodologia que ha guiat el treball s'ha articulat entorn de dos eixos: el mètode estructuralista d'anàlisi del mite i la investigació pràctica a través de documentació bibliogràfica i el buidatge de fitxes arqueològiques. Segons Álvaro Díez (1983:8) el mètode estructuralista de Lévi-Strauss postula que allò important del mite no són els seus continguts, sinó les relacions lògiques que s'estableixen entre les parts que el componen. Lévi-Strauss proposava una primera aproximació metòdica a l'estructura del mite segons la seva configuració interna: esbrinar-ne les unitats mínimes constitutives (mitemes) i de quina manera es relacionen entre elles, de manera similar però més complexa que amb les unitats mínimes del llenguatge (fonemes, morfemes i semantemes). Així doncs, s'ha d'analitzar cada mite de manera independent per a reconèixer i aïllar-ne els mitemes, i després cal relacionar la successió d'esdeveniments que s'han de combinar entre si. Aquest mètode s'aplica de manera sincrònica i diacrònica.

Però també, la metodologia específica de treball que ha guiat tot el projecte ha estat la investigació documental bibliogràfica. La majoria de documents utilitzats són articles acadèmics disponibles a la xarxa o llibres disponibles a biblioteques i llibreries, que s'han de classificar per blocs:

- Sobre Àrtemis
- Sobre mitologia i religió colonial (fenícia i grega)
- Sobre mitologia i religió ibèrica
- Sobre la possible existència del temple d'Àrtemis a l'Empordà

En tots els casos, però específicament en el quart, s'ha distingit entre fonts primàries i fonts secundàries. La font textual primària que més s'ha utilitzat (gairebé la única) com a informació específica sobre el temple ha estat la *Geografia* d'Estrabó, i algun altre autor que el refuta.

Finalment, l'estudi s'ha basat en una sèrie de fitxes elaborades a partir de la investigació sobre el terreny. Les fitxes contenen informació específica sobre cada àrea i s'han buidat les dades arqueològiques dels jaciments més importants (Sant Martí d'Empúries i Empúries, Roses, Ullastret, Pontós, el Castell de Palamós, Sant Sebastià de la Guarda...).

2. MARC TEÒRIC I CONTEXTUAL

Claude Lévi-Strauss (1987:30-31) deia que els fenòmens complexos només es poden abordar estudiant les seves relacions internes, intentant comprendre quin tipus de sistema original formen en conjunt. Quan va posar l'atenció cap al mite, va voler trobar l'ordre subjacent darrere el desordre aparent. En efecte, les històries de caràcter mitològic poden semblar arbitràries i absurdes, però van reapareixent una mica per tot arreu i, al seu parer, calia descobrir-ne l'equilibri darrere el caos aparent. En aquest sentit, el filòsof francès (partint de les societats mal anomenades "primitives") postula que darrera el mite hi ha un pensament desinteressat que té la finalitat d'assolir una comprensió general de l'univers, una comprensió total. Aquesta totalitat s'oposa a la fragmentació del pensament científic. Lévi-Strauss, doncs, busca la totalitat, la globalitat (l'estructura) i ho fa descomponent el fenomen en la seva unitat més petita, el mitema, però no pas fragmentant, sinó recomponent una globalitat necessària perquè, segons ell, els mites no existeixen aïllats, sinó que van sorgint repetidament en espais allunyats entre si. En qualsevol cas, això no soluciona el problema de què separa la mitologia de la Història: segons ell, el mite és estàtic (es compon d'una sèrie d'elements, sempre els mateixos, combinats de maneres infinites però en un sistema tancat) mentre que la Història és oberta (hi ha maneres infinites de recompondre les cèl·lules mitològiques, o les cèl·lules explicatives que a l'inici eren mitològiques). Però, això sí, cada Història pertany al poble que l'explica. En aquest sentit, Strauss postula que en les nostres societats la Història substitueix la mitologia i té la seva mateixa funció: assegurar, tant com sigui possible, que el futur romandrà fidel al present i al passat. En qualsevol cas, el filòsof afirma que el mite no té el fonema com a unitat mínima, sinó la paraula, de manera que passa directament de paraula a frase per tal de crear sentit. És així com subratlla el significat, el sentit.

Segons Lucía Moragón (2007:2), l'estructuralisme parteix de bases positivistes i per tant pretén fer anàlisis objectives i científiques dels processos per tal de trobar-ne les estructures profundes: allò que la cultura expressa en superfície no és res més que la punta de l'iceberg dels mecanismes fixos de les profunditats. Uns mecanismes que es troben perfectament ordenats i que estan formats per elements que combinats entre si produeixen les diferents expressions culturals perceptibles de manera directa. En aquest sentit, la tasca de l'investigador és desxifrar els codis ocults de significat que es troben, per exemple, dessor de d'un conjunt de relacions socials observables empíricament. Segons l'autora, Lévi-Strauss postula una observació íntegra i una tasca explicativa dels fenòmens, recorrent a l'ús de models i unificant el mètode intuïtiu i l'empíric. En qualsevol cas, al francès se li ha criticat el fet de donar massa importància a la idea en detriment de la matèria. Els seus estudis apliquen la lingüística estructural de Saussure a l'antropologia, entenent cada fenomen com un tot que es descompon en una multiplicitat de subsistemes relacionats entre si. Aquestes relacions internes demanen

una coherència i per tant cal conèixer la seva interconnexió per a capir el significat global. Tot amb tot, al traslladar els supòsits del significat i significant de la lingüística a l'anàlisi social i cultural l'anàlisi estructural esdevé antihistòrica, atès que abandona els models diacrònics (inclosa l'atenció al context, en el seu model més estricte) en funció de codis establerts en un marc sincrònic. De tota manera, aquest treball pren el model estructuralista com a mètode i en refusa el seu rebuig al context. Lévi-Strauss prova de fer sortir la dimensió social i col·lectiva dessor de la llengua esbrinant-ne l'estructura que regeix cada fenomen com si fos una llengua, a partir del sistema d'oposicions binàries que proposava Saussure pel llenguatge (significat/significant). Busca, doncs, com diu Moragón citant Smith (2007:6), esbrinar què hi ha a la superfície (un mite particular) per a arribar a una lògica més profunda de significat (l'estructura del pensament mític). Nosaltres, en aquest sentit, estudiarem un mite particular, el d'Àrtemis, en la seva advocació efèsia i n'analitzarem les seves relacions amb la religió colonial i la indígena per a intentar extreure l'estructura del pensament mític de la colonització grega (i fenícia, si és el cas) en aquest racó particular de l'oest del Mediterrani.

L'estructuralisme parteix de la idea que els fenòmens socials es poden estudiar a través d'una xarxa de relacions que configura les parts que componen qualsevol fenomen com una estructura o sistema. Tanmateix, fou l'Escola dels Anals francesa la que va provocar un canvi d'orientació dels estudis històrics: es va passar de la macrohistòria a la història de la gent i de les mentalitats. Aquest enfocament s'orienta cap a la vida dels pobles, dels seus mites i de les seves passions. Així doncs, la Història de les Mentalitats busca definir les estructures socials que són expressió de la cultura i que neixen en suposats constructes mentals col·lectius. I aquestes estructures socials són les que es poden analitzar a través del mètode estructuralista. En qualsevol cas, cal tenir en compte que una de les qüestions que aquest enfocament ha posat de relleu és que tant l'art com la literatura, sumats als textos històrics, l'arqueologia, l'epigrafia, etc., són també instruments que reflecteixen una determinada concepció del món i dels sistemes de valors que regeixen les societats en moments determinats i constitueixen fonts essencials. En tot cas, l'estructuralisme de Lévi-Strauss pretén acostar-se a les estructures més profundes de la ment humana, que és subjectiva, i organitza la realitat de tres maneres diferents (MORAGÓN, 2007:10): a partir de combinacions binàries o concepcions duals (tipus taula/cadira), oposicions o dicotomies d'aquestes dualitats (dia/nit) i sistemes de classificació segons criteris convencionals. En base a aquestes estructures lògiques d'ordenament, el pensament es desenvolupa de dues maneres diferents en funció de l'objecte de referència: segons la forma generarà analogies o metàfores, com en el cas dels mites, i segons el significat generarà metonímies o homologies (una realitat més abstracta i intel·lectual). En base a aquests dos models de pensament, que tenen la funció d'ordenar la realitat, estableix la relació entre mite i Història: el mite provaria d'explicar la realitat a partir de fets imaginats, creats però presos de la realitat, mentre que la Història tindria una funció classificadora i sistematitzadora de pràctiques adaptades a l'estructura creada. En qualsevol cas, les estructures de Lévi-Strauss poden resultar buides, segons Moragón, de manera que caldrà delimitar-les en un context particular i per tant carregar-les de Història, perquè una de les principals crítiques que s'ha fet a l'estructuralisme és justament l'ahistoricisme, el fet d'obviar la diacronia.

Segons J.C. Bermejo (BERMEJO y FERNÁNDEZ, 1997:125) mite, mètode i discurs històric són tres nocions que estan interrelacionades a través d'una cadena d'associacions i oposicions. En aquest sentit, si bé tots tres pretenen explicar una sèrie de fenòmens, mite i discurs històric utilitzen el relat com a mitjà d'expressió, mentre que

mètode i discurs històric intenten extreure una llei general dels fenòmens que s'intenten explicar. Ara bé, mite i mètode s'oposen, en el sentit que el primer pretén explicar-los a partir d'uns éssers particulars (mítics, ja siguin animals, astres o fenòmens meteorològics), mentre que el segon tendeix a l'explicació a partir de principis generals. En qualsevol cas, a parer de Bermejo tant mite com discurs històric tenen la mateixa funció ideològica: garantir la cohesió social. I és partint d'aquestes contraposicions que l'autor proposa la relació entre mite i mètode històric, definint el mite com a un objecte susceptible de ser conegut dins del camp de la Història Antiga i a partir de les fonts conegudes, ja siguin literàries, arqueològiques o epigràfiques, entenent-ne sempre el seu biaix d'autoria (caldrà, doncs, una crítica de les fonts). És així com els mites tenen multiplicitat de versions, i és a través d'aquestes versions que se'n pot arribar a descobrir l'estructura. Així, el mite ha de ser entès (com un llenguatge qualsevol: el parlant nadiu l'entén sense necessitat d'explicacions complementàries) i explicat (fet que va deixar de ser possible ja des de l'antiguitat, el que obliga a, avui, provar de fer-ho). Bermejo sosté (1997:129) que la manera d'acostar-se al mite des de l'estructuralisme consisteix a penetrar a l'interior d'aquest llenguatge i entendre'n els seus "jocs". Amb això caldrà buscar el significat que cada element té dins del relat determinat (o en el marc ritual, simbòlic o cultural en què s'inscriu), constatant que si bé la relació entre significat i significat es podria entendre com a arbitrària, contràriament, tots els significats formen un sistema que permet només uns significats determinats per a un significat concret. En aquest sentit, cal inserir el mite en concret en el seu context i, a més, analitzar-ne l'estructura. L'autor aïlla, en relació a Àrtemis, una sèrie de significants generals que caldrà analitzar: la verge *parthénos*, la donzella caçadora, la *pótnia théron* i la demanda de sacrifici, més altres elements que apareixen en alguns casos, com ara l'hostilitat cap al gènere masculí, la castedat, la protecció dels infants i de l'embaràs, la fecunditat i la relació amb el mar.

Algunes de les crítiques que s'han fet als postulats de l'estructuralisme (BENITO *et alt*, 2013:59) l'han titllat d'anti-humanista (sembla que obvia la condició de llibertat i consciència de l'ésser humà) i anti-historicista (atès que es rebel·la contra una Història entesa en un sentit lineal i continu). Però tot i això s'ha convertit en un dels corrents més influents en els estudis històrics de les últimes dècades, per com ha obert la porta a l'estudi de les mentalitats i del component simbòlic i ideològic dins la Història. Veiem doncs que l'estructuralisme ha patit moltes crítiques com a teoria i mètode d'anàlisi, sobretot centrades en la figura de Lévi-Strauss (MORAGÓN, 2007:20). S'argumenta que dóna massa preeminència a les idees per damunt de l'objecte, però un cop superat aquest obstacle es pot rastrejar la ideologia que rau dessota l'objecte o fenomen en qüestió. També s'ha criticat molt la manca d'informació contextual en l'anàlisi i el propi mètode d'oposicions binàries, però, sobretot, s'ha criticat la dificultat d'acostar-se al subjecte refugiant-se en una consciència col·lectiva global. En aquest sentit, Barthes abandonarà el mètode universalista de Strauss extrapolant-lo a altres aspectes de la cultura (que, segons ell, és el viu reflex de la ideologia de cada moment, de manera que critica de l'antropòleg la poca rellevància donada al component ideològic de la cultura material, per exemple) i recuperarà la relació entre sincronia i diacronia. Derrida posa el focus en la subjectivitat de l'investigador en l'anàlisi social emfasitzant la funció del text, Ricoeur destaca el paper de la praxi humana en el procés històric, i a partir dels anys 70 la ment col·lectiva apuntada per Strauss deixa de ser determinant a l'hora de crear sistemes en favor de les institucions o les lleis que emanen de les estructures de poder. Finalment, el post-estructuralisme començarà a tenir en compte que l'individu com a agent està subjecte a les influències de poder que són producte de les circumstàncies històrico-culturals en què està subsumit. Es recupera doncs el subjecte com a objecte d'anàlisi encara que no se l'entengui com a lliure i autònom, i es perd la fe en una possible aproximació científica a la cultura per a trobar una única estructura de

pensament universal: les forces i institucions del poder són les principals creadores de la consciència col·lectiva i per tant dels codis de lectura que no permeten construir lleis generals perquè són múltiples i variats. Segons Moragón (2007:27), que cita Smith:

“Es imposible negar que cualquier observador se halle influenciado por las propias circunstancias sociales e históricas en las que vive. De igual modo que cualquier cultura, situada en su contexto particular, estará a su vez mediada por agentes de poder regidos por intereses particulares en un determinado momento histórico”.

Així doncs, el post-estructuralisme suposa una crisi del positivisme i accentua la relació amb el poder, arribant a Foucault, que concep una Història nova en funció del discurs del poder: el discurs que impera a cada època es construeix en funció del poder i dels seus interessos, i contínuament es van reproduint fragments d'aquest discurs i del poder que el construeix, creant uns “corrents de força” que traspassen tots els nivells socials. El poder, doncs, és qui produeix el coneixement i la realitat, i determina quines són les veritats acceptades globalment en una època determinada. El context, ara, és important. Segons Foucault (citada a MORAGÓN, 2007:33), el poder determina els codis de conducta i les ordres culturals que hi ha darrere cada etapa històrica determinada. Descentralitza el subjecte definitivament diluint-lo en la Història, eliminant la subjectivitat i la consciència. I finalment seguirem Bermejo (citada a VALDÉS, 1995:420), segons el qual l'única escola que actualment està donant bons resultats històrics analitzant el mite amb el mètode estructural és l'escola francesa, que s'emmarca en la Història de les Mentalitats i pretén esbrinar què significava un mite determinat per a una societat concreta en un període determinat (és a dir, magnifica el context), tot i que també treballa les estructures que conformen societats de llarga durada. És a dir, es tracta de descobrir principis estructurals d'organització de la societat a través del mite.

2.1. Sobre les creences

En aquest apartat intentarem esbrinar les relacions que s'estableixen entre creences, cultes i rituals de les tres cultures que en un moment determinat (a partir dels S. VIII-VI aC) es van sobreposar en l'espai concret de la cultura ibèrica de territori indiketa. En qualsevol cas, cal tenir molt en compte el context de producció, tant del moment de naixement del mite com del moment en què la font estudiada l'explica. Haurem d'analitzar tots aquests mites sempre en relació amb la figura d'Àrtemis.

2.1.1. Àmbit ibèric

Els grecs que van colonitzar primer Roses i després Empúries van portar molts dels seus mites amb ells, i amb aquests mites alguns dels déus del seu panteó. Segons Bermejo Barrera (2016:76) cal suposar, raonablement, que una de les principals divinitats venerades pels indígenes ibèrics a partir de l'arribada dels colons havia de ser Àrtemis Efèsia, atès que hi ha evidències d'un temple que li era dedicat al que avui dia és Sagunt. Bermejo diu que segons Estrabó el seu culte es va estendre, el S. VI aC, fins a Roses, Empúries i la desconeguda *Hemeroskopeion*. Segurament hi hagué altres déus en la mateixa situació, però no coneixem altres temples de la mateixa importància. Molt possiblement hi hagué algun tipus de contacte i per tant de creuament fertilitzant entre els cultes grecs i els ibèrics, fins al punt de crear un nou sentit religiós per als cultes indígenes. Pel territori no indoeuropeu de la península Ibèrica Bermejo proposa un procés de sincretisme que derivaria en dos tipus diferents de mites: d'una banda els mites hel·lènics establerts pels grecs en territori ibèric, que alguns historiadors veuen com a receptacle d'alguns indicadors de les religions autòctones, i d'altra banda un cert nombre de mites autènticament indígenes en els que l'entorn de geografia mítica hi juga un paper molt important. En qualsevol cas, cal tenir en compte que la península Ibèrica

era, en aquells moments, el límit del món conegut. Segons Bermejo (2016:80), hi ha rastres escrits de solament tres mites atribuïbles als pobles pre-romans de Hispània: el de les eugues lusitanes, el de la història de l'home amb dues amants (una de jove i una de vella), i el famós mite de Gàrgoris i Habidis. Tanmateix, hem de tenir en compte que aquests mites ens han arribat a partir de fonts gregues, bàsicament, i per tant aquestes fonts intentaran de fer evidents els més reprovables aspectes de la cultura bàrbara que descriuen per tal de diferenciar-la de la cultura hel·lènica, per a ells el culmen de la civilització. És amb aquesta prevenció que cal veure, per exemple, les pràctiques de sacrificis humans que les fonts ens descriuen i intentar trobar suport en els treballs arqueològics. En aquest sentit, Bermejo no solament repassa els textos que proveeixen d'informació al respecte, sinó que s'ajuda de fonts arqueològiques i epigràfiques. Sembla que algunes inscripcions llatines trobades a la Península han proveït de centenars de noms de déus indígenes, alguns dels quals explícitament identificats amb divinitats romanes. Aquestes troballes pertanyen a àrees peninsulars de tipus indoeuropeu (especialment el nord-oest), però no aporten més informació que els noms estrictes. Darrerament aquests noms s'estan sotmetent a anàlisi lingüística comparativa per a intentar caracteritzar les funcions de les divinitats i esbrinar-ne la relació amb l'estructura social, i també s'ha intentat una aproximació al panteó hispànic a partir de l'estructura trifuncional duméziliana (DUMÉZIL, 1958), tot i que es creu que no hi ha evidència clara de la primera funció. En qualsevol cas, el model de Dumézil sembla aportar un xic de llum al caòtic panteó ibèric.

No se sap però quin és aquest panteó ibèric (GRAU y RUEDA, 2018:52), en cas que hagi existit. El més probable és que cada regió tingués les seves pròpies divinitats i advocacions, que tampoc no es coneixen. S'han trobat poques imatges, difícils d'interpretar, i no hi ha mencions al respecte en els autors clàssics que puguin ajudar. Hi ha només uns quants teònims esparços recollits a epígrafs tardans. En qualsevol cas, en la majoria de religions es sol identificar una divinitat femenina que seria si no la més important, al menys una de les que més. S'ha tendit a unificar les imatges que la representen sota una accepció genèrica de la fecunditat, i s'associa a les deesses mediterrànies coetànies. Les imatges que ens han arribat mostren una gran varietat que reflecteix la complexitat del panteó ibèric, i ens trobaríem davant d'unes figures d'arrel comuna amb multiplicitat de variants locals i manifestacions religioses associades amb cada comunitat i territori, que haurien evolucionat al llarg del temps i haurien sofert la influència dels diferents pobles amb els que haurien estat en contacte.

Pel que fa als espais de culte, es distingeixen principalment en urbans i rurals. Els santuaris urbans han estat més estudiats, perquè entre d'altres coses permeten emfatitzar el paper de representació ideològica de les comunitats i dels seus llinatges dominants. Teresa Moneo i Martín Almagro-Gorbea (citats a GRAU y RUEDA, 2018:54) els anomenen santuaris dinàstics integrats en estructures domèstiques, i es diferencien dels temples exempts específics, que classifiquen en de tipus semític i de tipus clàssic. Els estudis més recents els atorguen la funció de focus ideològics, polítics i econòmics. En l'àmbit urbà hi ha espais de culte col·lectius que posen de relleu el poder d'una ciutat i solen estar associats a punts amb significació simbòlica, i d'altres apareixen associats a l'àmbit reduït d'un llinatge i els seus ancestres. Els espais rurals defineixen la conceptualització socio-ideològica del territori segons l'estructuració política de la comunitat, i defineixen la sacralització dels límits territorials establint els espais culturals en les fronteres del territori. Aquests santuaris enforteixen la relació entre la ciutat i els seus espais polítics, definint les relacions de la comunitat amb els seus veïns actuant alhora com a marcadors territorials. En qualsevol cas, el culte ibèric s'acompanyava sempre de la força de la imatge, que reflecteix el seu univers religiós i que es veu sempre mediat pel missatge de les elits: el mite construeix un missatge polític de legitimitat en relació al control del territori. En el recorregut del mite ibèric, es parteix de tradicions

autòctones que amb el pas del temps es recuperen pel que tenen de passat gloriós, però també es reinterpreten mitologies foranes que s'adapten al seu context.

2.1.2. Àmbit feno-púnic

Pel que fa a l'àmbit de la colonització fenícia, sabem que ha existit també una literatura fenícia que, tanmateix, no ha estat sistemàticament preservada (LÓPEZ-RUIZ, 2019:1). Bona part dels relats fenicis han arribat als nostres dies transmesos a través de les fonts clàssiques. I una part d'aquests relats fan referència a la fundació de ciutats. Les narracions que han sobreviscut mencionen els tres principals punts d'expansió fenícia pel Mediterrani, de l'est a l'oest: Tir, Cartago i Gadir. Tir és la més antiga de totes, però els relats que l'esmenten són més tardans que els de les colònies. En qualsevol cas, es troben conformats a partir de les tradicions grega, romana i egípcia, i expliquen la història de la fundació de la ciutat per part d'Heracles-Melkart, que la institueix a partir d'un oracle. El tema de l'oracle és crucial també en el relat de la fundació de Gadir. Sigui com vulgui, la colònia tíria més coneguda és Cartago. Però la imatge que les fonts grecolatines han transmès dels fenicis és la de simples mercaders (i també pirates), relacionada amb els comerciants de porpra de Tir, i aquest estereotip ha enfosquit altres particularitats.

Segons Manuel Álvarez (2014:24), el relat de la fundació de Gadir presenta molts paral·lelismes amb el de la fundació de Tir, i el que més interessa a l'autor són les referències, abundants, al caràcter oracular del déu en els santuaris d'ambdues ciutats. Aquestes referències atorguen un paper molt important a l'oracle de Melkart en el que Álvarez anomena la *koiné* tíria (el conjunt d'antigues colònies de Tir que mantenen encara llaços estrets amb la metròpoli a través de la figura de Melkart). Segons ell, l'estructura bàsica de la llegenda de la fundació de Tir es podia haver consolidat abans d'època hel·lenística i es va convertir en un referent per a la diàspora colonial fenícia (tíria, en aquest cas particular). Però, en tot cas, en zona indiketa hi ha poques restes fenícies a seguir.

2.1.3. Àmbit grec

L'estructuralista busca, sobretot, descodificar (BENITO *et al*, 2013:62) un sistema (la colonització grega, per exemple), de manera que estableix diferents nivells d'anàlisi, com ara, en el cas que ens ocupa, la comparativa amb altres civilitzacions històriques conegudes de l'antiguitat, l'anàlisi dels mites i relats fundacionals i sobre la colonització estricta dins del seu propi context, i també cada exemple específic pot ser entès com una estructura (sistema organitzat) en ell mateix i per tant se'n poden extreure les relacions internes i amb altres elements forans. En aquest sentit, pel que fa a les analogies amb altres colonitzacions del Mediterrani, ens centrarem en l'àmbit feno-púnic, atès que a les nostres costes van conviure ambdues civilitzacions, en colònies fundades per tots dos pobles, i que sembla que algunes de les darreres investigacions proposen que l'obertura de determinades rutes comercials podia respondre a iniciatives conjuntes de fenicis i grecs. Respecte dels mites de colonització, és necessari subratllar que cal analitzar-los no pas de manera aïllada sinó com a part integrant d'un sistema de pensament amb nivells diferents que, en el seu conjunt, ens ajudaran a entendre com aquelles societats comprenien el seu món. L'anàlisi de cada mite ha de permetre, a partir de l'extracció i anàlisi de cada element necessari, establir relacions per a entendre com seria la percepció de la societat grega del moment al respecte. Així doncs, caldrà també analitzar cada mite com una estructura en si mateix, dins la qual existiran elements que es poden comparar i relacionar entre si per a arribar a extreure'n un "model", en aquest cas de colonització, que inclouria les causes de la partida, la figura de l'*oikistés*, el nom de la ciutat i l'elecció de la divinitat tutelar, més l'oracle, si és del cas, per a acabar amb

la forma física de la ciutat i el repartiment de lots de terres. Amb això es poden extreure una sèrie de pautes fixes per a tots els mites fundacionals.

Les fonts escrites que parlen d'*Emporion*, per posar un exemple, són ben escadusseres. Segons Marta Santos (2008:51), les mencions més antigues es troben en dos periples d'autor desconegut vinculats a Escílax de Carianda i Escimne de Quios, pures descripcions de la costa on s'esmenta breument la ciutat empordanesa, de la qual únicament se'n destaca l'origen com a fundació colonial massaliota. Sembla que ni tan sols Aviè la menciona, igualment com Heròdot. L'únic que tenim és un passatge d'Estrabó, que en destaca també l'origen massaliota i la descriu breument. No hi ha, doncs, elements mítics a extreure d'aquesta fundació. Més aviat les excavacions arqueològiques mostren les estratègies d'aprofitament de l'entorn i la incidència del comerç colonial en l'assentament, impulsat primer pels fenicis i després pels foceus: uns primers contactes amb comerciants fenicis es convertiren després en un assentament estable de comerciants foceus. La funció primordial d'*Emporion*, ser lloc d'intercanvi estable, es veu certificada pel seu propi nom i per les troballes d'activitats artesanals, industrials i comercials. I la relació amb Àrtemis ve donada només per Estrabó.

Emporion és només un dels espais a analitzar. Caldrà, doncs, establir el model i aplicar-lo a cadascun d'ells.

2.2. Fonts i indicadors

Ja hem vist com l'estructuralisme parteix de la idea que els fenòmens socials es poden estudiar a través d'una xarxa de relacions que configura les parts que componen qualsevol fenomen com una estructura o sistema. Aquest treball, doncs, provarà d'estudiar un mite particular, el d'Àrtemis, en la seva advocació efèsia, i d'analitzar-ne les seves relacions amb la religió colonial i la indígena per a intentar extreure l'estructura del pensament mític de la societat indiketa en relació amb la colonització grega en aquest racó particular de l'oest del Mediterrani.

A tal efecte, i seguint el mètode estructuralista que hem esmentat anteriorment, descompondrem la informació relativa al mite de què disposem en una sèrie d'aspectes teòrics o dimensions que hauran d'articular i fer explícita l'anàlisi. Aquestes dimensions seran dues: d'una banda les fonts documentals textuais i de l'altra la documentació material (arqueològica, etc). Les fonts textuais ens oferiran la visió que tenien els autors clàssics (particularment Estrabó) de la societat ibèrica del S. I aC i per tant ens donaran idea de la interactuació de societats diferents en un espai determinat en un moment determinat. La documentació arqueològica haurà d'explicar-nos com es reflecteix aquesta visió (si es reflecteix) específicament en el territori.

Però, a més, a continuació ens caldrà encara descompondre aquests aspectes teòrics en les seves unitats mínimes que en formaran l'estructura, i ho farem a partir dels indicadors específics per a cada dimensió:

- A les fonts documentals, per tal d'esbrinar què diu Estrabó, com i perquè ho diu, i què en diuen (o no) altres autors ens caldrà descompondre els textos en els indicadors que fan referència al temple artemisià de manera específica, bàsicament: la llegenda fundacional de la ciutat concreta (si en té) i la descripció del temple (emplaçament, disposició, etc). I caldrà emmarcar la informació dins del context històric concret, que haurà de contemplar d'una banda la cultura religiosa de les societats indígenes i de l'altra la interacció amb els colonitzadors.

- La documentació arqueològica haurà de servir per a corroborar o no allò que les fonts textuais proposen, de manera que contrastarem els indicadors textuais amb, d'una banda, les restes arqueològiques estructurals, i de l'altra la iconografia.

Un cop analitzada la informació que ens proveiran aquests indicadors i contrastada cada porció específica amb el seu paral·lel hauríem de ser capaços d'obtenir una visió global de la suma de les parts i per tant, d'una banda, establir si es pot afirmar l'existència del temple d'Àrtemis en territori indiketa, i de l'altra obtenir una visió tant diàfana com sigui possible de les relacions entre colonitzadors i indígenes durant el S. I aC en territori empordanès.

2.2.1. Documentals

Estrabó, que és la font que ha arribat als nostres dies (pràcticament l'única) i que descriu la costa empordanesa del S. I aC en la seva *Geografia*, composta entorn del 18 aC (RUIZ DE ARBULO, 2002-2003:161), es basa en altres fonts com ara Posidoni, Artemidor, Polibi i Assini Pol·lió. De fet, segons Bermejo Barrera (BERMEJO y FERNÁNDEZ, 1997:140) la realitat històrica és multiforme i inaprensible, de manera que l'historiador selecciona els fets que explica a priori, i per tant la realitat històrica es plasma a les fonts a través d'un procés intencional. Però, això sí, la realitat històrica es construeix a partir de les fonts utilitzant uns criteris de versemblança que han de donar sentit a la conducta dels homes del passat mitjançant l'ús del relat.

En qualsevol cas, com hem dit, hem de descompondre el mite artemisià, que Estrabó només apunta, en una sèrie de mitemes que en reflecteixin l'estructura. Una de les primeres premisses a analitzar (BERMEJO y FERNÁNDEZ, 1997:131) és la figura de la *parthénos*, la verge o la dona que s'oposa al matrimoni i per tant a les relacions sexuals amb homes i a la fecunditat, però també a la castedat. Alguns autors han estudiat aquest aspecte sota la llum de la psicologia, reduint-la a la donzella concebuda per Jung (citada a BERMEJO Y FERNÁNDEZ, 1997:132) i que rau en l'inconscient col·lectiu, però segons Bermejo cal tenir també en compte els elements de caràcter cultural: les *parthénoi* gregues, que poden no ser verges anatòmicament, no estan integrades en un grup social i viuen en espais salvatges i de la cacera. Moltes saben utilitzar armes i tenen atributs "masculins", i sovint se les relaciona amb una óssa i amb els ritus d'iniciació. Però una de les activitats fonamentals d'Àrtemis és la cacera, el que, en algun cas¹, fa que li adscriguin un origen paleolític, sobretot a partir de la seva relació amb l'arc de cacera i els sacrificis, sovint humans, que no corresponen, segons Bermejo, a cap pràctica del món grec en sentit ampli, si bé tindria un caràcter simbòlic. També se li atorga un caràcter de protectora dels nens, igualment com de l'embaràs i de la fecunditat, tant humana com animal (en relació amb la *Pótnia Théron*). També se la relaciona amb el mar i la navegació, i amb els llacs com a espais oposats a la civilització (representada pels camps cultivats, lloc de residència de la comunitat humana de la que la deessa i els seus representats n'estan exclosos). Així doncs, la deessa domina tots els espais salvatges i té el control damunt la fecunditat animal i humana. S'oposa al sexe, però no pas a la criança dels nens, i protegeix també els joves i l'embaràs i el part de les dones casades.

Però la nostra font principal, Estrabó, no aporta pràcticament dades sobre el mite d'Àrtemis, de manera que ens caldrà buscar-ne informació a la bibliografia acadèmica disponible. En canvi, sobre la llegenda fundacional efèsia i sobre la descripció del temple sí que el geògraf amasi ens proporciona alguna informació a partir de la qual treballar.

¹ L'autor fa referència a Ileana Chirasi a BERMEJO y FERNÁNDEZ, 1997:132.

2.2.2. Arqueològiques

Pel que fa a les dades materials, la major part del que analitzarem és documentació arqueològica, concretament ruïnes arquitectòniques. Hem optat per treballar aquelles construccions que poden furnir informació relativa tant als temples en particular com a les creences religioses del moment i l'espai concret en general.

En aquest sentit, pararem una atenció particular a l'àmbit de les creences ibèriques, per tal com el cas d'estudi té lloc en el seu espai vital. El món religiós ibèric era extremadament complex (MARTÍN, 1996:13). D'una banda, s'assimilaven déus que havien estat portats pels pobles colonitzadors, com ara el culte a Demèter (constatat a partir de la troballa de *timateria* que la representaven), o al déu Bes o també la nostra deessa, Àrtemis (segons la troballa emporitana d'unes banyes de cérvol relacionades amb el seu culte). A més, s'han exhumat enterraments de perinatals (en alguns casos interpretats com a sacrifici de nadons, un ritual amb paral·lels al món púnic) i s'han trobat també cranis humans d'individus executats, relacionats amb els cultes gals del sud, a més de caps d'animal de terracota. Però el que més informació relativa al possible temple ens aportarà seran les restes arqueològiques d'alguns dels temples que s'han pogut documentar i que encara permeten de veure'n alguns dels seus components. Particularment, tractarem els temples d'Ullastret, Pontós, Roses i Empúries i farem una breu reflexió entorn del Castell de la Fosca i el poblat de Sant Sebastià de la Guarda.

Per acabar, passarem breument per la iconografia que podria estar relacionada amb la deessa i que es troba en monedes i altres artefactes materials.

3. ANÀLISI

3.1. La deessa Àrtemis

Àrtemis sol ser considerada, segons la mitologia grega, la germana bessona d'Apol·lo, filla de Zeus i de Leto. Es sol donar l'illa de Delos com a lloc del seu naixement, i en tant que fou la primera en sortir de seguida ajudà al naixement del seu germà (heus aquí perquè un dels seus atributs és la protecció del part). Aquesta tradició la fa eternament verge i jove, i el prototip de la donzella esquerpa a qui li agrada únicament la cacera, i els seus atributs són l'arc i les fletxes. És una deessa venjativa honorada sobretot en zones muntanyoses i agrestes de Grècia. Tot i això, el seu santuari més cèlebre és, justament, el d'Èfes, a l'Anatòlia, on es va assimilar, segons P. Grimal (1981:53), a una antiquíssima divinitat asiàtica de la fecunditat. Ja de ben antic se la va interpretar com a representació de la lluna, encara que no tots els seus cultes són lunars. En el panteó hel·lènic ocupà la plaça de la Senyora de les Bèsties (*Pótnia théron*) que ens han revelat els edificis religiosos cretencs, per bé que també assimilà alguns cultes bàrbars com el de la Tàuride, caracteritzat pels sacrificis humans.

Així doncs, un dels atributs de la deessa Àrtemis ha estat la fertilitat, especialment a partir de l'associació amb el simbolisme de l'abella, compartit amb Demèter, però l'associació que primer ens ve al cap és la de la *Pótnia Théron*, assimilada a la deessa-cérvol i la deessa-óssa. En qualsevol cas, sembla que en el culte efesi se la venerava en relació amb la fertilitat i la fecunditat, potser relacionada al seu torn amb els cultes de la deessa mare. Segons Carolina Figueroa (2014:49) el nom Àrtemis no té un origen grec, sinó que probablement seria pre-hel·lènic, atès que apareix per primera vegada inscrit en una tauleta de lineal B de Pilos. També sembla que hi ha al·lusions al seu nom en una altra tauleta de Cnossos, a partir de la qual se l'ha relacionada amb una antiga deessa cretenca. Anne Baring i Jules Cashford (citades a FIGUEROA, 2014:49) proposen que també se li haurien transferit característiques d'altres deesses cretenques. Les autores postulen que la figura que a Grècia es va conèixer amb el nom

d'Àrtemis compila fragments d'altres deesses neolítiques de la vella Europa, la península anatòlica i l'illa de Creta, i seria d'aquests fragments que sorgiria l'associació d'Àrtemis amb figures com la deessa-óssa i la *Pótnia théron* o les deesses que filen. Però també aquests fragments la van convertir per una banda en una deessa esquerra i distant i de l'altra en una divinitat protectora i curativa.

M. Sánchez Ruipérez (citada a BERMEJO y FERNÁNDEZ, 1997:136) relaciona etimològicament el nom de la deessa amb la paraula il·líria *artos* (ós), el que li conferiria un origen il·liri que hauria estat introduït a Grècia a través dels doris. Es troben confirmacions dialectals d'aquesta proposta en cultes artemisians a Xipre, Pamfília i Arcàdia, llocs on es trobaria la deessa assimilada amb divinitats anteriors a la seva arribada. Segons l'autor, a partir de l'estadi de *Pótnia théron* paleolítica proposada per Chirasi la deessa anirà sofrint transformacions, moltes de caràcter hipotètic. Es proposa l'addició de la divinitat minoica del part i la d'una senyora dels animals i altres deesses indoeuropees dels boscos, les muntanyes i els animals salvatges, que haurien estat absorbides en un procés de sincretisme que hauria donat l'Àrtemis dòria, el culte de la qual es difondria després a altres regions de Grècia, també a l'Anatòlia. Però aquest procés no es pot documentar i és només una reconstrucció historiogràfica.

Després, Farnell (citada a BERMEJO y FERNÁNDEZ, 1997:137) aporta una altra interpretació, com a deessa-terra no associada, als seus inicis, a cap animal. Segons ell originàriament no era concebuda com una deessa verge, sinó com una dona no casada corresponent a una societat matrilineal de caràcter matriarcal, dins d'una societat que contindria la institució del matrimoni, seguint les idees de J.J. Bachofen. Però avui dia aquests postulats s'han deixat de banda perquè en realitat no hi ha indicis reals de cap hostilitat de la deessa envers el matrimoni. De fet, ja hem dit que protegeix les dones casades.

En qualsevol cas, sí que hi ha un contrast evident (BERMEJO y FERNÁNDEZ, 1997:139) entre els personatges associats a Àrtemis (els *kouroi* i les *koraí*) i la resta de la comunitat, el que s'explica com un estat transitori relacionat amb els ritus d'iniciació, un element que segons Bermejo es pot explicar perfectament dins la concepció grega de la deessa. Malgrat tot, és una deessa contradictòria des del nostre punt de vista (societat occidental de tradició cristiana), de manera que veiem diverses Àrtemis (la *Pótnia*, la protectora del part, dels nens, la caçadora, etc). Segons Bermejo, filòlegs i historiadors elaboren hipòtesis explicatives de fets que per a nosaltres no són explicables confrontant-les amb la realitat històrica, quan cal distingir els diferents sentits de la realitat creada pel relat. Així doncs, segons l'autor, correspondria a la realitat històrica

“todo el conjunto de actos, repetidos normalmente con carácter cíclico y dotados de una naturaleza simbólica que hombres y mujeres griegos realizaron a lo largo de todos los territorios ocupados por ellos y durante todo el período que abarcó su historia, y que ellos mismos consideraban que tenían relación con Artemis” (BERMEJO y FERNÁNDEZ, 1997:140).

En aquest sentit, la realitat històrica d'Àrtemis consistirà en la multiplicitat de tots els seus ritus i cultes, dels que en tenim molt pocs de testimoniats. Podríem analitzar, en tot cas, en relació a la deessa, els ritus de pas, la cacera i els animals salvatges (la guerra, de fet), la configuració del territori distingint entre espai cultivat i espai marginal (configuració específica de la societat grega antiga) i la relació amb la sexualitat i la fecunditat.

Així doncs, podem extreure tres mitemes molt clars del mite de la deessa efèsia:

- La deessa que fila. L'associació d'Àrtemis amb la imatge de la deessa que fila prové de les troballes de discos de fusos i pesos de telers en molts dels seus

santuaris. El fil que teixeix la divinitat es relaciona, en aquest sentit, amb el fil que enllaça la vida animal i humana. La donzella verge s'inclouria en aquesta premissa.

- La *Pótnia Théron*. La imatge de la Diana (com és coneguda Àrtemis en la cultura romana) caçadora és potser la que ha fet més fortuna. Acompanyada sempre de bèsties salvatges, prové de la imatge de la "Senyora de les bèsties" minoica i micènica (un dels aspectes de la deessa mare, segons Baring i Cashford [2014]) que governava tant la vida salvatge com la domèstica. Serà un arquetip que representarà la mare, la protectora de la natura. En qualsevol cas, és una imatge contradictòria, com bona part de tot el que envolta Àrtemis: és protectora de la vida però també és la caçadora dels animals salvatges que l'amenacen. Normalment s'associa tant amb el cérvol (el principi generador de la vida) com amb l'óssa (la maternitat). La contradicció més gran és aquesta connexió amb la generació de vida, amb la maternitat, per part de la donzella verge, intocable i esquiva. La cacera, els sacrificis i els ritus d'iniciació formarien part d'aquest aspecte.
- Els parts i la fecunditat. En efecte, aquest atribut se li confereix a partir de la imatge típica de l'Àrtemis Efèsia, que presenta el que primer s'havia entès com a diverses fileres de pits que s'havien interpretat com a símbol de la criança. Però sembla que darrerament aquesta simbologia s'ha discutit i la majoria d'investigadors es decanten per una representació de testicles de bou, per bé que se segueix relacionant amb la fecunditat i la prosperitat. La protecció dels nens i del part, doncs, proporcionarien aquest aspecte.

Aquests mitemes ens serviran per a establir unes relacions a partir de la iconografia de monedes i altres troballes arqueològiques en els jaciments estudiats.

3.2. Fonts documentals

Si bé és fàcil trobar espais colonitzadors que difonen el culte de la seva metròpoli (com el Melkart de Tir a Gadir o el St. Patrici irlandès a Nova York), no ho és tant trobar-ne d'altres que difonguin el culte d'una altra ciutat. Això és el que passa en el cas de l'Àrtemis Efèsia: els focs de la ciutat jònica de Focea funden *Massalia* i allà implanten el culte de l'Àrtemis de la ciutat d'Èfes, també jònica. Ens diu M. José Pena Gimeno (2016:960) que, pel que sabem, la divinitat més important de Focea no era Àrtemis, sinó Atena i que, a més, no hi ha referències sobre la participació de la ciutat d'Èfes en el procés colonitzador. Tanmateix, el culte a l'Àrtemis Efèsia a occident (*Massalia* i la costa septentrional d'Ibèria) és un aspecte abastament conegut, si bé ens ha estat transmès únicament per Estrabó. No hi ha cap altra font, ni grega ni llatina, que hi faci referència, i tampoc no hi ha confirmació ni arqueològica, ni epigràfica ni de cap altra mena, de cap dels santuaris dels quals parla l'escriptor. De fet, tampoc hi ha restes del suposat temple artemisià de l'Aventí romà, bastit, sembla ser, prenent com a model l'*Artemision* d'Èfes. És a dir, que hi ha molt pocs testimonis de la presència de la deessa Àrtemis a les colònies focees, malgrat la tradició que afirma el contrari. Segons Pena Gimeno (1973:121), si bé no es pot discutir que els grecs focs van contribuir a la difusió del culte a Àrtemis al Mediterrani occidental, sembla que s'ha afirmat massa a la lleugera que Àrtemis era honorada com a divinitat suprema "nacional" no solament a *Massalia*, la fundació focca per excel·lència, sinó també a *Rhode*, *Emporion* i *Hemeroskopeion*.

3.2.1. El temple d'Estrabó

Segons Joan Oller (2008:157) Estrabó creà un gran inventari dels recursos de l'Imperi Romà on la divisió entre barbàrie i civilització venia donada pel grau d'urbanització. Estrabó escriu en època d'August i per tant en el moment en què la

República dona pas a l'Imperi. Així, la seva obra té tant una funció enciclopèdica com política, que el mateix autor remarca (I, 1, 16,9) com un instrument per a la conquesta romana. Roma pren consciència de la seva posició al món i reorganitza i consolida les fronteres, i a tal efecte necessita conèixer el territori. És així com Estrabó, com a geògraf, es converteix en una figura imprescindible pel règim. La seva obra clau és aquesta *Geografia*, una descripció del món (romà) en 17 llibres que compila els recursos de l'Imperi. El llibre III descriu la Ibèria, i el seu capítol IV fa referència als pobles del nord-est peninsular, entre ells els indiketes. En aquesta obra la ciutat (*polis-civitas*) s'erigeix com a centre definitori de la civilització.

En l'obra estraboniana *Emporion* és citada (OLLER, 2008:160) en tercer lloc, després de *Dertosa* i Tàrraco, i en dona força informació. Parla, com hem vist, de la seva fundació massaliota i hi relaciona el suposat culte a Àrtemis Efèsia, tant a *Emporion* com a *Rhode*, que fa fundació ròdia però amb població emporitana. Vincula, doncs, la fundació emporitana amb el mite fundacional massaliota. La descripció inclou la relació amb els pobles indígenes, de manera que sorgeix la figura de la *dipolis*, la famosa ciutat doble que hostatja grecs i ibèrics amb més o menys bona harmonia. En qualsevol cas, Estrabó la descriu com una barreja d'estructures polítiques i lleis gregues i indígenes, una mena de fusió de totes dues tradicions. Però res d'això s'ha pogut confirmar de manera clara. Estrabó es recolza doncs en la justificació de l'imperialisme romà com a mitjà de civilització, de manera que cita únicament els nuclis urbans per tal com els entén com als veritables vertebradors i civilitzadors del territori. I cita els recursos propis de cada enclavament, les vies i les distàncies que els separen per tal com les ciutats són enteses com les reorganitzadores de l'espai indígena.

Però les pistes que ens poden portar al temple que apunta Estrabó són realment esparses. Les anirem trobant aquí i allà i vindran donades per dues premisses diferents: d'una banda el que puguem extreure de les llegendes fundacionals de les ciutats respectives i de l'altra el que pugui sortir de la pura descripció de cada entitat. En qualsevol cas, cal començar per dir que ni *Emporion* ni *Rhode* tenen llegenda fundacional específica pròpia, de manera que probablement haurem d'acudir a la llegenda de la fundació de la ciutat "mare", la metròpoli, amb totes les prevencions que això suposa. Provarem d'aplicar l'estructura de l'*apoikía* (grega) als dos relats fundacionals:

- 0) Oracle
- 1) Decisió de la metròpoli: *oikistés*
- 2) Expedició d'exploració i establiment del recinte: sovint illa + terra ferma
- 3) Repartiment de terres entre els colons

Començarem per *Rhode*, per tal com se'ns fa evident que el relat del geògraf amasià no conté pràcticament cap dels elements dels relats de fundació. De fet, tampoc la llegenda de la fundació de la metròpoli té cap dels elements que conformen la matriu colonial. Això és el que l'amasià va dir sobre la fundació de Roses:

ESTRABÓ, *Geografia*: XIV, 2,10 (LacusCurtius, 2022)

"També es relata que els rodies han estat pròspers per mar (2?), no només des de l'època en què van fundar la ciutat actual, sinó que fins i tot molts anys abans de l'establiment dels Jocs Olímpics solien navegar lluny de la seva terra natal per garantir la seguretat de la seva gent. Des d'aleshores, també, han navegat fins a Ibèria; i allà van fundar Rodes, de la qual van prendre possessió els massaliotes".

Així doncs, atès que el relat no conté els elements que conformen la matriu fundacional, hem de deixar de banda *Rhode* i centrar-nos en *Emporion*.

Però primer veurem el relat de la fundació de la metròpoli (*Massalia*) de la urbs empordanesa, que ens ha de proveir dels elements específics del relat colonial:

ESTRABÓ, *Geografia*: IV, 1,4 (LacusCurtius, *Ibíd.*)

“*Massalia* va ser fundada pels focuus, i està situada en un lloc rocós. El seu port es troba als peus d'una roca semblant a un teatre que mira al sud. I no només la roca, en ella mateixa, està ben fortificada, sinó que també ho està el conjunt de la ciutat, tot i que és de dimensions considerables. És al cap, però, on es troben l'*Efesium* i també el temple de l'Apol·lo Delphinià. Aquest últim és compartit per tots els jonis, mentre que l'*Efesium* és un temple dedicat únicament a l'Àrtemis d'Èfes: ja que quan els focuus estaven salpant de la seva terra natal, es diu que se'ls va lliurar un oracle (0) que els manava utilitzar, en el seu viatge, una guia rebuda de l'Àrtemis d'Èfes; en conseqüència, alguns d'ells van anar a Èfes i van preguntar de quina manera podrien procurar de la deessa allò que se'ls havia manat en somnis. Aleshores la deessa, es diu que en somnis, s'havia posat al costat d'Aristarca (1), una de les dones de gran honor, i li va manar que salpés (2) amb els focuus, emportant-se amb ella una certa reproducció d'entre les sagrades imatges; fet això, finalment es va instal·lar la colònia (3), i no només van establir el temple sinó que també van fer a Aristarca l'honor excepcional de nomenar-la sacerdotessa; a més, a les ciutats colonials la gent de tot arreu ret a aquesta deessa honors de primer rang, i conserven el disseny artístic del "xoanon" igual, i tots els altres usos exactament igual com és habitual a la ciutat mare.”

M. José Pena (2016:962)² proposa, en relació a aquest fragment que ja fa temps hi havia qui el considerava (Brunel, citat a PENA, 2016:962) una pura llegenda, però sembla que alguns treballs posteriors van convertir les hipòtesis en certes i la qüestió va entrar a les obres generals. Segons Pena, el relat és molt vague excepte pel que fa a l'oracle. El text dona dades imprecises respecte del moment dels fets: “quan els focuus estaven salpant de la seva terra natal”. Això va passar dues vegades: una cap al 600 aC en fundar *Massalia* i l'altra cap al 545 aC fugint dels perses. No és fàcil arribar a una conclusió al respecte, i l'autora tampoc no ho fa. En relació a la realitat geogràfica, passa una mica el mateix: res no explica la marrada dels focuus a Èfes. I també la figura exaltada per l'oracle (Aristarca) resulta fosca: res no dona suport a l'existència d'un sacerdoti femení al santuari d'Èfes. De fet, el text d'Estrabó diu que era una dona ben considerada a la ciutat i que foren els massalotes els qui la convertiren en sacerdotessa.

Però també Estrabó descriu l'emplaçament del temple massaliota:

ESTRABÓ IV, 1.8

“*Por esto, los massalotas edificaron torres como puntos de referencia, haciendo suya la región por todos los medios. Por esto mismo levantaron allí un templo de Artemis Efesia, tomando como emplazamiento una especie de isla formada por las bocas del río*”

Segons aquest text, i atès que la *chora* de *Massalia* no arribaria fins les boques del Roina fins el S. IV-III, la data que Estrabó proporciona pel temple de Marsella és molt posterior a l'època arcaica. En qualsevol cas, seria un emplaçament que encaixa totalment amb la Paleòpolis emporitana.

² PENA GIMENO, M. JOSÉ, 2016. “El culto a Artemis Efesia en Massalia y las costas de Ibèrica. ¿Una leyenda tardía con trasfondo político? Análisis crítico de las fuentes literarias”. Tots els textos d'Estrabó que venen a continuació són extrets d'aquest article, igualment com el de Titus Livi.

Ara bé, el relat de la fundació massaliota no es correspon amb *Emporion* que, de fet, probablement no va ser “fundada” en absolut tal com entenen els relats mítics que busquen legitimar el poder de la metròpoli damunt la colònia, sinó que probablement fou constituïda a partir de les relacions amb el territori en funció de la seva condició de mercat.

A parer de Gonzalo Cruz Andreotti (2014:144), la Iberia d'Estrabó era un espai en construcció en el moment de l'inici de la romanització, durant el que s'ha anomenat “renaixement d'August”. Tant és així que Estrabó no solament manifesta la relació de *Massalia* amb les colònies, sinó que emfasitza el paral·lel romà:

ESTRABÓ IV, 1,5

“[Los massalios] antes prosperaban en todo y también en su amistad con los romanos, de la que podrían encontrarse muchas muestras; los romanos atribuyeron al xòanon de Artemis [colocado] en el Aventino la misma actitud que tenía el de Massalia”.

Així doncs, la *Geografia* estraboniana s'ha d'emmarcar dins d'aquest context:

“sin el contexto augusteo de pacificación interna y externa efectiva en torno a un mediterráneo “unificado” (que tiene, obviamente mucho de propaganda), no se puede entender una obra “colosal” (en tanto que global: STR., 1 1.23) como la geografía estraboniana, un verdadero proyecto ecuménico de descripción del mundo en el contexto exaltativo de una Roma que se presenta como potencia y garante de la armonía política universal” (Cl. Nicolet, citat a CRUZ, 2014:144)

En aquest sentit, segons Cruz Andreotti, si bé Estrabó utilitza la cartografia per a la seva *Geografia*, el centre neuràlgic de l'obra és la Història, de manera que segons el seu punt de vista serà la conquesta romana la que dotarà de naturalesa històrica els pobles indígenes de la península ibèrica, malgrat que la península era aleshores un territori completament divers, ja en aquell moment el terme Ibèria (i més tard Hispània) va acabar per definir la totalitat del territori peninsular a mesura que anava essent conegut per grecs i romans. Tanmateix, existien dos ritmes històrics ben diferents: el turdetà del sud, que amb les aportacions de fenicis, grecs, púnics i romans havia arribat a un punt àlgid de desenvolupament, i el dels pobles de l'interior, que tot just començaven el seu. I en mig d'aquests dos ritmes, els pobles ibèrics de la costa, entre ells els indiketes.

Estrabó descriu precisament els pobles d'aquesta part de costa:

ESTRABÓ III, 4,6

“Entre el Sucro y Cartago [Nova] hay tres pequeñas ciudades de los masalios, no muy lejos del río; de estas la más conocida es el Hemeroskopeion, cuya parte más elevada la ocupa un santuario muy venerado de Artemis Efesia”.

Segons M.J. Pena (2016:968) coneixem quatre referències a *Hemeroskopeion*: una d'Aviè (v. 472-479), una d'Artemidor (transmesa per Esteve de Bizanci) i dos passatges d'Estrabó (aquest i III, 4,10), però a cap de les altres tres hi ha cap menció de l'*Artemision* efesi.

Però el geògraf sí que fa algunes especificacions sobre *Rhode* i *Emporion*:

ESTRABÓ, III 4,8

“Allí está también Rhode, pequeña ciudad de los emporitanos, pero fundación de los rodios, según dicen algunos. Allí, y también en Emporion, se venera a Artemis Efesia, por la razón que diremos al hablar de Massalia”.

Aquí Estrabó qualifica *Rhode* com a dependent d'*Emporion*. En tot cas, segons Pena hi ha evidències de que *Rhode* és una fundació dels focuus massalotes del primer quart de S. IV aC. Sembla que fou en la seva etapa final (darrer terç del III aC) que va passar a dependre d'Empúries.

I la raó que Estrabó diu, en aquest fragment, que donarà més endavant, és la següent:

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

És a dir, que posa el focus en la transmissió del culte a Àrtemis i els seus sacrificis, com reitera en un fragment posterior:

ESTRABÓ, IV 1,5

“Los massalotas... fundaron ciudades destinadas a servir de defensa unas por la parte de Iberia contra los Ibèricos, a quienes transmitieron su culto nacional de la Artemis Efesia y enseñaron a sacrificar según el rito griego”.

Repetim, doncs: les colònies massalotes havien de tenir, sí o sí, a parer d'Estrabó, un temple dedicat a la deessa Àrtemis que, a més, havia d'estar disposat de la mateixa manera que a la metròpoli i havia d'estar establert amb el mateix ritual.

Amb això, segons Pena Gimeno (2016:971) *“En realidad, la tradición es compleja: el santuario de Efeso habría sido construido en común por los jonios de Asia (lo cual no es cierto) y en cierto modo habría “guiado” la colonización focense hacia Occidente y la difusión del culto a Artemis Efesia (lo cual es muy dudoso)”.* Segons l'autora, la tradició tendeix a atribuir a Artemidor d'Èfes aquests postulats. Artemidor fou geògraf i cartògraf, i va ser a Roma entre el 104-100 aC, i tot i que no està clara la seva intervenció en la qüestió, segons Pena no es pot dubtar de què fou ell la font directa d'Estrabó en la seva descripció del temple efesi (XIV, 22-23). Estrabó farà explícit, en el context de la *pax romana* establerta per August, el paper aculturador que en el S. I aC jugava *Massalia* entre els pobles del sud de la Gàlia i les seves fundacions colonials. Segons J. Ruiz de Arbulo (*Ibíd.*) Estrabó descriu l'*Emporion* del S. I aC, una ciutat important que tenia una ampla *chora* que incloïa el domini sobre *Rhode* (definida pel geògraf com una petita ciutat o factoria – *polikhnion*).

3.2.2. Altres autors

Si ja és difícil trobar altres fonts que descriguin els espais situats en zona indiketa, encara ho és més trobar referències a l'Artemisi en autors clàssics fora d'Estrabó. En qualsevol cas, podem reflectir un passatge de Livi que l'esmenta:

TITUS LIVI I , 45

“Ya entonces era célebre el santuario de Artemis Efesia; la fama contaba que había sido construido en común por las ciudades de Asia”.

M.J. Pena (2016:969) categoritza aquesta intervenció de Livi en relació a un santuari "comunitari". Segons ella, no es tracta d'un santuari comú a tots els jonis sinó construït en comú per totes les ciutats d'Àsia, el que podria fer pensar que el text fou escrit després de la creació de la província d'Àsia. Així, Livi no es refereix al culte d'Àrtemis a Roma, com sí que ho fa Dionís d'Halicarnàs, que dedica molta atenció a la fundació del temple de la Diana de l'Aventí. En qualsevol cas, el d'Halicarnàs explica la condició de santuari "comunitari" en un passatge anterior (IV, 25,4), de manera que podria beure de fonts diferents.

Segons Pena, doncs, les conclusions que resulten de les informacions extretes dels textos són en general vagues i imprecises, i en segons quins punts discordants i, a més, quan són precises ens remetent a situacions ja molt allunyades del moment colonitzador. En qualsevol cas, només podem tenir per segur que *Emporion* fou una fundació massaliota que tenia relació amb el territori indiketa, fins al punt que la *dipolis* (un aspecte que es tractarà més endavant) palesaria una ciutat doble.

3.3. Restes arqueològiques

Segons F.E. Brenk (1998:157), com era corrent a l'Àsia menor, a Èfes la divinitat principal es trobava extramurs, en un santuari peri-urbà. F. de Polignac (citada a BRENK, 1998:161) va revolucionar el concepte de la religió pol·liada distingint entre santuaris sub-urbans, peri-urbans i extra-urbans. Segons ell, les ciutats primerenques consistien en grups de llogarrets desorganitzats entorn d'un centre que era un santuari extra-urbà. Fins i tot atorgava a la construcció massiva d'aquests santuaris una influència definitiva en l'emergència de la polis, per tal com els santuaris reconfiguraven el territori actuant com a límit entre l'espai salvatge i la ciutat civilitzada. En aquest sentit, una divinitat liminar com Àrtemis, tan lligada als ritus de pas, encaixava molt bé en aquestes zones limítrofes. Tanmateix, aquesta proposta ha estat contestada per autors com Malkin (citada a BRENK, 1998:162) que entenen els santuaris com a elements independents de l'organització de les ciutats. És més, al seu parer els santuaris colonials no es basaven en els llocs sagrats indígenes sinó que es guiaven per les idees pròpies dels colonitzadors, de manera que les àrees sagrades no tenien perquè tenir continuïtat, ateses les poques confirmacions que l'arqueologia ha pogut proporcionar. Proposava, doncs, que cal abandonar la idea de la construcció de nous santuaris damunt dels indígenes antics. En qualsevol cas, segons ell això no és vàlid necessàriament pels santuaris extra-urbans. Així doncs, l'*Artemision* pot ser entès com a extra-urbà?. Segons Brenk alguns autors demanen uns 5 km de distància des de la ciutat, però el temple efesi estava a uns 2,5 km de distància de l'antiga muralla. Originalment el temple tenia una posició estratègica arran de mar amb vistes a una plana a est, sud i oest. Brenk opina que el temple tenia una funció mediatra: els santuaris representarien les demandes territorials i tindrien influència damunt d'àmplies zones, actuant com a mediadors entre la ciutat i el territori. I la connexió del comerç grec amb el món de l'est no es pot menystenir: l'Artemisi, que ja era freqüentat pels fenicis des de temps molt primerencs, es convertí en un port d'escala, i la patrona grega dels ports d'escala era Àrtemis la donzella.

La comarca del Baix Empordà conté una important presència de jaciments ibèrics, especialment del tipus *oppidum* (MARTÍN, 1996:7). És en aquest espai que els autors clàssics van situar la tribu indígena. A la segona meitat del S. VII aC la cultura de la zona era de tipus camps d'urnes, i fou aleshores que es varen rebre les primeres influències colonials del Mediterrani: fenicis des del tercer quart del S. VII aC i etruscos i grecs entorn del 600 aC. Sembla que foren els pobles colonitzadors els qui van introduir la

tècnica de producció del ferro, per exemple. Aquesta arribada responia, probablement, al potencial agrícola del territori, al control de les rutes cap a l'Atlàntic, a les possibilitats metal·lúrgiques del rerepaís i al valor del golf de Roses com a port d'escala (també a la possible explotació minera del Pirineu). Podem datar l'ibèric antic del 550 al 450 aC, l'ibèric ple del 450 al 200 aC i la romanització a partir del 218 aC durant la segona guerra púnica.

Segons M. Teresa Moneo (1995:247), els santuaris ibèrics es poden classificar en dos tipus principals: els que estan integrats en estructures domèstiques o "santuaris dinàstics" i els que per les seves característiques formals es poden denominar com a temples urbans. Tanmateix, cal tenir en compte que dels recintes sacres pròpiament ibèrics se'n coneix poc: les restes són esparses i els formats molt diferents, de manera que les classificacions ajuden a descriure i emmarcar, però cal tenir sempre present una certa prevenció.

Els santuaris dinàstics (fig. 1) es caracteritzen per tenir una estructura no regular, integrada o relacionada amb un habitatge -o una construcció no diferenciable d'un habitatge- de dimensions notables i caràcter rellevant dins de l'*oppidum*. El seu caràcter religiós i, per tant, la seva identificació com a santuaris, ve donat pel context funcional que proporcionen les troballes. Aquests edificis es situen o a la part alta o a la part central de l'*oppidum*. La planta respon a l'estructura dels habitatges del poblat i consta de diferents parts: al menys un pati d'entrada i un o més compartiments coberts. L'accés podia tenir un vestíbul o pòrtic que precedia la zona sacra (*cella* o *adyton*) constituïda per un o dos compartiments tancats que de vegades no presenten portes visibles. A l'altra banda d'aquests departaments hi ha un segon pati. És una estructura, doncs, de doble habitacle tancat entre dos patis. Dins l'estructura sacra hi sol aparèixer una pedra prismàtica, equiparable al basament aparegut a Ullastret, amb clara funció religiosa. A la més petita de les dues habitacions hi solen aparèixer restes de cendres procedents de sacrificis, acompanyades de material arqueològic (la majoria vasos ceràmics i figures de terracota) interpretat com a dipòsit votiu. Segons Moneo, aquestes construccions presenten influències del Mediterrani oriental (Egeu, Micenes, Creta i Xipre), però també de l'àmbit itàlic. Aquests santuaris dinàstics, des d'un punt de vista tipològic, es troben integrats en estructures domèstiques, i s'estenen principalment per la part alta d'Andalusia i el llevant, amb penetracions al nord-est, com ara el Mas Castellar de Pontós, Ullastret i l'illa d'en Reixach. La cronologia sembla ser molt àmplia (del S. VII al II aC.), però els més coneguts es poden datar a partir del S. V aC.

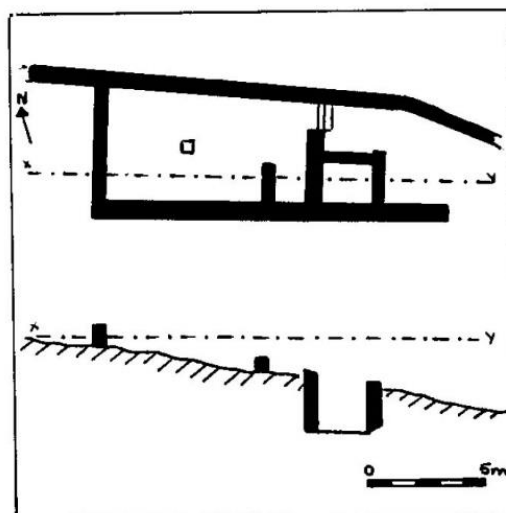


Fig. 1. Santuari dinàstic. Planta i secció de Sant Miquel de Lliria (València), segons H. Bonet (a MONEO, 1995:247)

Els temples urbans es caracteritzen per ser edificis aïllats i presenten una orientació astronòmica teòricament relacionada amb el naixement del sol, el que evidencia el seu caràcter sacre reflectit en ritus de fundació molt precisos. N'hi ha de dos tipus: àrees sacres obertes de tipus "semític" i temples de tipus "clàssic".

Els temples semítics (fig. 2) són espais sagrats a cel obert que encerclen un espai a mode de *tèmenos* i s'ubiquen a l'interior del poblat. Tenen planta quadrangular amb accés al sud. A l'interior contenen una taula d'ofrenes o un altar, i s'hi han trobat restes de columnes i pebeters amb forma de cap femení. Al voltant d'aquestes àrees s'hi solen trobar restes funeràries, el que en confirmaria la seva funció cultural necrològica, segurament de tipus dinàstic. Se'ls anomena semítics per la seva similitud amb construccions sagrades orientals, sobretot fenícies, tot i que també presenten influències gregues. D'aquests tipus de temple se'n coneixen amb seguretat només a la zona sud-est.

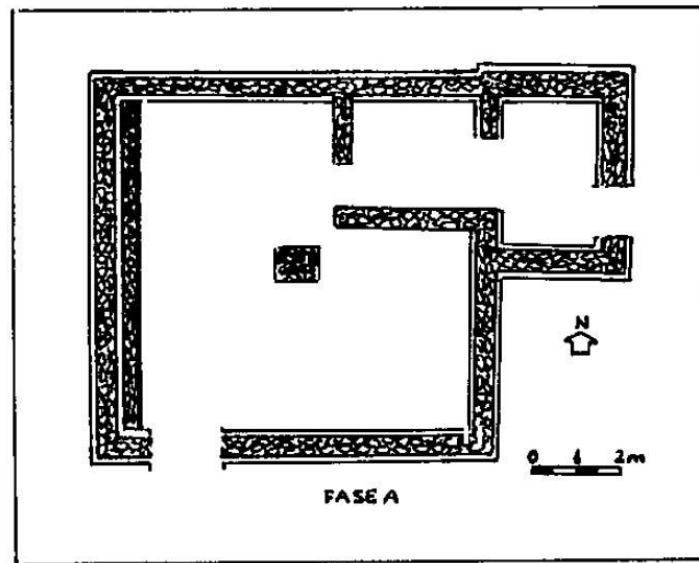


Fig. 2. Temple urbà semític. Planta de L'Alcúdia (Elx, Alacant), fase A, segons R. Ramos Fernández (a MONEO, 1995:249)

Els temples de tipus clàssic (fig. 3) són construccions aïllades generalment situades a la part més alta del poblat. La seva forma característica és una planta rectangular tancada, amb orientació astronòmica i amb un basament de pedra o pòdium. A l'interior hi sol haver paviment de mosaic, com a Ullastret i Castell de la Fosca. Els temples d'Ullastret són, a més, temples *in antis*. Aquests temples presenten un desenvolupament més gran que la resta dels de la península, probablement degut a la influència clàssica de l'entorn, tant pel que fa a la tècnica constructiva com pel fet de reproduir els esquemes dels temples grecs. Tant a l'interior d'alguns d'aquests temples com a l'entorn d'alguns altres han aparegut també restes d'exvots que en confirmarien el caràcter sagrat, com ara les mascaretes de terracota d'Ullastret. Aquest tipus de temple amb clara influència grega es troba només a la zona nord-est de la península, arribant fins a Sagunt, en poblats de costa o fàcilment assolibles navegant, el que indica relacions comercials i d'intercanvi directe amb el món colonial grec, com és el cas d'Ullastret. Tant els temples d'Ullastret com el de la Fosca s'han datat al segle III aC, coincidint amb el màxim apogeu de la influència hel·lenística.

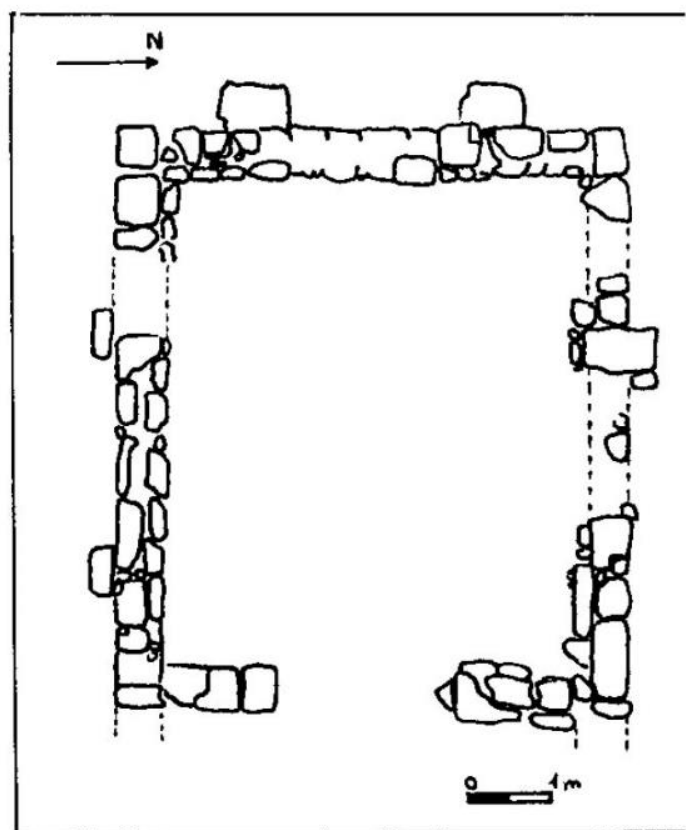


Fig. 3. Temple urbà clàssic. Planta d'Ullastret, segons M. Oliva i Prat (a MONEO, 1995:249)

A més d'aquests dos grups hi ha d'altres estructures que alguns autors (MONEO, 1995:250) consideren també com a santuaris, igualment classificats en dos grups: els documentats per troballes d'exvots però que no es relacionen amb estructures arquitectòniques sàcres, i els que es poden considerar estructures sagrades perquè tenen algun element extern destacat (tipus bases de columnes o pòrtics) que ho podria fer pensar. Potser en aquest grup caldria incloure l'edifici de Pontós.

Els aspectes religiosos es troben molt estretament relacionats amb el marc social de la cultura ibèrica, que presentava una societat jerarquitzada de tipus regi o principesc, amb variacions geogràfiques i diacròniques. Aquestes formes van evolucionar a partir del 500 aC cap a monarquies heroiques que semblen tendir a desaparèixer a finals del S. V aC. Durant aquesta fase el rei residia al palau i es considerava com a míticament vinculat a la divinitat. Sembla que aquest esquema ideològic es plasmava en el ritual, de manera que en la primera fase el que hi havia eren santuaris dinàstics que formaven part d'un altre edifici més gran, que era simplement un habitatge de les elits identificable amb el palau o *regia*. Eren edificis de caràcter polític-religiós-econòmic amb distribució tripartida (zona privada, zona econòmica i zona religiosa o santuari). El santuari seria la seu del culte domèstic als avantpassats, a qui s'identificaria amb un progenitor mític. Amb aquest ritus s'assegurava la defensa del territori (és un concepte oriental, però també italià). Aquest tipus de santuari el podem trobar al Mas Castellar de Pontós, a Ullastret i a l'illa d'en Reixach, integrat en tots els casos en un habitatge d'elit o palau.

Sembla que les troballes evidencien que el culte domèstic es correspondria amb un culte funerari, el que posaria de manifest una convivència entre vius i morts, cosa que no passaria amb els temples pròpiament dits. Aquest fet reflectiria certa diversitat en les creences religioses i en les divinitats de cada tipus de culte: sembla que si bé al sud, amb influència sobretot fenícia i púnica, predominava el culte a la deessa Tanit, al nord-est, i per tant a zona indiketa, si creiem a Estrabó (III 4,8), predominava el culte a Àrtemis

Efèsia, adoptada pels ibèrics hel·lenitzats de la costa. En qualsevol cas, T. Moneo proposa que ambdues deesses, Tanit i Àrtemis, es podrien considerar com a equivalents, en tant que interpretacions d'una deessa mare indígena, segurament de caràcter ancestral i amb atribucions múltiples. L'evolució de les divinitats va en paral·lel amb l'evolució ideològica de la cultura ibèrica (ALMAGRO-GORBEA, 1993-94:124): les divinitats ancestrals ibèriques, inicialment orientalitzants, es passarien a identificar com a divinitats dinàstiques, i posteriorment evolucionarien com a divinitats dels grups gentilicis aristocràtics, per bé que sense perdre el seu caràcter de divinitat global. En anar adquirint la societat un caràcter cada cop més urbà, les divinitats s'anirien convertint en pol·liàdiques (protectores de la ciutat), i aquest procés explicaria la construcció expressa dels temples urbans (com el d'Ullastret). És a dir, que es va passar d'un culte privat dinàstic a un culte públic i ciutadà a través de la figura d'una divinitat pol·liàdica. Durant el S. IV ac, a la zona del sud, les monarquies heroiques van anar essent substituïdes per aristocràcies guerreres seguint un procés creixent d'isonomia. Aquest canvi social vindria acompanyat del canvi ideològic, i el santuari ho reflectiria tendint a ser cada vegada més una construcció independent, però mantenint la seva funció sagrada. La divinitat, doncs, va passar a tenir el seu propi habitatge (el temple) diferenciat de l'habitatge del monarca (el palau), passant a convertir-se en culte públic. Aquest tipus de temple, d'influència clàssica (greco-focea), es pot trobar a Ullastret i a Castell de la Fosca.

3.3.1. Ullastret

El conjunt arqueològic ibèric d'Ullastret està format per l'*oppidum* del Puig de Sant Andreu, el poblat de l'illa d'en Reixach i la necròpoli del Puig d'en Serra. Els assentaments fortificats del Puig de Sant Andreu i l'illa d'en Reixach van ser (BRILL *et alt*, 2011:283) els centres ibèrics més importants de la zona indiketa entre els S. VI i II ac. Bona part de la importància que van assolir és deguda a la seva interacció amb la colònia grega d'*Emporion*, situada a escassos quilòmetres d'Ullastret i amb unes bones connexions que van afavorir les relacions comercials. L'*oppidum* del Puig de Sant Andreu es va fortificar cap a finals del S. VI ac i va tenir una posició preponderant destacant sobre el seu entorn. Fou cap al segon quart o a la meitat del S. IV ac que visqué una segona fortificació i es bastí un temple a l'acròpolis, dalt del turó. El S. III ac l'àrea sacra es va ampliar amb la construcció de dos temples més. A meitat del S. IV ac es fortificà l'àrea de l'illa d'en Reixach, situada a 1,5 km del Puig de Sant Andreu. El conjunt d'ambdues àrees, considerat com una *dipolis* per G. De Prado i el seu equip d'excavació (CODINA *et alt*, 2017) es pot considerar com la capital dels indiketes.

Ullastret es troba a uns 25 km d'Empúries, a uns 50 de Roses i a uns 45 del Mas Castellar de Pontós.

3.3.1.1. Documentació arqueològica

Els temples d'Ullastret (fig. 4), construïts al Puig de Sant Andreu, són bastits el S. III ac seguint models grecs (MARTÍN, 1996:11.) copiats de la veïna *Emporion*. Se n'han identificat tres, tot i que darrerament només es dóna credibilitat als dos (que poden ser un) del turó de l'acròpolis. Els edificis, que no varen estar en ús contemporàniament (CASAS *et alt*, 2005:1), es van succeir des dels S. V-IV fins a època romana. És a dir, que estaven en ús en època d'Estrabó. L'àrea sacra es situa a l'acròpolis i conté els anomenats temple A i temple C.

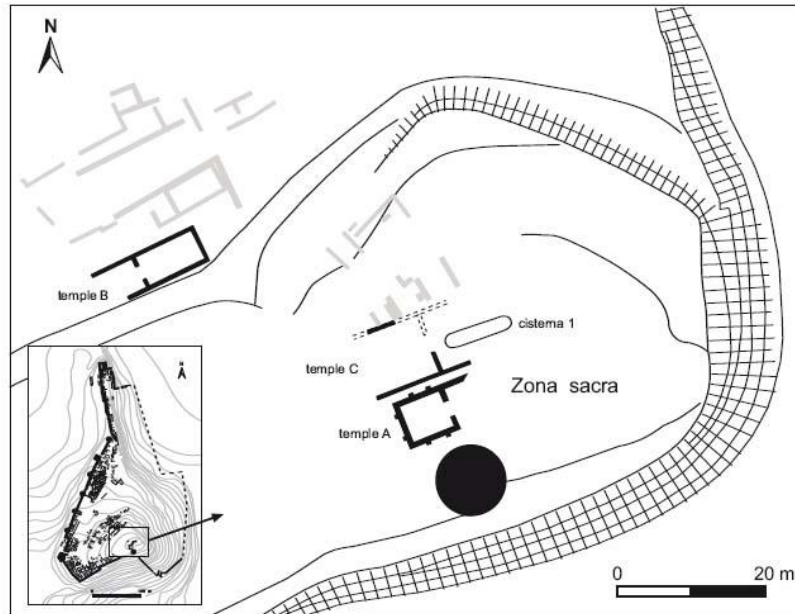


Fig. 4. Planta general de la zona sacra, amb la seva situació dins l'oppidum del Puig de Sant Andreu (CASAS *et al.*, 2005:10)

El temple A (fig. 5) conserva pràcticament tota la planta. Es tracta d'un temple petit *in antis* orientat cap a llevant amb cel·la interior i contraforts exteriors. S'ha pogut recuperar una part de la pavimentació de l'edifici.



Fig. 5. Temple A i restes del C des del nord-est. Foto pròpia

El temple B (fig. 6) es troba situat uns 20 m al nord dels de l'acròpolis, és rectangular i està format per una gran sala precedida d'una avantsala porticada. Dins l'avantsala s'hi conserva un basament de columna. És constructivament diferent dels altres dos temples i també té una orientació diferent. És un edifici aïllat i exempt. La seva datació el faria el més antic. Consta de tres estrats que es datarien entre el darrer quart del S. V aC i la meitat del S. IV aC. Però els darrers estudis apunten a descartar-ne la funció de temple.



Fig. 6. Temple B des del sud-oest (CASAS *et alt*, 2005:12)

El temple C (fig. 7) es situa al costat del temple A, a la zona sacra, i està també orientat a llevant. Es conserva parcialment i força precàriament, però s'ha pogut conèixer que és també de tipus *in antis*, amb avantsala porticada i cel·la.

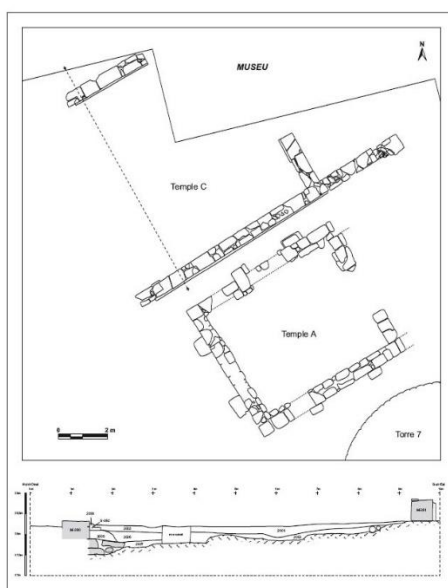


Fig. 7. Secció nord-sud del temple C dibuixada arran del sondeig fet l'any 2004 (CASAS *et alt*, 2005:13.)

Els temples A i C s'han datat cap a la segona meitat del S. III aC o els primers anys del S. II aC, i sembla que tot i que l'A es degué construir primer poden haver estat en ús contemporàniament. Aquests temples serien espais culturals d'ús públic, de manera que, si el temple B fos realment un temple es podria dir que al menys des de mitjan S. IV aC a Ullastret hi havia algun espai cultural de tipus públic. En cas que s'acabi descartant completament la funció cultural d'aquest temple, la datació d'ús públic serà del S. III – II aC. Pel que fa a l'orientació, el temple B s'adapta a l'espai disponible, mentre que els temples A i C segueixen un model d'influència forana amb orientació a llevant. Però també Ruiz de Arbulo proposa (2002-2003:186), pels temples de l'acròpolis, un temple únic que seria l'edifici contigu a les restes dels dos temples consensuats i que estaria ocult dessor del museu

A més dels temples del Puig de Sant Andreu, les excavacions d'Ullastret han tret a la llum (MARTÍN *et alt*, 1997:43) un altre edifici cultural de la segona meitat del S. III aC a l'Illa d'en Reixach. Aquest edifici conté restes de diversos cranis humans, una habitació amb un dipòsit d'ofrenes i d'altres dipositades en fosses, a més d'un pòrtic. L'orientació seria aproximadament nord-est-sud-oest. Segons els autors en el S. III aC la construcció de cases porticades era el resultat d'una reinterpretació en el món indígena dels models clàssics mediterranis, i se'n poden trobar paral·lels en tot el món indigeta. En qualsevol cas, no hi ha prou dades per a assegurar-ne la funció cultural, però els indicis (les restes de cranis, les ofrenes i el mateix pòrtic) ho podrien fer pensar. Tanmateix, s'han trobat altres edificis semblants al territori, com l'edifici porticat del poblat del Castell de la Fosca, que a l'època en què fou excavat s'interpretà com a temple, i també el del Mas Castellar de Pontós.

A partir de les troballes en els edificis culturals ibèrics s'han extret importants coneixements sobre les creences i els rituals religiosos indígenes, interpretats en el seu context, i s'han valorat les aportacions dels contactes amb el món colonial grec i púnic i la interrelació amb el món transpirinenc.

3.3.2. Pontós

El jaciment de Mas Castellar de Pontós està situat (MAC Girona. Mas Castellar de Pontós, 2022) sobre una petita elevació, entre la riba esquerra del Fluvià i l'Algama, a uns 2000 m al nord de Pontós i prop de la masia que porta el seu nom. El jaciment correspon a l'edat del ferro inicial (s.VII aC) i tota l'època ibèrica i desapareix en l'època romana (principis del s. II aC). Es troba a uns 35 km d'Ullastret, 30 d'Empúries i 30 de Roses.

3.3.2.1. Documentació arqueològica

El 1993, l'equip d'excavació del Mas Castellar de Pontós presentava (PONS *et alt*, 1998) una lectura global del jaciment arqueològic del S. III aC com un santuari empòric, és a dir, com un punt neutral d'intercanvis protegit per una divinitat que havia de facilitar el contacte entre les poblacions ibèriques dels encontorns i les ciutats portuàries de *Rhode* i *Emporion*. Diverses troballes posteriors han vingut a reafirmar aquesta apreciació. A la zona 1 del jaciment s'hi ha localitzat un carrer amb unitats domèstiques complexes a banda i banda. En l'anomenada casa 1, a l'interior de la seva estança 3, hi aparegué un pedestal o suport cultural en marbre pentèlic (fig. 8). Aquesta peça va estar proposada com a ara votiva, si bé aquest us es va descartar i s'ha proposat posteriorment com a objecte cultural en ell mateix segons els paràmetres ibèrics (seria la reutilització d'una peça hel·lenística inicialment concebuda com a suport).

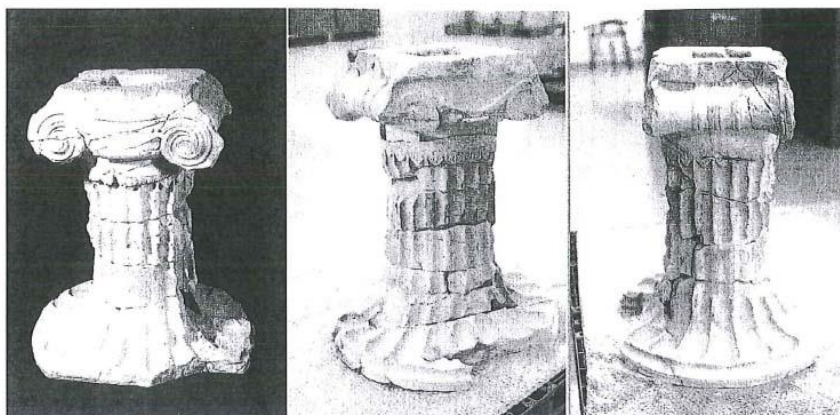


Fig. 8. Pedestal de marbre. Vistes frontal, posterior i lateral (PONS *et alt*, 1998:60)

En qualsevol cas, s'han trobat altres indicis relatius a l'ús cultural de l'estança 3, com ara restes faunístiques (amb majoria de taxons de gos) que suposen unes pràctiques culturals específiques amb sacrificis (amb paral·lel a l'àmbit itàlic), la presència de vasets miniaturitzats agrupats com a ofrenes (similars als que han aparegut a *Emporion* a l'*Asklepeion* en companyia d'exvots anatòmics) i, finalment, l'aparició d'una mandíbula humana que presenta restes de cornivell de sègol. Aquest crani, juntament amb l'espai cultural, fa pensar als autors en els exemples anàlegs de tradició celta i en els cranis enclavats d'Ullastret. Finalment, cal fer esment també de la troballa d'una espasa envainada de tipus La Tène al carrer veí, que sembla haver estat adjudicada a una funció votiva. A més, les fosses votives reblen en el caràcter cultural de l'espai.

Les troballes de Pontós ens parlen més d'un santuari dinàstic o d'un temple de tradició semítica que no pas d'un temple de tradició clàssica com el que estem buscant. De tota manera, però, ens serveix com a indicador de l'aspecte cultural ibèric, especialment en relació als sacrificis.

3.3.3. Roses

Les restes hel·lenístiques de Roses es troben situades dins de l'anomenada Ciutadella (fig. 9), que conté documentació de cronologies molt àmplies. La distància des d'Ullastret és d'uns 50 km, el Mas Castellar de Pontós queda a uns 30 km i Empúries també a uns 30 km.

3.3.3.1. Documentació arqueològica

Es documenten molt poques restes amb finalitat cultural al jaciment de Roses. Sembla que podem parlar únicament d'un motlle de ceràmica massaliota per a fabricar terracotes votives del S. IV aC. Però no hi ha constància d'un espai cultural específic.

En qualsevol cas, segons el que sí s'ha trobat no sembla pas que *Rhode* hagi estat, efectivament, una colònia ròdia. I tampoc la llegenda fundacional ròdia ho confirmaria, atès que és quatre segles anterior a les primeres troballes del S. IV aC. En aquest sentit, els materials trobats al jaciment són majoritàriament massaliotes, i darrerament es proposa (RUIZ DE ARBULO, 2002-2003:171) la ciutat com una creació tardana de *Massalia* per a oposar-se a una *Emporion* massa independent, el que podria explicar una llegenda fundacional diferenciada.



Fig. 9. Vista de la Ciutadella arran de mar. Vista des del nord (Web oficial de turisme de Roses, 2022)

De fet, també s'han trobat restes a Sant Pere de Rodes, poc estudiades i en principi poc rellevants. En relació a l'Artemisi, només les podríem tenir en compte pel que fa a la ubicació.

Però la proposta de Ruiz de Arbulo (2002-2003:174) sobre *Rhode* és una altra: fa un paral·lel amb el port de la Ostia republicana i suggereix una fundació arcaica amb el port (com a port d'escala) ocupat ja des del S. VI aC per un primer Artemisi. En qualsevol cas, no n'hi ha proves.

3.3.4. Empúries

Per la seva banda, l'entorn geogràfic d'Empúries mostra les seves dinàmiques de poblament (ARQUILUÉ *et alt*, 2007:81): l'assentament es trobava envoltat de tres turons, serres i petites elevacions en una zona d'aiguamolls i cursos fluvials canviants. Al S. VI aC es creà la colònia foceu-massaliota de la Paleòpolis (ciutat vella) al turó de St. Martí d'Empúries (una illa, en aquell moment) a partir dels contactes amb els pobladors indígenes, i ben aviat, a mitjan segle següent, es creà el segon nucli urbà de la Neàpolis (ciutat nova) a la badia propera de terra ferma. La base agropecuària d'Empúries es troba en el sistema agrícola ibèric complementat per les aplicacions colonials gregues. Però també hi havia recursos industrials, com ara una factoria de salaons o indústria ceràmica. En qualsevol cas, la intensificació de l'agricultura greco-romana requeria de l'existència dels mercats urbans. Així, la funció primordial d'Empúries era fer de mercat. Com hem vist, Empúries es troba a uns 25 km d'Ullastret i a uns 30 km de Roses i de Pontós.

3.3.4.1. Documentació arqueològica

Segons Puig i Cadafalch (1912:6), que va encapçalar el projecte arqueològic d'Empúries del 1908 al 1923, els llocs sagrats, és a dir, els temples (fig. 10), ocupaven tot l'angle SO de la ciutat grega. Segons ell, l'extensió del santuari en relació a la Neàpolis era d'una vuitena part, el que en manifestava la importància (el culte era el vincle més fort en les ciutats antigues). L'arquitecte explica que la part més alta de la urbs probablement havia estat coronada per un temple, com era usual en període hel·lenístic. Segons ell, aquest era el lloc ideal pel temple d'Àrtemis Efèsia

“que adoraven a Empúries com totes les colònies focees del Mediterrani, y qual recort en les nostres ciutats gregues ens ha trasmès Strabó, si la deessa monstruosa predecessora a la amable Artemissa hel·lènica havia volgut abandonar l'antich temple de la Paleòpolis” (PUIG I CADAVALCH, 1912:7).

Puig i Cadafalch ja ens dóna idea, doncs, no solament de la notícia transmesa per Estrabó, sinó també de la qualitat dual de la nostra deessa anatòlica, i dóna per feta l'existència d'un primer temple a la Paleòpolis de Sant Martí. En qualsevol cas, Puig aporta la troballa, al punt més alt del turó, dels fonaments del parament d'un recinte rectangular amb orientació occident-orient (com els temples, com diu ell), que no permet arribar a cap conclusió. Aquest seria el possible emplaçament de l'Artemisi que ell proposa i que d'altres autors (MONER, 2018:36) han relacionat amb un santuari suburbà que es podria entendre com un espai integrador en relació a la població indígena com a punt neutral de contacte. En qualsevol cas, es desconeix la divinitat a qui hauria pogut estar dedicat, tot i que seria anterior a l'*Asklepeion* i el *Serapeion*.

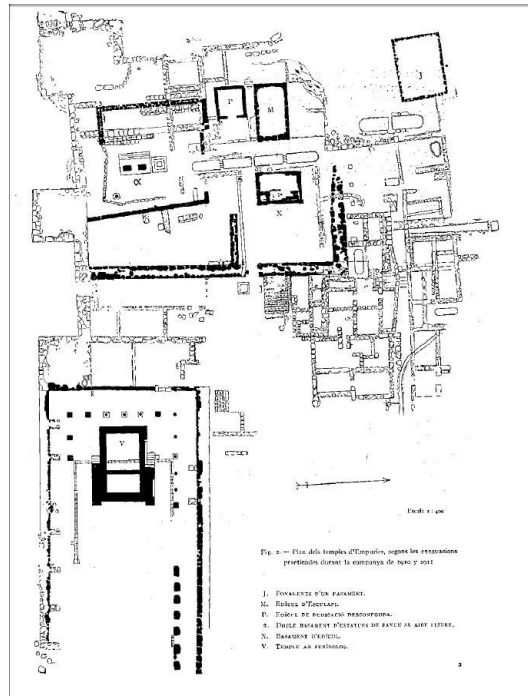


Fig. 10. Plànol dels temples d'Empúries segons les campanyes d'excavació de Puig i Cadafalch del 1910 /11 (PUIG I CADAFALCH, 1912:2)

Per dessota d'aquest parament, baixant cap a mar (fig. 11), és on s'hi han documentat les restes dels temples acceptats com a tals.



Fig. 11. Temples d'Empúries. Vista des del nord-oest. Foto pròpia

Si seguim Martín Almagro (1968:14), tenim altra vegada notícia de la descripció d'Estrabó que, segons ell, assegura l'existència a Empúries d'un temple dedicat "a la diosa nacional de Focea, la célebre Artemisa Efesia". Al seu parer, el temple potser es trobava a la Paleòpolis, dessota de l'actual església de Sant Martí, atès que no n'han aparegut restes a la Neàpolis (descarta, doncs, la possibilitat del parament proposat per Puig). Segons ell, la Paleòpolis degué funcionar com a santuari i arsenal fins a la desaparició total de la ciutat clàssica. En qualsevol cas, només hi ha hagut troballes circumstancials d'època hel·lenística-romana. Almagro descriu les restes dels temples emporitans definitivament admesos com a tals com les ruïnes més notables de les troballes arquitectòniques de la Neàpolis, i fa esment, com Puig i Cadafalch, de la gran

extensió que ocupen en proporció. Descriu el temple *in antis* on es va trobar l'estàtua completa de l'anomenat Asklepi (fig. 12) i proposa que era compartit també amb Hygea, la deessa grega de la salut.



Fig. 12. Temple d'Asklepi. Vista des de l'est. Foto pròpia

Un xic més avall, ja a la terrassa inferior, s'hi troba la planta rectangular d'un temple (fig. 13) del que se'n conserven restes de la columnata del peristil i l'altar central. El temple estava dedicat a les divinitats greco-egípcies Isis i Zeus Serapis (S. I aC).



Fig. 13. Temple de Serapis. Vista des del nord-oest. Foto pròpia

I encara existeix la zona cultual del port (MONER, 2018:36), un espai obert on s'hi haurien desenvolupat activitats rituals a l'aire lliure sense ser pròpiament un temple.

Segons Ruiz de Arbulo (2002-2003:177) el paral·lel amb l'acròpoli massaliota suggeriria un Artemisi a la Paleòpolis. La descripció del temple originari mostra un temple extra-urbà a una certa distància de la ciutat. En aquest sentit, les muralles meridionals del S. V de la Neàpolis van respectar un gran santuari suburbà, articulat entorn d'un pou sagrat. Segons ell, el S. III aC formava part d'aquest santuari un gran altar damunt de podi de tipus hel·lenístic i un recinte delimitat per períbols amb bancs perimetrals organitzat en torn d'un segon altar monumental sobre podi amb dues ares. Aquí cal afegir-hi la troballa d'unes antefixes i fragments d'acroteris de pedra que semblen testimoniar un primer temple de pedra monumental encara no confirmat. Però

a inicis del S. II aC el santuari va quedar englobat dins la ciutat per la muralla nova i ha estat denominat sempre com a santuari d'Asklepi, a partir de la troballa de l'estàtua del déu. En qualsevol cas, Arbulo explica que si l'Artemisi hagués estat sempre en aquesta ubicació no s'hauria pogut moure mai, perquè als santuaris hel·lènics els llocs sagrats eren inamovibles, de manera que la seva opció, malgrat la manca de restes, és el turó de Sant Martí.

Estrabó ens va deixar una descripció aquest cop força saborosa de l'anomenada *dipolis* emporitana, la ciutat compartida entre indígenes i colons massalotes:

“Emporion es fundación de los massalotas y dista del Pirineo y de la frontera entre la Iberia y la Céltica unos 200 estadios. Y toda esta costa es fértil y tiene buenos puertos. Por allí está también la pequeña ciudad de Rhodos, cuyos habitantes vienen de Emporion pero que habría sido fundada, dicen, por los rodios. También aquí y en Emporion hay el culto de la Artemisa de Éfeso, lo que explicaré en lo que diré sobre Massalia. Los emporitanos vivían antes en una islita delante de la costa que hoy se llama Palaiópolis, però hoy viven ya en tierra firme. Emporion es una ciudad doble, estando dividida por una muralla, teniendo antes como vecinos algunos indietes, que a pesar de que conservaban su administración propia quisieron tener una muralla común con los griegos para su seguridad, resultando así una fortificación doble, dividida por una muralla media. Pero con el tiempo se unieron en un solo estado, compuesto por leyes bárbaras y griegas, como sucede también en otras muchas ciudades”. (Estr III, 4, 8-9) (RUIZ DE ARBULO, 2002-2003:163).

3.3.5 Castell de la Fosca i Sant Sebastià de la Guarda

Segons Martín Almagro-Gorbea (1993-94:127) a la fase ibèrica final, a partir del S. III aC, les construccions sacres gentilícies de tipus familiar es converteixen en santuaris públics que es poden interpretar com a temples en el sentit literal de la paraula, en un principi d'influència hel·lenística com els d'Ullastret i la Fosca. Aquests edificis tendeixen a situar-se a la part més alta del poblat i apareixen a la zona nord-est de la península ibèrica, és a dir, l'àrea d'influx greco-foceu. Segons Almagro, aquests temples, per la seva estructura, caràcter i situació, s'han de considerar dedicats a divinitats pol·liàdiques, possiblement derivades de la transformació de divinitats dinàstiques de fases anteriors, tot i que sembla que han existit cultes a herois fundadors, segurament d'origen mític gentilici.

En el cas del poblat del Castell de la Fosca (fig. 14), hi ha força consens en l'existència d'un temple dinàstic. Si podria o no haver-se convertit en temple públic, com proposen Almagro i Moneo, està per veure, però les restes hi són, i l'entorn encaixa força bé en els paràmetres necessaris.



Fig. 14. El Castell de la Fosca. Vista des del nord-oest (Home Fosca, 2022)

Pel que fa a Sant Sebastià de la Guarda, no hi ha cap evidència, indicatiu ni tant sols relació, que faci pensar en l'existència d'un temple, i ja no diguem d'un Artemisi. Però

em sembla important deixar constància de l'espai perquè de la mateixa manera que amb el Castell de la Fosca la ubicació sembla encaixar en el que busquem. En qualsevol cas, és interessant d'apuntar el fet que des de la punta del Castell, fins i tot en un dia rúfol, es pot veure perfectament el turó de Sant Sebastià, i a l'inrevés (fig. 15). I el mateix passa amb Empúries i Roses, com si els assentaments s'haguessin concebut com un tot articulat dins d'un territori específic.



Fig. 15. La punta del Castell des de Sant Sebastià. Vista des del nord-est. Foto pròpia

3.3.6 Anàlisi de dades

La documentació arqueològica ens ha proporcionat una sèrie d'aspectes o indicadors que donen raó de la possibilitat del temple. En aquest sentit, hem descompost en una taula (taula 1) aquests indicadors en dues sèries: d'una banda (en groc) els que fan referència a l'emplaçament i la disposició, el model dels quals ens ha estat fornit pels textos que descriuen l'Artemisi efesi, i de l'altra (en blau) els paràmetres que configuren el temple urbà de tradició clàssica, tal com hauria d'estar configurat el possible Artemisi emporità.

El quadre que resulta d'aquests paràmetres dóna un resultat molt clar en favor d'Empúries, ja sigui en el cas del possible temple de la Paleàpolis, del recinte arcaic extramurs proposat per Puig i Cadafalch o del mateix temple avui dia adscrit a Asklepi. En qualsevol cas, cal tenir molt clar que els paràmetres que hem emprat depenen totalment de la informació disponible. Aquella informació que no sabem o que és dubtosa no es reflecteix en la taula.

El quadre de resultats és el següent:

Taula 1

	Exempt	Arran de mar	Acròpolis / turó	Fora muralla	In antis / porticat	Rectangular	Orientació astronòmica	Basament	Paviment	Cella	Altar / ara	Ús públic	Restes votives
Ullastret A	X		X		X	X	X		X	X		X	X
Ullastret B	X				X	X					X		X
Ullastret C	X		X		X					X		X	X
Pontós													X
Empúries A		X	X	X		X	X	X					
Empúries B		X	X	X									
				En un determinat moment									
Empúries C	X	X	X		X	X	X	X		X	X	X	X
Empúries D	X	X			X	X	X				X	X	

Segons aquesta taula, els temples d'Empúries (Empúries A seria el temple de la Paleòpolis, Empúries B el de Puig i Cadafalch, Empúries C l'*Asklepeion* i Empúries D el *Serapeion*) serien els que tindrien més possibilitats de ser l'Artemisi, sobretot pels paral·lels que es poden establir amb la descripció de l'Artemisi original.

En aquest sentit, també actuen els paràmetres en contra: el temple de Pontós té poques possibilitats de ser un santuari públic, no és exempt, és intramurs i, a més, el poblat no toca a mar, de manera que és totalment descartable. Pel que fa als d'Ullastret, la manca de mar al poblat i la construcció intramurs en determinen la conclusió. I finalment, Roses no s'ha tingut en compte perquè no hi ha dades suficientment contrastables al respecte, igualment com el Castell de la Fosca.

3.4 Iconografia

Sarah Morris (citada a FIGUEROA, 2014:53) connecta l'Àrtemis Efèsia amb la simbologia de l'abella, segons ella una tradició prehistòrica de l'Àsia Menor i l'Anatòlia assimilada per la cultura hitita i disseminada cap a l'Egeu. Fernández Uriel (citat a FIGUEROA, 2014:54) fa esment de la troballa a Èfes d'una capella dedicada a l'abella. Sembla doncs que és a la ciutat jònica on s'associa de manera més clara a l'abella amb la deessa, potser a partir d'un antic culte hitita que s'hauria assimilat a Àrtemis, i sembla que d'això en dona testimoni la numismàtica efèsia.

Segons F.E. Brenk (1998:157) Àrtemis Efèsia té dues cares (o cossos) tant en la literatura com en la iconografia. D'una banda és la verge tradicional que prové dels mites grecs i de l'altra sembla estar relacionada amb una antiga deessa anatòlica. Aquesta natura doble tindria a veure amb la presència grega en l'esfera religiosa de l'Anatòlia antiga (sembla que els grecs ja hi estaven assentats a finals de l'edat del Bronze), de manera que l'hel·lenització de la deessa anatòlica degué començar molt aviat. Aquesta tensió va fer anar canviant la iconografia de la divinitat, com es pot veure en les monedes. Els símbols de l'abella, el cérvol i la palma es combinen amb les fletxes i l'arc. Sembla que la primera aparició de la deessa efèsia en les monedes es pot datar entorn del 175-166 aC, però, en qualsevol cas, sembla que fou cap a començament del S. II aC que el tipus efesi (la deessa mare tipus Cíbele (fig. 16), amb les protuberàncies, siguin pits, adorns o testicles de bou, com sembla que es pensa en la actualitat) es va convertir en predominant, tot i que la forma grega (la donzella caçadora) no es va excloure mai del tot. Brenk parla de dos o fins i tot tres cultes possibles manifestats per les excavacions realitzades a l'Àrtemis d'Èfes. Segons ell, l'àrea hauria estat primordialment dedicada no pas a l'Àrtemis verge sinó a la Gran Mare (Cíbele), i fou més tard que una i altra es van assimilar.



Fig. 16. Imatge icònica de l'Àrtemis Efèsia (Artehistoria.com, 2022)

A parer de Ruiz de Arbulo (2002-2003:170), la divinitat femenina que es pot trobar als anversos de les dracmes emporitanes i ròdies del S. IV aC sembla imitar l'original que es trobava a les dracmes massalotes de la mateixa època. I les massalotes copiaven les de la ciutat de Terina, a la Magna Grècia. En qualsevol cas, una de les tendències és interpretar la imatge com a la deessa Àrtemis. M.J. Pena (1973:129.) ha proposat la mateixa identificació. Així doncs, la divinitat compartida referendària el parentiu mític i econòmic entre les *polejis*.

Pel que fa a les màscares trobades a Ullastret, Ruiz de Arbulo (2002-2003:187) proposa (més com a possibilitat que no pas com a hipòtesi científica), en relació amb les *protomai* fabricades a Roses, una funció apotropaica, i suggereix, pel rostre femení de tipus Gorgona, una identificació amb una divinitat ibèrica relacionada amb un dels aspectes de l'Àrtemis arcaica, la *Pótnia Théron*. Segons ell, en un plat rodi tardà s'hi representa una Àrtemis com a *Pòtnia/Gorgona*, de manera que podria ser l'única evidència atribuïble a Hispània als *Artemisia* massalotes. En qualsevol cas, són objectes sagrats característics no pas del món grec sinó del feno-púnic. I també aquí apareixen, igual que a Pontós i a *Emporion*, les tanagres de figures femenines drapejades i els pebeters amb cap de dona, totalment hel·lenístics.

Segons M.J. Pena (1973:129) l'epigrafia tampoc no ha aportat cap indicatiu d'un culte a la deessa grega. Ara bé, amb la numismàtica hi ha polèmica: no se sap del cert a qui pertany el cap femení que apareix amb certa freqüència a les dracmes emporitanes, i la seva adscripció artemisiana és ben freqüent. Tot amb tot, segons Pena, amb les dades que tenim a la mà avui dia és impossible arribar a una conclusió definitiva al respecte. Tanmateix, a *Massalia* les monedes amb l'efígie de la deessa grega eren moneda corrent, és més, es feien amb patró foceu, de manera que la relació amb la metròpoli massaliota queda abastament certificada. Tot i això, Pena ens diu que el fet que una representació plàstica s'inspiri en una altra determinada i coneguda no significa necessàriament que s'hagin de considerar com la mateixa expressió d'una mateixa realitat, concepte o divinitat. Segons l'autora (2016:972) la numismàtica s'ha utilitzat amb freqüència per tal de donar credibilitat a les informacions d'Estrabó.

Per als resultats de la iconografia podem també elaborar un senzill quadre textual de resultats. En aquest cas ens centrarem en la imatge de la deessa partint dels mitemes amb què hem descompost el mite: la deessa que fila (la donzella), la *Pótnia Théron* (Senyora de les Bèsties, la caçadora, l'esquerpa, la dels ritus de pas) i la protectora del part i la fecunditat. Com hem vist, hem trobat representacions de l'abella, que es relaciona amb la fecunditat, i també de les famoses protuberàncies de l'Àrtemis Efèsia, la majoria d'interpretacions dels quals fan també referència a la fecunditat. També trobem imatges que representen a la deessa amb un cérvol, o amb l'arc i les fletxes, el que caldria adscriure a l'aspecte de la Senyora de les Bèsties, la deessa liminar, com també, possiblement, la màscara de Gorgona d'Ullastret. Les tanagres i els pebeters potser es podrien relacionar amb la caracterització de la donzella, però les dades són molt vagues com per a poder-ho afirmar.

3.5 La petja colonial

Els grecs i els fenicis van ser els primers (VAN DOMMELEN, 2012:395) a implicar-se en la migració per mar a llarga distància i a establir-se en assentaments colonials nous i permanents, a una escala significativa del S. IX al VIII aC. Se sol entendre l'expansió micènica per mar com al fet precursor, tot i que això es troba en disputa. En qualsevol cas, establir una colònia sempre significava reorganitzar i redistribuir la terra del lloc colonitzat (el mot "colònia" prové del llatí i es relaciona amb "cultivar"). Però els grecs li donaven un altre nom: *apoikía*, que simplement significa "la llar lluny de la llar", emfasitzant simultàniament la separació i la connexió amb la metròpoli i obviant la terra

ocupada i treballada pels colons. Malgrat tot, ambdós termes s'han d'usar amb cura i únicament dins del context adequat. Ara bé, el fenomen inclou sempre dos elements clau: els colonitzadors (un o més grups de persones foranes presents en una regió a una certa distància del seu lloc d'origen) i les relacions asimètriques, tant sociològicament com econòmica, que s'estableixen entre colonitzadors i colonitzats.

Així doncs, sembla que els darrers estudis sobre colonització suggereixen que els inicis del fenomen s'han d'analitzar dins del marc de la configuració de la *polis*: la natura fortament aristocràtica de la *polis* emergent explica, segons A. Domínguez Monedero (2018:195), el rol de l'aristocràcia en el procés colonial. Segons l'autor, la *polis* aristocràtica fou la responsable de desenvolupar els mecanismes necessaris per a obtenir la força humana que havia de portar a terme fundacions exitoses. Domínguez parteix de l'obra de R. Osborne (citada a DOMÍNGUEZ, 2011:195), que entén la colonització com una empresa privada: alguns individus o petits grups comencen expedicions simplement pel seu propi guany i proposen que un assentament més o menys permanent en costes estrangeres és tant pel seu interès immediat com volgutament sostenible. L'autor menciona Pithekoussai, que segons ell ha servit durant molt de temps com a exemple sobre com entendre la primera onada colonitzadora (si com a *emporion* o com a *apoikía*³). Tanmateix, sembla que ja a mitjan S. VIII aC a Ischia (Pithekoussai) s'hi havia instal·lat un grup organitzat que ocupava tota l'illa i utilitzava els seus recursos i la seva posició geogràfica per a incrementar els cabals de la seva gent, especialment les elits (tot i que sembla que la major part d'individus enterrats en el cementiri formaven part d'una classe mitjana pròspera).

En el cas dels grecs, s'ha posat sempre molt d'interès en l'estudi de la figura de l'*oikistés*, sovint associat a les elits de la metròpoli. Molts d'ells han esdevingut figures mítiques. Molts acadèmics proposen (VAN DOMMELEN, 2012:399), en aquest sentit, que l'escenari bàsic de la colonització fou cosa d'un grup de familiars, amics, aliats i servents que partien d'una ciutat-estat grega per a fundar una nova comunitat a l'estranger tan grega com la que deixaven enrere. Per molt que haguessin d'interactuar amb els indígenes, la seva grecitat no es veia mai compromesa. I la interacció amb la metròpoli hauria estat sempre continuada.

És evident que la presència de pobles de procedència mediterrània a la península Ibèrica havia de deixar (DOMÍNGUEZ, 2011:15) necessàriament petjada en les poblacions autòctones. Però les informacions que ens han arribat al respecte no permeten tenir-ne una idea massa clara perquè són força irregulars: en relació a les estructures culturals l'arqueologia proveeix de força informació contrastable pel que fa a imatges o espais de culte, però els aspectes simbòlics i rituals són més difícils de definir. La religió grega ha aportat molta informació textual sobre el seu funcionament religiós, i l'arqueologia i la iconografia ajuden a corroborar-la, de manera que es pot abundar en la relació entre les idees i la seva plasmació material. Pel que fa al món fenopúnic, ja és un xic més difícil, atès que hi ha pocs textos que hi facin referència. I en el cas del món indígena ibèric és encara més difícil. És dels textos grecs d'on deriva la major part de la informació, de manera que es tendeix a considerar "bàrbar" a tot poble no grec. A més, també solien anomenar amb noms grecs les divinitats locals. En relació amb la nostra deessa, Estrabó explica, des de la seva perspectiva hel·lènica, que els massalotes van comunicar als pobles d'Ibèria els ritus del seu culte nacional a Àrtemis Efèsia. Però no concreta massa a quins pobles d'Ibèria, tot i que la menció massaliota fa sobreentendre que es tracta d'*Emporion* i *Rhode*, les seves dues fundacions més o menys assegurades. De tota manera, tant fenicis com grecs van portar amb ells tot el seu repertori de divinitats.

³ *Emporion* s'hauria d'entendre com a espai d'intercanvi, mentre que *apoikía* implicava tot el procés, des de la decisió de fundar una colònia fins a l'establiment en un espai, el bastiment de santuaris i el repartiment de terres entre els colons.

En qualsevol cas, l'àrea emporitana podria no tenir una significació estrictament colonial, de la manera que s'entén una *apoikia* grega tradicional, però la seva funció comercial hauria afavorit relacions intenses amb les poblacions locals que propiciarien processos de transmissió cultural entre els que s'hi trobarien també els religiosos. Per exemple, la possible ara de marbre del Pentèlic del Mas Castellar de Pontós va aparèixer en un entorn amb testimonis incontrovertibles de rituals de sacrifici, entre ells els de les restes de gossos. Tanmateix, la peça és de clar origen grec i podria haver tingut altres funcions. Igualment, a Ullastret s'han trobat, com hem vist, màscares de terracota de tipologies diverses de les que no se'n coneixen paral·lels a la resta de la península, però sí que n'hi ha a l'àrea del Mediterrani occidental hel·lenístic. A *Rhode* ha aparegut un motlle d'argila massaliota que servia per a fabricar imatges d'una deessa (probablement Demèter (DOMÍNGUEZ, 2011:43), tot i que se li han donat altres adscripcions), el que demostraria la presència de tallers grecs, possiblement al costat d'altres, indígenes o no, que feien circular imatges de tipus grec i amb elles iconografies i potser també ideologies gregues. En qualsevol cas, la tipologia d'aquest motlle no es correspondria amb la de les màscares d'Ullastret. I és a Ullastret on els indígenes construeixen uns temples els referents dels quals cal buscar en el món grec, a través d'elements arquitectònics d'arrel grega (*in antis*, per exemple) i amb ofrenes presents amb freqüència als santuaris grecs. Aquests fenòmens de mestissatge, entre d'altres, explicarien la importància com a centres articuladors del territori de les ciutats gregues d'*Emporion* i *Rhode* i de la capacitat dels indígenes per a seleccionar i combinar aquells aspectes dels colonitzadors que els poden resultar d'interès per a les seves pròpies pràctiques religioses. És a dir, que l'aspecte religiós és sempre un dels més importants a l'hora d'enfocar les relacions entre "colonitzadors" i "indígenes", i a aquestes relacions caldria afegir-hi també les que es donen entre colonitzadors entre si i les establertes entre les múltiples cultures existents en el territori:

"ninguna relación entre grupos humanos puede resumirse en una taxonomía sistemática, sino que los resultados a que dan lugar generan nuevas construcciones sociales, culturales, y por lo tanto, ideológicas donde es imposible "medir" lo "colonial" y lo "indígena" puesto que el resultado se traduce en realidades híbridas. Y, del mismo modo, las nuevas concepciones religiosas surgidas del contacto interactúan con todo su entorno, ya sea el colonial ya sea el de otras poblaciones vecinas". (DOMÍNGUEZ, 2011:45)

Estrabó dedica molta atenció a la fundació de *Massalia* (RUIZ DE ARBULO, 2002-2003:161). En descriu l'acròpolis, amb dos temples dedicats, respectivament, a Apol·lo, el déu comú dels jonis i a l'Àrtemis Efèsia, de la qual n'explica la presència a partir de la llegenda fundacional de la ciutat gala, segons la qual a totes les colònies que després foren construïdes per *Massalia* es construí també un *Artemision* i s'hi venerà la deessa per damunt de qualsevol altra divinitat. I fou així com els massaliotes, a través dels bastions que havien erigit a la península ibèrica ja en època arcaica, van transmetre als ibèrics el seu culte nacional a la deessa Àrtemis, juntament amb els seus ritus i sacrificis característics. En la descripció estraboniana de *Rhode* i *Emporion* s'hi reflecteix la tradició antiga que feia referència als orígens d'ambdues ciutats, tal com passava amb la descripció de *Massalia*, però no podem tenir clar el camí que va portar de la realitat de les fundacions en el S. VI aC fins a la realitat del moment de la descripció, la república romana tardana/inicis de l'imperi, de manera que és impossible saber si els santuaris d'Àrtemis que cita el geògraf van poder jugar efectivament en època arcaica el paper de transmissió de creences i ritus a les comunitats ibèriques de l'entorn. En qualsevol cas, la recerca arqueològica ha permès precisar un xic algunes qüestions.

Segons Ruiz de Arbulo (2002-2003:164) una ciutat que ja d'entrada porta el nom de "mercat" (*Emporion*) no va poder néixer com una empresa colonitzadora d'un grup de persones desesperades sota el lideratge d'un *oikistés*, sinó que més aviat es degué a

una dilatada experiència de presa de contacte entre els comerciants marítims itinerants i les poblacions indígenes de la costa. A Empúries les troballes testimonien la presència d'un assentament indígena del Bronze Final freqüentat lliurement a inicis del S. VI aC per mercaders marítims que portaven materials semites, etruscos i grecs, amb cronologies un xic posteriors a les documentades a *Massalia*. Sembla força evident que els primers ports des dels que van arribar els primers mercaders foren els d'*Ebusos* per un costat i el de *Massalia* per l'altre. A partir d'un cert moment aquests contactes van passar a ser estables, i per tant es necessitaven ports de redistribució. I al golf de Roses, on es situa *Emporion*, l'únic port amb les característiques necessàries és la pròpia *Rhode*. Tot i que la llegenda fundacional atorga a *Rhode* un origen rodi i molt antic, les evidències arqueològiques semblen parlar d'un origen emporità.

En qualsevol cas, en els contactes entre navegants i indígenes només la religió podia funcionar (RUIZ DE ARBULO, 2002-2003:166) com un mecanisme efectiu i acceptat per tots. La navegació era insegura i perillosa, i per això es creaven ports comercials presidits per santuaris empòrics que garantien la pau i la neutralitat. Una de les primeres normes del trànsit marítim arcaic fou la *sylé* o dret de represàlia, que consistia en aconseguir el saldo del deute impagat fos com fos. Contra aquesta norma es van signar tractats d'*asylé* entre ciutats que atorgaven protecció i assistència en santuaris com l'Artemisi d'Éfes. Els *tèmenos* d'aquests espais eren inviolables. Les divinitats que asseguraven aquest dret d'*asylé* tenien dues àrees de competència diferenciades: per una banda el santuari nacional, com l'*Artemision* efesi, lloc de recollida de tributs i taxes nacionals, i de l'altra el santuari nacional ubicat en sòl estranger, que funcionava com a centre de refugi i reunió dels compatriotes en terra estrangera. Segons Ruiz de Arbuló *Emporion* es configurà a partir d'un procés gradual de concentració per part de poblacions disperses (paral·lel al sinecisme grec arcaic) al llarg del S. V aC al voltant dels hàbitats portuaris. I únicament les divinitats i els seus sincretismes podien actuar com a símbols aglutinadors. En aquest sentit, el fet que els massalotes portessin amb ells la seva Àrtemis Efèsia era completament natural. Funcionava com a deessa global i protectora generada per un procés sincrètic de totes les civilitzacions mediterrànies i per tant fàcilment reconeixible per qualsevol d'elles. Segons l'autor els santuaris es van convertir en senyalitzadors de l'espai urbanitzat pels grecs, de manera que els cultes originaris romanien a l'acròpolis sacra i la resta de cultes i altars rodejaven la polis i es convertien en punts de contacte i festivitat col·lectiva, "*mientras las imágenes de los dioses y los héroes sacralizan distintos puntos del territorio (fuentes, pasos, peñascos) como marcas de dominio, frontera o contacto con grupos foráneos*" (RUIZ DE ARBULO, 2002-2003:178). En aquest sentit, al S. IV aC grecs i ibèrics coexistien a la polis emporitana, i els cultes servien per a diferenciar els pobles.

Catherine Morgan (citada a BRENK, 1998:164) ha subratllat justament aquesta funció medidora dels santuaris grecs amb la població indígena. Segons ella, els grecs jonis, que estaven envoltats de poderosos regnes orientals, vivien en situació precària i necessitaven trobar un mitjà acceptable per a expressar la seva identitat cultural dins la comunitat grega oferint a més alguna cosa també al món del voltant. Segons ella, van resoldre el dilema mitjançant la creació paradoxal d'un santuari estatal (de la ciutat-estat) que era, de fet, un enorme temple extra-urbà. Així la divinitat grega esdevenia suprema però es relacionava amb un culte forà. Segons Brenk, si Morgan té raó Cressus, el rei que bastí l'Artemisi, probablement el veia com una expressió arquitectònica grega de la devoció a una deessa anatòlica. El rol de medidora probablement afectà també al tipus iconogràfic de l'escultura de la divinitat. En qualsevol cas, Morgan planteja la creació massiva i de despeses ingents de santuaris extramurs com un mitjà per a allunyar els forasters i així evitar problemes de seguretat: amb la construcció de l'Artemisi la seguretat física de la identitat hel·lenica dels efesis es podia assegurar millor. Tanmateix, ja en època hel·lenística s'optà per hel·lenitzar totalment els déus locals i si bé el santuari ciutadà vora la platja sembla haver sigut la residència d'una deessa pol·liada grega,

l'Artemisi situat a "set estadis de distància" sembla que mantenia llaços més estrets amb el passat anatòlic. En definitiva, Brenk conclou que la imatge de l'Àrtemis Efèsia corre paral·lela a la història religiosa de la ciutat. La imatge oficial presentada a la resta del món en les monedes és, fins a mitjan S. II aC, el tipus grec, però després es canvià al tipus efesi segurament buscant una més gran seguretat religiosa i fent de la deessa un element distintiu i reconeixible de la regió anatòlica, lligat al creixement d'Èfes com a centre regional sota els atàlides al S. II, ja sota domini romà.

Segons M.J. Pena (2016:972) cal qüestionar la tradició sobre la colonització religiosa efèsia i buscar on es podria haver originat. Si no hi ha cap notícia al respecte en les fonts d'època clàssica i l'únic testimoni que ens ha arribat és el d'Estrabó, podria ser que la tradició s'hagués originat en època hel·lenística per tal de glorificar el santuari efesi, molt poderós en aquell moment i una veritable empresa econòmica situada a la capital de la província asiàtica. Segons Pena, el procés hauria estat semblant a la tradició ròdia, que també hauria forjat una tradició colonial anterior a la colonització històrica. Pena planteja un context polític que explicaria la tradició efèsia a partir de l'esdevenir de les ciutats implicades, Focea i Èfes. En aquest sentit, cal tenir en compte que ambdues ciutats van formar part dels regnes hel·lenístics instituïts a la mort d'Alexandre, sota la dinastia dels Atàlides i dins el territori del regne de Pèrgam (S. III aC). Després ambdues ciutats començarien a gravitar en òrbita romana, fins cap el 135 aC en què cadascuna tiraria cap al seu costat: Focea seguiria essent una ciutat lliure i Èfes formaria part del regne atàlida però com a estat-client de Roma. Però en morir Atal III de Pèrgam va deixar el seu regne al poble romà, el que va provocar la rebel·lió d'Aristònic. En el conflicte, les dues ciutats van escollir bàndols diferents: Èfes es posicionà en contra d'Aristònic i Focea a favor. Així doncs, un cop derrotat Aristònic, Èfes va obtenir diversos beneficis que la van convertir amb el temps en la ciutat més important del Mediterrani oriental mentre Focea va ser gairebé esborrada del mapa: només la intervenció de la seva antiga colònia, *Massalia*, fidel aliada de Roma, la va salvar de la debacle total. Amb això, si bé s'explicaria la causa per la qual Èfes es convertí en una ciutat important i per tant que deixa petja textual i arqueològica a través del culte artemisià, no es pot concloure la seva relació amb la colonització focea. En qualsevol cas, no es pot negar la presència de la deessa caçadora (sigui o no efèsia) a les colònies focees: segons Pena és una evidència que a les dracmes lleugeres de *Massalia* encunyades a partir de finals del S. III aC hi apareix representada Àrtemis amb diadema, arc i carcaix, si bé no es pot assegurar el mateix de les dracmes pesades, el mateix que passa amb les dracmes emporitanes, encunyades el S. II aC ja sota control romà. És a dir, que a partir de les fonts ens movem sempre en època hel·lenística o ja plenament romana, ja siguin fonts literàries o numismàtiques, totes tardanes i impossibles de contrastar amb Estrabó. Tot això, segons Pena, ens hauria de portar a la conclusió que l'explicació de la "tradició efèsia" del culte artemisià possiblement no fos ni religiosa ni colonial, sinó política, segons la relació Èfes-Roma, originada cap al S. II aC. entre les elits efèsies i/o en l'ambient del poderós santuari de la deessa: un passat gloriós dignifica i legitima, sempre, el present. En aquest sentit, Tàcit arriba a dir (citat a PENA, 2016:984) que Àrtemis no havia nascut a Delos, sinó a Èfes.

4. CONCLUSIONS

L'objectiu principal que ha orientat aquest treball ha estat rastrejar la presència i les relacions mítiques de l'Àrtemis Efèsia a l'àrea ibèrica en general i a la zona indiketa en particular. En aquest sentit, ens hem centrat específicament en la zona indiketa perquè la natura d'un TFM no permet la vasta amplitud que la zona ibèrica en general demanaria. Aquest objectiu principal s'articulava a través de la recerca sobre tres objectius específics: l'àmbit de les creences ibèriques, fenícies i gregues i les seves relacions en el marc colonial; el mite artemisià en particular i les informacions sobre el

temple descrit per Estrabó. El marc teòric que ha guiat la recerca s'ha enquadrat dins del mètode estructuralista, que ens ha obert la porta a l'estudi de les mentalitats i del component simbòlic i ideològic dins la Història. L'àmbit de les creences i del mite. I la seva evolució post estructuralista ens ha permès comprovar que l'individu com a agent està subjecte a les influències de poder que són producte de les circumstàncies històrico-culturals en què està subsumit. Així, com deia Foucault, el discurs que impera a cada època es construeix en funció del poder i dels seus interessos, talment com va fer Estrabó en consonància amb els interessos de l'Imperi. L'àmbit que ha resultat més profitós ha estat el component simbòlic i ideològic que s'extreu de les creences i del mite. Hem pogut veure, en efecte, com es basteix un discurs determinat en funció de qui té el poder.

En aquest sentit, sembla assumit (VAN DOMMELEN, 2012:398) per defecte que els assentaments establerts de cap i de nou per grecs o fenicis van ser habitats en gran part per gent que havia migrat de la seva terra, els valors i normes de la qual van establir els estàndards de les noves comunitats en els nous territoris. L'impuls hauria partit d'una elit que podria tenir motivacions privades o comunitàries, però que necessitaria, en qualsevol cas, de persones per a poblar els nous territoris, relacionades amb la terra i les pròpies elits de maneres molt diverses. Contràriament, algunes fundacions gregues haurien tingut una natura completament diferent, i se les anomena convencionalment "*emporía*" (ports d'intercanvi), per la seva funció específicament comercial. Tot amb tot, sembla clar que els relats fundacionals d'aquestes noves ciutats legitimaven políticament la presa de nous territoris i sancionaven socialment les relacions entre les elits fundadores (encarnades per l'*oikistés*, membre d'un llinatge legitimador), els treballadors que les seguien i els indígenes que poblaven el territori colonitzat, a més de certificar la pertinença a una *oikoumené* enfrontada, per contrast, a l'alteritat.

Però Estrabó creà, amb la seva *Geografia*, un gran inventari dels recursos de l'Imperi Romà on la divisió entre barbàrie i civilització venia donada pel grau d'urbanització. L'amasià escriu en època d'August i per tant en el moment en què la República dona pas a l'Imperi. Així, la seva obra té tant una funció enciclopèdica com política, que el mateix autor remarca com un instrument per a la conquesta romana. Roma pren consciència de la seva posició al món i reorganitza i consolida les fronteres, i a tal efecte necessita conèixer el territori. És així com Estrabó, com a geògraf, es converteix en una figura imprescindible pel règim. A partir dels seus textos relatius a la zona indiketa i de les restes materials relatives a un possible culte a la deessa Àrtemis Efèsia, hem pogut esbrinar tota una sèrie d'informacions relatives a les relacions religioses entre indígenes i colonitzadors. Hem utilitzat, doncs, els textos d'Estrabó per a comprendre com es veia, des de la Roma dels inicis de l'imperi, la part occidental del *Mare Nostrum*, el límit del món conegut (el *Finis Terrae*), un espai habitat en la seva major part per indígenes ibèrics i per uns quants grecs colonitzadors que si bé probablement eren força menys en nombre tendien a configurar les relacions entre les societats a partir d'unes xarxes comercials que donaven forma a la societat sencera. I res no palesa millor aquest aspecte que la configuració de la primera ciutat grega emporitana, amb aquella *dipolis* que ajuntava –tot i que esquena contra esquena– ibèrics indígenes i grecs colonitzadors. La *dipolis* s'erigí, segons l'autor d'Amàsia, com una barreja d'estructures polítiques i lleis gregues i indígenes, una mena de fusió d'ambdues tradicions.

Després, les restes arqueològiques ens han permès comprovar que la possibilitat del temple artemisià és força probable, per bé que no hi ha ni una sola prova que en confirmi l'existència. Només ens podem confiar de la paraula d'Estrabó i intentar de fer-la encaixar amb les restes arqueològiques que ja s'han trobat, que en el cas d'Empúries i Ullastret, per exemple, no són pas poques.

Però, en qualsevol cas, el culte d'Àrtemis, i per tant el seu temple establert a l'espai que li pertocava, el que sigui, tant si el coneixem com si no, com a culte d'una metròpoli colonial portat a una de les seves colònies, es va convertir en un senyalitzador de l'espai urbanitzat pels grecs, en una fita urbana, de manera que els cultes originaris romanien a l'acròpolis sacra i la resta de cultes i altars rodejaven la polis i es convertien en punts de contacte i festivitat col·lectiva, actuant com a límit civilitzador. En aquest sentit, el temple funcionava, des del punt de vista d'Estrabó, com a paisatge mític que explica les relacions entre colonitzadors i colonitzats des de la mirada dels nous habitants, en relació als nous "béns" dels quals aquests invasors se n'estaven apropiant. I d'aquí la insistència amb els relats fundacionals: la relació amb un avantpassat mític (o un relat mític) legitima les aspiracions polítiques i territorials. Si Roma s'havia fet seva *Massalia* i *Emporion* era una colonització massaliota, Roma era mestressa d'*Emporion*. Però no pas perquè sí, o per la força de les armes, només, sinó perquè la relació amb un passat mític també ho sancionava. El discurs de poder, doncs, va determinar el procés de sincretisme que va configurar els mites de l'espai indiketa, que derivaria d'una banda dels mites grecs establerts pels colons en territori ibèric i de l'altra d'alguns mites autènticament indígenes. En qualsevol cas, les societats ibèriques van passar d'un culte privat dinàstic a un culte públic i ciutadà a través de la figura d'una divinitat pol·liàdica (van assumir el marc grec).

És a dir, que en l'àmbit urbà els espais de culte col·lectius posen de relleu el poder de la ciutat i solen estar associats a punts amb significació simbòlica i funcionen com a marcadors territorials: el mite construeix un missatge polític de legitimitat en relació al control del territori. De poder, doncs. En tot cas, sembla que l'atribut liminar de la deessa, relacionat amb els ritus d'iniciació i la frontera, es relacionaria amb la configuració del territori distingit entre espai cultivat i espai marginal (configuració específica de la societat grega antiga). També hem vist com alguns autors com Brenk opinen que els santuaris reconfiguraven el territori actuant com a límit entre l'espai salvatge i la ciutat civilitzada, però també que d'altres com Malkin entenen que els santuaris colonials no es basaven en llocs sagrats indígenes sinó que es guiaven per idees pròpies (tot i que segons ell això no seria vàlid pels temples extra-urbans).

I en relació amb la legitimitat mítica, cal dir també que la mateixa disposició del temple tenia aquesta funció: la característica principal dels temples metropolitans és la seva visibilitat, perquè actuen com a marques del paisatge i funcionen a nivell simbòlic. La quantitat d'esforç esmerçat en la seva construcció i remodelació indica la importància que tenien per a la comunitat. Són el reflex d'una societat jerarquitzada i palesen conceptes importants en l'estructura social del moment, i una de les seves funcions era glorificar els orígens del poble grec, en front de l'altre, del bàrbar. És d'aquesta manera que es podia manipular políticament el poble i fonamentar les pretensions de legitimitat política damunt dels territoris. I, evidentment, un règim imperial naixent no podia fer res més que apoderar-se'n.

En tot cas, nosaltres buscàvem un possible emplaçament pel temple que Estrabó proposava. Si bé no és possible fer cap afirmació al respecte, sí que podem aventurar potser no pas una hipòtesi, sinó, tal vegada, una aposta. Un cop aïllades una sèrie de característiques mínimes del temple efesi original les hem aplicades a les restes empordaneses conegudes, i hem buscat un temple exempt, que miri a mar, emplaçat damunt d'un turó i situat fora muralla, de factura clàssica, ús públic i orientació astronòmica, amb algunes altres particularitats afegides, com ara un pòrtic *in antis*, l'existència de pòdium o basament o també d'un altar i l'aparició de restes votives en

l'entorn proper, que ajuden a reafirmar el supòsit. A partir d'aquestes dades, els temples emporitans, tots (potser excloent-hi el *Serapeion*), podrien encaixar bé en la hipòtesi. Però si ens hem de decantar per un en particular, l'aposta és clara: proposem l'emplaçament de la Paleòpolis emporitana (fig. 17), no solament perquè conté la majoria d'aquestes característiques (algunes d'elles, no obstant, impossibles de confirmar ara com ara), sinó perquè aquests atributs ens venen donats per un relat colonial a partir del qual especificar un xic més. En aquest cas, la ciutat mare no és Èfes, la llar del temple originari, ni tant sols Focea, la metròpoli jònica, sinó *Massalia*, la urbs que va transmetre el culte nacional a Àrtemis Efèsia a les seves colònies i va erigir el seu temple, sí, exempt, extramurs, mirant a mar i dalt d'un turó, i, específicament, en "una mena d'illa formada per les boques del riu", un emplaçament que es correspon, en efecte, amb l'antiga illa de la Paleòpolis, aleshores situada davant l'antiga gola del Fluvià.

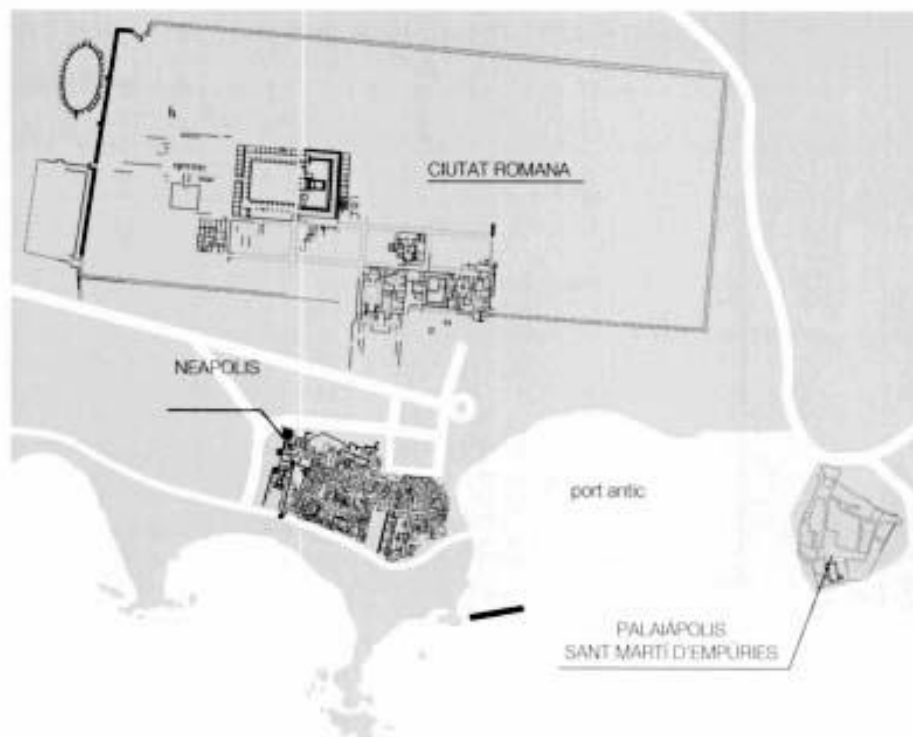


Fig. 17. Neàpolis i paleòpolis (amb la ciutat romana al fons). Fragment (ARQUILUÉ *et alt*, 2002:243)

5. BIBLIOGRAFIA

- ALMAGRO, M. 1968. *Ampurias. Guía breve de las excavaciones y museo*. Casa Provincial de Caridad, Imprenta-Escuela, Barcelona.
- ALMAGRO-GORBEA, M. 1993-94. "Ritos y cultos funerarios en el mundo ibérico". *AnMurcia*, 9-10: 107-133.
- ALVAREZ MARTÍ-AGUILAR, M, 2014. "¿Mentira fenicia? El oráculo de Melqart en los relatos de fundación de Tiro y Gadir". A: F. Marco Simón, F. Pina Polo, J. Remesal Rodríguez (Eds.). *Fraude, mentiras y engaños en el mundo antiguo*. Universitat de Barcelona, Publicacions i Edicions, Barcelona: 13-33.
- ARQUILUÉ, X., CASTANYER, P., SANTOS, M., TREMOLEDA, J., 2002. *Primers resultats del projecte d'intervenció arqueològica a les termes públiques*

de la ciutat romana d'Emporiae (Empúries, l'Escala, Alt Empordà). *Empúries*, núm 53: 241-260

- AZARA, P., SUBÍAS, E., MAR, R., RIU-BARRERA, E, 2000. "La fundación mítica de la Ciudad". *La fundació de la ciutat*, Barcelona: 1:10
- BARING, A. y CASHFORD, J., 2014. *El mito de la diosa*. Siruela, Madrid.
- BELARTE, M. C. i SANMARTÍ, J., 1997. "Espais de culte i pràctiques rituals a la catalunya protohistòrica". *QUAD.PREH.ARQ.CAST.*, 18: 7-28.
- BENITO LÁZARO, E. A., MARTÍNEZ, M. A. C., GÜEMES, E. G. P., CHOYA, M. P. y FERNÁNDEZ, A. R., 2013. "Perspectivas historiográficas sobre la colonización griega." *Ab Initio: Revista digital para estudiantes de Historia* 4.8: 45-86.
- BERMEJO BARRERA, J. C., 1979. *Introducción a la sociología del mito griego*. Vol. 6. Ediciones AKAL, Madrid.
- BERMEJO BARRERA, J. C., 2016. "Mitologías prerromanas de la Península Ibérica: estado de la cuestión", *Hispania Antiqua* XL: 75-84.
- BERMEJO BARRERA, J. C. y FERNÁNDEZ CANOSA, J. Á., 1997. "Mito y método histórico: el ejemplo de Artemis." *Gallaecia: revista de arqueología e antigüidade* 16: 125-143.
- BRENK, F. E., 1998. "Artemis of Ephesos: An Avant Garde Goddess". *Kernos* 11: 157-171.
- BRILL, D., BRÜCKNER, H., MARTIN, A., MARZOLI, D. i UNÇU, L. "Els oppida ibèrics d'Ullastret (Baix Empordà): interaccions entre l'evolució de l'assentament i l'entorn natural." *Cypselà: revista de prehistòria i protohistòria* (2011): 283-297.
- CASAS, S.; CODINA, F.; MARGALL, J., MARTÍN, A.; DE PRADO, G. i PATIÑO, C., 2005. "Els temples de l'oppidum d'Ullastret. Aportacions al seu coneixement". *Món ibèric als Països Catalans*: 1-13.
- CODINA, F., DE PRADO, G., RUIZ, I y SIERRA, A. 2017. "The Iberian town of Ullastret (Catalonia): an Iron Age urban agglomeration reconstructed virtually". *Archeologia e calcolatori*, (28), 311-320
- CRUZ ANDREOTTI, G., 2014. "Estrabón e Ibèria: la construcció de una identitat històrica". *Studia Historica: Historia Antiqua* 32: 143-152.
- DÍEZ ASTETE, Á., 1983. "¿Que es el mito?." *Anthropologica* 1.1: 5-17.
- DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. J., 2018. "Las religiones coloniales y su impacto en los cultos indígenas de la Península Ibérica". *Revista de historiografía* 28: 13-46.
- DUMÉZIL, G., 1958. *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*. Latomus, Brussel·les.
- FERNÁNDEZ DÍAZ, J. J., 1996. "Los sentidos del mito. Análisis comparativo de las visiones de R. Barthes, C. Levi-Strauss y K. Burridge." *Revista murciana de antropología* 3: 9-20.
- FIGUEROA LEÓN, C., 2014. *Revista Electrónica Historias del Orbis Terrarum* 12: 45-64.
- GARCÍA IGLESIAS, L., 1979. "La Península Ibérica y las tradiciones griegas de tipo mítico". *Archivo Español de Arqueología* 52: 131-139.
- GRAU MIRA, I. i RUEDA GALÁN, C., 2018. "La religión en las sociedades ibèriques: una visión panoràmica". *Revista de historiografía* 28: 47-72
- GRIMAL, P. 1981. *Diccionario de mitología griega y romana*. Paidós, Barcelona.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1987. *Mito y significado*. Alianza editorial, Madrid.
- LÓPEZ-RUIZ, C., 2019. "Phoenician Literature". A: C. López-Ruiz, B. Doak (coords). *Oxford Handbook of the Phoenician and Punic Mediterranean*. Oxford, p. 1

- MARTÍN ORTEGA, M. A.. 1980. *Ullastret. Guía de las excavaciones y su museo*, Diputación Provincial de Girona, Girona.
- MARTÍN, M. A., 1996. "La cultura ibèrica a Ullastret i el seu hinterland." *Llibre de la Festa Major de Torroella de Montgrí*: 5-15.
- MARTÍN, A.; MATARÓ, M. i CARAVACA, J., 1997. "Un edifici cultural de la segona meitat del segle III aC a l'illa d'en Reixac (Ullastret, Girona)". *QUAD. PREH. ARQ. CAST.*, 18: 43-40.
- MONEO, M. T., 1995. "Santuarios urbanos en el mundo ibérico". *Complutum* 6: 245-255.
- MONER I COLL, E., 2018. "Les practiques rituals a Empúries en el marc del context empordanès (ss. VI-II a.C.)". *DAMA* 3: 33-51.
- MORAGÓN, L., 2007. "Estructuralismo y postestructuralismo en arqueología." *Arqueoweb. Revista sobre arqueología en internet*: 1-52.
- OLLER, J., 2008. "Estrabó i el fenomen urbà al nord-est peninsular". *EstratCrític: Revista d'arqueologia*: 157-165.
- PENA GIMENO, M. J., 1973. "Artemis-Diana y algunas cuestiones en relación con su iconografía y su culto en Occidente". *AMPURIAS* 35: 109-134.
- PENA GIMENO, M. J., 2016. "El culto a Artemis Efesia en Massalia y las costas de Ibèria. ¿Una leyenda tardía con trasfondo político? Análisis crítico de las fuentes literarias". *Latomus* 75: 960-984.
- PONS, E.; RUIZ DE ARBULO, J. y VIVÓ, D.. "El yacimiento ibérico de Mas Castellà de Pontós (Girona). Análisis de algunas piezas significativas". *Congreso internacional – Los ibèricos, príncipes de occidente – Sección i*: 55-64.
- PUIG I CADAFALCH, J., 1912. "Els temples d'Empúries". *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans 1911-12* : 1-22.
- RODRÍGUEZ MOYA, E. S., 2019. "Método estructuralista y análisis parcial. Una revisión desde sus consecuencias filosóficas." *UCMaule* 57: 67-82.
- RUIZ DE ARBULO, J., 2002-2003. "Santuarios y fortalezas. Cuestiones de indigenismo, helenización y romanización en torno a Emporion y Rhode (S. VI – I A.C.)". *CuPAUAM* 28-29: 161-202
- SANMARTÍ I GREGO, J., 2008. "Dels estats arcaics a la romanització: una perspectiva històrica i evolutiva sobre els ibèrics". *CATALAN HISTORICAL REVIEW* 2: 145-160 (2009).
- SANTOS, M., 2008. "L'arqueologia grega a Empúries. Un discurs en construcció". En: *Annals de l'Institut d'Estudis Empordanesos*, n. 39. P. 49-79
- VALDÉS GUÍA, M., 1995. "Mitología, religión y estructuralismo: JC Bermejo Barrera, Introducción a la sociología del mito griego." *Dialogues d'histoire ancienne* 21.2: 416-421.
- VAN DOMMELEN, P.. 2012. "No 41. Colonialism and Migration in the Ancient Mediterranean". *Annual Review of Anthropology*. Annual Review of Anthropology: 393-409.

Webgrafia:

- Arthistoria.com. Disponible a: <https://www.artehistoria.com/es/obra/artemisa-efesia>. Consulta: 18/01/2022
- Home Fosca. Disponible a: <https://homefosca.com/ca/poblat-ibèric-de-la-platja-de-castell-a-palamos/>. Consulta: 18/01/2022
- LacusCurtius. *Strabo's Geography*. Disponible a: <https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Strabo/home.html> (traducció pròpia). Consulta: 14/01/2022

- MAC Girona. Mas Castellar de Pontós. Disponible a: <http://www.macgirona.cat/Recerca/Projectes-de-recerca/Poblat-ibèric-Mas-Castellar-de-Pontos-Alt-Emporda>. Consulta: 21/01/2022
- Sobrehistoria.com by Tendenzias. *Maravillas del mundo antiguo: Templo de Artemisa en Éfeso*. Disponible a: <https://sobrehistoria.com/maravillas-del-mundo-antiguo-templo-de-artemisa-en-efeso/> . Consulta: 21/01/2022
- Web oficial de turisme de Roses <http://ca.visit.roses.cat/descobreix/llocs-d-interes/la-ciudadella/> . Consulta: 18/01/2022