

ACTIVIDAD ECONÓMICA Y ACTITUD RELIGIOSA. PERSPECTIVAS PARA EL ANÁLISIS DE LA INTERACCIÓN DE LA RELIGIÓN Y LA ECONOMÍA*

JAIME ALVAR
Universidad de Huelva

RESUMEN

Esta introducción a los trabajos del Encuentro pretende pasar revista por algunos aspectos de la relación entre la economía y el universo divino. A partir de la ofrenda de la producción como mecanismo para conseguir una garantía divina, se observa el proceso de control de los excedentes bajo el amparo de los dioses y la gestión de sus mediadores. Se logra así el fundamento teleológico de las desigualdades, sancionado por la creación mítica, cuyos contenidos económicos son con frecuencia notorios. Se establece así un discurso dialéctico entre lo real y lo imaginario en el que la economía es a la religión lo que los santuarios son a la gerencia, más acusado en la religión cívica que en la espiritualidad vinculada a la naturaleza, que representan la oposición entre la religión de la producción y la del consumo, aunadas en la religión de la reproducción.

ABSTRACT

The purpose of this introduction to the papers delivered to this Meeting is to draw attention to some of the aspects related to the economy and the divine world. Since men offer their production in order to get a divine guarantee, the control of surplus comes under the protection of the gods, but managed by their mediators. That is the basis of the teleology of inequalities. This appears to be sanctioned by myths, whose economical contents are often obvious. In dialectic terms, what economy is to religion sanctuaries are to management. This is much more perceptible in civic religion than in the forms of spirituality related to nature, which establishes the opposition between the religion of production and the religion of consumption, both united in the religious forms of reproduction.

Los dioses consumen. Consumen insaciablemente. Esos seres sobrenaturales cuya etérea esencia no debería requerir participación en el mercado de abastos resultan, sin embargo, profundamente onerosos para quienes los veneran. Los mecanismos mediante los cuales se justifica la devota entrega a la voracidad divina han sido, sin duda, tan variados como sorprendentes a lo largo de la Historia, por más que las

* Este trabajo se ha realizado en el contexto del Proyecto de Investigación: *Ideologías y cambio religioso en el Mediterráneo antiguo* (PB97-0437).

nubes -receptoras del sacrificio de la sangre- no sean glotonas, como señala un Séneca escéptico ante determinadas ofrendas (*Nat. Quaest.* 4.6).

El consumo divino al que nos estamos refiriendo no afecta únicamente al ámbito de las ofrendas alimenticias, capítulo nada desdeñable en los gastos divinos¹, sino -de forma más genérica- a la compleja interrelación de la economía y el universo religioso que en aras de un etiquetado estético, aunque simplificador, decidimos bautizar como *El dinero de los dioses* en el sexto encuentro de la Asociación ARYS, celebrado en Jarandilla de la Vera en diciembre de 1996. Este nuevo número de la revista ARYS se nutre básicamente con las aportaciones realizadas para aquella reunión. A ellas se han unido otras colaboraciones que prestigian esta publicación y garantizan su continuidad.

* * *

Quienes se encuentran habituados al análisis de la sacralización en las sociedades antiguas no se sorprenden ante un fenómeno extraordinariamente significativo como es la mecánica conexión del excedente producido con el amparo divino. Si los dioses protegen el sustento de los mortales es comprensible que les arrebaten una porción como contraprestación a su servicio. Platón comprendió plenamente la estructura de ese intercambio cuando hace preguntar a Sócrates: "¿Sacrificar no es ofrecer dones a los dioses y orar hacerles peticiones?" (*Euthyphro* 14c; trad. J. Calonge, *BCG* 37, 239)².

De este modo tan elemental se produce uno de los nexos más sólidos entre el universo productivo y el de los dioses, fortalecido por el hecho de que en ellos se deposita la regulación de cualidades y factores, lejos del control de los humanos, como son los agentes naturales, que inciden directamente en el ciclo productivo³, o incluso más dramáticamente las catástrofes y degradaciones ecológicas que históricamente tienen repercusiones vinculadas a cuanto contemplamos, por ejemplo, a propósito de la desaparición de los templos del Tarxiense maltés, reguladores de la vida económica del Bronce Antiguo en la isla⁴.

¹ Piénsese, por ejemplo, que en Egipto todos los templos recibían tres ofrendas diarias, además de las de ocasiones especiales, cf. G. Englund, "Gifts to the Gods - a necessity for the preservation of cosmos and life. Theory and praxis", *Gifts to the Gods. Boreas* 15, T. Linders y G. Nordquist eds., Uppsala, 1987, 57.

² Véanse L. Bodson, *IEPA ZOIA. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruselas, 1975; W. Burkert, *Homo Necans. The anthropology of ancient Greek sacrificial ritual and myth*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1983 y *Animal et pratiques religieuses: les manifestations matérielles*. Actes du colloque international de Compiègne 1988, París, 1989.

³ V. Lanternari, *La grande festa: Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Bari, 1976.

⁴ J. Diamond, "Ecological Collapses of Past Civilisations", *PAPhS*, 183, 1994, 363 ss.; el caso concreto de Malta ha sido recientemente estudiado por C. Malone, A. Bonamo y T. Gonder, "The Death Cults of Prehistoric Malta", *Scientific American*, 269.6, 1993, 76 ss.

La efectividad de este procedimiento intelectual de la realidad culmina cuando, a fuerza de fracasos en la aplicación empírica, la coerción mágica deja espacio libre a la sumisión religiosa. Esa será una de las primeras rupturas sociales en el ámbito supraestructural, porque la inmediatez de la contraprestación exigida en la magia vulnera continuamente la omnipotencia de los seres sobrenaturales a los que el fiel se dirige en términos esencialmente condicionales. El abandono del debate con las fuerzas sobrenaturales surge con la implantación del pensamiento religioso, es decir, con la institucionalización de las relaciones entre los hombres y los dioses que -no por casualidad- quedan depositadas en manos de quienes poseen la capacidad de redistribuir los bienes que la comunidad ha producido. Tampoco es casual que queden guarnecidos en el recinto sacro, la morada divina que se erige a expensas del trabajo de quienes pierden el control sobre sus propios productos y que es custodiada por agentes que se distancian de la actividad productiva para vivir de los beneficios derivados de su gestión. Podríamos, pues, establecer una diferencia entre la religión como institución propia de las estructuras estatales y la religiosidad, como conjunto de sentimientos inherentes a la experimentación de lo sacro, lo que se ha denominado "religión natural"⁵.

Quizá es en ese momento de la evolución social cuando se crean los mitos concernientes a un mundo original en el que los dioses regalaban la vida en unas condiciones de extraordinaria abundancia, quebrada por la traición absurda a una restricción difícilmente comprensible, pero de incalculables repercusiones⁶ como sugiere el tránsito de la recolección a la producción. Y es entonces, también, cuando los fenómenos económicos quedan enhebrados en la mitopoyética proporcionando justificaciones subliminales a una realidad que el creyente inhala como verdades axiomáticas universales⁷. Y es que los mitos están saturados de contenido económico; en ellos, aparecen -vestidos con ropajes que no facilitan su reconocimiento- productos exóticos que se integran en

⁵ W. Burkert, *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge (Mass.), 1996. La denominación participa de una determinada forma de conceptualización que puede resultar peligrosa. El esfuerzo de Burkert por vincular la religión al desarrollo biológico se mantiene en el filo de la paradoja entre cultura y genética, que con dificultad puede llegar a convencer. La resistencia procede, sin duda, de arquetipos como el del "derecho natural", causante de estragos en la racionalidad. El problema, a mi entender, radica en que las estrategias biogenéticas de adaptación son físicamente perceptibles; en cambio, y afortunadamente, de momento no es genéticamente identificable el homo religiosus. Téngase bien presente que no sólo delinque el superhombre XXX, así es que la biología no resuelve la totalidad de los comportamientos.

⁶ Recuérdese la Caja de Pandora, la Manzana de Eva o la habitación cerrada de Barbazul (Bruno Bettelheim).

⁷ Resultan interesantes los ejemplos analizados por M. Silver, *Taking Ancient Mythology Economically*, Leiden, 1992, por ejemplo, la idea de que los mitos sobre el nacimiento de una divinidad de la cabeza de otra pueden sugerir una inicial dependencia económica (p. 33) o la función de los gemelos en las relaciones de intercambio (96 ss.).

un nuevo espacio cultural, caravanas que los transportan, apertura de nuevos mercados, establecimiento de enclaves comerciales, financiación de empresas y toda suerte de figuras y actividades vinculadas con la producción⁸.

Es paradigmático, en este sentido, el contenido del Código de la Alianza en el que se instruyen relaciones socioeconómicas para el pueblo elegido. Pero Yahveh no olvida su parte: “¡Y nadie se presente ante Mí con las manos vacías!” (*Ex.* 23.15)... “Lo mejor, las primicias de tu suelo, traerás a la Casa de Yahveh, tu Dios” (*Ex.* 23.19). A continuación, señala los beneficios que obtendrá la Asamblea de Israel tras el cumplimiento de sus requerimientos: “Bendeciré tu pan y tu agua y alejaré la enfermedad de en medio de ti. No habrá en tu territorio mujer que aborte o estéril; colmaré el número de tus días...” (*Ex.* 23.25-26). Más adelante, como preocupado por su propio bienestar y temiendo el olvido de su pueblo, repite Yahveh a Moisés: “Di a los hijos de Israel que recojan para Mí una contribución; de todo individuo a quien su corazón mueva a generosidad recogeréis una contribución para Mí. Esta es la contribución que habéis de recoger de ellos: oro, plata y bronce; púrpura violácea y púrpura escarlata, carmesí, lino fino y pelo de cabra; pieles de carneros teñidas de rojo, pieles de tahas y maderas de acacia; aceite para la lámpara, aromas para el óleo de la unción y para el incienso perfumado; piedras de ónice y piedras de engaste para el efod y para el pectoral. Asimismo hazme un santuario para que more en medio de ellos. Conforme a cuanto Yo te mostraré respecto a modelo de la Morada y a modelo de todos sus utensilios, así lo harás” (*Ex.* 25.2-9). Describe entonces la riqueza del Arca de la Alianza, así como el resto de los enseres de su entorno, el tabernáculo, el altar, los ornamentos sacerdotales. Más interés reviste para nuestras intenciones el holocausto, en el que tras el sacrificio del carnero, se ofrece al altar la grasa y sigue el reparto: “Tal será la porción destinada a Aarón y sus hijos por estatuto perpetuo que observarán los hijos de Israel... Las vestiduras sagradas de Aarón serán para sus hijos, después de él, para que las visitan al recibir la unción y la investidura... Aarón y sus hijos comerán a la entrada de la Tienda de reunión la carne del carnero y el pan de la canastilla. Los comerán, pues mediante ellos se ha hecho la expiación al investir a aquéllos, al consagrarlos, mas el profano no los ha de comer porque es cosa santa... Será holocausto perpetuo para vuestras generaciones a la entrada de la Tienda de reunión delante de Yahveh, donde Yo me reuniré con vosotros para hablarte allí” (*Ex.* 29.28-42).

A quién se le oculta que las prescripciones divinas están destinadas a la consolidación de un linaje dispuesto a asumir el control de las nuevas relaciones sociales y económicas surgidas tras el abandono del suelo egipcio. El Levítico es la más clara expresión de los procedimientos instaurados

⁸ Silver, 1992, 287.

para el ejercicio de ese control. Por si aún quedaran espíritus inciertos, el Deuteronomio insiste: "Cuando hayas entrado en el país que Yahveh, tu Dios, te da en herencia y hayas tomado posesión de él y en él te hayas establecido, cogerás una parte de las primicias de todos los frutos del suelo que coseches en el país que Yahveh, tu Dios, te da, lo colocarás en una cesta y lo llevarás al lugar que Yahveh, tu Dios, haya elegido para hacer allí habitar su Nombre... El sacerdote tomará de tu mano la cesta y la depositará en el Altar de Yahveh, tu Dios" (*Deut.* 26.1-4).

Así es cómo la religión emparenta con la economía y el templo con la gerencia, de forma que -como ha enunciado recientemente Burkert- los regalos a los dioses pueden encerrar una enmascarada modalidad de imposición tributaria⁹, aunque siempre se espera la *amoiba*, es decir, una recompensa. La otra modalidad es la de la persistencia del control de la producción en las recámaras de los espacios sacros, como parece atestiguado en numerosos santuarios de la Edad del Bronce en el Egeo¹⁰. Un mecanismo eficaz para lograr ese control es, naturalmente, el nexo mencionado entre la voluntad divina y la buena cosecha o la producción excedentaria, es decir, exhuberancia y bienestar; otro no menos importante es la ritualización del alimento de los dioses a través de las ofrendas. En efecto, la alimentación de los dioses se había convertido en una tarea básica de los templos mesopotámicos y egipcios, pero como los dioses no comen físicamente, los alimentos a ellos destinados quedan a disposición de una "jerarquía de beneficiarios", como los denomina Burkert, que gestionan su acumulación y redistribución; es obvio que una forma de redistribución es el consumo de aquellos productos por los sacerdotes, lo que provoca la burla de Aristófanes (*Plutos* 676-681) a propósito de las ofrendas a Asclepio¹¹.

De las distintas situaciones hasta aquí expuestas derivan dos realidades espirituales no nítidamente diferenciables que, sin embargo, generan sendos mundos paralelos, alternativos y, frecuentemente, antagónicos. Uno se orienta hacia la formalización de las categorías religiosas urbanas o, si se prefiere de forma más genérica, organizativas. El otro hacia la praxis de una espiritualidad entroncada con la naturaleza, el mundo agreste, rural o selvático que se mantiene al margen del instituto religioso connivente con el poder político. Ambos mundos, no obstante, se observan continuamente, como si se necesitaran. No pueden vivir el uno sin el otro porque la realidad se ha ido haciendo tan compleja modo que las estructuras urbanas con su sólido aspecto no valen nada sin el concurso de las fuerzas productivas enraizadas en el territo-

⁹ Burkert, 1996, 152.

¹⁰ R. Hägg, "Sanctuaries and Workshops in the Bronze Age Aegean", *Economics of Cult in the Ancient Greek World*. Boreas 21, T. Linders y B. Alroth eds., Upsala, 1992, 29-32.

¹¹ W. Burkert, "Offerings in Perspective: Surrender, Distribution, Exchange", *Gifts to the Gods*. Boreas 15, T. Linders y G. Nordquist eds., Uppsala, 1987, 46.

rio; sin embargo, éstas sólo circunstancialmente se reconocen en los cultos poliadas¹². En efecto, su religiosidad no pasa por la grandilocuencia de los dioses de los dominantes, sino que, apegada al suelo, invoca a unos seres de definición más difícil pero que intervienen en sus tareas, en sus actividades, en su vida y en la muerte¹³.

Esas entidades también devoran implacablemente, pero su capacidad de coerción es menor que la de los dioses cívicos. Éstos exigen santuarios, recintos sacros con explotaciones agrarias propias que garanticen su sustento y, conforme progresa la ingeniería y la arquitectura, reclaman residencias mucho más espectaculares que las que corresponden a sus mortales representantes. Y así el bienestar de los campesinos se dilapida engordando a unos dioses cada vez más distantes y altaneros que ya no protegen, sino que acechan a sus fieles servidores. Instalada en el imaginario colectivo esta formidable dicotomía se asume como explicación natural para la existencia de las desigualdades en el mundo terrenal, de modo que se hace inútil cualquier pregunta que pretenda alterar el orden establecido.

El Destino fatal¹⁴ se hace dueño de un modo de pensar el mundo que paraliza cualquier iniciativa disonante de los agarrotados siervos contra los divinos cebados. Durkheim¹⁵ estaba en lo cierto al definir lo sacro como sublimación de lo social, pero no todos los miembros de la sociedad consumen grasas igualmente sabrosas, lo que quiere decir que no son capaces de sublimarse igual de bien. La contemplación homogénea del cuerpo social no hace más que enmascarar las diferencias entre los miembros de la comunidad, lo que indirectamente justifica el orden establecido que es el que interesa al dominante. No denunciándolo el estudioso se convierte en su connivente.

Es importante, por tanto, atender también a la proyección simbólica de las desigualdades, pues en la medida en la que los dioses absorben energía justifican la captación de recursos -y poco importan los

¹² Cf. N. Robertson, *Festivals and legends: The formation of Greek cities in the light of public festivals*, Toronto, 1992.

¹³ Cf. para la relación entre la muerte y la reproducción en el ámbito de la polis: P. Schmitt-Pantel, "Evergétisme et mémoire du mort. À propos des fondations de banquets publics dans les cités grecques à l'époque hellénistique et romaine"; *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, París, 1982. Para otros aspectos es necesario dirigirse al interesante conjunto de estudios editados por F. Jouan bajo el título *Mort et fécondité dans les Mythologies*. Actes du Colloque de Poitiers, París, 1986. Para el ámbito específico del arcaísmo griego: G.J. Baudy, *Exkommunikation und Reintegration. Zur Genese und Kulturfunktion frühgriechischer Einstellungen zum Tod*, Frankfurt, 1980. Asimismo interesante es la formalización económica de los santuarios de la Grecia Geométrica, tal y como la estudia S. Langdon, "Gift Exchange in the Geometric Sanctuaries", *Gifts to the Gods*. Boreas 15, T. Linders y G. Nordquist eds., Uppsala, 1987, 107 ss.

¹⁴ A. Magris, *L'Idea di Destino del pensiero antico*, 2 vols., Univ. degli Studi di Trieste, Vago di Lavagno, 1985.

¹⁵ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, 1912.

métodos- por parte de los dominantes. No es fácil asumir que el imaginario mágico provoque mayores sensaciones de temor que el religioso¹⁶.

La disyuntiva es falsa. Una forma de pensamiento no desplaza a la otra. Ambas conviven históricamente y prueba irrefutable de ello es la coexistencia de esos conjuros o encantamientos que llamamos *tabellae defixionum*¹⁷ junto a espléndidas pruebas de pensamiento religioso como pueden ser las aretalogías isíacas¹⁸.

En la misma medida, el escenario fantasmático es compartido por los cultos cívicos¹⁹ y por los cultos agrarios o rústicos, los que se sitúan al margen de la vida urbana. No se puede mantener una ruptura en el ámbito supraestructural ajena a la fluidez de las relaciones económicas propia del centro y su periferia. Los productores, con sus cultos, han de ser aceptados, como lo son sus productos, en la ciudad y allí asumen la hegemonía de las divinidades poliadas que, sin embargo, no invaden, sino circunstancialmente, sus territorios. Los mecanismos concretos que se instauran para compartir esas realidades son variadísimos, pero la interrelación de los espacios sacros y los escenarios míticos constituyen un campo riquísimo de exploración, que será el tema del encuentro de ARYS previsto para diciembre del 2000.

¹⁶ Sobre diferentes aspectos y ejemplos al respecto: H.S. Versnel ed., *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden, 1981; véase el interesante conjunto de artículos, de perspectivas diversas, editado por J. Neusner, E.S. Frerichs y P.V.M., *Religion, Science, and Magic in Concert and in Conflict*, N. York-Oxford, 1989. La magia en la antigüedad clásica ha sido objeto de atención intensa en los últimos años, cf. p. ej. F. Graf, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, París, 1994, con bibliografía anterior. Por otra parte, ARYS y el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva están preparando en la actualidad la edición de R. Gordon, *Religión y magia en el mundo antiguo* que verá la luz en el 2002.

¹⁷ A. Audollent, *Defixionum Tabellae*, París, 1904; D.R. Jordan, "A survey of Greek defixiones not included in the special corpora", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 26, 1985, 151-197. Un conjunto de textos mágicos aunque de otra índole, de lectura siempre recomendable, es el que se publicó en la Biblioteca Clásicos *Gredos Textos de Magia en Papiros Griegos*, introd., trad. y notas de J.L. Calvo y M^a.D. Sánchez, Madrid, 1987.

¹⁸ R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen* (Reimpresión Darmstadt 1974), Leipzig, 1906; W. Peek, *Der Isishymnus von Andros*, Berlín, 1930; V. Longo, *Aretalogie nel mondo greco I. Epigrafi e Papiri*, Génova, 1969; M. Smith, "Prolegomena to a discussion of Aretalogies, Divine Men, the Gospels and Jesus", *Journal of Biblical Literature*, 90, 1971, 174-199; H. Engelmann, *The Delian Aretalogy of Sarapis*, *EPRO* 44, Leiden, 1975; Y. Grandjean, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, *EPRO* 49, Leiden, 1975; R. Merkelbach, "Novel and Aretalogy" en J. Tatum (ed.), *The Search for the Ancient Novel*, Baltimore, 1994, 283-295; R. Beck, "Mystery Religions, aretalogy and the ancient novel", en G. Schmeling (ed.), *The Novel in the Ancient World*, Suppl. *Mnemosyne* 159, Leiden, 1996, 131-150.

¹⁹ Tanto de carácter familiar, como especialmente los oficiales. A este asunto dedicamos nuestro encuentro *Ritual y conciencia cívica. Homenaje F. Gascó*, J. Alvar-C. Blánquez-C.G. Wagner eds., Madrid, 1996. Remito asimismo al conjunto de trabajos que se presentaron al encuentro de ARYS sobre *Religión y familia* y que han sido publicados en el número anterior de esta misma revista (ARYS, 1, 1998).

Las contradicciones entre el centro y la periferia plasmadas a través de la invasión del espacio de los productores o del de los consumidores por los dioses o los ritos del contrario ha sido también objeto de atención en publicaciones recientes²⁰, pero una vez destacado nuestro interés por esa dimensión podríamos volver ahora nuestras miradas hacia otros ámbitos.

Ya señalé cómo Platón (*Euthyphro* 14 ce) considera la religión una *emporike techne*, de la que únicamente se escapa la diosa Muerte, según Esquilo (Fr. 161 Radt). Sin embargo, no todas las ofrendas son aceptables, pues las víctimas han de ser impolutas, de manera que se establece una norma acerca de lo que es correcto e incorrecto, selección aparentemente para ellos, pero de la que en realidad son otros los beneficiarios. La estructuración de un cuerpo sacerdotal encargado de articular las relaciones con la divinidad favorece los mecanismos de ritualización. Éstos, al sistematizar las conductas otorgan a la realidad un aspecto diferente, de manera que dificultan la recta percepción y justifican la mediación de individuos especialistas en esa tarea. El intercambio establecido se basa en la entrega incluso de bienes necesarios a cambio de un equilibrio espiritual que, supuestamente, confiere el sistema religioso²¹. Muchos son los autores que aceptan el principio funcionalista de que la religión tranquiliza en las inquietudes vitales y que tal es la razón de su omnipresencia²². Pero cabría también la posibilidad de que algunas de las inquietudes que suponen calmar hayan sido generadas por la propia religión, lo que impide resolver el problema.

Lo cierto es que sólo parcialmente podemos acceder al conocimiento de esos sentimientos e inquietudes que se calmaban básicamente consumiendo para los dioses por encima de las posibilidades reales, como pone de manifiesto en ocasiones la documentación que conservamos.

Sin embargo, a pesar de todo, el pensamiento de la mayoría persiste en la oscuridad del silencio, pues los testimonios de los dominantes no

²⁰ I.E.M. Edlund, *The Gods and the Place. Location and Function of Sanctuaries in the Countryside of Etruria and Magna Graecia (700-400 B.C.)*, Estocolmo, 1987; S.E. Alcock, R. Osborne (eds.), *Placing the Gods. Sanctuaries and sacred space in Ancient Greece*, Oxford, 1994, en especial, la contribución F. de Polignac, "Divinités régionales et divinités communautaires dans les cités archaïques", en V. Pirenne-Delforgue (ed.), *Les Panthéons des cités des origines à la Périégèse de Pausanias (Kernos suppl. 8)*, Lieja, 1998, 23-34. I. Malkin, *Religion and colonization in Ancient Greece*, Leiden, 1987. R. Leone, *Luoghi di culto extraurbani d'età arcaica in Magna Grecia*, Florencia, 1998.

²¹ En el ámbito náutico son conocidas las ofrendas de objetos aún útiles para la navegación. Como punto de partida véase *Od.* 11, 121-134; 23, 267-284. El tema ha sido intensamente estudiado por M. Romero, *Cultos marítimos y religiosidad de navegantes en el mundo griego antiguo*, BAR International Series 897, Oxford, 2000.

²² Incluso el propio Burkert, a pesar de que empíricamente no se puede demostrar que las religiones hayan disminuido las inquietudes vitales de quienes buscan en ellas sosiego.

logran hacernos oír el timbre confuso de las voces acalladas. Entre el esfuerzo de unos y el ingenio de otros, no obstante, conseguimos mantenernos despiertos ante la compleja realidad social que fue el mundo antiguo, simplificado por la manipulada y manipuladora naturaleza de nuestras fuentes de información²³.

Es verdad que la exhibición de los poderosos nos despierta ante la indiscutible existencia de receptores de sus dádivas. Ese intercambio de dinero por prestigio se realiza con frecuencia a través del vehículo intersocial que es la religión. Algunos pensarían que porque ya no se encuentra entre nosotros quedaríamos privados de una mención en este Encuentro a Opramoas²⁴: Fernando jamás nos lo habría perdonado. En efecto, el dossier de este evérgeta extraordinario, como el propio Gascó señala, pone de manifiesto cuántos gastos son necesarios para implantar un culto en una ciudad que, poseedora de su propia tradición, daba cabida a nuevas representaciones en las que lograban su propósito de relevancia social los acaudalados más generosos. Su esfuerzo hacia los dioses y hacia la ciudad quedaba recompensado por el prestigio adquirido que, en ocasiones, llegaba incluso a procurarles la ruina²⁵.

Los gastos del culto siempre han sido muy costosos. Las soluciones arbitradas para garantizar su persistencia son muy variadas. En Egipto destaca el procedimiento de las fundaciones regias o particulares, mediante el cual se compraba o concedía una parcela de tierra cuyo rendimiento servía para costear las necesidades del cuerpo sacerdotal y de los edificios vinculados al culto instaurado. En algunas ocasiones, la eficacia del funcionamiento de estas fundaciones permitió su persistencia durante siglos y siglos²⁶.

En Grecia, los cultos a los dioses estaban vinculados a la comunidad, identificada con la polis, de manera que era ésta la que garantizaba las finanzas de aquéllos. Las donaciones privadas, las liturgias, constituían un capítulo importante en los ingresos destinados a los sacrificios, las ceremonias, las fiestas, las construcciones y otras muchas actividades;

²³ Esta curiosidad es la que dirige el lento peregrinar de J. Cascajero a través de la documentación escrita para encontrar en ella los residuos del pensamiento de los sometidos: "Apología del asno. Fuentes escritas y fuentes orales tras la simbología del asno en la Antigüedad", *Gerión*, 16, 1998, 11-38 y "Necedad, sabiduría y verdad. El ser y el parecer o un debate por la legitimidad en la oralidad antigua", *Gerión*, 15, 1997, 27-77, donde podrá hallarse su bibliografía precedente.

²⁴ Cf. entre otros, P. Veyne, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, París, 1976, 295 ss.; J.J. Coulton, "Opramoas and the Anonymous Benefactor", *JHS*, 77, 1987, 171-178.

²⁵ F. Gascó, *Ciudades griegas en conflicto (s.I-III d.C.)*, Madrid, 1990, 82; idem, "Evergetes Philopatris", E. Falque y F. Gascó eds., *Modelos ideales y prácticas de vida*, Sevilla, 1993, 181 ss.

²⁶ G. Husson y D. Valbelle, *L'état et les institutions en Égypte des premiers pharaons aux empereurs romains*, París, 1992, 28-29 y 80. Hay traducción española, publicada en Madrid, Cátedra, 1998.

cuando la ocasión lo requiriera, la mano de obra se lograba por azofras, contribuciones personales no remuneradas, o con trabajadores temporales, de manera que los grandes santuarios constituyeron un instrumento adicional en la regulación del trabajo a causa del enorme empleo que eran capaces de generar. Además, parece documentado un procedimiento análogo al de las fundaciones egipcias en los templos que poseían una parcela de tierra, cuya renta servía para el mantenimiento del culto, especialmente en los pequeños santuarios de época clásica y helenística²⁷, cuyos dioses podían ser eventualmente propietarios de ganado, por ejemplo, si había nacido en sus propiedades, si había pastado en ellas estando prohibido o si lo había recibido como regalo²⁸.

En el análisis del funcionamiento económico de los santuarios caben perspectivas muy diferentes. Su papel como reguladores o agentes económicos ha sido ya destacado; pero no menos interesante es su importancia como centros organizadores de ocupación territorial, por ejemplo, en el ámbito de la colonización fenicia o griega. La competencia de una divinidad concreta en los mecanismos ideológicos y económicos de la actividad colonial ha sido reiteradamente destacada, por ejemplo, en el caso de Melqart y sus derivaciones como culto empórico, garante de las transacciones de bienes y servicios, como la prostitución sagrada²⁹.

²⁷ T. Linders, "Sacred Finances: Some Observations", *Economics of Cult in the Ancient Greek World*. Boreas 21, T. Linders y B. Alroth (eds.), Upsala, 1992, 9-12. En el mismo simposio de Upsala se analiza la función reguladora en la economía que desempeñaban los santuarios meridionales de la Península Itálica: C. Ampolo, "The Economics of the Sanctuaries in Southern Italy and Sicily", 25-28.

²⁸ S. Isager, "Sacred Animals in Classical and Hellenistic Greece", *Economics of Cult in the Ancient Greek World*. Boreas 21, T. Linders y B. Alroth (eds.), Upsala, 1992, 15-19.

²⁹ "Te amo en nombre de la diosa Mylitta" es la fórmula transmitida por Heródoto (I, 199) a propósito de la "prostitución sagrada" en Babilonia y añade: "En algún lugar de Chipre existe una costumbre (*nomos*) similar"; hay confirmación epigráfica, para jóvenes de ambos sexos: CIS I, 11 y 86, por ejemplo. Mylitta es la Afrodita Urania, es decir, Astarté. Cf. Clem. Alex., *Protr.* II, 13, 4; Just. XVIII, 5, 4, entre otros. L. Delekat, *Katoche, Hierodulie und Adoptionsfreilassung*, Munich, 1964; E.M. Yamauchi, "Cultic Prostitution", H.A. Hoffner jr. (ed.), *Orient and Occident. Essays presented to C.H. Gordon on the occasion of his 65th Birthday*, Kevelaer-Neukirchen-Vluyn, 1973, 213-222. Una posición crítica: D. Arnaud, "La prostitution sacrée en Mésopotamie, un mythe historiographique?", *RHR*, 183, 1973, 111-115; W. Fauth, "Sakrale Prostitution im Vorderen Orient und im Mittelmeerraum", *JbAC*, 31, 1988, 24-39. M. Torelli, "Il santuario greco di Gravisca", *PP*, 32, 1977, 429 ss.; idem, "I culti di Locri", *Locri Epizefirii. Atti del XVI Convegno di studi sulla Magna Grecia*, Tarento 1976, Nápoles, 1977, 150-169; a propósito de Acca Larentia: F. Coarelli, *Il Foro Romano*, Roma, 1983, 276-279; idem, *Il Foro Boario*, Roma, 1988, 129-130, añádase: M. Beard, "Acca Larentia gains a son: Myths and priesthood at Rome", *Images of Authority. Papers presented to J. Reynolds on the occasion of her 70th birthday*. The Cambridge Philological Society. Suppl. 16, M.M. Mackenzie y Ch. Roueché (eds.), Cambridge, 1989, 41-61; como ejemplo para otros lugares: F.G. Maier, "Le sanctuaire d'Aphrodite à Paphos", *Chypre. Les Dossiers d'Archéologie*, 205, 1995, 84-87; P. Mingazzini, "Sulla natura e sullo scopo nel santuario punico di Ras il-Wardija sull'isola di Gozo presso Malta", *RSF*, 4.2, 1976, 159-166. Sobre Melqart: D. van Berchem, "Sanctuaires d'Hércule-Melqart: contribution à l'étude de l'expansion phénicienne en Méditerranée", *Syria*, 44, 1967, 73-109 et 307-338; C. Bonnet,

La intervención de la religión en la expansión colonial griega ha sido asimismo objeto de atención destacada a través de análisis regionales, de santuarios, de necrópolis o del impacto generado en el medio autóctono en el que se instalan³⁰.

Los templos, pues, se convierten en agentes indiscutibles en dos territorios entroncados medularmente, como son la religión y la economía, aunque las implicaciones de esos dos escenarios superan la capacidad de control de la religión institucionalizada, como ponen de manifiesto fiestas rurales asociadas al intercambio comarcal³¹. Que la tendencia se oriente hacia la institucionalización de esos ritos está sobradamente documentado en la descripción de Grecia de Pausanias (9. 17. 4-5), por ejemplo en el santuario de Titorea. Una vez más se observa cómo la religión orgánica intenta acaparar experiencias religiosas ajenas para integrar la diversidad en una realidad institucionalizada en torno a un grupo selecto capaz de ejercer un control real sobre la totalidad de los mecanismos de la producción y su redistribución. Pero en la medida en la que culminan esos procesos de integración orgánica surgen con potencia otras expresiones de religiosidad "popular" en las que evacuan sus frustraciones quienes no colman las expectativas depositadas en los cultos oficiales. Se trata de un proceso dialéctico que responde claramente a los conflictos derivados de la integración y la marginalidad, de la nuclearidad y la periferia, de la liminalidad y la *communitas*.

Sin duda, quienes se reúnen en este foro tienen más capacidad que yo para dar puntual información de los trabajos que están realizando y los itinerarios que siguen. ARYS les agradece su participación en nuestro Encuentro del 96 que se publica en este segundo volumen de la revista ARYS, que debe su existencia a la generosidad de la Universidad de Huelva.

En cualquier caso, en *El dinero de los dioses* pretendíamos reunir una serie de trabajos que analizaran diferentes modos de interacción

Melqart. *Cultes et mythes de l'Heracles tyrien en Méditerranée* (Studia Phoenicia 8), Namur, 1988. Por cierto que el estudio del papel del heracleo gaditano ha de realizarse desde la perspectiva del funcionamiento de los propios santuarios metropolitanos o fenicios coloniales, cf. al respecto: C. Beer, "Ethnic Diversity and Financial Differentiation in Cypriote Sanctuaries", *Economics of Cult in the Ancient Greek World*. Boreas 21, T. Linders y B. Alroth eds., Upsala, 1992, 73-84; a propósito de las bailarinas gaditanas: R. Olmos, "Puellae gaditanae: ¿heteras de Astarté?", *AEspA*, 64, 1991, 100-109.

³⁰ I. Malkin, *Religion and colonization in Ancient Greece*, Leiden, 1987.

³¹ J. Nollé, *Nundinas instituere et habuere. Epigraphische Zeugnisse zur Einrichtung und Gestaltung von ländlichen Märkten in Afrika und in der Provinz Asia* (Subsidia Epigraphica IX), Hildesheim, 1982; L. de Ligt y P.W. de Neeve, "Ancient Periodic Markets: Festivals and Fairs", *Athenaeum*, 75, 1988, 391-416. Es muy interesante la fiesta de Zeus Panamaros que se celebraba en las proximidades de Estratonicea y que ha sido recientemente estudiado por A. Lozano, "Las komyria: unas fiestas religiosas reservadas a los hombres", *Sexo, muerte y religión*, ARYS 5, Madrid, 1994, 29 ss.; eadem, "Vida política y fiestas religiosas en Estratonicea de Caria", *Ritual y conciencia cívica*, ARYS 7, Madrid, 1995, 139 ss.

entre la economía y la religión, ya que ante los dioses no es posible presentarse con las manos vacías. Tan arraigada estaba esta idea en el mundo clásico que podía ser tomada ya a chirigota: "Recibir es lo único que tenemos que hacer, por Zeus, lo mismito que los dioses. Podrás comprobarlo si te fijas en las manos de sus imágenes que, cuando les suplicamos que nos den sus bienes, están tiesas, tendiendo las palmas hacia arriba, no en actitud de dar algo, sino de recibirlo ellos" (Aristoph. *Eccl.* 779-783. Trad. L.M. Macía, Madrid, Ed. Clásicas, 1993, 250).