

DIVINOS MENDIGOS*

TERESA DE LA VEGA MENOCA
Universidad de Huelva

*“Odio a los pobres.
Quien quiera algo a cambio de nada es un necio.
Que pague y lo obtendrá”.*

Grafito pompeyano (CIL IV, 9.839b).

RESUMEN

Se analiza la figura del especialista religioso mendicante desde una perspectiva social y religiosa. El rechazo a estos personajes es muy común en la literatura, pero también es evidente el éxito de los sacerdotes mendicantes entre los campesinos y gentes de baja condición en general. En las religiones mistericas, el carácter exótico de los sacerdotes mendicantes acentúa su marginalidad, pero no impide su éxito, dado que, si por un lado el sacerdocio mendicante se opone con claridad a las formas de evergetismo religioso propias de la ciudad grecorromana, por otra parte se corresponde estrechamente con las derivaciones de la nueva forma de religiosidad personal que se va imponiendo en el mundo romano.

RÉSUMÉ

On analyse le personnage du spécialiste religieux mendiant d'un point de vue social et religieux. Le rejet de ces personnages est très commun dans la littérature, mais il est aussi évident le succès des prêtres mendiants parmi les paysans et les gens d'humble condition. Dans les religions à mystères, l'aspect exotique des prêtres mendiants accentue sa marginalité, mais il n'empêche pas son succès, étant donné que, si d'un côté le sacerdoce mendiant s'oppose clairement aux formes d'évergétisme religieux propres de la cité gréco-romaine, d'un autre côté il se correspond étroitement aux dérivations de la nouvelle forme de religiosité personnelle que commençait à s'imposer dans le monde romain.

El problema de la mendicidad en el mundo antiguo no ha sido especialmente atendido por la investigación¹, quizás porque las propias fuentes antiguas prefieren ignorarlo. Al fin y al cabo, la pobreza no era un

* Este trabajo se inscribe en el Proyecto de Investigación: “Ideologías y cambio religioso en el Mediterráneo antiguo” (PB97-0437), financiado por la DGICYT.

¹ Con algunas notables excepciones como, por ejemplo, H. Bolkenstein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, Utrecht, 1939 o A.R. Hands, *Charities and Social Aid in Greece and Rome*, Londres, 1968. Cabe recordar, asimismo, las páginas (pp. 181-196) que E. Patlagean -en su magnífico estudio *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance*, París-La Haya, 1977- consagra al análisis de la caridad.

tema de interés para los poderosos, quienes -coincidiendo con Amiano Marcelino (XXVIII, 1, 15)- debían de considerar que “no todo lo que les sucede a los órdenes inferiores merece ser narrado”.

Desearía, por mi parte, llamar de nuevo la atención sobre este problema social que, como todas las realidades del mundo antiguo, encuentra cobijo en el escenario supraestructural, de modo que la religión propicia un cuadro de integración para esa manifestación de una de las múltiples contradicciones que desarrolla cualquier sistema.

Es precisamente en esa posición de confluencia entre la indigencia y su tratamiento sociorreligioso en la que se encuadra la presente contribución a *El dinero de los dioses*, que atiende específicamente a formas de mendicidad de carácter sacro, cuya existencia es comprensible en términos históricos por la conjunción de una serie de factores -de largo, medio y corto alcance- que me propongo esbozar: la mendicidad en tanto que fenómeno estructural en el mundo grecorromano, la figura del especialista religioso itinerante como alternativa al sacerdocio orgánico y el impacto de las nuevas actitudes derivadas de la difusión de los cultos orientales que conectan con una moral popular complementariamente antagónica al *ethos* aristocrático.

Es sobradamente sabido cómo una de las formas básicas de relación interaristocrática es la llamada economía del don y el contradón, una de las características más definitorias de la relación social que establecen los dominantes con los de su grupo². En efecto, de la mayoría de los textos y documentos clásicos relativos a la dádiva se desprende una actitud agonista motivada por la ambición de status. La acción de quien da es interesada, en el sentido de que prevé a cambio otro don por parte del receptor³.

Sin embargo, la existencia del grupo aristocrático no es comprensible más que desde la perspectiva de su contrario, aquél que produce para que el aristócrata ostente su estilo de vida y que no tiene acceso al sistema de relaciones sociales que los dominantes establecen entre ellos. Las modalidades de relación vertical son muy variadas, pero tipifica bien un determinado estilo de vida el don sin contraprestación, como modalidad distinta a la que se establece a través de las relaciones de

² El trabajo clásico de M. Mauss, “Essai sur le don”, publicado en *l'Année Sociologique*, 1923-24, representa un obligado punto de referencia para el tratamiento de estos asuntos. Un análisis pormenorizado del intercambio homérico y posthomérico se encuentra en la lúcida tesis de A. Mele, *Prexis ed emporie. Il commercio greco arcaico*, Nápoles, 1979.

³ Mauss pone de relieve en su ensayo cómo el acto de dar no es en absoluto desinteresado, aunque tampoco obedece exclusivamente al mero interés, sino que más bien crea una especie de equilibrio precario entre ambos extremos. Como sentencia Séneca en *Vit Beat.*, XXIV, 2: “el status de dar debería ser que no se pida la devolución, pero que aún así ésta sea posible”. No cabe duda de que “quien hizo grandes regalos, espera también grandes cosas en compensación” (Mart., V, 59, 3).

dependencia. Mediante ese procedimiento se crea en el ámbito de la percepción sensible una ruptura social irrecuperable, pues el mendigo, elemento marginal excluido de las normas de la reciprocidad, no podrá devolver nunca al rico lo que de él obtuvo⁴.

Tras el presumido gesto altruista se enmascara, pues, un intercambio de intereses que consolida ideológicamente la bondad de las desigualdades, ya que con la pretensión de mitigarlas se refuerzan los mecanismos de dominación. Como ya se ha señalado anteriormente, los dones objetivan y hacen patentes las relaciones de respeto, dependencia, autoridad y poder sobre las que reposaba el orden social arcaico y, posteriormente, todo el sistema del evergetismo.

El principal propósito de tales gestos filantrópicos no es, en absoluto, aliviar la pobreza, sino más bien la búsqueda de consideración y de honor a través del gasto público que sirve para afianzar la jerarquía social, sancionando las desigualdades vigentes en cada comunidad. Ambas prácticas, pues, difieren de la caridad por su ideología, sus agentes, las motivaciones de éstos y las conductas a ellas asociadas⁵.

No obstante, los beneficios obtenidos por el grupo aristocrático a través de estas conductas son muy escasos en las formaciones históricas en las que el mendigo apenas tiene cabida. De hecho, en la Grecia preclásica hasta quienes no están cobijados en el paraguas de la estructura familiar del *oikos* -los *thetes*- tienen cierta participación en el sistema imperante de relaciones sociales. En esta situación me interesaría destacar la figura del *demiourgos*, el artesano itinerante que no puede prestar sus servicios en una sola comunidad porque no hay capacidad de absorción de su trabajo. La conexión entre éste y el pordiosero errabundo se vislumbra en la *Odisea*⁶, en la defensa que de este personaje hace Eumeo, quien a continuación enumera a los especialistas cuya presencia es ocasionalmente requerida en palacio: el sanador, el adivino, el constructor de viviendas o el cantor inspirado. Especialmente interesante resulta la anómala posición social de este último, cuya actividad se sitúa entre el intercambio heroico de bienes y la dependencia del menesteroso, entre el honor y la necesidad⁷.

⁴ Dar limosna es un mal sueño -advierte Artemidoro (III, 53) pues el mendigo, al igual que la muerte, carece de posesiones y, como ella, no devuelve nada de lo que ha recibido.

⁵ En este sentido, Paul Veyne (*Le Pain et le cirque*, París, 1976, p. 45) se refiere al "clima duro" del evergetismo, que da edificios y placeres a los ciudadanos, más que limosnas a los pobres. Algo semejante se podría afirmar de las *frumentationes* u otros actos filantrópicos. Sin duda, el sistema de suministro y distribución de alimentos desarrollado en Roma mitigó en ocasiones el sufrimiento de ciertos sectores de la población, pero los investigadores parecen coincidir en que no cabe atribuir a sus artífices un motivo más elevado que el de mantener sometido al pueblo.

⁶ XVII, 381-6.

⁷ Aspecto analizado por Ch. Segal, en *Singers, Heroes and Gods in the Odyssey*, Ithaca, 1966, p. 142 ss. Las funciones de ambos se unen en la figura del mendigo que, en sus

Allí donde se establecen temporalmente, nuestros mendicantes, al igual que los demiurgos, son percibidos como forasteros, cuyo estatuto comparten⁸. Todos ellos gozan, para su salvaguarda, de protección sobrenatural, tal como corresponde a los miembros del cuerpo social que no participan activa y plenamente en la colectividad. Por eso están amparados por los dioses que, bajo las más diversas apariencias, “recorren a veces las ciudades en forma de errantes peregrinos, para ver la justicia o la maldad de los hombres”⁹.

Ciertos especialistas en purificaciones e iniciaciones -los “artesanos de la religión”, como los denomina W. Burkert- mantendrán su actividad como itinerantes en época histórica¹⁰. Su alienidad en relación con los sistemas de producción les obliga a subsistir de la mendicidad, pero los dioses y los démones a los que prestan servicio garantizan su supervivencia. El predicador errante y carismático se convierte en un elemento llamativo en la ciudad antigua pues si, por una parte, suscita interés y es objeto de caridad, por otra, las artimañas que su ingenio les ha hecho elaborar terminan convirtiéndose en trampas para ingenuos quienes, al final, vilipendian a estos comerciantes de beneficios divinos.

De ese modo se gesta la percepción ambivalente que la sociedad clásica manifiesta hacia estos elementos sacros de la marginalidad: las actitudes condenatorias se realizan, presumiblemente, por la frecuencia de estas situaciones que revierten negativamente -desde la óptica del grupo dominante- en la consideración social de los dioses y de sus agentes, como se deduce de los propósitos de Platón¹¹ en contra de los *orfeotelestai* y otros *agyrtoi*, meros charlatanes -según el filósofo- que recorren los caminos como los demiurgos de antaño, proponiendo a los particulares sus recetas de salvación y ofreciéndose a expiar las culpas de remotos antepasados, como si de una especie de tráfico de indulgencias se tratara. También los cínicos mendicantes van de casa en casa, con la intención de “esquilar a las ovejas”¹², llevados por el rechazo del

canciones, promete bendiciones al que da y maldice al tacaño. Véase asimismo R. Merkelbach, “Bettelgedichte”, *Rhein. Museum Philol.* 95, 1952, pp. 312-27.

⁸ “Es Zeus quien nos envía a los pobres y a los extranjeros errantes, que el don más pequeño agradecen” (*Od.* VI, 208 = XIV, 58; XVII, 10 s.; XVIII, 106; XXI, 292).

⁹ *Od.*, XVII, 485. El pobre, dotado de una potencial capacidad para generar discordia social, ofrece ciertas contraprestaciones en el orden político, lo que obliga al dominante a interesarse de vez en cuando por su situación. Sin embargo, el mendigo pertenece a una categoría que ni siquiera alcanza el nivel de “grupo de presión”; en su caso, pues, no debe extrañar que se le atribuya más protección por los dioses que por los propios hombres. La pobreza -Penía- tal como aparece personificada en la obra de Aristófanes (*Plut.*, 551-4) se distingue, orgullosa, de la mendicidad.

¹⁰ *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, París, 1992, p. 40 ss.; véase asimismo J. Alvar, “Exhibición pública y ocultamiento en los cultos místicos”, *Ritual y conciencia cívica en el mundo antiguo. Homenaje a F. Gascó*, ARYS 7, Madrid, 1995, pp. 185-200.

¹¹ *Resp.* 364 b-c.

¹² Expresión que les atribuye Luciano en *Fug.* 14.

sistema de valores que funda la sociedad y el desapego a las posesiones materiales.

Aunque parece bastante ajena a la mentalidad griega tradicional, la mendicidad realizada en beneficio de los dioses no era del todo desconocida¹³. En efecto, la cuestación ritual realizada por mujeres está documentada en varios lugares del mundo heleno, a menudo vinculada a divinidades -Artemis, Hera, Deméter y otras figuras asociadas a ellas- que ejercían su tutela sobre el matrimonio, la fertilidad y la procreación¹⁴, así como la costumbre -semejante al “trick or treat” de Halloween- de que grupos de niños recorrieran las casas pidiendo golosinas al son de canciones que prometían abundancia o que amenazaban con la desgracia en caso de negativa¹⁵.

En los cultos orientales se produce el fenómeno insólito de la confluencia entre la marginalidad social y la procedencia oriental del sacerdocio, factores que contribuyen decisivamente a la persistencia de la mendicidad en beneficio de los dioses, en una dimensión sorprendente desde la perspectiva de los autores clásicos y probablemente también de sus espectadores, conmovidos por estas prácticas religiosas que sólo lejanamente recordaban a la mendicidad a la que estaban acostumbrados¹⁶.

Los prejuicios contra los sacerdotes mendicantes como “la raza más innoble de todas”¹⁷ impregnan los testimonios sobre la actividad pedigrüña de los galos giróvagos de Cibeles¹⁸ y los sacerdotes itinerantes de la Dea Syria. Es bien conocido el delirante relato de las andanzas de sus invertidos sacerdotes en compañía de Lucio, convertido a la vez en “granero y templo ambulante”, que recorren los pueblos en compañía

¹³ N. Robertson, “Greek ritual begging in aid of women’s fertility and childbirth”, *TAPhA* 113, 1983, pp. 143-169.

¹⁴ Entre otros testimonios, véase Hdt. IV, 35, sobre la mendicidad en honor de las vírgenes hiperbóreas en Delos (y las observaciones al respecto de W. Sale, “The Hyperborean Maidens on Delos”, *HThR* 54, 1961, pp. 75-89) así como la obra fragmentaria de Esquilo -*Xantriai*- en la que Hera aparece disfrazada como una sacerdotisa mendicante (frg. 168, Nauck, *Tragicorum Graecorum fragmenta*, 1889; también Pl., *Resp.* II, 381d). Refiriéndose a este pasaje, K. Latte percibe la mendicidad más como una cuestión práctica -encaminada a completar las pobres ganancias de un culto rural- que ritual (“De nonnullis papyris Oxyrrhynchiis”, *Philologus* 97, 1948, p. 56 = *Kleine Schriften*, Munich, 1968, p. 484).

¹⁵ Robertson, *art. cit.*

¹⁶ También existían algunos precedentes en el mundo romano, como señala Graillot (*Le culte de Cybèle, Mère des Dieux, à Rome et dans l'Empire Romain*, París, 1926, p. 76). La *stips* o cotización voluntaria contribuía ocasionalmente a la financiación del culto cuando los dioses reclamaban para sí ceremonias extraordinarias (Liv. XXV, 12, 14; Apul., *De magia*, XLII, 8; Macrob. I, 6, 13).

¹⁷ En compañía de pescaderos, prestamistas y comadronas, a decir de Antífanes (Athen., 226d).

¹⁸ Por ejemplo, Lucr. II, 624-28; Ov., *Pont.*, I, 1, 39-41; Iuv., VI, 520-21.

del asno teóforo con la intención de esquilmar a los crédulos campesinos¹⁹. Plutarco se refiere con desprecio a la turba de charlatanes, bufones, pordioseros y vagabundos que, en torno a los santuarios de Cibeles y de Serapis, se dedica a predecir el futuro a siervos y mujerzuelas²⁰. En muchos de estos textos, el público que presta oídos a los pordioseros sacros está compuesto por gentes rústicas, sin educación, por ancianas beatas o labradores crédulos, en una contraposición entre el centro -la religiosidad cívica- y sus confines ilustrada por el testimonio de Dion de Prusa sobre la figura de una vieja pastora que, bajo el patrocinio de Cibeles, recorría los campos ofreciendo recetas para las cosechas, el ganado y la salud²¹.

Tertuliano, por su parte, se lamenta de que "la majestad divina es objeto de tráfico, la religión recorre las tabernas mendigando; exigís dinero tanto para entrar en el recinto del templo como para acceder al santuario. No es lícito adorar gratuitamente a los dioses..."²², mientras que Clemente de Alejandría, airado, atribuye a Antístenes las siguientes palabras: "No alimento a la madre de los dioses. ¡Que la alimenten ellos!"²³.

También el clero del culto egipcio recurrió a la mendicidad para recabar la ayuda de sus fieles, tal como atestigua un decreto de Samos, mediante el cual se autoriza a un sacerdote de Isis a "pedir limosna para la diosa, como anteriormente"²⁴. Aunque, en lo referente a Isis, no disponemos de ningún otro texto epigráfico comparable, la historia de la huida del edil M. Volusio -que, disfrazado de sacerdote egipcio, recorre los caminos pidiendo limosna sin ser reconocido por sus enemigos

¹⁹ Apul., *Met.*, VIII, 24 s. Sobre el asno y su función ideológica, cf. J. Cascajero, "Apología del asno. Fuentes escritas y fuentes orales tras la simbología del asno en la Antigüedad", *Gerión* 16, 1998, pp. 11 - 38. Véase también el trabajo de la Dra. M.J. Hidalgo en este mismo volumen.

²⁰ *De Pyth. or.*, 25 = 407c.

²¹ *Discurso I*, 53-54. La vieja insensata y supersticiosa es la diana de numerosas críticas, por ejemplo Cic., *Nat. D.*, II, 2, 5 o la patética matrona adepta de eunucos y adivinos caricaturizada por Juvenal en su *Sátira VI*, 475 s. Otros autores -Catón el Viejo, *Agric.*, V, 4; Columela, I, 8, 6; Horacio, *Odas*, I, 11-, para advertencia de campesinos incautos, denuncian las supercherías de los caldeos que se dedican a decir la buena ventura.

²² *Apol.*, XIII, 6.

²³ *Protrept.*, VII, 75, 3.

²⁴ L. Vidman, *Sylloge inscriptionum religionis Isiaca et Sarapiacae*, Berlín, 1969, n° 252. cf. F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le Bassin oriental de la Méditerranée III* (EPRO 26), Leiden, 1973, p. 61 ss. Se desconoce el motivo que obligó al sacerdote a presentar una solicitud para que se le prolongue o renueve el privilegio de pedir, lo que ha dado lugar a interpretaciones diversas. En cualquier caso, como ha señalado P. Debord, *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie greco-romaine* (EPRO 88), Leiden, 1982, la intervención de la ciudad estaría verosimilmente ligada al reconocimiento oficial del culto de Isis en Samos; en consecuencia, las autoridades públicas se habrían visto obligadas a reglamentar las fuentes de ingresos de la diosa.

durante las guerras civiles²⁵- parece indicar que en la Roma del s. I a.C. no era del todo inusitada la presencia de estos personajes.

Obviamente, la mendicidad debió de ser en muchos casos una necesidad vital para la subsistencia del clero de los cultos orientales. Resulta significativo sin embargo que, aun cuando se contara con subvenciones por parte de la ciudad, se siguiera apelando a la generosidad de los fieles. No olvidemos que la limosna de los fieles es un gesto religioso; comparable, por tanto, al gesto de piedad de quienes echan monedas a las fuentes sagradas²⁶.

Tal vez convendría, en primer lugar, indagar en torno a la función social desempeñada por los mendigos, aunque en absoluto pretendo ofrecer una perspectiva utilitaria de los hechos culturales, lo que supondría un empobrecimiento conceptual que nos haría perder de vista tanto la complejidad y la especificidad de los comportamientos humanos, así como las múltiples articulaciones de nociones tales como la caridad o la dádiva. En mi opinión, sería demasiado simplista atribuir a tales prácticas el mero propósito de esquilmar a los devotos con miras a la obtención de un beneficio inmediato. La impostura y el engaño por parte de los sacerdotes no vale -no del todo- para dar cuenta del fenómeno, aunque es innegable que los sistemas de dádiva tienen evidentes consecuencias económicas y pueden constituir una lucrativa forma de vida para ciertos grupos de profesionales.

En su *Essai sur le don*, Mauss esbozaba una teoría de la limosna: "La limosna es el resultado de una noción moral del don y de la fortuna, por un lado, y de la noción de sacrificio, por otro. La liberalidad es obligatoria porque la diosa Némesis venga a los dioses y a los pobres del exceso de felicidad o de riqueza de algunos hombres que deben deshacerse de ella; es la vieja moral del don como principio de justicia. Los dioses y los espíritus consienten que la parte que se les debe, que se destruía en sacrificios inútiles, sirva a los pobres y a los niños"²⁷. Se trata de uno de esos gestos en apariencia nimios, pero que en realidad están saturados de significado. Al igual que otros fenómenos estudiados por Mauss, representa un "hecho social total", susceptible no sólo de una interpretación económica (como uno de los pilares de la economía sumergida), sino también religiosa, histórica, psicológica o simbólica.

El estereotipo -que nos es tan familiar y que aparece ya en la *Odissea*²⁸- del pedigüeño embustero que urde un sinfín de patrañas para provocar la compasión trasluce el rechazo de las gentes bien pensantes

²⁵ Val. Max., VII, 3, 8; cf. App., B.C., IV, 47.

²⁶ Como subraya F. Dunand, *op. cit.*, t. III, p. 62.

²⁷ M. Mauss, *Sociología y antropología*, Madrid, 1971, p. 175.

²⁸ XIV, 398-400. En XVII, 228 el mendigo aparece caracterizado como un vientre insaciable.

hacia los desheredados (según la etimología propuesta, *mendicus* procedería de *mendum dicens*, “el que miente” o “el que dice su necesidad o su defecto”²⁹). A veces -se dice- mostraban la imagen de una barca destrozada por el oleaje³⁰; otras, exhibían sus defectos físicos para mofa de los viandantes, insensibilizados por los supuestos embustes: “Ni el que ha sido engañado una vez procura levantar en el trivio al embustero al quebrarse una pierna, aunque derrame muchas lágrimas, y aunque por el santo Osiris diga jurando: *Creedlo, no juego; levantad, crueles, a un cojo*”³¹. Se les acusaba, incluso, de mutilar a los niños abandonados como reclamo³².

Los pobres nunca han sido bien recibidos: “Se presentan como augurios funestos en las bodas, como signos lúgubres en los sacrificios públicos; sobre todo en los días de fiesta, tradicionalmente dedicados al regocijo, hacen su intrusión estas hordas de criaturas medio muertas”³³. Peones de un juego cruel, entre la precaria asistencia y la represión, los marginados y excluidos son objeto de desconfianza, pues pertenecen a un espacio ajeno a los valores esenciales que la sociedad propugna. Mas, al mismo tiempo, permiten invocar precisamente los principios en torno a los cuales se establece el consenso³⁴.

Por su misma ambigüedad, los mendigos sagrados inspiran aversión pero también un cierto temor reverencial, como podría deducirse de un episodio narrado por Plutarco³⁵. Su figura -anticipando en cierto modo a los frailes mendicantes de época medieval- subraya la sacralidad caótica de la interrelación humana, o *communitas*, frente a la pragmática funcionalidad de la estructura social³⁶ y establece así una antinomia entre dominantes y dominados, entre los que dan y los que piden.

Esta última oposición -sacerdotes evérgetas *versus* clero mendicante- es, en efecto, una de las claves del contraste entre el modelo tradicional y la alternativa representada por los cultos orientales. En este sentido, la noción de capital simbólico puede resultar de utilidad para dilucidar la fundamental asociación entre sacerdocio cívico y generosidad³⁷.

²⁹ *Mendicus* deriva de *mendum*, según A. Ernout y A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, París, 1967, s.v., p. 396: «Le sens premier a dû être “qui a des défauts physiques, infirme”, par suite “pauvre” et “mendiant”».

³⁰ Mart. XII, 57; Iuv. XIV, 298-302.

³¹ Hor., *Ep.*, I, 17, 58 s.

³² Sen., *Controv.*, X, 4.

³³ Sen., *ibid.* X, 4, 8.

³⁴ B. Vincent, en su introducción a *Les Marginaux et les exclus dans l'histoire (Cahiers Jussieu 5)*, París, 1979, p. 12.

³⁵ *Mari.*, XVII, 10-11: En 102 a.C. Batacés, el sumo sacerdote de Pesinunte visita Roma y anuncia la victoria contra los cimbrios y los teutones. Pero el tribuno A. Pompeyo le expulsa, tratándole de charlatán. Días más tarde -víctima de la ira divina- el impío muere, presa de la fiebre. Otra versión de este episodio en Diod., XXXVI, 13.

³⁶ Siguiendo la terminología de V. Turner, *El proceso ritual*, Madrid, 1988.

Ésta, institucionalizada bajo diversas modalidades de “gastos voluntarios” (*summa honoraria*) es, en la práctica, obligatoria para los miembros de los colegios sacerdotales romanos y constituye uno de los mecanismos más sutiles para la perpetuación de una relación asimétrica entre los distintos grupos que integran la sociedad. A cambio de un considerable dispendio en la organización de celebraciones, distribución de alimentos o erección de monumentos, el sacerdote o magistrado va acumulando un capital simbólico -en la forma de prestigio, lealtades personales, ampliación de sus redes clientelares; es decir, mediante su transmutación en lazos muy reales de poder y dependencia- que, a la larga, es la más duradera de las riquezas: como los notables de Antioquía descritos por Libanio, que experimentan un mayor placer en gastar en beneficio de la ciudad que otros en amasar una fortuna³⁸.

Entre las monumentales muestras de la generosidad cívica, entre tanta riqueza congelada, deambulan las tropas de sacerdotes de ambiguo sexo³⁹. Atraviesan el paisaje urbano, como intrusos dentro de los patrones sedentarios de las relaciones sociales, expresando por medio de drásticos gestos de renuncia una crítica implícita al orden establecido. Representan al extranjero por excelencia, y no sólo por su origen, pues su cuerpo mutilado encarna una personalidad incompleta que les excluye irrevocablemente de los vínculos de la familia y del interés económico. Una profunda brecha cultural les separa de los sacerdocios cívicos.

Cabría preguntarse en qué medida la desviación con respecto al conjunto de gestos de participación que caracteriza al orden político, al sistema religioso y a las relaciones económicas normativas⁴⁰ implícita en la pedigrüña actitud de sacerdotes orientales supuso una amenaza para el sistema⁴¹. Da la impresión, en general, de que tales comporta-

³⁷ En lo que respecta a la noción de “capital simbólico”, véase P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Ginebra, 1972, p. 227-243. Lo que sigue sintetiza, a grandes rasgos, una de las líneas maestras del interesantísimo estudio de R. Gordon, “The veil of power: emperors, sacrificers and benefactors”, en M. Beard y J. North (eds.), *Pagan Priests*, Londres, 1990, pp. 199-231, en el que se analiza el nexo entre la estructura política del Imperio -encarnada en las relaciones entre la figura del emperador, tanto con el centro como con la periferia-, el empleo de la desigual distribución de la riqueza con el propósito de perpetuar ciertas estructuras de dependencia más efectivas que las basadas en la mera coerción y, por último, el sistema sacrificial, factores todos ellos que hallan expresión en el sacerdocio cívico.

³⁸ *Or.*, XI, 134.

³⁹ Como un rebaño de “medioshombres” (Mart., III, 91, 2), de ovejas errantes (Catul., LXIII, 13), los servidores de la Magna Mater recorren en su vagabundeo cientos de ciudades (Tibull., I, 4, 69).

⁴⁰ Valerio Máximo (VII, 7, 6) menciona el caso de un galo a quien no se le permite heredar; ni siquiera se le concede la posibilidad de declarar en público, por temor a que el tribunal se viera contaminado por su presencia obscena y su corrupta voz.

⁴¹ Quizás lo más adecuado sea pensar, coincidiendo con R. Gordon (“Religion in the Roman Empire: the civic compromise and its limits”, en M. Beard y J. North (eds.), *op.*

mientos religiosos aberrantes suponen una alteración circunstancial -más aparente que real- del orden establecido. Éste, en cambio, mantiene sin titubeos unas relaciones sociales en las que los marginados son recuperados a través de prácticas, abominables para los poderosos, pero aún así aceptadas para aliviar el conflicto social.

Como antes Platón, Cicerón⁴² expresa de forma tajante su rechazo hacia la mendicidad -una práctica que “llena los espíritus de supersticiones y deja exhaustas las casas”- con la única excepción de los *galli* de la Madre del Ida, durante unos pocos días de fiesta en honor de la diosa. Dionisio de Halicarnaso⁴³ también aboga por la preservación de las tradiciones patrias: por decreto del Senado -dice- ningún ciudadano romano está autorizado a recorrer las calles de la ciudad vestido como un fanteoche y pidiendo limosna en nombre de la religión, aunque en época tardía, durante la reacción pagana, se verá a egregios próceres cubiertos de harapos, entregados a tan deplorable comportamiento⁴⁴.

Aunque tales figuras se convirtieran -al menos hasta cierto punto- en aceptables e incluso rutinarias, convendría recordar que los sistemas de creencias y de acción que les eran propios estaban básicamente orientados hacia objetivos distintos a los de la religión cívica. A pesar de su origen foráneo, los cultos orientales proporcionaban instituciones especializadas para la expresión de aspiraciones religiosas ajenas a las que, hasta entonces, habían caracterizado al grupo dominante. En el momento de máxima difusión de los misterios están triunfando las ideas de redención personal, basadas en una nueva concepción de las relaciones con la divinidad y en una reevaluación del concepto de piedad. El clero oriental -al contrario del sacerdocio tradicional, completamente imbricado dentro del orden político- desarrollará la figura del director espiritual capaz de dispensar o negar los bienes espirituales de la salvación, mediante la imposición de penitencias y su intercesión a favor de los fieles cuando éstos han cometido una falta⁴⁵.

Éste es precisamente el momento histórico en el que las fuentes literarias -emanación del grupo dominante- comienzan a interesarse por el pordiosero, y no sólo en su condición exótica como pudieran ser

cit., p. 246), que los cultos orientales establecen un compromiso entre el “modelo oriental” de culto y el patrón grecorromano de evergetismo sacrificial. En contraste con los galos giróvagos, otros cargos sacerdotales aparecen inextricablemente ligados a la estructura de la vida municipal.

⁴² *Leg.* II, 16, 40.

⁴³ *Ant. Rom.* II, 19, 2-5.

⁴⁴ *Carmen contra paganos*, 58 (*Poet. Lat. Min.*, ed. Baehrens, III, p. 286 ss.). Cf. la traducción y comentario de C. Martínez Maza, *Carmen contra paganos*, Huelva 1999.

⁴⁵ Tal como vemos en la galería de personajes retratados por la ácida pluma de Juvenal en su *Sátira* VI, 514 ss.: un galo corpulento que exige de una dama supersticiosa un donativo de cien huevos y ropas usadas o un sacerdote de Isis que, “riéndose del pueblo compungido”, absuelve las culpas a cambio de un ansarón enorme y un pastelillo.

en la etapa anterior los *galli*: “Fíjate en cómo los pobres son una gran mayoría”, observará Séneca⁴⁶, mientras que en algunos epitafios de época imperial se lee que el difunto “amaba a los pobres”⁴⁷. El mendigo y la limosna forman parte, sin duda, de las realidades cotidianas, pero aún no de las instituciones benefactoras, articuladas por los cristianos, que hicieron -como observa Paul Veyne⁴⁸- lo que suelen hacer las sectas: imponer a sus seguidores una moral que no es otra que la de su tiempo, aunque de forma más enérgica, convirtiendo así en obligatorios, por imperativo religioso, ciertos comportamientos que según la moral en uso no constituían ni un deber, ni un gesto especialmente encomiable -de ahí que los filósofos no le dediquen su atención- aunque formaran parte de la fisonomía social cotidiana.

En la caridad cristiana -el *Kerngebot* de la nueva moral religiosa, su imperativo central⁴⁹- convergen factores antes esbozados: por ejemplo, ciertas actitudes extranjeras que habían experimentado un proceso de aculturación en Roma⁵⁰, o la moral popular pagana⁵¹, a los que se suma la solidaridad que unía entre sí a los miembros de la nueva secta⁵². La miseria -y su corolario, la limosna- antes silenciadas por los textos, se erigen en hechos altamente significativos y van adquiriendo un protagonismo inusitado, hasta el punto de que San Cipriano compara la limosna a un espectáculo ofrecido por un evérgeta, en el que el público estuviera compuesto por Dios y los ángeles⁵³.

⁴⁶ *ad Helv.*, XII, 1. En *de Clem.*, II, 6, 2 subraya como uno de los comportamientos propios del sabio el hecho de que éste da una moneda al mendigo sin dejarla caer desdeñosamente como hacen los que actúan caritativamente para mantener las apariencias. Ahora bien, en el retrato que Séneca hace del estoico (*de Clem.*, II, 5, 1), éste actúa con generosidad más por razón que por emoción: la piedad -propia de ancianas y pobres mujeres, sensibles a las lágrimas- atendería contra su medido autocontrol.

⁴⁷ P. Veyne, *op. cit.*, p. 45.

⁴⁸ *ibidem*, p. 49.

⁴⁹ M. Weber, *Religionssoziologie*, vol. I, p. 495, citado en P. Veyne, *Le Pain et le Cirque*, p. 56..

⁵⁰ Los investigadores coinciden en considerar que, en el mundo oriental, el problema social de la mendicidad recibe un tratamiento distinto, según se desprende de ciertas categorías significativas, como la obligatoriedad de la limosna tanto en Egipto como en Israel (“abrirás tu mano a los pobres”, dice el Deuteronomio), una práctica que contribuyó a forjar la doctrina de la caridad cristiana.

⁵¹ A Anaxímenes se atribuye la constatación de que los pobres muestran más piedad por los desventurados que los propios ricos (*apud* Estobeo, *Sobre la acusación de pobreza*, 21).

⁵² Véase P. Veyne, *op. cit.*, p. 44 ss.; W.A. Weeks, *The Moral World of the First Christians*, Londres, 1981, y *The Origins of the Christian Morality*, N. Haven, 1993.

⁵³ *de opere et elemosynis*, 21-22. La pobreza ofrecida como espectáculo es también el sujeto de un famoso pasaje de Juan Crisóstomo (*Hom. in I Cor.* 21, 3 s.) en el que se describen las drásticas muestras de automortificación -comerse la suela del zapato, perforarse la cabeza con clavos, zambullirse en aguas heladas- a las que recurren los desheredados para suscitar la compasión.

La limosna, en tanto que manifestación visible de la piedad hacia los desheredados, se convertirá de paso en un seguro hacia el más allá, pues la salvación eterna pasa por una determinada modalidad de caridad en la que el pobre se hace necesario para que el rico compre su salvación⁵⁴. Previamente excluido de las relaciones patrón-cliente, porque no tenía nada que aportar, el mendigo adquiere casi la condición de hombre "santo" pues, a semejanza de los sacerdotes⁵⁵, goza de un acceso directo a Dios y salva a los poderosos. ¿Quién da más, a cambio de tan poco⁵⁶?

⁵⁴ Juan Crisóstomo, "el embajador de los pobres", insta a los poderosos a que inviertan al final de la escala socioeconómica (*Hom. in John.*, 27, 3; PG, 59, 161). Cristo velará por la rentabilidad, y está dispuesto a dar buenos intereses a cambio (*Ad populum Antiochenum de statuis*, 2, 5; PG, 49, 41). Por otra parte, propone una inversión de roles, trasladando lo que es nuclear en la economía a los márgenes de la sociedad, al comparar al rico con la prostituta: el hombre, en el ágora, no incrementa su prestigio sino que, al contrario, atrae sobre sí el deshonor (*Hom. in Heb.*, 15, 3; PG, 63, 120-21). Véase al respecto el artículo de B. Leyerle, "John Chrysostom on almsgiving and the use of money", *Harvard Theological Review*, 87 (1), 1994, pp. 29-47.

⁵⁵ Frente a las acusaciones de rapacidad, Juan Crisóstomo (*Hom. in Phil.*, 9, 4; PG, 62, 251) subraya la superior posición del clero pues, aunque recibe bienes materiales de los ricos, es capaz a cambio de administrar bienes sobrenaturales potencialmente ilimitados.

⁵⁶ En ningún momento están en entredicho las causas mismas de la pobreza. La limosna es un mérito del rico -un gesto ciertamente elegante, pero también inofensivo, que le granjea la admiración de sus conciudadanos y un lugar en el cielo- no un derecho del pobre. "La caridad" -escribe P. Veyne, *op. cit.*, p. 58- "se instala en una franja de acciones indiferentes desde el punto de vista político que una colectividad siempre puede permitirse sin que se tambaleen sus cimientos".