

La moneda de los dioses: monedas y santuarios en Grecia*

La vinculación de la moneda griega con el mundo de la *polis* es evidente ya desde los primeros momentos de su aparición, en un momento aún no precisado con exactitud del tránsito entre los siglos VII y VI a.C. en un ámbito como el anatolio en el que confluye toda una serie de corrientes y tendencias económicas y políticas que justificarían y explicarían su aparición. No me detendré aquí, sin embargo, en demasía en el origen de la moneda ni, tan siquiera, en cuestiones sobre su función, que también han sido objeto de debate en la bibliografía reciente¹. Mi principal objetivo aquí es subrayar las relaciones entre el mundo religioso y la moneda en Grecia.

Es un hecho bien sabido que los testimonios más antiguos de moneda griega conocidos proceden de las viejas excavaciones en el templo de Ártemis de Éfeso, donde se encontraron cerca de un centenar de monedas y elementos pre-monetales acumulados en torno a la llamada “base central” del santuario. Aun cuando durante bastante tiempo esta agrupación de monedas se consideró como un conjunto cerrado, los análisis posteriores sobre el conjunto del santuario efesio mostraron que su presencia en el mismo obedecía a la deposición durante un periodo no precisable, pero en todo caso anterior al 560 a.C., de estos objetos en el santuario. Si bien esta constatación tiene importantes consecuencias para la cuestión de la cronología de las primeras monedas, su marco cronológico general no parece alterarse demasiado. No obstante, sí es importante la nueva apreciación, que ya observó Bammer, según el cual ese conjunto de monedas no sería “un depósito de fundación sino sólo un relleno formado por los restos de sacrificios anteriores”². De esto resultaría que la moneda habría hallado pronto hueco en los santuarios griegos como un elemento más de representación de la riqueza, junto a otras manifestaciones que tan frecuentes son en los mismos³.

La reinterpretación de las monedas del santuario efesio como ofrendas allí depositadas durante un período más o menos largo y no como un depósito de fundación

introduce nuevas posibilidades en el análisis de la relación entre la moneda, la *polis* y los santuarios. Veamos, sin embargo, antes, alguna opinión previa. Aunque precedido por algunos autores que, de forma más o menos directa habían sugerido un carácter religioso e, incluso, sacerdotal, para los orígenes de la moneda en Grecia⁴ fue en los años 20 del siglo XX cuando el estudioso alemán Bernhard Laum intentó explicar los orígenes de la moneda aludiendo a su carácter religioso y en especial sacrificial⁵. Su teoría fue pronto discutida y rechazada con diferentes argumentos⁶ aun cuando, y como ha observado Servet, su idea principal, la de buscar el origen de la moneda fuera del ámbito del comercio le parece bastante pertinente⁷ y a este autor no le deja de parecer seductora la idea de que la moneda griega pueda haber tenido un origen religioso, en el sentido de ser consecuencia de la invención de nuevos instrumentos de culto⁸. Es evidente que los tipos presentes en las

* Este trabajo se realiza dentro del Proyecto de Investigación BHA2001-0157, subvencionado por la Dirección General de Investigación del MCYT.

1. Domínguez Monedero, A.J.: Comercio, santuarios y moneda en la Grecia arcaica. G. Urso (ed.) *Moneta, Mercanti, Bancieri. I precedenti greci e romani dell'Euro*, Pisa, 2003, p. 39-64.
2. Bammer, A.: Les sanctuaires des VIIIe et VIIe siècles à l'Artémision d'Éphèse. *Architecture sacrée de l'Anatolie*, 1, RA, 1991, p. 74.
3. Es probable que este proceso se haya dado también en otros ambientes mediterráneos; vid., por ejemplo, Arévalo, A., Marcos C.: Sobre la presencia de moneda en los santuarios hispánicos. B. Kluge, B. Weisser (eds.) *Akten des XII. Internationaler Numismatischer Kongress*, Berlín, 2000, p. 28-37.
4. Útil repaso en Servet, J.M. *Nomismata. Etat et origines de la monnaie*, Lyon, 1984, p. 90.
5. Laum, B.: *Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes*, Tübingen, 1924.
6. Vid. una apreciación de la repercusión de esta obra en Wittenburg, A.: Bernhard Laum und der sakrale Ursprung des Geldes, H. Flashar, *Alturtumswissenschaft in den 20er Jahren: Neue Fragen und Impulse*. Stuttgart, 1995, p. 259-274.
7. “Toutefois son idée maîtresse, de trouver les origines des premières pièces helléniques dans les pratiques rituelles, c'est-à-dire hors de la sphère du commerce, demeure fort pertinent”: Servet, op. cit. nota 4, p. 93.
8. Servet, op. cit. nota 4, p. 109: “L'éventualité d'une origine religieuse des pièces helléniques, c'est-à-dire leur fondement dans l'invention de nouveaux instruments de culte, apparaît séduisante”.

monedas griegas, desde las más antiguas, hacen siempre referencia a la esfera religiosa, aun cuando este hecho no debe hacernos olvidar que también la *polis* en su proceso de formación y desarrollo transferirá a ese ámbito religioso algunas de sus necesidades más acuciantes, desde la defensiva a la organizativa.

No parece, pues, que la religión, entendida como estructura ideológica organizada o los santuarios y templos, en cuanto que expresión material de esas inquietudes religiosas de las ciudades griegas, hayan sido responsables directos de la aparición de la moneda en Grecia. Sin embargo, los santuarios y las monedas no son sino aspectos, a veces coincidentes, de los procesos por los que atraviesan las *poleis* griegas entre los siglos VII y VI a.C.; en efecto, y aunque los ritmos entre las diferentes *poleis* griegas pueden variar, es éste un período en el que asistimos al florecimiento de estructuras estatales muy marcadas por una impronta aristocrática que son responsables tanto de un incremento en la producción agropecuaria cuanto de un intenso desarrollo del comercio, en especial el ultramarino. Estos regímenes aristocráticos, que con frecuencia van siendo derribados por regímenes tiránicos que, en muchos casos no representan sino una exacerbación de la propia ideología aristocrática, son los que están dándole su forma a la *polis*. El gran despegue comercial de algunos ámbitos griegos durante el s. VII, en especial de las ciudades de la Grecia del Este, con la apertura de nuevas áreas de mercado y con el desarrollo de nuevas estructuras de intercambio que irán conformando el concepto del *emporion* tardo-arcaico y del primer clasicismo, será un elemento importante para entender la aparición de la moneda. Pero, sin embargo, esas pujantes aristocracias, al tiempo que incrementan su enriquecimiento personal, van a contribuir al auge material de la *polis* representada, de forma especial, en sus santuarios. El tantas veces mencionado ejemplo de Coleo de Samos resulta harto significativo, puesto que tras el regreso de su afortunado viaje a Tarteso, la principal beneficiaria del mismo sería la diosa Hera a través de la fastuosa ofrenda que realiza en el santuario a ella dedicado en la ciudad natal del navegante, Samos. Para mayor claridad, dejemos que sea Heródoto quien nos informe de los detalles:

“Los samios apartaron el diezmo de sus ganancias—seis talentos—y mandaron hacer una vasija de bronce, del tipo de las cráteras argólicas, alrededor de la cual hay unas cabezas de grifos en relieve. Esa vasija

la consagraron en el Hereo sobre un pedestal compuesto por tres colosos de bronce de siete codos, hincados de hinojos” (Hdt., IV, 152).

La ofrenda, metálica aunque no de metal precioso, sino de bronce, y con un peso de seis talentos no es sino una de las múltiples ofrendas que saturaban el santuario samio; la gestión del santuario correspondía a la *polis*, regida en esos momentos por una riquísima aristocracia para la cual era un timbre de honor el poder realizar esas exhibiciones de piedad en el santuario de la divinidad que les servía de referente ideal y en cuyo nombre actuaban y cuyas empresas se veían protegidas por ella. Estos diezmos podían también usarse para realizar embellecimientos en el santuario, siendo un importante elemento para explicar la monumentalización de los mismos⁹.

La ofrenda de la cortesana Rodopis de Náucratis puede mencionarse también. Es de nuevo Heródoto nuestro principal informador:

“En efecto, Rodopis deseó dejar en Grecia un recuerdo suyo y encargó que le hicieran un objeto, que otra persona probablemente no hubiese concebido y consagrado en un santuario, y lo ofrendó en Delfos en memoria suya. Resulta que, con la décima parte de sus bienes, mandó hacer tantos espetones (*obeloi*) de hierro capaces de atravesar un buey como le permitió esa décima parte y los envió a Delfos; y, en la actualidad, todavía se hallan amontonados detrás del altar que consagraron los quiotas, enfrente mismo del templo” (Hdt., II, 135). De estos objetos aún quedaba memoria en época de Plutarco (*Mor.* 400 F: *obeliskoi*).

La vinculación de los espetones de hierro con la moneda queda clara a partir de una serie de noticias que relacionan a Fidón con ambos. En efecto, ya Éforo le atribuía a Fidón el haber realizado la primera acuñación de moneda de plata en Egina (Éforo, *FGrHist* 70 F 176 = Str. VIII, 6, 16), introduciendo también un sistema de pesos y medidas (Hdt., VI, 127; Str. VIII, 3, 33). Por fin, una noticia de Heraclides Póntico (frag. 152 Wehrli) asegura que “Fidón de Argos fue el primero de todos que batió moneda en Egina y una vez que les dio la moneda, retirándoles los asadores (*obeliskoi*), los consagró a Hera Argiva”.

9 Para el caso de Samos, *vid.* Kyrieleis, H.: *The Heraion at Samos, Greek Sanctuaries. New Approaches*, Londres, 1993, p. 125-153.

Podríamos seguir recordando pasajes en las fuentes escritas al respecto, pero no parece necesario para mostrar lo que aquí me interesa destacar y es la relación que existe en la Grecia arcaica entre actividades económicas, sobre todo transacciones comerciales, y la esfera de lo sagrado y lo religioso. Es, sin duda, la *polis* es principal elemento de relación, una *polis* en la que los círculos dirigentes aristocráticos, han sido los intermediarios privilegiados entre la esfera terrestre y la divina, sobre todo a través de las ofrendas y los sacrificios. Estos aristócratas, a la vez importantes emprendedores en el terreno del comercio, han revertido una parte no pequeña de sus beneficios, a los santuarios de las divinidades tutelares de la *polis* dentro de un ambiente de competición por obtener un mayor prestigio y reconocimiento social que, a la vez, no deja de tener connotaciones políticas. Cuando las *poleis* griegas, controladas por estas aristocracias empiezan a acuñar moneda, son los símbolos de esas mismas divinidades tutelares los que aparecen representados en ellas, del mismo modo que eran sus santuarios los lugares privilegiados de los dispendios aristocráticos. Ni que decir tiene que, como elemento de transferencia del valor y como valor objetivo en sí mismo, la moneda se convierte en un elemento más a ser depositado en los santuarios en honor a los dioses y cuando, pasado el tiempo, los griegos reflexionan sobre la introducción de la moneda, no pueden dejar de referirse al acto simbólico que marcó su origen, como muestra el pasaje de Heraclides, cuando asegura que Fidón retiró los viejos asadores de hierro, quizá un símbolo arcaico de valor, dedicándolos a la Hera Argiva; este metal, que había desempeñado hasta entonces un valor, real y simbólico, se convierte en propiedad de la divinidad, del mismo modo que en la Atenas de fines del s. V (407-406 a.C.) son dedicados en el santuario de Atenea los cuños y las herramientas utilizados para la realización de la emisión extraordinaria de las *nikai* de oro¹⁰ y en la misma ciudad, tiempo después (375-374 a.C.) la ley sobre los pesos y medidas de Nicofonte determina que las monedas falsas sean cortadas y depositadas en el templo de la Madre de los Dioses, siguiendo una práctica atestiguada también en otros santuarios griegos¹¹; parece fuera de duda que el método empleado por Fidón para desmonetizar y retirar de la circulación los viejos asadores de hierro sigue estando vigente en la Atenas clásica para retirar las monedas falsas. Asimismo, se depositan en un santuario las herramientas empleadas para realizar una moneda áurea que empleó como materia prima el recubrimiento de oro de ocho estatuas de

Nike que eran ya propiedad de la diosa y que se ubicaban en la acrópolis¹², lo que explica el tratamiento dado a los objetos que trabajaron la misma.

El valor simbólico del acto de Fidón lo recalca la riquísima cortesana Rodopis que realiza una ofrenda del diezmo de sus riquezas en forma de asadores ante el dios de Delfos, en un momento en el que la moneda acuñada ya está generalizándose mientras que aún en muchos ámbitos podrían seguir vivos los viejos elementos premonetales. El ejemplo más antiguo de Coleo nos muestra una ofrenda broncea pero ya evaluada de acuerdo con su peso (6 talentos) como lo seguirán siendo muchas ofrendas metálicas (incluyendo metal acuñado) en santuarios griegos posteriores. Para un momento muy posterior tenemos la existencia de tesoros de santuarios griegos donde se alude a dinero sagrado (*sacra pecunia*) como muestra el caso del santuario de Perséfone en Locris Epicefiria, saqueado tanto por Pirro como por el legado romano Pleminio (205 a.C.) (Liv., XXIX, 8, 9-10; 18, 1-6; 18, 15-18; 19, 7-8; 21, 4).

Todo esto, y sin ánimo de ser exhaustivo, nos está indicando la estrecha relación que existe entre el ámbito religioso y la moneda en Grecia; sin embargo, queda por definir la intensidad de esta relación. Desde mi punto de vista, y partiendo del carácter de receptores de buena parte de la riqueza circulante en las *poleis* griegas que asumirán pronto los santuarios y templos griegos, la moneda, que es, al tiempo, riqueza y símbolo de la riqueza, no puede dejar de tener cabida en los centros religiosos. Esa relación se hace mucho más explícita desde el momento en el que la *polis* introduce símbolos pertinentes a los dioses tutelares sobre esa pieza de metal que pronto va a gozar de carácter exclusivo en los intercambios dentro de esa misma *polis*. No cabe duda de que mediante este procedimiento la *polis* transfería al terreno sacral la protección de esa moneda, del mismo modo que eran los dioses los que garantizaban la protección de la *polis*, por más que fuesen los órganos ordinarios del gobierno ciudadano los que tenían las atribuciones reales tanto sobre la moneda

10 Howgego, C.: *Ancient History from Coins*, Londres, 1995, p. 111; Rebuffat, F.: *La monnaie dans l'Antiquité*, París, 1996, p. 69-70.

11. Stroud, R.S.: An Athenian Law on Silver Coinage, *Hesperia*, 43, 1974, p. 173-178.

12. Thompson, D.B.: The Golden Nikai Reconsidered, *Hesperia*, 13, 1944, p. 173-209; Thompson, W.E.: The Date of the Athenian Gold Coinage, *AJPh*, 86, 1965, p. 159-174; Id.: The golden Nikai and the coinage of Athens. *NC*, 10, 1970, p. 1-6.

como sobre la propia gestión y administración de los recursos de los templos y santuarios ubicados dentro de su territorio. Es, sin duda, una relación compleja la que la *polis* griega mantiene con sus santuarios, como muestra el interesante repertorio epigráfico descubierto en el templo de Zeus Olímpico en Locris Epicefiria, y que da cuenta de toda una serie de operaciones de préstamos y restituciones realizadas entre la *polis* y el santuario; en ellas, ambas instituciones aparecen como autónomas, pero en último término, y como muestra ese mismo registro epigráfico, es la *polis* la que decide tanto la cuantía de los préstamos que debe otorgar el santuario cuanto los procedimientos de restitución al mismo¹³. El funcionamiento de los santuarios como reserva económica de la *polis* lo subraya el conocido discurso de Pericles en vísperas del estallido de la guerra del Peloponeso (Tuc., II, 13) y su aplicación práctica viene demostrada por las ya mencionadas acuñaciones de las monedas de oro atenienses realizadas con el oro que recubría las estatuas de Nike depositadas en la acrópolis. Sin embargo, y aunque la *polis* podía disponer temporalmente de esos fondos, no se confundían con los propios de la ciudad; por lo general, la epigrafía registra las intervenciones de la *polis* sobre el dinero sagrado, pero no la contabilidad civil¹⁴.

Todo ello no impide que la moneda griega sea un fenómeno político y a pesar de la simbología religiosa, será la *polis* la responsable de su emisión y de su control. Hay, a pesar de todo, algunos casos en los que parecería que son los propios santuarios los que intervienen de forma directa en la acuñación de moneda. Empezaremos por el caso de Delfos. Ya durante la Tercera Guerra Sagrada el estratega focidio Filomelo tuvo que echar mano a partir de 355 a.C., como hicieron sus sucesores, de las ofrendas sagradas acumuladas en el santuario (*hiera anathemata*) para pagar a sus tropas mercenarias (Diod., XVI, 30, 1), tanto en moneda como en metal¹⁵; a diferencia de lo que ocurría en cualquier santuario cívico, Delfos era un lugar de culto internacional controlado por una pluralidad de estados y sus ofrendas, por consiguiente, no podían estar a disposición de una sola *polis*¹⁶. No obstante, los focidios utilizaron las ofrendas para acuñar moneda hasta superar los diez mil talentos, tanto en oro como en plata (Diod., XVI, 56, 5-6). Tras el final de la guerra, entre otros castigos a los focidios se les impuso el pago de un tributo (*phoros*) de sesenta talentos anuales al dios hasta que repusieran todo lo que habían saqueado (Diod., XVI, 60, 2), que empezó a

pagarse en 343 a.C. en moneda, aunque nunca llegó a saldarse toda la deuda¹⁷; ese dinero se destinará en parte a la reconstrucción del templo en lugar de guardarse en el tesoro del santuario¹⁸.

Es años después del inicio del pago de la “multa focidia”, en el otoño del 337 a.C. durante el arcontado délfico de Palaios¹⁹, cuando la Anfictionía délfica toma la decisión de crear un colegio de tesoreros (*tamiai*) con la función básica de abordar los ingresos de la “multa focidia”, pero también la de iniciar la acuñación de una nueva “moneda anfictiónica”, inexistente hasta entonces²⁰. Los objetivos que debía cumplir esta moneda, en la interpretación de la historiografía contemporánea son variados, aunque no siempre excluyentes entre sí. Se trataría de crear una moneda fiable realizada a partir de las monedas de dudosa fiabilidad entregadas por los focidios y cuya diferencia entre el valor teórico y el real (*apousia*) podía superar incluso el 13%²¹; estas monedas nuevas vendrían garantizadas por la Anfictionía, cuya leyenda figuraba en las mismas, así como por las figuras de Deméter y Apolo, las dos divinidades tutelares de la misma ubicadas, respectivamente, en el anverso y el reverso²². Por otro lado, el inicio de la creación del propio colegio de tesoreros y el comienzo de la acuñación de la moneda, durante el arcontado délfico de Palaios (337/336 a.C.) han sido puestos en rela-

13. Migeotte, L.: Sur les rapports financiers entre le sanctuaire et la cité de Locres, D. Knoepfler (ed.) *Comptes et Inventaires dans la cité grecque*, Neuchâtel-Ginebra, 1988, p. 191-203; Id.: Le operazioni di credito fra il santuario e la città, *Polis ed Olympieion a Locri Epizefiri. Costituzione, Economia e Finanzi di una città della Magna Grecia*, Soveria Mannelli, 1992, p. 151-160.

14. Sanchez, P.: *L'Amphictionie des Pyles et de Delphe. Recherches sur son rôle historique des origines au II^e siècle de notre ère*, Stuttgart, 2001, p. 141; nuestra información es mucho más abundante para el Asia Menor helénica, como ha mostrado Debord, P.: *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie Gréco-romaine*, Leiden, 1982, p. 215-243.

15. Bousquet, J.: *Études sur les comptes de Delphe*, París, 1988, p. 160.

16. Buckler, J.: *Philip II and the Sacred War*, Leiden, 1989, p. 38-39.

17. Bousquet, *op. cit.* nota 15, p. 160.

18. Bousquet, J.: La reconstruction du temple d'Apollon à Delphe au IV^e siècle avant J.C. D. Knoepfler (ed.) *Comptes et Inventaires dans la cité grecque*, Neuchâtel-Ginebra, 1988, p. 23; *vid.* en último lugar Sánchez, *op. cit.* nota 14, p. 138-140.

19. La cronología de Palaios ha sido objeto de innumerables discusiones; aquí aceptaremos la que resulta de los últimos análisis sobre los propios epígrafes realizados por Marchetti, P.: En relissant les comptes de Delphe autour de l'archonte Palaios, *BCH*, 126, 2002, p. 59-72.

20. Sobre las implicaciones económicas, *vid.* Bogaert, R.: *Banques et banquiers dans les cités grecques*, Leiden, 1968, p. 302-303.

21. Picard, O.: Les monnaies des comptes de Delphe à 'apousia'. D. Knoepfler (ed.) *Comptes et Inventaires dans la cité grecque*, Neuchâtel-Ginebra, 1988, p. 91-101.

22. Bousquet, J.: *Corpus des Inscriptions de Delphe. II.- Les comptes du quatrième et du troisième siècle*, París, 1989, p. 148.

ción con la política de reorganización de la Anfictiónía y de los asuntos griegos en general emprendida por Filipo II tras la batalla de Queronea²³. La acuñación duró poco menos de un año (otoño 336-primavera 335 a.C.) y se ha estimado la cantidad total de moneda acuñada en 61 talentos, 30 minas, 25 estáteras y 9 óbolos²⁴, frente a cifras manejadas por autores anteriores y que provocaban problemas desde el punto de vista numismático, habida cuenta el número de monedas conocidas de esta acuñación²⁵. El rápido cese de la acuñación ha sido relacionado con el ascenso al poder de Alejandro y su preferencia por el patrón monetario ático frente al egineta, en el que se habían acuñado las monedas anfictiónicas²⁶, aun cuando no todo el mundo ha aceptado esta sugerencia²⁷, si nos atenemos al plano económico; de desinterés por esta vieja institución si nos atenemos a factores políticos²⁸.

Hay un hecho especial con esta moneda, y que no muchos autores han subrayado y es que, en palabras de Marchetti, es dentro de la tradición numismática griega “la primera moneda de carácter ‘internacional’, que no emana ni de una ciudad, ni de un *ethnos* ni de un rey, sino que procede de hecho de una decisión de carácter panhelénico”²⁹. Para ser estrictos, se trata de una moneda que ha sido acuñada por un santuario o, para ser más exactos, una moneda acuñada a partir de los *hiera cbremata* o dinero sagrado custodiado en el santuario; como no podía ser de otra manera, la decisión de esta acuñación de santuario ha sido realizada por quien estaba encargado de vigilar y custodiar el santuario y sus propiedades, esto es, la Anfictiónía. Como ha visto Sánchez en su reciente estudio sobre la Anfictiónía, sus cometidos principales, desde la época arcaica hasta el reinado de Adriano eran “celebrar las Pitias, administrar y proteger los santuarios y sus territorios y asegurar la seguridad de los visitantes”³⁰.

La acuñación de la moneda anfictiónica representa, pues, un paso más dentro de una relación sobreentendida entre la moneda y los santuarios; el dinero sagrado había sido empleado por los focidios para acuñar moneda con la que pagar a sus mercenarios. La devolución de este dinero, en piezas de una calidad más que cuestionable, iba a servir en parte para la reconstrucción del templo; para poder llevar una contabilidad adecuada, el Consejo Anfictiónico decide acuñar una moneda propia, de peso y ley acreditadas, con la que efectuar los pagos que el santuario haya de realizar³¹ y para subrayar tanto que se trata de una moneda nueva como la propia novedad de la acuñación, se le dará el nombre de *kainon amphiktionikon*³². De nuevo el dinero sagrado es acuñado, aunque en esta ocasión de forma regulada y legal, sometido a la contabilidad délfica

y controlado por el colegio de tesoreros compuesto por dos representantes de cada uno de los *ethne* que formaban la Anfictiónía; todo ello, en nombre de la legitimidad que la Anfictiónía tenía como custodia y administradora de los bienes sagrados. Aparte del trasfondo político subyacente, relacionado con la actividad de Filipo II³³ y su indudable peso que en el momento en el que se decide la acuñación, la Anfictiónía ha tomado una decisión que quizá no sea tanto propagandística³⁴ como legitimadora

23. Marchetti, P.: Autour de la frappe du nouvel amphictionique. *RBNNum*, 145, 1999, p. 103, 110: “On ne peut plus désormais hésiter à replacer cette frappe nouvelle dans le nouveau contexte politique issu de la victoire des armées macédoniennes à Chéronée. La volonté de Philippe II de Macédoine a certainement pesé lourd dans la décision de lancer la monnaie amphictionique”; en el mismo sentido, pero haciendo hincapié en una mejora de la gestión, Lefèvre, F.: Alexandre et la Amphictionie en 336/5, *BCH*, 126, 2002, p. 78.

24. Marchetti, P.: Révision des comptes à apousiai (CID II 75-78), *BCH*, 123, 1999, p. 421.

25. Raven, E.J.P.: The Amphictionic coinage of Delphi, 336-334 B.C. *NC*, 10, 1950, p. 1-22, actualizado y completado por Kinns, P.: The Amphictionic Coinage reconsidered. *NC*, 143, 1983, p. 1-22. En la actualidad, y según este último autor, se conocen 26 estáteras, tres dracmas y dos hemidracmas. Algunos autores, sin embargo, siguen siendo partidarios de un período más largo de acuñación como, recientemente, Sordi, M.: Un tentativo di moneta unica nella Grecia del IV secolo: il ‘nuovo anfizionico’. G. Urso (ed.) *Moneta, Mercanti, Bancieri. I precedenti greci e romani dell’Euro*, Pisa, 2003, p. 93-94, que le asigna cinco años de duración; igualmente, un resumen de la cuestión cronológica sobre la fecha de la creación del colegio de los *tamiai* o tesoreros. *Vid.*, sin embargo, el reciente trabajo de Marchetti, *En relissant ...*, cit. nota 19, p. 59-72, que tras una relectura de los epígrafes délficos pertinentes, vuelve a reafirmar la datación del arcontado de Palaios en el 337/6 a.C.

26. Marchetti, Autour de la frappe ..., cit. nota 23, p. 111-112; *vid. ya* Sordi, M.: *La Lega Tessala fino ad Alessandro Magno*, Roma, 1958, p. 304-305; cf. Id.: Alessandro e la Anfizionia nel 336/5. *Alessandro tra Storia e Mito*, Milán, 1984, p. 9-13.

27. Lefèvre, F.: *Corpus des Inscriptions de Delphes, IV. Documents amphictioniques*, París, 2002, p. 72-74.

28. Lefèvre, *Alexandre ...*, cit. nota 23, p. 73-81.

29. Marchetti, *Autour de la frappe ...*, cit. nota 23, p. 111-112.

30. Sanchez, *op. cit.* nota 14, p. 494.

31. *Vid.*, sin embargo, las dudas sobre el carácter económico de esta moneda en Ruozzi, R.: L’incerto successo di un’anomala emissione monetaria: il ‘nuovo anfizionico’. G. Urso (ed.) *Moneta, Mercanti, Bancieri. I precedenti greci e romani dell’Euro*, Pisa, 2003, p. 101-105.

32. Sobre el sentido de su nombre, la “nueva (moneda) anfictiónica”, *vid.* Sordi, *Un tentativo ...*, cit. nota 25, p. 100.

33. *Vid.* Sordi, *Un tentativo ...*, cit. nota 25, p. 96-100, que da mucho más peso a la acción de Filipo II como “restaurador” de un papel panhelénico para la Anfictiónía que a los motivos puramente económicos.

34. Como ha sugerido Sánchez, *op. cit.* nota 14, p. 147: “ce fut d’abord et avant tout un monnayage de propagande, qui devait montrer aux Grecs que le Conseil amphictionique avait repris le contrôle des affaires sacrées à Delphes et à Anthéla”; *vid.* en un sentido parecido Lefèvre, F.: *L’Amphictionie pyléo-délfique: Histoire et Institutions*, París, 1998, p. 173, aunque haciendo hincapié más en razones de tipo técnico que políticas para explicar la acuñación. Es quizá más razonable la antigua sugerencia de Sordi, *La Lega Tessala ...*, cit. nota 26, p. 299 que ve en esta moneda fines propagandísticos, pero también políticos y financieros aunque en sus últimos trabajos parece ver motivos sobre todo políticos: Id., *Un tentativo ...*, cit. nota 25, p. 93-100.

frente al sacrilegio que había supuesto la ilegítima ocupación focidia. El que esta moneda no haya surgido tras el final de la Tercera Guerra Sagrada, sino de la Cuarta, tal vez haya que relacionarlo con el impulso que le da Filipo II a su intervención directa en Grecia tras Queronea y en vísperas de la creación de la Liga de Corinto³⁵. En cualquier caso, esta moneda acuñada legalmente con dinero sagrado, en nombre de una entidad para-política como era el Consejo Anfictiónico representó una novedad absoluta en el mundo griego³⁶.

Muy cerca en el tiempo de la breve moneda anfictiónica délfica puede datarse la fundación de una Confederación délfica en la Tróade, con sede en Ilion, destinada al culto de Atenea Ilias, no conocida por las fuentes literarias, pero para la que hay importantes materiales epigráficos; las diferentes opiniones se decantan por datar la fundación de esa Confederación bien por el propio Alejandro, bien por Antígono³⁷. No podemos olvidar, no obstante, que al inicio de su conquista de Asia, Alejandro hizo un sacrificio en honor a Atenea Ilias en Troya, ofrendando al templo su armadura completa y honrando también a otros personajes intervinientes en la Guerra de Troya (Plut., *Alex.*, I 5; Arriano, *Anab.*, I, 11,7-12, 1-2), lo que pudo haber sido un buen momento para instituir dicha confederación o *koinon*, cuya función principal parece haber sido organizar festivales, juegos y sacrificios en honor de la diosa. En cualquier caso, una nueva lectura de la inscripción *IK III, 1*, en honor de Malusio de Gargara sugiere una datación en el 334 a.C., mostrando que quizá la creación del *koinon* haya tenido lugar en ese mismo año³⁸ y en los años finales del s. IV la ciudad parece experimentar una serie de mejoras, plasmadas entre otras cosas en la construcción de un nuevo templo en honor de Atenea Ilias (Str., XIII, I, 26) así como de un teatro con una capacidad para unos 8000 espectadores³⁹.

El caso de este *koinon* nos interesa aquí porque, en un momento de su historia, en los siglos II y I a.C., parece haber acuñado moneda a nombre de la diosa, dracmas y tetradracmas de plata⁴⁰. Robert, en el estudio que dedicó en 1966 a estas monedas mostró cómo las mismas, en lugar de llevar el étnico *Iliion*, como correspondería a una moneda ciudadana, llevaban el genitivo *Athenas Iliados*, lo que parece indicar que se trata de una moneda acuñada por las ciudades que participan en las celebraciones⁴¹; sería, también en palabras del propio Robert, una moneda “religiosa” pero, en ningún caso, “sacerdotal” ya que la Confederación de Atenea Ilias parece tener una finalidad religiosa, sin un peso político acreditable⁴². Un problema importante viene dado por su tardía acu-

ñación (a partir de la primera mitad del s. II a.C. y, en todo caso, después de la paz de Apamea del 188 a.C.), cuando el *koinon* existía hacía al menos cerca de ciento cincuenta años; no obstante, tampoco podemos perder de vista que la Anfictiónía délfica existía ya varios siglos antes de que se produjese la efímera acuñación de moneda anfictiónica del 336-5 a.C.; por otro lado, también en Asia Menor conocemos otras acuñaciones que se han hecho a nombre de divinidades, como las de Ártemis Pergea en Perge, o las de Atenea Nicéfora en Pérgamo, y que Robert sugirió identificar también como monedas de *panegyris* de los respectivos santuarios⁴³. Por todo ello, y aunque es un tema que aún merece más estudios, da la impresión de que la moneda de Atenea Ilias surge como la manifestación de una confederación de ciudades, unidas en torno al santuario de la divinidad tutelar de Troya, que quieren expresar mediante esa moneda la vigencia del culto a esa divinidad, así como, tal vez, la vinculación de Troya a los propios orígenes de Roma que, por esos años, ha acabado de implantar su presencia en el ámbito anatólico. De este modo, no es una entidad cívica la responsable de la acuñación de una moneda sino una estructura, como el *koinon*, encargada de gestionar lo relativo a los cultos, festivales y celebraciones de una divinidad, así como los recursos económicos pertinentes, incluyendo préstamos a ciudades miembros y sus procedimientos de devolución⁴⁴. Bien es cierto que la ciudad de Ilion parece haber tenido cierta preeminencia en el *koinon* porque, al fin y al cabo, era en su acrópolis donde se hallaba el santuario que centralizaba el culto y que los magistrados monetales encargados de las emisiones parecen haber sido siempre de esta

35. *Vid.*, sin embargo, Lefèvre, *L'Amphictionie ...*, cit. nota 34, p. 262-263.

36. *Vid.* las observaciones de Ruozzi, op. cit. nota 31, p. 106, que relaciona la acuñación con el desempeño por parte de la Anfictiónía de una nueva función política y un aumento de su poder.

37. Robert, L.: *Monnaies antiques en Troade*, Ginebra-París, 1966, p. 21; sobre el trasfondo histórico, *vid.* Debord, P.: *L'Asie Mineure au IV^e siècle (412-323 a.C.) Pouvoirs et jeux politiques*, Burdeos, 1999, p. 427-430.

38. Verkinderen, F.: The honorary decree for Malousios of Gargara and the KOINON of Athena Ilias, *Tyche*, 2, 1987, p. 247-269.

39. Robert, op. cit. nota 37, p. 20-21; Rose, C.B.: The Theater of Ilion, *Studia Troica*, 1, 1991, p. 69-77; Id.: The 1991 post-bronze age excavations at Troia, *Studia Troica*, 2, 1992, p. 43-60.

40. Bellinger, A.R.: *Troy. The Coins*, Cincinnati, 1961, p. 23-36.

41. Robert, op. cit. nota 37, p. 36-37.

42. Robert, op. cit. nota 37, p. 38, p. 93; cf. Debord, P.: *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie Gréco-romaine*, Leiden, 1982, p. 231-232.

43. Robert, op. cit. nota 37, p. 45-46; Debord, *Aspects sociaux ...*, cit. nota 42, p. 232-233.

44. Robert, op. cit. nota 37, p. 16-17; Bogaert, op. cit. nota 20, p. 239-240.

misma ciudad⁴⁵, pero el hecho de que coexistan las emisiones a nombre de Atenea Ilias con las, mucho más pobres, de Ilion, muestra que se trata de dos entidades distintas. Es probable que la materia prima para elaborar las monedas también tuviese orígenes distintos, bienes sagrados y bienes de la *polis*, respectivamente, que por lo general no se confundían entre sí. A diferencia de otras confederaciones o ligas griegas que también emitieron moneda “federal” (los Tesalios, los Eubeos, los Arcadios, etc.), con tipos que representan a las principales divinidades tutelares, las monedas que ahora estamos considerando no llevan étnico alguno sino tan sólo el nombre de la divinidad que posee esa moneda, en este caso Atenea Ilias; por fin, las monedas que presentan tanto un étnico como el nombre de una divinidad parecen ser monedas cívicas, aunque quizá emitidas con ocasión de festividades religiosas en honor de los dioses correspondientes⁴⁶. Creo, por consiguiente, que a la moneda de Atenea Ilias pueden aplicársele consideraciones semejantes a las ya apuntadas a propósito de la moneda de la Anfictionía délfica; sería una moneda, acuñada con metal (amonedado o no) depositado en el santuario de Atenea Ilias, cuya gestión corría a cargo de una confederación de ciudades para la que Ilion desempeñaría alguna tarea específica (como el nombramiento de magistrados o la custodia de los fondos) pero que era independiente tanto de Ilion como del resto de las ciudades. El precedente délfico, así como la abundante epigrafía pertinente a la confederación, nos muestra la autonomía de la misma a la hora de tomar todo tipo de decisiones dentro de su ámbito, esto es, el culto y las propiedades de la diosa; entre estas decisiones estaría también la de acuñar moneda.

Bien es cierto también que en el ámbito anatólico, y como apuntábamos con anterioridad, la moneda de Atenea Ilias no es la única que se emite a nombre de una divinidad; sabemos, sin embargo, que no todas estas monedas son semejantes. Mientras que hasta ahora hemos estado viendo aquellas emisiones emitidas en nombre de una reunión de ciudades que velan por los intereses de un santuario común a todas ellas, el fenómeno numismático en Asia Menor es bastante más complejo porque en este ámbito también se dieron acuñaciones promovidas por entidades muy diferentes, como los templos-estados, cuyos orígenes no son griegos, por más que con el tiempo vayan asumiendo rasgos helenizantes⁴⁷. Estrabón, en su libro XII, da informaciones de una serie de santuarios anatólicos con unos diferentes niveles de autonomía con

respecto a los poderes políticos del momento y en los que la autoridad, política y religiosa, era ejercida por los sacerdotes. De todos ellos, el caso más significativo parece haberlo constituido Pesinunte. De ella asegura Estrabón que es el *emporion* más importante de Galacia, con su santuario de Cibeles-Agdistis, añadiendo que “los sacerdotes eran antiguamente una especie de dinastas que sacaban gran partido de su sacerdocio, pero hoy día sus privilegios han disminuido mucho” (Str., XII, 5, 3). Diodoro (XXXVI, 13) y, en parte, Plutarco (*Mar.*, 17, 9-11) recuerdan cómo todavía en 102 a.C. el sacerdote Batakes se presentó en Roma con vestimentas regias y portando la diadema de oro, símbolo de la realeza. Sobre la organización interna del templo-estado de Pesinunte no es demasiado lo que conocemos y, en este sentido, una serie de cartas enviadas a Pesinunte por los reyes pergamenos Eumenes II y Atalo II permiten introducirnos en la administración de este estado sacerdotal⁴⁸. La complejidad económica del santuario y su propia autonomía justificarían la acuñación, durante los siglos II y I a.C., de moneda de bronce a nombre de la Madre de los dioses (*Metros Theon* o *Metros Theon Pessineas*), moneda que ha sido considerada como una moneda sacerdotal⁴⁹.

Llegados ya al final de nuestro rápido recorrido, la conclusión que parece imponerse es la de que existe una estrecha relación entre la moneda en Grecia y el ámbito de lo religioso, tanto en los inicios mismos de la moneda como en la relación entre la moneda y los santuarios. Los templos y santuarios griegos, como depositarios del gran número de riquezas que la piedad de sus fieles acumulaba en ellos, tenían la obligación de protegerlas y custodiarlas, retirándolas en principio de la circulación. Desde muy temprano esas ofrendas han sido objeto de cuantificación por los sacerdotes, que han establecido su valor empleando los sistemas de pesos y medidas ya acreditados, lo que ha permitido desde siempre conocer su valor

45. Robert, *op. cit.* nota 37, p. 67-93.

46. Bogaert, *op. cit.* nota 20, p. 295-297.

47. Sobre la religiosidad en el mundo anatolio, con sus peculiaridades, pero también con informaciones que pueden ser útiles para entender el mundo religioso en la Grecia continental, pueden verse Debord, *Aspects sociaux...*, cit. nota 42, y Dignas, B.: *Economy of the Sacred in Hellenistic and Roman Asia Minor*, Oxford, 2003.

48. Welles, C.B.: *Royal correspondence in the hellenistic period. A Study in Greek epigraphy*, New Haven, 1934, nos. 55-61; Virgilio, B.: *Il 'Tempio-Stato' di Pesinunte fra Pergamo e Roma nel II-I sec. a.C.*, Pisa, 1981.

49. Virgilio, *op. cit.* nota 48, p. 81-82; cf. Robert, *op. cit.* nota 37, p. 44-45; Debord, *Aspects sociaux...*, cit. nota 42, p. 233-234.

real; la aparición de la moneda no ha hecho sino simplificar estas valoraciones, que siempre fueron de interés para los santuarios y el propio valor nominal y simbólico que tendrá la moneda desde su inicio la hará también un artículo idóneo para ser ofrecido en los santuarios. No obstante, en Grecia los santuarios no tienen capacidad de autogestión, sometidos como están a la autoridad de la *polis* o de organismos supra-ciudadanos encargados de la administración de santuarios comunes o federales, por lo que serán las estructuras políticas las que gestionen, en nombre de la divinidad, esos recursos⁵⁰. No es, por ello, extraño que la *polis* recurra a la figura de la divinidad tutelar o a algún elemento relacionado con mitos relativos a ella como signo distintivo de la moneda; el confiar a la divinidad la representación de la comunidad política que simboliza la moneda es un medio para objetivar su significado y para hacer aceptable su función de elemento de transferencia de la riqueza, del mismo modo que la *polis*, en su conjunto, se considera protegida y representada por su divinidad tutelar.

Por consiguiente, es la *polis* la que acuña la moneda y es la misma *polis* que gestiona los santuarios cívicos la que decide que sea la imagen de la divinidad la que aparezca representada en la moneda; la tutela que ejercen los dioses sobre la *polis*, que se convierte a su vez en la que se encarga de la administración de los santuarios, aflora en las representaciones religiosas presentes en la moneda griega. No cabe duda de que hay en todo ello toda una serie de profundos significados que no siempre llegamos a comprender por completo, pero en los que el elemento común parece ser la *polis*, emisora de una moneda cívica pero con constantes referencias al mundo religioso, custodia de los santuarios, eventual beneficiaria de los recursos generados por los mismos y también principal aportadora de riquezas a los lugares sagrados. Sólo de forma excepcional aparecen los santuarios como emisores de moneda a partir de metal que era propiedad de los dioses; sería el caso de la Anficiónía Déléfica y, sin duda, el de la Confederación de Atenea Ilias. En los dos casos, pero de forma mucho más clara en el primero de ellos, la autoridad que emite esa moneda es la de los Anficiones, que son los responsables del culto y de la supervisión de los bienes sagrados y es su nombre el que figura en el reverso de esas monedas; en el caso de Atenea Ilias es bastante probable que haya sido la confederación la encargada de las acuñaciones aunque el que la inscripción aluda sólo a la identificación de la diosa impide asegurarlo con la

misma certeza que en el caso délfico. En ese sentido, la Anficiónía actúa de una forma interesante: aunque no es una *polis* ejerce sobre el santuario délfico la protección y la supervisión que las *poleis* normales ejercen sobre sus santuarios, puesto que el papel de la ciudad de Delfos, por importante que sea en cuanto que es en su territorio en el que se encuentra el santuario, queda subsumido dentro de la Anficiónía, que es la auténtica responsable de la protección del mismo. Por otro lado, y como organismo encargado de supervisar las riquezas del dios, es la Anficiónía quien toma la decisión de la finalidad a dar al dinero sagrado o a parte de él, en este caso, la finalización del templo de Apolo y otras obras menores y es ella quien, en un momento determinado, decide acuñar una moneda para facilitar esta tarea, empleando para ello una parte de ese dinero sagrado que había sido depositado en el santuario. No sabemos si aquí el comportamiento de la Anficiónía se separa del habitual en las *poleis* pues aunque tenemos noticia de casos en los que éstas han dispuesto de bienes sagrados para acuñar moneda en momentos de especial peligro (por ejemplo, Atenas con sus *nikai* áureas), sabemos también que muchos santuarios realizaban con regularidad préstamos a las ciudades para que éstas usaran ese dinero con fines diversos; por fin, y aun cuando toda Grecia se mostró escandalizada por su actitud, los focidios emplearon los tesoros délficos asumiendo, aunque ilegítimamente, que la propiedad del santuario les correspondía a ellos.

De cualquier modo, se consideraba que la Anficiónía délfica o la Confederación de Atenea Ilias estaban legitimadas para utilizar los dineros sagrados para acuñar moneda propia cuyos eventuales beneficios, en todo caso, revertirían a los dioses; un caso distinto es el último que hemos analizado correspondiente al santuario de Pesinunte en el que quizá intervienen otros condicionamientos que hacen de su moneda una auténtica "moneda sacerdotal" pero, bien entendido, que en ese y otros santuarios, la casta sacerdotal era la titular del estado. En estos casos parece darse una cierta inversión de la norma habitual en Grecia, al quedar confundidos los aspectos político y religioso, fruto de unas tradiciones prehelénicas que, aunque

50. Ello no impide, como hemos visto, que pueda haber una evidente comunicación entre la *polis* y los santuarios que dependen de ella, así como que los templos hayan podido asumir funciones de banqueros, como ya estudió con gran competencia Bogaert, *op. cit.* nota 20, p. 279-304.

formalmente helenizadas, sobre todo después de Alejandro Magno, seguirían conservando rasgos propios de unas estructuras políticas e ideológicas ajenas a la mentalidad griega. Ejemplos como el de Pesinunte no forman parte de la tradición griega por lo que se refiere a las relaciones entre la moneda y la religión, al confun-

dirse la organización política con la religiosa y estar ambas representadas por los mismos individuos y los mismos órganos. En el resto del mundo griego, aun en época helenística, la moneda y los dioses siguieron manteniendo esa relación ambigua pero estrecha sobre la que hemos pretendido reflexionar en esta comunicación.