

LA VERSIÓN GRIEGA DE LA RELIGIÓN CÍVICA COMO FACTOR DE INTEGRACIÓN EN LA ECÚMENE ROMANA

The Greek Version o Civic Religion as a Way of Integration in the Roman oikoumene

Elena MUÑIZ GRIJALVO
Profesora Contratada Doctora. Universidad Pablo de Olavide
e-mail: emungri@upo.es

Fecha de aceptación definitiva: 24-09-2008

BIBLID [0213-2052(2008)26;117-130]

RESUMEN: La religión de las ciudades griegas fue utilizada por romanos y griegos para consolidar la base ideológica de la ecúmene romana. Unos y otros recurrieron a la potencia simbólica de la religión para expresar y entender el vínculo que les mantenía unidos. En ocasiones, el mensaje se expresó de manera directa, en clave iconográfica o ritual. Otras veces, la religión se convirtió en una vía de promoción para las elites griegas y para su integración en la cúpula del poder imperial. Este artículo pretende explorar una tercera idea: la creciente presencia de la religión en la definición de la identidad griega, que permitió a los griegos integrarse de manera armónica en la construcción ideológica que era la ecúmene romana.

Palabras clave: Religión cívica, elites griegas, Imperio romano.

ABSTRACT: Greek civic religion was used by both Romans and Greeks as a way to consolidate the ideological grounds of the Roman *oikoumene*. The symbolic power of religion was used by both Romans and Greeks alike to express and understand what got them bound together. Sometimes that message was expressed directly, making use of iconography or ritual. Other times, religion became a way of social promotion for the Greek elites, and a path to get integrated into the imperial leadership. In this paper I explore a third idea: the growing importance of religion within the definition of Greek identity, as a tool to fit harmoniously into the ideological construct of Roman *oikoumene*.

Key words: Civic religion, Greek elites, Roman Empire.

La potencia simbólica de la religión es casi infinita. En cada uno de los ámbitos de interacción humana la religión demuestra su enorme fuerza para integrar, excluir, representar o simplemente evolucionar hacia situaciones nuevas, de las que la religión forma parte esencial. Uno de los ejemplos más claros de ello lo constituyen los imperios. Las relaciones entre vencedores y vencidos en un ámbito imperial otorgan una importancia especial a recursos simbólicos como la religión, que proporciona vías de imposición a los vencedores y de resistencia a los vencidos, pero también maneras de cohesionar desde arriba y de integrarse desde abajo. A menudo todos estos efectos, que pueden parecer contradictorios, son el resultado del uso de un mismo símbolo, pues uno de los rasgos propios de los símbolos religiosos es que no son unívocos sino polisémicos, que significan cosas distintas según quién los interprete, y que incluso para su emisor pueden querer decir una cosa y la contraria, sin que esta ambigüedad desvirtúe su potencia.

Un ejemplo puede bastar para aclarar este aparente galimatías. La construcción de un pequeño templo a Augusto y Roma junto a la entrada del Partenón, a expensas de los atenienses¹, podía ser interpretada por Roma como un paso decisivo para la consolidación de su poder en Atenas y por los estudiosos modernos como parte de la estrategia de imposición romana. Pero, al mismo tiempo, el templete podía ser entendido por los atenienses como parte de un nuevo equilibrio religioso, en el que la diosa Atenea continuaba ocupando la posición de honor y, a su vez, los estudiosos modernos pueden preferir poner el acento no en la imposición de Roma, sino en el respeto romano hacia las costumbres atenienses y a su espacio sagrado por antonomasia, la Acrópolis.

El objetivo de este trabajo es poner de manifiesto la potencia simbólica y polisémica de la religión griega y su intervención en la consolidación de la ecúmene romana. Comencemos insistiendo en algo que ha constituido la esencia de este curso: que la ecúmene romana no era una realidad objetiva, sino una construcción ideológica, basada en la idea de la unidad y superioridad de un mundo regido por Roma, que se encontraba en el centro geográfico y simbólico de aquel «mundo habitado» o, lo que es lo mismo, de la civilización². Como toda construcción, la idea de ecúmene necesitaba refuerzos que hallaba en la propia acción de gobierno romana, pero también en muchas otras manifestaciones, tanto de los gobernantes, como de los gobernados.

De manera especial los súbditos griegos del Imperio se esforzaron por difundir la idea de que la ecúmene no era romana, sino grecorromana. Aquello suponía la unidad esencial de romanos y griegos frente al resto del mundo, y colocaba a los griegos en una posición de privilegio respecto a todos los demás súbditos de Roma. Las ventajas de que la ecúmene fuera en realidad grecorromana eran tan evidentes que los intelectuales griegos no escatimaron esfuerzos para demostrar que Roma no se entendía sin Grecia. Una y otra vez se argumentaba que los romanos eran genéticamente griegos³, que las leyes, la agricultura, las letras y hasta la propia idea de ecúmene (entendida como civilización) eran en realidad inventos griegos adaptados por los romanos⁴.

1. IG II² 3173; HURWIT, J. M.: *The Athenian Acropolis*. Cambridge, 1999, pp. 279-281.

2. Una de las mejores expresiones de esta idea se encuentra en el famoso tratado *A Roma* del rétor Elio Arístides, que contiene resonancias platónicas de la idea del Imperio como cuerpo y Roma como alma.

3. Tal es la idea de partida de la obra de Dionisio de Halicarnaso, *Antigüedades romanas*.

4. Argumento repetido también entre los autores romanos, ver Cic. *Pro Flacco*, 61; Plin. VIII, 24.

Aunque con ciertas reservas⁵, Roma era consciente del peso ideológico de la parte griega del Imperio y, desde luego, no desdenaba la potencia de la religión como símbolo para la construcción de la ecumene. Romanos y griegos expresaron y entendieron a través de la religión griega el vínculo ideológico que les mantenía unidos. Y lo hicieron de varias formas diferentes, a veces mediante la preservación o la introducción de ritos nuevos, otras utilizando como medio de expresión la iconografía, y en ocasiones incluso reubicando a la religión en el seno de la vida de las ciudades griegas.

En las páginas que siguen pretendo ilustrar cómo contribuyó la religión griega a la consolidación de la ecumene romana⁶. Analizaré para ello dos vías principales: en primer lugar, una vía directa, aquellas actuaciones religiosas tanto griegas como romanas que reforzaban la idea de unidad entre Grecia y Roma; en segundo lugar, una vía indirecta o menos evidente, la formulación de la identidad griega en términos religiosos, que a su manera facilitó también la tarea de gobierno de Roma.

De las dos vías, la que podríamos llamar «directa» se ha explorado mucho más a menudo. En un artículo reciente, Susan Alcock acuñaba el término «teatros de la memoria» para referirse a los escenarios en los que se representaba el pasado griego en época imperial⁷. Espacios como el ágora de Atenas, el Sebasteion de Afrodisias o las procesiones subvencionadas por Vibio Salutaris en Éfeso eran lugares donde se exaltaban las tradiciones griegas, pero donde al mismo tiempo se reconocía la presencia romana. El resultado era algo completamente nuevo, en lo que habían intervenido de manera deliberada tanto griegos como romanos. El término «teatro» es el elegido por Alcock para subrayar la idea de novedad y de intencionalidad. Desde esta perspectiva, podríamos aplicarlo también a los cambios que se produjeron en el seno de la religión griega.

En efecto, los autores del cambio religioso fueron tanto griegos como romanos. Los romanos no limitaron su presencia al culto imperial: ligaron con fuerza su acción de gobierno a la propia religión cívica. Ante todo, desde Roma se favoreció de muchas maneras el esplendor de los cultos ciudadanos y panhelénicos⁸. Valga sólo un ejemplo: como respuesta a una embajada que llegó a Roma desde Delfos, el emperador Domiciano exhortaba a respetar las tradiciones griegas⁹. Promocionar la religión griega podía ser útil a Roma por muchos motivos: para empezar, porque reforzaba la posición de las elites ciudadanas en las que Roma basaba su dominio. Pero además, porque para la imagen del vencedor era mucho mejor dominar a todo un símbolo que a cualquier pueblo sin importancia. Y no cabe duda de que Grecia y la religión griega, en especial ciertos santuarios y ciertos ritos, constituían un símbolo poderoso en todo el Mediterráneo: Delfos, Eleusis, Olimpia o la propia Atenas son sólo algunos

5. La actitud de las elites romanas en WOOLF, G.: «Becoming Roman, Staying Greek: Culture, Identity and the Civilizing Process in the Roman East», *PCPhS* 40, 1994, pp. 116-43.

6. Por supuesto, podría hacerse el ejercicio al contrario, y analizar cómo contribuyó la religión a la inestabilidad de la ecumene. Lo interesante es que para ambos análisis podrían utilizarse los mismos símbolos.

7. ALCOCK, S.: «The Reconfiguration of Memory in the Eastern Roman Empire», *Empires. Perspectives from Archaeology and History*. Cambridge, 2001.

8. He estudiado en especial el caso de Atenas en MUÑIZ GRIJALVO, E.: «Elites and Religious Change in Roman Athens», *Numen* 52.2, 2005, pp. 255-282. Ver también WALKER, S. y SPAWFORTH, A. J. S.: «The World of the Panhellenion. I. Athens and Eleusis», *JRS* 75, 1985, pp. 78-104; *Giornate di studio su Atene Romana. Cortona 1993*, *Ostraka* 4.1, 1995; BALDASSARRI, P.: *Sebasteion Sôteroi. Edilizia monumentale at Atene durante il Saeculum Augustum*. Roma, 1998; BURDEN, J. C.: *Athens Remade in the Age of Augustus: A Study of the Architects and Craftmen at Work*. Berkeley, 1999.

9. MILLAR, F.: *The Emperor in the Roman World*. Londres, 1977, pp. 450-451.

ejemplos que podríamos multiplicar hasta el infinito¹⁰. La actividad y el esplendor de todos aquellos lugares eran la mejor propaganda del poder de Roma¹¹.

Pero la intervención romana no se limitó a apoyar a la religión griega, sino que acabó mezclándose con ella de manera indisoluble. El proceso es bien conocido, así que de nuevo pondré sólo un ejemplo: la muy helénica procesión de las Panateneas fue conocida a partir de Claudio como «Panateneas Augustas»¹². No era sólo que la prestigiosísima procesión fuera una ocasión sin igual para hacer presente el poder de Roma: era que la religión griega proporcionaba un sello de calidad al culto imperial, que sólo un necio habría desaprovechado. La idea era similar a la que llevó a proclamar en época republicana que ciertos ritos romanos se hacían *graeco ritu*¹³. Roma estrechaba así los lazos que la unían a la piedad griega, verdadero corazón de la civilización helénica.

En cuanto a los griegos, no cabe duda de que se esforzaron también por asentar la idea de que su religión era marca de prestigio. El reciente estudio de Edwards resume la cuestión de manera acertada¹⁴. Las elites griegas utilizaron la religión para estipular su propia identidad y su poder dentro de las redes de poder local, regional e imperial. Para ello recurrieron a tres estrategias, que Edwards analiza por separado: enfatizaron el pasado religioso, que proporcionaba la base para construir una situación de estabilidad; argumentaron con éxito su vínculo con el mundo divino, que les permitió disfrutar de ciertos privilegios muy mundanos; y exhibieron el poder de algunas de sus divinidades por toda la ecúmene romana.

A menudo se interpreta el uso griego del pasado, en especial del pasado religioso, como la ausencia total de cambios. Aunque poco a poco vamos consiguiendo librarnos del prejuicio de que la religión griega era una realidad decadente desde época helenística¹⁵, la idea de decadencia ha cedido su lugar a un nuevo prejuicio igualmente nocivo para la comprensión de la religión griega en época imperial: la perspectiva de que los cultos griegos permanecieron inalterados durante siglos¹⁶. No es éste el lugar para tratar de desmontar toda una forma de aproximarse al cambio religioso en época imperial. Baste con recordar que hasta la continuidad, en un nuevo contexto, significa en realidad cambio¹⁷. Es decir, que incluso si no se hubiera introducido ni una sola novedad en ninguno de los cultos griegos, si la nómina de dioses hubiera permanecido inalterada, si los ritos hubieran sido desempeñados de idéntica forma durante siglos, si los participantes se hubieran comportado igual que sus predecesores de

10. Desde los ritos en honor de Ártemis Orthia en Esparta, a otros oráculos famosos como el de Claros o el de Dídima, pasando por divinidades panmediterráneas, como la Ártemis de Éfeso, o los santuarios de Asclepio en Epidauró, en Cos o en Pérgamo... Los ejemplos son innumerables.

11. HUTTON, W.: *Describing Greece. Landscape and Literature in the Periegesis of Pausanias*. Cambridge-Nueva York, 2005, pp. 43-46.

12. IG II2 3535, *Inscr. Délos* 1628.

13. GAGÉ, J.: *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du «ritus Graecus» à Rome des origines à Auguste*. París, 1955; SCHEID, J.: «*Graeco Ritu*. A typically Roman Way of honouring the Gods», *HSCPb* 97, 1995, pp. 15-31.

14. EDWARDS, D. R.: *Religion and Power. Pagans, Jews and Christians in the Greek East*. Nueva York-Oxford, 1996.

15. Prejuicio arraigado con fuerza desde los primeros estudios de Historia de las Religiones en el siglo XIX, y canonizado en la obra del gran estudioso de la religión griega M. Nilsson.

16. HUTTON, 48.

17. O lo que es lo mismo: una misma cosa, cuando se confronta a un «nuevo marco de significado», significa algo nuevo, ver ALBINUS, L.: *Gnomon* 73, 2001, p. 319.

época de Pericles... incluso así, el paso del tiempo y, sobre todo, la presencia de Roma, colocaban todos aquellos elementos en un contexto nuevo, que les otorgaba automáticamente un nuevo significado. Pero no era aquel el caso de los cultos griegos. Las ceremonias religiosas aludían a un pasado mitad mítico, mitad histórico –como suele ocurrir en todos los ritos–, pero a menudo incluyeron también novedades que estaban dirigidas a estrechar lazos con Roma.

Algunas veces la presencia de Roma era más evidente que otras. El ejemplo más célebre de la visibilidad de Roma en los ritos griegos tal vez sea la procesión que tenía lugar en Éfeso una vez cada dos semanas, subvencionada por la fundación de Cayo Vibio Salutaris. Entre las treinta y una estatuas que marchaban en procesión, había imágenes de Trajano, Plotina, Augusto, el orden ecuestre y el pueblo romano¹⁸. La iniciativa de Salutaris ha sido analizada de manera exhaustiva por Rogers, quien señala algunas de sus consecuencias e insiste en dos ideas principales: que fue la presencia romana la que provocó la necesidad de definir la identidad histórica y sagrada de Éfeso, y que, al mismo tiempo, Roma formaba parte de aquella identidad.

Algo parecido ocurría en el caso del Sebasteion de Afrodísias, la orgullosa ciudad libre que, no obstante su teórica independencia de Roma¹⁹ –o quizá precisamente por ello–, levantó en el siglo I d.C. un centro de culto imperial. En uno de los pórticos laterales del edificio se extiende una línea de relieves que narra algunos de los principales mitos griegos²⁰. La llamada de atención estaba clara: la tradición mítica griega era al menos equiparable al poder romano. Pero hay más: las escenas míticas sirven como apoyo a una serie de imágenes imperiales, entre las que aparece una representación de Augusto como héroe y varios emperadores triunfantes. El mito griego, por tanto, sirve como contexto del poder romano, pero al mismo tiempo aparece como la verdadera fuente de la existencia de los emperadores. Ésta pudo haber sido una de las lecturas que hizo la gente de Afrodísias, mientras que los romanos probablemente prefirieran entender que Augusto y los otros emperadores dominaban el excelso pasado griego y, con él, su universo mítico²¹.

La religión griega, por tanto, supo hacer sitio a la presencia romana y generar aquellos símbolos que enfatizaban la unidad entre griegos y romanos, apuntando entre líneas la idea de la superioridad griega²². Aquel matiz fue consentido por Roma, entre otras cosas porque

18. ROGERS, G.: *The Sacred Identity of Ephesus: Foundation Myths of a Roman City*. Londres-Nueva York, 1991, pp. 83-85.

19 CHANIOTIS, A.: «The Perception of Imperial Power in Aphrodisias: The Epigraphic Evidence», *The Representation and Perception of Roman Imperial Power*. Amsterdam, 2003, pp. 250-260. ID.: «Vom Erlebnis zum Mythos: Identitätskonstruktionen im kaiserzeitlichen Aphrodisias», SCHWENTHEIM, E. y WINTER, E. (eds.): *Stadt und Stadtentwicklung in Kleinasien*. Bonn, 2003, pp. 69-84.

20. SMITH, R. R. R.: «The Imperial Reliefs from the Sebasteion at Aphrodisias», *JRS* 77 (1987), pp. 88-138.

21. Los ejemplos de adaptación a la presencia romana son numerosos, unas veces más evidentes que otras. Bastante obvio es el caso de la adopción de elementos de la iconografía romana del ritual, analizada por SCHÖRNER, G.: «Opferritual und Opferdarstellung in römischen Kleinasien –ein Testfall für das Zentrum– Peripherie-Modell», *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire*. Leiden-Boston, 2006, pp. 138-149. Menos obvio que la inclusión de los emperadores en los ritos o la iconografía griega, pero no menos significativo, era la adopción de modelos imperiales en la arquitectura sagrada griega, como ha recordado recientemente CORTÉS COPETE, J. M.: «Cities, Gods, and Words. The Making of a Greek Identity in the Roman Empire», en DESIDERI, P. y SCHIAVONE, A. (eds.): *Elio Aristide e la legittimazione greca dell'Impero di Roma* (en prensa). para el caso del Asclepeion de Pérgamo.

22. En palabras de C. Thomas, «creative ways of living meaningfully»: THOMAS, Ch.: «At home in the city of Artemis: Religion in Ephesos in the Literary Imagination of the Roman Period», en KOESTER, H. (ed.): *Ephesos, Metropolis of Asia*. Cambridge (Mass.), 1995, pp. 81-117.

el uso del pasado y las referencias a la antigüedad de la religión griega proporcionaban estabilidad al Imperio²³.

No obstante, no se debe confundir la insistencia en el pasado con el inmovilismo religioso. De hecho, como veremos a continuación, la religión de los griegos cambió tanto que pasó a ocupar un nuevo lugar en el entramado sociopolítico de las ciudades de la parte oriental del Imperio y en la propia definición de la identidad griega. Un nuevo lugar que fue el resultado de la interacción con Roma y que, al mismo tiempo, favoreció la consolidación de la ecúmene, de manera indirecta pero no menos efectiva que el hecho de que la imagen de Augusto saliera en procesión junto a la diosa Ártemis.

Por supuesto, la religión siempre había ocupado una posición central en la vida de las ciudades y también en la forma de entender la relación entre la identidad cívica y la panhelénica. La importancia de los ritos en la vida diaria y en la actividad de las instituciones cívicas necesita poca glosa: desde que los documentos atestiguan la existencia de ciudades, ilustran también un cierto tipo de práctica religiosa que refuerza la propia existencia de la comunidad. Con todo, da la impresión de que la religión fue cobrando más peso entre las actividades ciudadanas griegas conforme se prolongaba en el tiempo la subordinación al gobierno romano. Las elites parecían cada vez más dispuestas a hacer de la religión la fuente de su prestigio, como explica Goldhill, ilustrando su argumento con dos ejemplos muy elocuentes²⁴. El primero de ellos, el de Tiberio Claudio Damas, que celebró públicamente la función religiosa que desempeñaba en su ciudad y afirmó que prefería ser elegido sacerdote antes que general. Como dice Goldhill, algo así habría sido impensable en época clásica. El segundo ejemplo muestra algo similar e inmuniza además contra el peligro de considerar la religión griega como un fósil. Una inscripción documenta la introducción de una nueva ceremonia en Estratonicea a cargo de un tal Sosandro, que dispuso que los jóvenes de la aristocracia fueran a cantar diariamente al Consejo²⁵.

Al parecer, entre las actividades de la elite cada vez tenía más peso la vertiente religiosa, como escenario privilegiado en el que demostrar el estatus cívico, a falta de otros contextos en los que exhibirlo. La propia Roma favoreció el empleo de la religión como forma de expresión de las elites del Imperio²⁶. No es casual la creciente importancia de las fiestas religiosas, que en el siglo III d.C. acabaron atrayendo la mayor parte de los desembolsos de las elites griegas²⁷. Desde este punto de vista, la religión puede considerarse una vía de integración de las aristocracias en el Imperio.

Pero más significativa –o quizá menos estudiada– que el acento religioso que iba adoptando la vida ciudadana en época imperial, me parece la creciente presencia de lo religioso en

23. HUTTON, 48; LIGHTFOOT, J.: *De Dea Syria*. Oxford, 2003, p. 207.

24. GOLDHILL, S.: *Being Greek under Rome*. Cambridge, 2001, pp. 7-9.

25. LSAM, 69.

26. De hecho la cuestión es bastante más compleja: Roma había propiciado el uso de los medios de promoción de la elite –el evergetismo– como mecanismo para el mantenimiento de la vida ciudadana. Pero la vía de promoción que suponía el evergetismo alteró la composición de las elites y la propia solidaridad aristocrática. Sobre este tema, ver GASCÓ, F.: «Vita della *polis* di età romana e memoria della *polis* classica», *I Greci. II.3. Una storia greca*. Torino, 1998, 1147-1164; MACRO, A. D.: «The Cities of Asia Minor under the Roman Imperium», *ANRW* II.7.2, pp. 659-697.

27. MITCHELL, S.: *Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor*. Oxford, 1993, pp. 198-199. ID.: «Festivals, Games, and Civic Life in Roman Asia Minor», *JRS*, 80, 1990, pp. 183-193; QUET, M. H.: «Remarques sur la place de la fête dans les discours de moralistes grecs et dans l'éloge des cités et des evergetes aux premiers siècles de l'Empire», *La fête, pratique et discours*. Paris-Besançon, 1981, pp. 41-84.

la definición de la identidad griega. Formular en qué consiste ser griego nunca fue algo sencillo. La tensión entre la identidad ciudadana y la panhelénica estuvo siempre presente en los esfuerzos por definir qué tenían en común todos los griegos, o mejor, quiénes podían llamarse griegos²⁸. Desde época clásica parecía claro que la identidad griega era ante todo cultural. Ser griego era, para Heródoto, compartir la misma sangre, hablar la misma lengua, tener en común el mismo tipo de edificios y realizar los mismos actos en los sacrificios (VIII, 144, 2). Apenas un siglo después, el matiz étnico había ido desapareciendo y estaba siendo sustituido de manera definitiva por el cultural: la lengua, pero sobre todo la educación y las costumbres, eran lo que hacía griego²⁹. Tal vez la definición más célebre sea la de Dionisio de Halicarnaso, clara y contundente: «lo griego» era «hablar griego, tener una forma de vida griega, reconocer los mismos dioses y tener leyes compatibles y razonables» (I, 89, 4).

Por supuesto, la religión fue siempre un elemento indispensable en la definición de la identidad griega. Isócrates aludía a los santuarios comunes de todos los griegos (*Panegírico*, 180) y Demóstenes hablaba de los juegos píticos como «la competición común a todos los griegos» (*III Filípica*, 32). Pero lo que destacaban ambos autores o el propio Dionisio, y en general todas las definiciones de la helenidad, era una serie de lugares, dioses y rituales panhelénicos, que daban la oportunidad de convivir en paz a los griegos y, en consecuencia, podían ser factores del sentimiento de panhelenismo³⁰. De hecho éste era el propósito de muchas de aquellas definiciones: precisar qué cosas unían a los griegos en momentos de discordia interna o de enfrentamiento al exterior. Mi intención, en cambio, es destacar la creciente importancia de lo religioso dentro de la identidad griega. Ser griego tenía cada vez más un significado no sólo cultural, sino marcadamente religioso. El fenómeno se detecta con claridad en época imperial y, de hecho, se explica como veremos a raíz de la convivencia con Roma.

Tal vez una de las expresiones más contundentes de lo que quiero decir esté en la sencilla expresión de Aristides en el segundo *Discurso de Esmirna*: «el ágora, hogar de los dioses» (5). El ágora, un espacio cuyo fin era tradicionalmente político y comercial, siempre diferenciado con claridad de ese otro espacio concebido como morada divina, la acrópolis, se consideraba ahora con toda naturalidad un lugar religioso. La mano romana tenía mucho que ver en ello: la redefinición urbanística fue uno de los cambios más profundos que experimentaron las ciudades griegas en contacto con Roma y se plasmó, entre otras cosas, en la confusión entre el espacio político y el religioso³¹. Pero la tendencia a conceder mayor peso a lo religioso no se

28. La definición de qué es ser griego se emprendió a menudo y por motivos diferentes. Buenos estados de la cuestión y perspectivas generales sobre este tema en MALKIN, I. (ed.): *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*. Cambridge-Londres, 2001; HALL, J. M.: *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture*. Chicago-Londres, 2002.

29. Is. *Paneg.* 50: «Que el nombre de griegos se aplique no a la raza, sino a la inteligencia, y que se llame griegos más a los partícipes de nuestra educación que a los de nuestra misma sangre». SAÏD, S.: «The Discourse of Identity in Greek Rhetoric from Isocrates to Aristides», en MALKIN: *op. cit.*, sugiere que el mayor peso a la cultura podía tener que ver con la importancia de la cultura también en la identidad romana.

30. Algo similar también al comentario de Dion de Prusa sobre la gran oportunidad que suponía dar culto a los mismos dioses, según los mismos ritos y tras los mismos ancestros, para la difícil concordia entre ciudades (LXVI, 67; XL, 28).

31. Sobre los cambios urbanísticos provocados por Roma en la parte griega del Imperio, ver entre otros MACREARY, S. y THOMPSON, F. H. (eds.): *Roman Architecture in the Greek World*. Londres, 1987; WHITTAKER, C. R.: «Imperialism and Culture: The Roman Initiative», en MATTINGLY, D.: *Dialogues in Roman Imperialism. Power, Discourse and Discrepant Experience in the Roman Empire*. Portsmouth (RI), pp. 143-163; WALKER, S.: «Athens under Augustus», HOFF, M. C. y ROTROFF, S. I. (eds.): *The Romanization of Athens*. Oxford, 1997; CORTÉS COPETE, J. M.: *Polis romana. «Hacia un nuevo modelo para los griegos del Imperio»*, *Studia Historica* 23, 2003, pp. 413-437.

limitaba a reconocer los cambios materiales propiciados por Roma. El propio Aristides nos proporciona otro ejemplo de la creciente identificación entre vida política y vida ciudadana. El texto siguiente es la interpretación que hace Aristides de la constitución de Esparta:

Una cosa venerable se dice de la constitución de los lacedemonios: que el dios les dispuso las primeras leyes. Este mismo dios se manifestó organizando a la ciudad por tribus y familias e instituyendo los sacrificios adecuados para cada uno, como distinguió para ellos a los reyes, arcontes y prácticamente el resto de la constitución.

Panatenáico, 382

Desde luego, no es que Aristides aporte mucha luz al controvertido asunto de la introducción de la constitución en Esparta. Más bien se limitó a abreviar la noticia que daba Plutarco y que en teoría recogía el oráculo délfico conocido como *Rhetra*. Sin embargo, hay algo que llama la atención poderosamente. En la versión de la *Rhetra* que transmite Plutarco se mencionaba la edificación de sendos templos:

Después de erigir un templo a Zeus Silanio y Atenea Silania, de *filear* las *filai* y *obear* las *obai*, previa institución de una gerusía de treinta con los arcagetas, reunir la apella de estación en estación entre Babica y Cnación; hacer las propuestas y disolverse de este modo: *** y poder.

Licurgo, 6

Nada dice Plutarco, ni mucho menos los versos de Tirteo, que recoge el propio autor, sobre la institución de sacrificios. Pero es aún más llamativa la importancia que concede Aristides a los ritos, en comparación con el lugar que ocupaba la religión en el texto arcaico: mientras que en la versión de Plutarco el foco de atención está en la reforma de las circunscripciones y las instituciones políticas (*filai*, *obai*, *gerusia* y *apella*), en el texto de Aristides la acción divina tiene dos partes que son igual de importantes, al menos a los ojos del autor: el dios organizó la ciudad e instituyó los sacrificios adecuados. En mi opinión, Aristides exhibe el espíritu de los tiempos al subrayar que la organización religiosa fue simultánea a la de la polis. Probablemente aquello fuera una obviedad que no era necesario comentar, por eso resulta interesante que Aristides se moleste en hacerlo.

Pero el fenómeno más interesante, desde mi punto de vista, es el protagonismo de lo religioso en la definición de lo griego. Tenemos algunos ejemplos notables de ello. Las famosas *Cuestiones griegas* de Plutarco plantean casi en exclusiva interrogantes que tienen que ver con las tradiciones religiosas griegas³². Cualquier excusa parece buena al autor –por ejemplo «¿qué es la carne de mendigo entre los enianes?»– para subrayar la antigüedad de los ritos y su continuidad hasta el presente. Pero lo que me interesa señalar ahora es que Plutarco escribe y difunde una obra que plantea preguntas sobre el mundo griego, en la que da la impresión de que uno de los asuntos claves de lo griego era la religión.

Un efecto similar había de producir el recurso a los grandes santuarios del mundo griego como símbolo de toda Grecia. Por ejemplo, el *Discurso Eleusino* de Aristides ensalza el

32. PRESTON, R.: «Roman Questions, Greek Answers: Plutarch and the Construction of Identity», en GOLDHILL: *op. cit.*, pp. 86-119.

santuario de Deméter y Perséfone como lo mejor de Grecia, aún más, como Grecia misma. Como sugiere Cortés, el rétor se valió de Eleusis como metonimia de la cultura griega; aquel recurso era heredero de la retórica del siglo IV a.C., pues se encuentra ya en Isócrates³³. Pero Isócrates identificaba Eleusis sólo con Atenas y su técnica estaba al servicio de un fin muy preciso, la justificación de la hegemonía ateniense. En cambio, Aristides y todos los autores que hicieron de Eleusis o de Olimpia las marcas de la identidad griega en época imperial, parecían haber comprendido que lo más distinguido del mundo griego en su conjunto era su vertiente religiosa, que era lo que autorizaba comentarios como la sublime indirecta que dirige Aristides a los romanos:

Los Filipos, los Alejandro, los Antípatros y toda la lista de dinastas que los sucedieron, aunque perturbaron innumerables cosas entre los helenos, entendieron que sólo Eleusis era verdaderamente inviolable y superior a ellos mismos.

Eleusino

Estrabón, Pausanias o Filóstrato eligieron también Eleusis, Olimpia y Delfos como temas centrales de sus obras³⁴. Entre los tres, destaca sin duda Pausanias. La descripción más larga de su *Periegesis* está dedicada a Olimpia, que además ocupa una posición central entre sus diez libros. El periégeta reserva también lugares de honor a Eleusis, al principio de la obra, y a Delfos, que se encuentra al final. Como han señalado Elsner y otros autores, la estructura de la obra de Pausanias no era azarosa, sino que era más bien el resultado de la unión de la verdadera topografía de Grecia con una geografía imaginaria³⁵, que reflejaba la visión del mundo de su autor.

Probablemente así haya que interpretar el hecho de que Pausanias escribiera una descripción de Grecia centrada en objetos de arte, pero sobre todo en los ritos y los mitos griegos. Es así como Pausanias concibe Grecia y así como la describe. El propósito de aquella *Descripción de Grecia* era «tratar en igual medida todo lo griego»³⁶. Para Pausanias, «todo lo griego» era fundamentalmente la religión. La obra es una larga sucesión de objetos religiosos, de ritos y de relatos míticos. Cabría por tanto preguntarse por qué su autor inclinó la balanza de forma tan llamativa hacia el lado religioso. Por supuesto, en ello tiene mucho que ver la intención general de la obra.

33. *Panegírico*, 28; 31.

34. Str. VIII, 3, 30-1; Philost. VA, VIII, 15-18; Paus. I, V, X.

35. ELSNER, J.: «Structuring “Greece”: Pausanias’ *Periegesis* as a Literary Construct», en ALCOCK, S.; CHERRY, J. F. y ELSNER, J. (eds.): *Pausanias. Travel and Memory in Ancient Greece*. Oxford, 2001, pp. 3-20, esp. 6; BEARZOT, C.: «La nozione di *koinós* in Pausania», en KNOEPFLER, D. y PIÉRART, M. (eds.): *Éditer, traduire, commenter Pausanias en l’an 2000*. Ginebra 2001.

36. Paus. I, 26, 4. Prefiero esta traducción de la frase *pánta homoiós epexiōnta tà Helleniká* a la traducción de M.^a C. Herrero Ingelmo para Gredos, «en igual medida toda Grecia». En cualquier caso, la traducción de esta frase ha suscitado cierta polémica. Lo habitual es traducir el neutro plural por «todo lo griego» o «todas las cosas griegas». Pero la frase ha sido analizada por M. Jost como clave para determinar el concepto de unidad de los griegos que tenía su autor, ver JOST, M.: «Unité et diversité: La Grèce de Pausanias», *REG* 119, 2006, pp. 568-587. Como argumento, Jost considera esencial la traducción de Musti al italiano, que introduce un matiz para ella esencial: «todos los aspectos del mundo griego», es decir, nada que permita afirmar que Pausanias favorecía la identidad panhelénica. Jost cree que el mosaico de variedades que compuso el periégeta pone de manifiesto más lo que separa a los griegos, que lo que los une (la diversidad de «todos los aspectos del mundo griego»).

Mucho se ha especulado sobre el motivo de Pausanias para escribir aquella larga descripción de Grecia y especialmente sobre la manera en que lo hizo. Como consecuencia del cambio de orientación de los estudios sobre el mundo griego en época imperial que se viene produciendo desde la década de los 90, Pausanias ha pasado de ser despreciado, a convertirse en el objeto de algunos de los estudios más brillantes que se han escrito últimamente sobre aquella época. En ello tienen mucho que ver juicios como el recientemente formulado por Goldhill: el compromiso de Pausanias con el punto de contacto entre la cultura religiosa griega y la romana es parte de un largo proceso en el que el autor desempeña un papel esencial³⁷.

Desde esta perspectiva, la obra de Pausanias se analiza ahora como alternativa a las obras de los sofistas para acceder a la percepción de los gobernados (pues no todo iba a ser la visión del mundo que aparece en el *A Roma* de Aristides, como señalaba Habicht)³⁸. Por ello, resulta especialmente interesante preguntarse por qué un súbdito de Roma, nacido con toda probabilidad en la provincia de Asia, emprende la tarea de describir Grecia, entendiendo además por Grecia una realidad geográfica ciertamente particular: no el mundo griego en general, no la gente de habla griega, pero tampoco la Acaya romana, pues excluía la parte norte y oeste de la provincia, trazando la frontera entre las Termópilas y Naupactos³⁹.

Los estudios sobre Pausanias se han multiplicado en los últimos años hasta tal punto, que se hace difícil distinguir las principales propuestas que se han formulado sobre lo que llevó al autor a escribir su obra como lo hizo. Las tendencias podrían resumirse en tres: hay quienes entienden la obra como una guía de viajes más o menos estéril o incluso con serios propósitos eruditos; otros prefieren creer que Pausanias pretendía documentar no objetos aislados, sino la identidad griega, el helenismo, y sugieren incluso que habría que interpretar al autor como un cierto tipo de peregrino; por último, están los convencidos de que Pausanias estaba haciendo oposición al gobierno romano, que entienden la obra como instrumento de la resistencia a Roma. Las tres posturas no son excluyentes entre sí, como demuestran los estudios de Elsner o la más reciente perspectiva de Hutton.

Personalmente me resulta difícil imaginar cuál era la intención de Pausanias. Desde luego, el hecho de que casi no mencione a Roma en su obra es muy llamativo. Pausanias limita casi todos sus comentarios históricos a todo lo que tuvo lugar antes del año 146 a.C., el momento en que Grecia cae de manera irreversible en manos de Roma. Le interesa en especial todo lo que ocurrió entre el siglo III y la primera mitad del II a.C., porque lo anterior ya lo habían contado otros, como él mismo dice, antes que él y mejor⁴⁰, y lo posterior al siglo II a.C. no le parece importante para la historia de Grecia. Su actitud está clara en frases como ésta: tras la muerte de Filopemen (184 a.C.), «Grecia dejó de producir hombres valerosos»⁴¹. Pero, si lo que llevó a Pausanias a excluir a Roma de su obra fue realmente su intención de demostrar su desacuerdo con la situación política de Grecia, no quedaron rastros de ello en su obra⁴².

37. GOLDHILL, S.: «Artemis and Cultural Identity in Empire Culture: How to Think about Polytheism, now?», *Greeks on Greekness*. Cambridge, 2006, pp. 112-161.

38. *Pausanias' Guide to Ancient Greece*. Berkeley-Los Angeles, 1985.

39. BEARZOT: *op. cit.*

40. HABICHT: *op. cit.*, pp. 102 y ss.

41. Paus. VIII, 51, 2.

42. Más allá de la frase «por la desgracia del gobierno romano» (VIII, 27, 1). Para la controversia sobre la interpretación de esta frase, ver HUTTON: *op. cit.*, n. 41, p. 47, y CORTÉS COPETE, J. M.: «Acaya, la construcción de una provincia», en SANTOS, J. y TORREGARAY, E.: *Laudes provinciarum. Palabras e imagen en la representación del Imperio romano*. Vitoria, 2008.

En mi opinión, más bien parece que había decidido centrarse en Grecia y que estaba convencido de que nada de lo ocurrido tras la conquista romana formaba parte de la historia de Grecia ni de «todo lo griego». La *Descripción de Grecia* de Pausanias tiene en efecto algo de guía de viajes, precisamente en el sentido estricto de «guía», pues su intención era guiar el interés hacia ciertos temas. Si se me permite la comparación, podríamos entenderla como una moderna guía arqueológica, una guía de la Roma clásica o la Roma medieval. El autor de una guía de la Roma medieval conduce al lector hacia la iglesia de Sta. Maria in Cosmedin, pongo por caso, ignorando el hermoso Foro Boario, o todo lo más, mencionándolo de pasada como referencia para evitar que el turista se pierda. Y tampoco creo que pasando junto al Circo Máximo se detenga a mencionar el imponente edificio de la FAO, que resulta imposible no ver, lo cual no significa que el autor de la guía no mencione este edificio porque desprecie el fin para el que fue construido –fue la sede del Ministerio para las Colonias–, o porque esté en desacuerdo con la situación política internacional, de la que es emblema la FAO. De igual manera, Pausanias pudo haber ignorado los edificios y la historia posterior al siglo II a. C. sencillamente porque no le servían para su propósito, que era documentar su idea de lo que era Grecia. Desde este punto de vista, como propone Hutton, puede entenderse el recorrido de Pausanias por tierras griegas como una suerte de peregrinaje, en el sentido de «viaje en busca de un lugar o un estado que a los ojos del peregrino encarna un ideal»⁴³.

Por supuesto, todo esto no excluye la posibilidad de que Pausanias estuviera en desacuerdo con el gobierno romano. Pero, sobre todo, no debe hacernos olvidar que, aunque Roma no esté casi presente, no puede interpretarse la obra sin tener en cuenta a Roma⁴⁴. Probablemente Pausanias no habría dedicado tantos años de trabajo a viajar por una tierra que no era la suya y sobre todo a escribir sobre ella, si no hubiera habido una cierta tensión entre la identidad griega y el dominio romano⁴⁵. Y también es probable que el empeño en demostrar la antigüedad y la importancia de las tradiciones griegas no se entiendan sin el deseo, consciente o no, de sacudirse la sensación de ser súbditos de Roma. Lo cual no equivale a hacer de Pausanias, ni de ningún otro autor, un opositor a Roma. Es más, la vida de Pausanias habría sido muy distinta sin Roma, y es más que probable que fuera consciente de que todos los viajes que realizó a lo largo y ancho del Mediterráneo, habrían sido imposibles si no hubiera existido una ecúmene romana⁴⁶.

43. Y ese ideal sería el helenismo, que HUTTON: *op. cit.*, p. 32, define como «the tendency to place high value on things perceived as being Greek, whether in the field of language, literature, art, or architecture». Para esta forma de entender el peregrinaje, ver HUTTON, W.: «The Construction of Religious Space in Pausanias», en ELSNER, J. y RUTHERFORD, I.: *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity*. Oxford, 2005, p. 296, siguiendo una definición de MORINIS, E. A.

44. Esta idea ha sido enfatizada recientemente para el caso de la novela griega, ver SCHWARTZ, S.: «Rome in the Greek Novels», *Arethusa*, 36.3, 2003, p. 391; CONNORS, C.: «Chariton's Syracuse and its Histories of Empire», en PASCHALIS, M. y FRANGOULIDIS, S. (eds.): *Space in the Ancient Novel*. Groningen, 2002, p. 14. Desde la publicación de la obra de Habicht en 1985, de hecho, cada vez es más habitual estudiar la obra como un todo –y no sólo como una acumulación de datos útiles para los arqueólogos– y, sobre todo, ponerla en su contexto, estudiar «el mundo romano de Pausanias» (HABICHT, cap. V).

45. Como propone LAFOND, Y.: «Lire Pausanias à l'époque des Antonins. Réflexions sur la place de la Périégèse dans l'histoire culturelle, religieuse et sociale de la Grèce romaine», en KNOEPFLER, D. y PIÉRART, M. (eds.): *Éditer, traduire, commenter Pausanias en l'an 2000*. Ginebra, 2001, pp. 387-406.

46. Ésta es una de las reflexiones que hace HABICHT: *op. cit.*

La ausencia-presencia de Roma en la *Descripción de Grecia*, pues, resulta esencial para entender la obra. De hecho creo que no basta con reconocer que la situación política podía provocar rechazo o estimular la definición de la identidad griega⁴⁷. En mi opinión los efectos del dominio romano fueron mucho más variados. En el caso de Pausanias, creo que es el dominio romano lo que explica la elección de la religión como tema principal de la obra o, dicho de otra manera, el protagonismo de lo religioso en la definición de lo griego.

En efecto, sólo la presencia de Roma permite entender el creciente acento religioso de la vida de las ciudades griegas. Para empezar, las vías de promoción social y política de las aristocracias griegas, favorecidas por Roma, pasaban por la adquisición de un estatus que era fácil alcanzar mediante acciones evergéticas. Cualquier excusa era buena para ejercer el evergetismo, en especial todo lo que tenía que ver con la religión, a menudo abandonada por entero a la acción de las familias que desempeñaban los cargos sacerdotales. Por eso, las actividades religiosas adquirieron especial relieve en la vida de las ciudades. A menudo no era suficiente con favorecer a la ciudad donde uno había nacido y se decidía invertir también en otras ciudades. La posibilidad de ser evergeta y de adquirir prestigio en más de una ciudad se dio sobre todo como consecuencia de la unidad política –provincial e imperial– del mundo romano. Y viceversa: la conciencia de unidad política se reforzó porque las aristocracias actuaban indistintamente en sus propias ciudades y en otras, promocionando así la idea de unidad y, de paso, proporcionando un impulso inédito a la religión.

La siempre estrecha relación entre religión y política se hacía aún más estrecha como efecto de la nueva lógica del poder impuesta por Roma. Aquello era, además, lo que Roma entendía: que la religión había de estar al servicio de la política y formar parte indisoluble de ella. Así se explica por ejemplo la subordinación de los templos a las ciudades o, mejor dicho, a la elite ciudadana, propiciada por el poder romano, pues según Roma era aquella la forma correcta de administrar la ciudad y concentraba el poder en quienes debían tenerlo⁴⁸.

Si se acepta esta explicación, podría decirse que, como efecto del establecimiento de nuevas redes de poder, de la actuación de la elite y del apoyo de Roma, la religión cobró nuevo relieve en la vida ciudadana y suplantó en cierta medida a la actividad política como expresión de la comunidad. En el pasado, la religión era una actividad que emanaba de la comunidad cívica en su conjunto, que a su vez exteriorizaba su unidad en términos políticos. Las nuevas circunstancias habían desplazado la actividad política de las ciudades a un segundo plano; en su lugar, por todas las razones que hemos visto, fue la religión el medio seleccionado para expresar la identidad griega.

Hasta qué punto aquella opción reflejaba la realidad, es otro asunto. Habría que preguntarse en qué medida las actividades comunes de las ciudades se habían ido reduciendo a la participación en ceremonias religiosas. Hay algo que parece claro: que lo político no se concebía ya como la unión entre ciudadanos, sino como la participación en momentos comunes, sobre todo de carácter religioso. Pero, en este nuevo contexto, el significado de las manifestaciones religiosas no podía ser el mismo que en el pasado. De hecho, creo que es este cambio

47. Se ha señalado a menudo que los esfuerzos definitorios a menudo son provocados por una nueva situación. Sobre este tema ver el reciente estudio de SANDWELL, I.: *Religious Identity in Late Antiquity. Greeks, Jews, and Christians in Antioch*. Cambridge, 2007.

48. WOOLF: *op. cit.*, pp. 123-124, hace referencia a este tema a propósito del edicto de Paulo Fabio Pérsico sobre el templo de Ártemis en Éfeso. No obstante, sobre la relación de los grandes santuarios griegos con el poder cívico y romano, ver DIGNAS, B.: *Economy and the Sacred in Hellenistic and Roman Asia Minor*. Oxford, 2002.

de significado el que explica en parte que hubiera espacio para nuevos dioses, que en principio se colocaban al margen de la estructura ciudadana⁴⁹. Pero este asunto nos metería de lleno en otro tema, la llamada «crisis religiosa» de época imperial, que excede con mucho las pretensiones de este trabajo⁵⁰.

Para el tema que nos ocupa, basta con señalar que la acentuación de la religión como elemento definitorio de lo griego se explica por los intereses conjuntos de Roma y las elites, y que además contribuyó a la difícil tarea de gobernar el Mediterráneo. Ante todo, porque permitió que las elites continuaran detentando el poder máximo entre sus conciudadanos y fueran un instrumento de dominio útil para Roma. Ejemplo muy elocuente es el siguiente pasaje de Aristides:

No se puede encontrar nada por encima de la colina de Ares, si se busca lo más excelso. Sino que de la misma manera que actúan las aguas mánticas y los efluvios, así también este lugar parece como exhalar un claro conocimiento de lo justo y de lo más próximo a los dioses, en la medida de lo posible. Y es tan honrado por todos con tal deferencia, que los que han perdido sus casos le estiman en la misma manera que los que han ganado. Todas las magistraturas, asambleas y demás y, lo más importante, el pueblo, se comportan como ciudadanos privados doblegándose ante la justicia de este lugar. Sólo a este territorio no le ha afectado cambio alguno, como les ocurre a las cosas humanas, sino que se ha dejado libre, como lugar de asamblea para los dioses y para los que se establecieron ahí desde entonces; todos, pensando que es un modelo de justicia, lo honran así por respeto a los dioses.

Panatenaico, 46

La colina del Areópago y, por extensión, el arcaico consejo nobiliario, eran para Aristides la representación de Atenas. De ellos el rétor subraya el carácter religioso, que es lo que les confiere autoridad y lo que explica su existencia y su permanencia en el tiempo. La religión y el arcaísmo se daban la mano para garantizar el respeto a la institución aristocrática por antonomasia, y también para elaborar una imagen de Grecia sólida e inalterada, que no plantearía problemas de gobierno a Roma y cuyas elites serían el mejor aliado del Imperio.

Hay un último aspecto que de alguna manera resume todo lo anterior. De la misma manera que la idea de una ecúmene romana era una construcción ideológica, también lo era la presentación de una identidad griega común en términos religiosos. Aquello no era más que una versión de Grecia y respondía a unos intereses concretos, que he tratado de desentrañar en este trabajo. Por supuesto, no todos estaban de acuerdo con que existiera una identidad griega común. Había quienes, como Dion, a menudo ponían el acento en la identidad ciudadana: «No tiene la menor utilidad el que vengan aquí a ofrecer sus sacrificios los habitantes de Adana o los de Egas, sino que es vanidad, engaño y ostentación» (*Segundo en Tarso de Cilicia*, 47). Otros llamaban a la rebelión contra la inclusión en estructuras religiosas

49. Aunque luego en ocasiones acabaran formando parte de esa misma estructura, como es el caso del culto a Isis en muchas ciudades griegas, que se integró en el seno de la religión cívica, anulando incluso a veces buena parte de su carácter extranjero.

50. Pese a que, en mi opinión, resulta imposible analizar cualquier cambio religioso –llámese crisis o no– sin tener en cuenta el nuevo lugar de la religión tradicional en las ciudades, y sobre todo el uso ideológico de la religión por parte de las elites.

supraciudadanas que perjudicaban económicamente a las ciudades y además atentaban contra su independencia. El autor que conocemos como «pseudo Juliano» se quejaba de que los de Argos, miembros de la Liga Aquea, tuvieran que pagar a Corinto para que allí se celebraran espectáculos de culto imperial, que él consideraba «espectáculos foráneos»⁵¹. Pero incluso aquellas muestras de resistencia se apoyaban con frecuencia en la religión griega como elemento identitario. Pseudo-Juliano continúa diciendo: «Uno podría incluso preguntar a los corintios si creen que es mejor acatar las leyes y costumbres de los antiguos griegos, o las que parece que acaban de adoptar de la ciudad soberana».

Representar a Grecia en términos religiosos, pues, no era más que un recurso ideológico que, no obstante, hubo de tener profundas repercusiones en la práctica. Una de aquellas repercusiones fue la simplificación de la idea de lo griego, que se presentaba no como un conjunto de tradiciones dispares y difíciles de reconciliar, no como una fuente de conflicto, sino como un conjunto armonioso que podía formar parte de esa otra construcción ideológica que analizamos aquí, la ecúmene romana. Dicho de otra manera: con ayuda de los griegos, Roma interpretó a Grecia para poder incluirla en su propia visión de sí misma⁵².

51. *Ep.* 28; SPAWFORTH, A. J. S.: «Corinth, Argos, and the Imperial Cult. Pseudo-Julian, Letters 198», *Hesperia*, 63.2, 1994, pp. 211-232.

52. Siguiendo la noción de «alterité incluse» propuesta por F. Dupont y aplicada por V. Huet, E. Valette-Cagnac y P. Cordier en sus respectivas aportaciones al volumen *Et si les romains avaient inventé la Grèce?*, *Mètis* 3, 2005.