

LA MUJER EN EL DEPORTE GRIEGO: MITOS Y RITOS FEMENINOS

Jesús M. NIETO IBÁÑEZ
Universidad de León

Ἄρτεμιν (οὐ γὰρ ἑλαφρὸν ἀειδόντεσσι λαθέσθαι)
ὑμνέομεν, τῇ τόξᾳ λαγωβολίαι τε μέλονται
καὶ χορὸς ἀμφιλαφῆς καὶ ἐν οὔρεσιν ἐψιάσθαι

Calímaco, *Dian.*, 1-3

1. CONSIDERACIONES PREVIAS

Dentro del contexto de la situación de la mujer en la sociedad griega hay un espacio, como es el del ejercicio físico y del deporte, que también parece reservado a los hombres, si bien esta afirmación deberá ser matizada no sólo porque depende de las diferentes ciudades y períodos históricos, sino también de los distintos ámbitos sociales y religiosos¹.

Salvo en Esparta y en la propia Olimpia, en el resto de Grecia no son muchos los datos, literarios o arqueológicos, que dan prueba de la práctica deportiva por parte de las mujeres en época arcaica y clásica². Sin embargo, hay testimonios, de

¹ M. Th. Eyquem, "La gymnastique et le sport féminin", *Encyclopédie de la Pléiade. Jeux et Sports*. Paris 1967, pp. 1291-1308.

² En época helenística y romana la mujer adquiere una relativa actividad en la práctica del deporte, hasta el punto de que son varias las mujeres que llegan a ser gimnasiarcas; cfr. H. A. Harris, "Women in Greek Athletics", en *Greek Athletes and Athletics*. London 1964, pp. 184-186.

menor cantidad y relieve, en otras zonas del ámbito griego. Incluso la reflexión de los filósofos llegó a tratar esta temática. Platón establece las mismas obligaciones para los y las jóvenes, tanto en materia intelectual como deportiva³. Para él el deporte formaba parte de la educación femenina y por ello su finalidad no fue sólo el logro de los ideales de belleza física, intelectual y moral, sino que también alcanzó el ámbito competitivo⁴.

Son numerosas las imágenes que muestran e idealizan a mujeres haciendo ejercicio, ya sea en actividades del mito o de la vida real. Sin embargo, como indica M. Golden⁵, en estas escenas las mujeres son "concomitans rather than competition", tienen un *ethos* diferente a los atletas masculinos, destacando más la salud y la belleza que propiamente la rivalidad⁶. Asimismo, hay constancia de mujeres legendarias que protagonizaron resonantes pruebas deportivas. Algunas mujeres figuran entre las vencedoras de las carreras de carros, no por sus cualidades atléticas, sino por ser propietarias de caballos y carros: Cinisca, hija de Arquídamo⁷, o Belistique de Macedonia⁸.

No es el momento ahora de abordar la presencia de las mujeres en las actividades físicas y deportivas en el mundo griego, después del exhaustivo trabajo de G. Arrigoni⁹, ni de entrar en los numerosos problemas que plantean los pocos testimonios arqueológicos y literarios sobre las competiciones agonísticas con la mujer como protagonista. El objeto de este trabajo es rastrear en los dominios mitológicos la presencia de la mujer en determinados ritos y actividades, considerados como remotos antecedentes para la historia del deporte femenino.

El ámbito deportivo es donde mejor se puede observar la relación entre mito y rito en la antigua Grecia. El juego deportivo viene de un rito y el rito tiene una correspondencia mitológica. En la época clásica el deporte está ya prácticamente profanizado, pero el marco cultural y el modelo mítico testimonian su antigua función. El deporte es, pues, un elemento de culto, que está en íntima conexión con el mito, como es habitual en la religión griega.

³ El filósofo fija como pruebas para las mujeres el manejo y la danza con armas, carrera de doble estadio, a caballo, y ejercicios con arco, lanza, jabalina y honda; cfr. J. Assa, "La mujer y el deporte en la Antigüedad", *Citius Altius Fortius* 5 (1963) 438-439.

⁴ Pl., *Lg.* 804c; X., *Lac.* I 4; Plu., *Lyc.* XIV; Ar., *Lys.* 4.

⁵ *Sport and society in ancient Greece*, Cambridge 1998, p. 125.

⁶ C. Bérard, "L'impossible femme athlète", *AION (archeol)* 8 (1986) 195-202.

⁷ Paus. III 8, 1.

⁸ Paus. V 8, 11. De los casi mil vencedores del catálogo de L. Moretti (*Iscrizioni agonistiche greche*, Roma 1953) sólo hay seis mujeres que vencieron en Olimpia y sólo en las diferentes modalidades de carreras de carros.

⁹ "Donne e sport nel mondo greco. Religione e società" e "Iconografia della ginnastica e atletica femminile nel mondo greco", en *Le donne in Grecia* (ed. G. Arrigoni), Bari 1985, pp. 55-201.

2. ÁRTEMIS, MODELO DE LA MUJER ATLETA

La imagen más extendida es la de la mujer corredora, con una túnica corta que no llega a la rodilla, igual que las estatuas de Ártemis. Esta diosa es, sin duda, el modelo de la mujer atleta y a ella están dedicados, junto a Apolo, los Juegos Delios, donde podían asistir y participar mujeres con la ejecución de una danza¹⁰. Ártemis es la diosa cazadora por excelencia, que se deleita por los bosques con la caza y la danza. Nada más nacer pide a su padre Zeus un arco, flechas, un carcaj y un vestido de caza para perseguir a los animales, acompañada de sesenta doncellas oceánidas y veinte ninfas, que se encargan de sus perros¹¹. Venció y dio muerte a dos famosos cazadores, Orión y Acteón. En una de las versiones de la muerte del primero se recoge la noticia de que este gigante desafió a Ártemis en Delos en el lanzamiento de disco¹². En el caso de Acteón Eurípides¹³ menciona el hecho de que su muerte se debe a que el héroe se había jactado de ser superior a la diosa en la caza.

Ártemis es la personificación del deporte femenino, es la contrapartida femenina de dioses como Apolo y de héroes como Heracles y Teseo, modelos y ejemplos de todo aspirante a atleta¹⁴. En su templo en Braurón hay testimonios de un ritual premarital denominado “*Arkteia*”, es decir, de osos¹⁵, donde el protagonismo lo tenían mujeres cazadoras¹⁶, que corrían desnudas o revestidas con una piel de oso¹⁷, y la sacerdotisa de Ártemis que lo hacía con una máscara de este animal para así imitar el estado salvaje de contacto con la naturaleza¹⁸. Se trata, pues, de un ejemplo del paso del salvajismo iniciático al femenino¹⁹.

Aparte de este modelo paradigmático, hay otras menciones a mujeres de la esfera divina que, en mayor o menor medida, evocan unas capacidades y prácticas

¹⁰ Th., III 104.

¹¹ Call., *Dian*.

¹² Apollod. I 4, 4.

¹³ Ba. 339 ss.

¹⁴ En Patras, donde existía un culto a Ártemis *Laphria* y Ártemis *Triklaria*, hay testimonios de una carrera ritual de mujeres; cfr. Arrigoni, *art. cit.*, pp. 199 s.

¹⁵ T. F. Scanlon, “Virgineum Gymnasium: Spartan Females and Early Greek Athletics”, en *The Archeology of the Olympics* (ed. W. Raschke), Wisconsin 1988, 186.

¹⁶ Arrigoni, *art. cit.*, pp. 101-104.

¹⁷ P. Perlman, “Plato Laws 833 C- 834 D and the Bears of Brauron”, *GRBS* 24 (1983) 115-130.

¹⁸ La interpretación de Arrigoni, *art. cit.*, p. 103, es más precisa y detallada: “Se dunque l'*arkteia* mirava in fondo ad una sorta di addomesticamento di forze incontrollate ed esasperate nelle fanciulle attiche, l'azione della corsa rituale era forse quella di rappresentare, nella libertà espressiva dei gesti, della tenuta (e soprattutto della nudità), della tensione agnóstica, il momento dello scatenamento e della liberazione di tali forze giovanili in vista di uno status da donna adulta certamente più integrato e composto.”

¹⁹ L. Kahil, “Le sanctuaire de Brauron et la religion grecque”, *CRAI* (1988) 799-813, y T. E. Scanlon, “RACE or chase at the Arkteia of Ática?”, *Nikephoros* 3 (1990) 73-120.

atléticas, como la veloz Iris²⁰, ὤκεϊα, hija de Taumante y de Electra, las Gorgonas o las Ménades²¹. El *Himno al Baño de Palas* de Calímaco dice expresamente que Palas, después de correr dos veces sesenta diaulos, se frotó la piel con ungüentos, que “no le sientan bien a la diosa”, de modo que el poeta recomienda aplicarle el aceite “viril”, μῶνον ἔλαιον, propio de atletas como Cástor o Heracles²².

3. EL AGÓN FEMENINO

Los juegos son, pues, en principio una manifestación más de la tendencia “agonal” que caracteriza a numerosos rituales de la cultura griega, son la continuación de los agones deportivos, de los enfrentamientos rituales que daban justificación a determinados momentos de la vida. Tanto las mujeres como los hombres participan de un agón deportivo²³, si bien la participación de uno u otro en él es distinta. M. Durand²⁴ recoge tres agones paradigmáticos en el período mítico, en los que siempre aparece una mujer. En el caso de la carrera entre Atalanta e Hipomenes, la mujer es competidora frente a un hombre, mientras que en el caso de la carrera entre Pélope y Enómao y el tiro al arco entre Ulises y los pretendientes la mujer, Hipodamía y Penélope, respectivamente, son el premio de la prueba. El agón es una competición, un deporte, pero a la vez es una lucha a muerte.

En el período épico, sin embargo, la mujer ya no aparece en los agones heroicos, protagonizados exclusivamente por hombres. En el período panhelénico, siguiendo la división establecida por Durand, la presencia de mujeres en certámenes deportivos está muy limitada.

El estudio de T. F. Scanlon²⁵ interpreta la mayor parte de estas actividades atléticas femeninas como una manifestación de ritos de paso de la adolescencia a la edad adulta, en especial en Olimpia, Braurón y Esparta. Asimismo, se ha puesto en relación la actividad deportiva de la mujer con los cultos de fertilidad. G. Eisen²⁶ analiza el deporte femenino en el conjunto de las culturas mediterráneas, en el que la Diosa Madre recibe los rituales dirigidos por mujeres en relación con la tierra, la agricultura, la fertilidad y la muerte. Estas prácticas agrarias y mágicas,

²⁰ Hes., *Th.* 266.

²¹ Arrigoni, *art. cit.*, p. 98.

²² Call., *Dian.* 24-30.

²³ Sobre la noción de agón, cfr. M. Durand, *La compétition en Grèce antique. Agon. Généalogie, évolution, interprétation*, Paris-Montréal 1999, pp. 11-28; cfr. también I. Weiler, *Der agón im Mythos*, Darmstadt 1974, y F. Rodríguez Adrados, *Fiesta, Comedia y Tragedia*, Madrid 1983², pp. 404 ss.

²⁴ *Op. cit.*

²⁵ *Art. cit.*

²⁶ Vid. Resumen de su tesis en “The Role of Women in Ancient Fertility Cultes and the Origin of Sport”, *NASSH Proc.* 1976, 7.

que buscan obtener buenas cosechas y controlar las estaciones, se convierten con el paso del tiempo en deportes y juegos dentro de una serie de festivales religiosos.

Las mujeres, que en el ámbito mitológico participan de uno u otro modo en las pruebas deportivas, representan cánones sociológicos “distintos” a los habituales. Cirene, por ejemplo, rechaza las actividades consideradas desde Homero como femeninas, tejer con el telar y participar en festines con otras jóvenes. Es una auténtica “inversión de papeles”.

Las mujeres manifiestan en estos relatos míticos el más claro exponente del ritual deportivo o agonal, en una línea más ritual, y menos mítica que en el caso de los hombres. La presencia de la heroína en las competiciones deportivas ilustra dos formas diferentes de actuar en el ritual. Veamos por una parte aquellos relatos en los que la mujer protagoniza una prueba física, y por otra los casos en los que la mujer es el premio el objeto de la competición.

3.1. ATALANTA

El motivo de la lucha de mujeres contra hombres forma parte de la saga de las Amazonas²⁷: el mito más destacado es el de Atalanta²⁸, contrapartida femenina de héroes²⁹, como Teseo o Heracles³⁰, en la saga de la cacería del jabalí de Calidón y en los funerales en honor de Pelias, donde luchó contra Peleo y lo venció. Al nacer Atalanta fue abandonada en un monte, ya que su padre quería hijos varones. La amamantó una osa hasta que unos cazadores la recogieron y criaron. Vivió en los bosques y se hizo una extraordinaria atleta, lo que le llevó a participar con otros héroes en competiciones y empresas masculinas. En la cacería del jabalí de Calidón destaca por su buena puntería, lo que hizo que fuera la primera en herir al animal y obtener así la piel y los colmillos de la bestia. La presencia de una mujer en tal evento provocó malestar entre los héroes, a los que Meleagro consiguió apaciguar³¹.

En los juegos fúnebres en honor de Pelias también participó: compitió con el héroe Peleo en una carrera, en la que venció³². Permaneció virgen. Los centauros Hileo y Reco intentaron seducirla y violarla. Su padre la aceptó, pero con la con-

²⁷ Pl., *Leg.* 806 A-B pone el ejemplo de las Amazonas como modelo de la gimnasia femenina; en general sobre la figura de las Amazonas en el contexto cultural griego vid. J. Carlier, “Voyage en Amazonie Grecque”, *AantHung* 27 (1979) 381-405.

²⁸ Se trata de la Atalanta de Beocia, pues los relatos míticos parecen hablar de dos personajes con este nombre, cuyos rasgos y hazañas llegan a confundirse: Hes., *Fr.* 76 Merkelbach-West.; Apollod., III, 9, 2, Hyg., *Fab.* CLXXXV; Ov., *Met.* X 560-680; Ael., *VH* XIII 1; Call., *Dian.* 221-224.

²⁹ En Pl., *R.* II 620 en la visión de Er el alma de Atalanta opta por el modo de vida de los atletas, de acuerdo con los hábitos de su vida anterior.

³⁰ Ch. Seltman, “Atalanta”, *The Cornhill Magazine* 983 (1950) 297.

³¹ Según Ovidio, *Met.* VIII 226-230, el propio Meleagro siente amor por Atalanta.

³² Apollod., III 13, 3.

dición de que se casara. Ella propuso una prueba a sus pretendientes: se casaría con ella el que la venciera en una carrera, y en caso contrario le mataría: "Se dirigió a un lugar apto para un estadio y, habiendo clavado en medio una estaca de tres codos de alto, hacía que desde allí iniciasen la carrera los pretendientes, a quienes ella perseguía armada: si el pretendiente era alcanzado debía morir, y en caso contrario se casaría."³³ Incluso daba ventaja a su competidor. Muchos cayeron en el intento. Hipomenes o Melanión³⁴, según las versiones, intentaron ganar en la carrera, con la ayuda de Afrodita. Ésta le dio tres manzanas de oro para lanzarlas a Atalanta cuando le alcanzara en la carrera, pues ella daba ventaja al hombre. Las manzanas, que procedían del Jardín de las Hespérides³⁵ o del Jardín de Venus en Chipre³⁶, provocan en Atalanta un amor repentino. Como consecuencia de esta estratagema la heroína llegó la segunda a la meta. Se celebró la boda, pero el marido no agradeció a Afrodita este favor, lo que atrajo el castigo³⁷. La virgen fue vencida por fin: *praeterita virgo est; duxit sua praemia victor*³⁸.

La heroína, que es una atleta nata en la carrera, la lucha y el tiro al arco, se caracteriza por una gran sed de medirse con los demás y de dominarlos. Sentimiento de superioridad sobre los demás. Ella misma es la que propone una carrera a sus pretendientes, consciente de su dominio: *Et tegitur festa victrix Atlanta dant gemitum victi, penduntque ex foede poenas*³⁹.

3.2. TETIS

Otro modelo de lucha, con protagonista femenino, es también la que enfrenta a Peleo con Tetis. En las distintas versiones sobre la boda de estos dos personajes hay una que afirma que Zeus obligó a Tetis a casarse con un mortal. Ella hizo todo lo posible para evitar esta unión, de modo que se metamorfoseó en diversos elementos, fuego, agua, viento, árbol, y animales, pájaro, tigre, león, serpiente y jibia, al considerar deshonroso el matrimonio con un mortal. Quirón obligó a Peleo a no soltarla y luchar con ella hasta que recuperara su forma primitiva. Finalmente Peleo se casó con ella en el monte Pelio⁴⁰. Píndaro⁴¹ recuerda entre las hazañas de Peleo algunos detalles de su unión con Tetis: las formas de

³³ Traducción de M. Rodríguez de Sepúlveda, Madrid 1985.

³⁴ Hes., *Fr.* 76 Merkelbach-West.

³⁵ Theoc. III 40; Serv., *Aen.* III 13.

³⁶ Ov., *Met.* X 644-651.

³⁷ Apollod. III 9, 2; Ov., *Met.* X 560-707; Theoc. III 40-43.

³⁸ *Met.* X 680; cfr. J. M. Barringer, "Atalanta as model: the hunter and the hunted", *ClAnt* 15 (1996) 48-76.

³⁹ *Met.* X 599.

⁴⁰ Apollod. III 4-5.

⁴¹ *N.* IV 60-66.

fuego y las transformaciones en animales son descritas como auténticas “pruebas”, que el héroe consigue superar gracias a los consejos del centauro Quirón. La recompensa por estas victorias es la mano de la diosa marina:

Y una vez que dominó el fuego omnipotente,
 las afiladísimas garras de los combativos leones
 y sus penetrantes dientes ferocísimos,
 se desposó con una de las Nereidas de excelso trono⁴².

Al final de la lucha Tetis reconoce la victoria de su rival Peleo y se entrega a él, quedando en ese momento embarazada de Aquiles: *tum demum ingemit, “neque” ait “sine numine vincis”*⁴³.

3.3. PENTESILEA

La heroína es una amazona, hija de Ares⁴⁴, que tras ras morir Héctor acudió en ayuda de Príamo al frente de un ejército de amazonas. En la guerra de Troya se distinguió por su valor, pero cayó a manos de Aquiles, que la hirió en el seno derecho y, al verla caer tan hermosa, llegó a enamorarse de ella⁴⁵. Como es habitual en estas heroínas, Penthesilea también se vanagloriaba de ser más valerosa que los hombres, lo que le llevó a enfrentarse a Aquiles y morir en la lucha⁴⁶: “Mi origen procede de Ares y no me engendró ningún mortal, sino el mismo Ares que no se sacia del grito de guerra, por eso mi ardor es mucho más fuerte que el de los hombres”⁴⁷. La respuesta de Aquiles a esta afirmación insiste en la osadía de esta mujer, que se enfrenta a los hombres de un modo no habitual: “Mujer, cuán inútiles han sido tus palabras con las que te has jactado, cuando, deseosa de combatir, te has enfrentado a nosotros, que somos los mejores héroes que viven sobre la tierra”⁴⁸. En el parlamento de Aquiles una imagen refleja bien esta lucha desigual entre el hombre y la mujer, “Sufrirás en castigo la funesta muerte, como una cierva que en las montañas se encuentra con un león matador de vacas”⁴⁹. La comparación con la cierva pone en relación a Penthesilea con Ártemis, con la mujer cazadora y en contacto con la naturaleza. Cuando muere se la compara de nuevo con Ártemis,

⁴² Traducción de E. Suárez, Madrid 1988.

⁴³ *Ov.*, *Met.* XI 235-267.

⁴⁴ G. Arrigoni, “Pentesilea e Marcia Elice. La bellezza dell’Amazzone como ricordo d’amore”, *ArchClass* 33 (1984) 260.

⁴⁵ *Q. S. I.*, 538-674.

⁴⁶ Sobre los testimonios de luchas de mujeres contra hombres vid. Golden, *op. cit.*, pp. 132-140.

⁴⁷ I 559-561; traducción de I. Calero, Madrid 1991.

⁴⁸ I 575-576.

⁴⁹ I 588-589.

“yacía en el suelo entre sus armas semejante a la invencible Ártemis, hija de Zeus, mientras duerme cuando tiene agotados sus miembros de tanto perseguir velozmente leones en las altas montañas”.⁵⁰

Pentesilea muere por hacer algo que no es propio de mujeres, realmente por *hybris*, como bien expresa Aquiles: “Fueron las tenebrosas Keres y tu mente las que te incitaron a que dejases los trabajos femeninos y a dirigirte a la guerra que temen incluso los hombres”.⁵¹

3.4. CIRENE

Esta ninfa llevaba una vida salvaje en los bosques del Pindo, donde protegía los rebaños de su padre de los ataques de las fieras. Apolo se enamoró de ella en una ocasión en que luchó sin armas contra un león al que consiguió dominar⁵². Cirene, como las otras heroínas, continúa la figura de una Ártemis virginal y cazadora, que caza sola en Tesalia, con aspecto masculino⁵³. Su ascendencia explica su naturaleza portentosa, su ἀλκας ἀπειράτου, su “fuerza ilimitada”⁵⁴, pues es hija de Hipseo, rey de las lapitas y descendiente de Océano:

No aprendió a amar el continuo vaivén del telar,
ni los deleites de banquetes con doncellas del palacio,
sino que con bronceínas jabalinas
y con la espada combatiendo aniquilaba salvajes
fieras. ¡Así proporcionaba abundante y tranquila
paz a las vacas paternas!⁵⁵

La elección de esta figura femenina tienen una enorme resonancia en el contexto cultural griego. Los amores entre Cirene y Apolo suponen una “recuperación del orden establecido”, es decir, de los papeles tradicionales del hombre y de la mujer. Píndaro equipara la conquista amorosa, y en consecuencia el matrimonio⁵⁶, con la victoria deportiva, de modo que Apolo conquista en realidad a una

⁵⁰ I 665-666.

⁵¹ I 652-653.

⁵² La síntesis naturaleza-cultura queda materializada en la descendencia de Apolo y Cirene: Aristeo, llamado también Nomio y Agreo. El primer término puede relacionarse con νόμος, “costumbre-ley” o con νομός, “prado”, mientras que Agreo hace referencia a la caza; cfr. E. Suárez, “El mito de Cirene y la victoria de Telesícrates (Pind. *Pyth.* IX)”, *EClás* 87 (1984) 199-208.

⁵³ *Talis erat cultu, facies, quam dicere vere uirgineam in puero, puerilem in uirgine possis.* Ov., *Met.* VIII 322-323.

⁵⁴ P. IX 35.

⁵⁵ P. IX 17-22.

⁵⁶ A. Carson Giacomelli, “Wedding at Noon in Pindar’s Ninth Pythian”, *GRBS* 23 (1982) 121-128.

παρθένος ἀγροτέρα⁵⁷. La victoria de esta ninfa “salvaje” supone el paso de la naturaleza a la cultura y a la civilización⁵⁸, Cirene se convierte así en una ἀρχέ-πολις⁵⁹, fundadora de una ciudad, como recuerdo de los antepasados del vencedor en la carrera de hoplitas, Telesícrates de Cirene.

3.5. HIPODAMÍA

Más numerosas son las competiciones que tienen por objeto la conquista de la novia, sin que ella participe como tal. La prueba de los pretendientes es común en el cuento popular. El trasfondo social del motivo es claro, la mano de la joven supone adquisición o ampliación de un dominio territorial y, a la vez, la normalización del status femenino. El caso de Teseo y Ariadna y el juego de la cuerda que luego comentaremos, o el de Jasón y Medea, donde el héroe tras superar la prueba de obtener el Vello de oro consigue a Medea como esposa. Es un tema mítico que se utiliza para interpretar determinadas carreras de los Juegos, en especial la propia de la fundación de los Juegos Olímpicos: Pélope se enfrenta al auriga real para obtener la mano de su hija Hipodamía. El mito principal que surge en torno al santuario olímpico es el que protagoniza un hijo de Tántalo, Pélope: El rey local Enómao ponía como condición para conceder la mano de su hija, Hipodamía, vencerle en una carrera de carros, mientras que la muerte era lo que esperaba a los perdedores. Un factor decisivo para esta victoria es la intervención de la propia Hipodamía, que convence al cochero real, Mírtilo, para que se produzca la derrota. Mírtilo para complacer a Hipodamía no puso pernos en los ejes de las ruedas, de modo que Enómao perdió la carrera y murió en ella⁶⁰. Precisamente, en torno a Pélope, Zeus y Hera giran los cultos y ritos principales de Olimpia, ejemplo de conexión entre las concepciones religiosas y las actividades allí desarrolladas.

La relación del deporte con el rito explica bien la separación de sexos, que en Olimpia es bastante notable: limitación a la mujer de llegar sólo hasta el primer nivel del altar de Zeus, exclusión de las mujeres casadas (incluso como espectadoras) en el estadio durante las competiciones masculinas, a excepción de la sacerdotisa de Deméter Camine, que tiene su sitio reservado frente a la tribuna de los Helanodicas. Ahora bien, la presencia femenina en el conjunto ritual y cultural de Olimpia es notable⁶¹. Existen ritos y ceremonias exclusivamente femeninos, así

⁵⁷ Cfr. Suárez, *art. cit.*, p. 201 s.

⁵⁸ E. Robbins, “Cirene and Cheiron: The Mit. Of Pindar’s Ninth Pythian”, *Phoenix* 32 (1978) 91-104.

⁵⁹ P. IX 54.

⁶⁰ Pi., O. I; Apollod., *Epit.* 7; cfr. A. Moreau, “Epouser la princesse: Pélops et Hippodamie”, en *Femmes et patrimoine dans les sociétés rurales de l’Europe Méditerranéenne* (ed. G. Ravis-Giordani), Paris 1987, 227-237.

⁶¹ Existen otros cultos exclusivamente femeninos con rasgos que apuntan a una notable antigüedad, como los cultos de Ilitía, de Afrodita Utania y del demon de Sosípolis; cfr. E. Suárez, “La experiencia religiosa del atleta olímpico”, *Revista de Occidente* 134-135 (1992) pp. 37-38.

como pruebas deportivas que han permanecido en un nivel puramente ritual, sin evolucionar a certámenes complejos, como los masculinos. Esa presencia femenina tiene su manifestación material en el culto a Hera, cuyo templo es el más antiguo del conjunto olímpico. La ceremonia femenina, con exclusión esta vez de la participación del hombre, recibe el nombre de "heraia"⁶². Este culto incluye la celebración de certámenes femeninos, además del tejido de un peplo para Hera, con una carrera en el mismo estadio que los hombres, la concesión de una corona de olivo como premio y una parte de la vaca sacrificada a Hera, e incluso la erección de estatuas con inscripciones⁶³. El propio Pausanias añade que estos juegos han sido instituidos por Hipodamía para dar las gracias a Hera por su boda con Pélope. Reunió en ese lugar a dieciséis mujeres y con ellas organizó los primeros Juegos Hereos⁶⁴. Junto a esta versión mítica hay otra histórica, también en Pausanias⁶⁵, que atribuye el origen a las dieciséis mujeres que fueron elegidas para terminar las rivalidades entre Pisa y Elis por las tiranías de Demofonte. Una vez hecha la paz, instituyeron unos juegos en honor de Hera en una fecha en torno al 580 a.C. En estos ritos se incluye la formación de dos coros rivales, de ocho mujeres cada uno, que se denominan como el de Físcoa y el de Hipodamía. En este ritual hay también un componente dionisíaco, pues Físcoa, vivió en el valle de Elis y tuvo un hijo con Dioniso, Narceo, lo que encajaría perfectamente en la naturaleza exclusivamente femenina de ritual hereo⁶⁶. Scanlon⁶⁷ ve en las fiestas Dionisíadas de Esparta un paralelo con las Hereas de Olimpia en la misma línea prenupcial de jóvenes doncellas que participan en el culto a una diosa maternal. Esta carrera en honor a Dioniso⁶⁸ en lugar de a Helena, importada de Delfos, según Pausanias, estaba reservada en Esparta a mujeres de muy pocas familias. En torno al templo de Dioniso Colonata, en la colina de Colona, se celebraban dos fiestas en recuerdo de la introducción del culto de este dios⁶⁹.

3.6. LAS DANAIDES

Además del relato etiológico de la victoria de Pélope y su matrimonio con Hipodamía, hay otras leyendas que apuntan a este mismo ritual: hay carreras míticas de los pretendientes de la hija de Anteo o de los de las hijas de Dánao. Los dos

⁶² N. Serwint, "The female athletic costume at the Heraia and prenuptial initiation rites", *AJA* 97 (1993) 403-422.

⁶³ Arrigoni, *art. cit.*, pp. 95-100.

⁶⁴ Paus. V 16, 2-4. Asimismo esta autor, VI 20, 7, menciona el hecho de que las mujeres entran una vez al año en el recinto denominado Hipodamion para hacer sacrificios a Hipodamía; cfr. T. F. Scanlon, "The Footrace of the heraia at Olimpia", *AncW* 9 (1984) 77-80.

⁶⁵ V 16, 5-7.

⁶⁶ Suárez, *art. cit.*, pp. 36-37.

⁶⁷ *Art. cit.*, p. 201.

⁶⁸ Arrigoni, *art. cit.*, pp. 76-84.

⁶⁹ Paus. III 13, 7.

hermanos, Egipto y Dánao, tuvieron una gran descendencia, el primero cincuenta hijos y el segundo cincuenta hijas. A las Danaides, las pretendieron los hijos de Egipto, aceptaron casarse, pero la misma noche de bodas mataron a sus esposos, todas menos la más pequeña Hipermestra, que se apiadó de Linceo. Más tarde Dánao quiso volver a casar a sus hijas. Para poder elegir a los mejores esposos celebró unos juegos en los que el premio sería sus hijas. La competición consistió en una carrera a pie. En la meta estaban las jóvenes. Los ganadores, según iban llegando, podían elegir la que quisieran. La descendencia de estos matrimonios fue el origen de diversas ciudades y de la raza de los dánaos⁷⁰. Píndaro⁷¹ recuerda este agon y el de Alexídamo para obtener la mano de la hija de Anteo y así del país de Libia⁷²:

Cómo por una mujer libia llegaron
a la ciudad de Írasa, como pretendientes
de la ilustre hija de Anteo, la de hermosa cabellera,
a la que muchísimos ínclitos varones de su raza
aspiraban y también muchos extranjeros,
pues admirable belleza
poseía y anhelaban coger
el fruto en sazón de su juventud, coronada
de oro. Mientras el padre sembraba
la gloriosa boda de su hija, oyó cómo antaño Argos
ingenióselas Dánao para, antes del mediodía,
casar con gran celeridad a sus cuarenta y ocho hijas⁷³.
Las dispuso, cual de bailarinas completa hilera,
en la meta misma del certamen
y ordenó que, mediante pedestre carrera,
cuál habría de ser suya decidiera
cada uno de los héroes que, para ser de él yernos,
hasta allí habían venido.
así le daba el libio en conyugal unión a la joven
esposa. En la línea de llegada
situola engalanada, para que fuera el fin supremo,

⁷⁰ Pausanias III 12, 2.

⁷¹ P. IX 105 ss.

⁷² En esta región de Libia existían unos juegos anuales en honor de Palas, en la que las doncellas combatían entre ellas con piedras y bastones. Las que morían en la lucha eran consideradas "falladas vírgenes"; Arrigoni, *art. cit.*, pp. 117-118.

⁷³ Las dos que faltan son Hipermestra, la Danaide que no mató a su esposo Linceo, y Amimone, que se unió a Posidón (Apol. II 1, 4 ss; Ov., *Am.* I 13; Hyg., *Fab.* 169).

III. LA CARRERA RITUAL

La carrera es el ámbito más testimoniado de la presencia femenina en los juegos deportivos⁷⁹. Al hablar Plutarco en su *Vida de Licurgo* de las medidas de este legislador a favor de la educación de las muchachas de Esparta cuenta que les enseñó a practicar la carrera, la lucha y el lanzamiento de disco y jabalina para que se fortalecieran mejor y soportasen valerosamente el parto⁸⁰. Esta información de Plutarco es confirmada por otras fuentes anteriores y posteriores y abre una importante página en la historia de la gimnasia femenina. Esto ha despertado interés y curiosidad, contribuyendo a crear el mito de las espartanas fuertes, en cuerpo y espíritu. Pero, como ocurre con otros mitos, ha dado pie a errores y exageraciones. Por los datos de Plutarco, Jenofonte y Platón parece que estas actividades pedes-tras femeninas no tenían una finalidad militar, ni tampoco de competición equi-parable a la de los hombres, sino más bien se trataba de espectáculos de carácter local. Lo más interesante para nuestro estudio ahora es la consideración de esta carrera como acto ritual. El *Partenio I* de Alcmán nos habla de la imagen de Ágido y Hagesicora, que compitieron en belleza y agilidad como veloces corredoras de una carrera (vv. 45-59) en una fiesta en honor de Ortria y Aotis⁸¹ con un concurso con-sonante en una danza-carrera, en la que cada grupo de mujeres lleva a la diosa un peplo o vestido⁸²:

Sí, ésa es Hagesícora;
y ella, segunda tras Ágido en la belleza,
cual caballo Colaxeio junto a un Ibeno correrá.⁸³

Se trata de una carrera de muchachas solteras que tuvo lugar en Esparta en una ocasión especial: la celebración del rito iniciático vinculado al culto de Helena y que se efectuaba en las cercanías del Menelaion de Therapne, donde la heroína era venerada al mismo tiempo que Menelao. Seguramente este ritual marcaba su período de preparación matrimonial y de paso a la edad adulta⁸⁴. Tal iniciación matrimonial pone de manifiesto la belleza y distinción de algunas de las

⁷⁹P. A. Bernardini, "Aspects ludiques, rituels et sportifs de la course feminine dans la Grèce antique", *Stadion* 12-13 (1986-87) 17-26, "Le donne e la pratica della corsa nella Grecia antica", en *Lo sport in Grecia*, Roma-Bari 1988, 153-184.

⁸⁰ Arrigoni, *art. cit.*, pp. 84-95 analiza los datos sobre pruebas femeninas como la lucha, el salto, el pancracio, el pugilato y la equitación en Esparta.

⁸¹ De difícil identificación, tal vez Helena, Ártemis o Afrodita o alguna otra divinidad protectora de las jóvenes adolescentes.

⁸² G. Arrigoni "Amore sotto il manto e iniziazione nuziale", *QUCC* n. s. 15 (1983) 54-55.

⁸³ *Partenio I*, fr 1, vv. 57-59, Davies; traducción de E. Suárez (*Antología de la lírica griega arcaica*, Madrid 2002).

⁸⁴ En Cicerón, *Tusc.* 3, 36 se recuerda esta carrera como ejemplo de la educación gimnástica de la mujer espartana frente a la situación en el resto de Grecia; cfr. Arrigoni, *art. cit.*, pp. 70-76.

jóvenes con ocasión de alguna fiesta religiosa ante la comunidad, en relación con la edad premarital de las participantes. Estas carreras no eran exclusivas de Esparta, sino que abundan en el mundo griego. La descripción más detallada de semejante carrera se encuentra en el Epitalamio de Helena de Teócrito. Este Epitalamio es cantado por doce muchachas que evocan cómo Helena, antes de convertirse en esposa de Menelao, se había entregado, junto con otras muchachas de su edad, a ejercicios de carrera en la pista a lo largo del río Eurotas, después de unirse a la manera de los muchachos: “Nosotras, cuantas su misma edad tenemos, que, ungidas como hombres, practicamos juntas la carrera cabe los baños de Eurotas, somos sesenta muchachas cuatro veces, femenil mocerío.”⁸⁵

En este punto hay que llamar la atención sobre el hecho de que en el deporte femenino no hay oposición entre danza y gimnástica, sino que ambas actividades se complementan. Esto se ve muy bien en las danzas de las mujeres en la carrera y en el caso de Nausica y sus doncellas. Ciertas danzas pueden calificarse de ejercicios deportivos, como los *Partenios* de Alcman: un agón en que dos coros femeninos se enfrentan en una carrera.

4. OTRAS PRUEBAS RITUALES-DEPORTIVAS

Seguidamente abordaremos otros juegos o deportes, con una importante base ritual y mítica, donde el papel de la mujer es determinante en el desarrollo de los mismos.

4.1. EL JUEGO DE PELOTA

El juego de Nausica y sus doncellas cantan y se pasan la pelota unas a otras⁸⁶. Odiseo, naufragado, ha arribado a Feacia, duerme desnudo en la playa. Allí está Nausica, la hija del rey, que va a lavar la ropa en compañía de sus doncellas, por inspiración de Atenea. Juegan a la pelota: cantan y danzan a la vez que se arrojan unas a otras la pelota, “la princesa en su juego acaba de echar a una sierva/la pelota...”⁸⁷. Nausica y sus doncellas son el equivalente de una diosa y el coro de ninfas, cuando juegan en el monte:

Como va por la sierra Artemisa, la brava flechera,
ya recorra la anchura del Táigeto o ya el Erimanto,
recreada en tirar jabalíes o ciervos veloces;
en su torno retozan las ninfas agrestes nacidas
del gran dios que la égida abraza...⁸⁸

⁸⁵ XVIII 23-25; traducción de M. García Teijeiro y M. T. Molinos Tejada, Madrid 1986.

⁸⁶ Para los antiguos Nausica era la inventora del juego

⁸⁷ *Od.* VI 115-116.

⁸⁸ *Od.* VI 102-106; traducción de J. M. Pabón, Madrid 1982.

De nuevo, como en las prácticas anteriores, la actividad de las jóvenes es comparada con Artemis, modelo de las atletas. Cuando la pelota va a dar a Odiseo y le devuelve, éste hace una serie de cumplidos a la doncella, y cree que es la diosa Artemis acompañada de sus ninfas. Más aún bendice a sus padres y al hombre que se casará como esposa, “que te lleve a su hogar vencedor con sus dones nupciales”⁸⁹.

No hay que pasar por alto que el juego de la pelota tiene un cierto componente erótico, golpear a alguien con la pelota es algo así como una invitación amorosa⁹⁰. Recuérdese la pelota que arroja Eros a Anacreonte para que juegue con la muchacha de Lesbos⁹¹, o la gran pelota de colores con que Afrodita obsequió a Eros en Apolonio de Rodas⁹² para que hiriera a Medea con su flecha.

4.1. EL JUEGO DEL TORO⁹³

En la sociedad cretense la mujer, que gozaba de una gran libertad de acción, aparece inmersa en numerosas actividades gimnásticas y deportivas que participan del culto y del juego en honor de la Gran Madre en un ritual previo al matrimonio: danzan, corren, conducen carros y practican el pugilato y la tauromaquia. En este último caso se trata de un agón entre el hombre y la bestia, con el sacrificio final de ésta. Es un rito al que se le podría llamar deporte. La creencia en el dios toro, que a través de mitos o de transformaciones divinas hace del toro un dios poderoso y fecundador, y los rituales en su honor estaban ampliamente extendidos en los antiguos países del mediterráneo y del próximo Oriente. Es en Grecia, no obstante, donde encontramos el mayor número de testimonios. Ya desde época micénica: los vasos de Vafio, que representan la captura del toro con redes. En Creta nos hallamos en el principal bastión del culto al toro. Conocemos por frescos, sellos y otras representaciones el juego del toro que, convertido ya en espectáculo, estaba a cargo de hombres y mujeres que realizaban acrobacias por encima del toro con saltos de lado, asiendo las astas como punto de apoyo, y saltos mortales de atrás adelante y viceversa⁹⁴. Lo más probable es que se tratara de un ritual antes del sacrificio. En el mito de la muerte del Minotauro por Teseo y del toro de Creta por Heracles sí hay huellas claras del sacrificio del toro.

⁸⁹ Od. VI 159.

⁹⁰ F. Rodríguez Adrados, “Mito, rito y deporte en Grecia”, *Eclás* 110 (1996) 21-25.

⁹¹ Fr. 13 Gentilli.

⁹² III 131 ss.

⁹³ Rodríguez Adrados, *art. cit.*, pp. 25-30.

⁹⁴ Arrigoni, *art. cit.*, pp. 61-65.

En varios mitos es Zeus el dios que suele aparecer con rasgos taurinos y en relación con mujeres. Zeus rapta a Europa, lo que habla del carácter fecundador. Sin embargo, para nuestra exposición lo importante es el mito en el que se insertan transformaciones divinas con el toro como dios poderoso, como dios fecundador. El mito del rapto de Europa⁹⁵, en el que nace Minos, es el más claro, así como el de Pasífae. Europa fue una de los muchos descendientes del río Ínaco, que corría por la llanura de la Argólide. Un día, mientras jugaba con sus compañeras y recogía flores en una zona cercana al mar⁹⁶, surgió de las aguas un hermoso toro blanco, que llamó su atención. El toro se acercó mansamente y se tendió a sus pies. Ella comenzó a jugar con el animal y acabó subiéndose a sus lomos⁹⁷. Poco a poco el toro se acerca al agua y se introduce con Europa encima dentro del mar. El toro era Zeus metamorfoseado. El viaje de Europa acabó en Creta, donde engendró tres hijos de Zeus: Minos, Sarpedón y Radamantis. El toro, cuya forma tomó Zeus, se convirtió en una constelación del Zodíaco⁹⁸. En esta historia mítica hay que destacar varios elementos como son el hecho de que Europa está “jugando” con sus compañeras, como también lo estaba Nausica antes de su encuentro con Odiseo, y el que finalmente cambiara esas actividades por el “juego con el toro”: el subirse a sus lomos nos recuerda los saltos que hombres y mujeres realizaban con este animal.

El rey Minos aparece en la mitología casado con Pasífae, hija de Helio. Pasífae, que se olvidó de hacer un sacrificio prometido a Posidón, en castigo se enamoró locamente del toro, que debía haber sacrificado⁹⁹. El escultor Dédalo le construyó una efigie de una vaca dentro de la cual podía introducirse ella. De esta forma consiguió su deseo de unirse al toro. De la unión nació un monstruoso ser con cuerpo y extremidades de hombre, pero con cabeza y cuernos de toro. El fruto de esta maternidad de la bestial unión amorosa es el Minotauro, que fue encerrado en un laberinto, que mandó construir Minos a Dédalo. Esta famosísima tradición mítica simboliza sin duda el culto al toro en la cultura cretense. La aproximación de Pasífae/vaca al toro recuerda esas imágenes de las mujeres y sus acercamientos al este animal en una danza y ejercicio ritual que acaba en un acto de posesión sobre el toro¹⁰⁰.

⁹⁵ El relato más extenso sobre este mito se encuentra en Nonn., *D.* I 46 ss.

⁹⁶ ... ubi magni filia regis.

ludere virginibus Tyriis comitata solebat. II 844-845; edición de A. Ruiz de Elvira, Barcelona 1964.

⁹⁷ ... Ausa est quoque regia virgo nescia, quem premeret, tergo considerare tauri: II 868-869.

⁹⁸ *Ov., Met.* II 836-875; *Fast.* V 603-620; *Hom., Il.* XIV 322-326; *Hyg., Fab.* CLXXVIII; *Apollod., III* 1, 1; *D. S.* V 78, 1

⁹⁹ En otras versiones es el propio Minos el que no hace el sacrificio taurino obligado a Posidón. Higino, en cambio, señala a Venus como causante de este amor, ya que Pasífae olvidó hacer durante años los debidos sacrificios a esta diosa; *Apollod.* I 9, 1; III 1, 2; III 15, 1; *D. S.* IV 60; *Philostr. Iun., Im.* I 16; *Ant. Lib.* 41; *Hyg., Fab.* XL. La obra perdida *Los Cretenses* de Eurípides trataba de esta temática.

¹⁰⁰ *Philostr. Iun., Im.* I 16.

En estos mitos taurinos se unen dos momentos: el toro como fecundador y el sacrificio del toro. Este último halla eco también en la muerte del toro de Creta por Heracles, o aquel que Teseo capturó en Maratón y llevó atado de una cuerda a Atenas para sacrificarlo.

4.3. EL JUEGO DE LA CUERDA

En conexión con la saga mítica anterior está el ritual de la cuerda: en la *Iliada*¹⁰¹ nos encontramos con el juego de la cuerda, en el que dos individuos o grupos tiraban de los dos extremos de una cuerda:

Colgad del cielo una cuerda de oro
y ataos a un extremo de ella
todos los dioses y todas las diosas;
del cielo no podríais, sin embargo,
a la llanura arrastrar a Zeus,
excelso consejero, ni siquiera
muchísimos esfuerzos realizando.
Por el contrario, en cuanto estuviera
También yo decidido a tirar de ella,
Con mar y tierra os arrastraría.

Es lo que Polux llama *διελευστίλυδα*¹⁰², que se juega principalmente en las palestras, pero también en otros lugares. Es un juego que procede de un rito, un deporte que no llegó a entrar en los Juegos Panhelénicos, sino que se quedó en ceremonias aisladas. El tema de la cuerda es una variante de un ritual en el que el coro, representante de la ciudad, atrae a un héroe salvador, que la ciudad acoge¹⁰³. Es así como el coro de Teseo y los catorce jóvenes atenienses, salvados del Minotauro atraen a Ariadna. Puede también entenderse en sentido contrario: el hilo de Ariadna era originariamente una cuerda con ayuda de la cual Ariadna arrastraba al coro fuera del laberinto a los atenienses con Teseo a la cabeza. De esta forma se conecta con la mitología del laberinto de Creta, del Minotauro, con Atenas y con la figura máxima de la leyenda heroica de Atenas, Teseo, su gran héroe mítico. Teseo, incluido entre los jóvenes enviados como sacrificio para el Minotauro, acudió a Creta. Ariadna, hija de Minos, se enamoró de él y le prometió ayuda si se la

¹⁰¹ VIII 18-28.

¹⁰² IX 112.

¹⁰³ Otros ejemplos en el arte y en el teatro puede verse en Rodríguez Adrados, *art. cit.*, pp. 18-19; cfr. también de este mismo autor "Los coros de *La Paz* y los *Dictyulcos* y sus precedentes rituales", en *Studi Classici in onore di Quintino Cataudella*, Catania 1972, I, 173-185.

llevaba a su país de origen y la convertía en su esposa. Teseo lo prometió. Ariadna, por indicación de Dédalo, el constructor del famoso laberinto, dio a Teseo un ovillo. Desde que entrara en el laberinto debería ir soltando el hilo a fin de que luego pudiera regresar siguiendo la hebra. Teseo mató a puñetazos al toro y con el hilo pudo regresar en sentido contrario. Embarcó con Ariadna y los jóvenes, luego la abandonó en Naxos¹⁰⁴. Teseo supera la prueba, mata al toro y sale del laberinto, de forma que así consigue a la esposa, la hija del rey, Ariadna. Es, por tanto, una variante más de un agón con la recompensa de la mano de un esposa, y en consecuencia del dominio sobre un territorio.

5. CONSIDERACIONES FINALES

Tras este repaso por la presencia de la mujer en las actividades deportivas del mundo griego antiguo y de hacer un catálogo de las diosas y de las heroínas que en la mitología griega tienen una mayor o menor relación con el ejercicio físico, no podemos sino concluir que es en el ámbito mítico y ritual donde aún perdura cierto despliegue femenino en conexión con el ejercicio físico dentro de determinados ritos de paso, de iniciación e inclusión definitiva en el mundo de los adultos. Discutibles son las interpretaciones sobre el significado y la función histórica de los agones atléticos con la mujer como participante, que trascienden la imagen idealizada y legendaria de las espartanas. Siempre se trata de figuras femeninas libres y deportivas, en movimiento, en carrera o huida, en la caza, guerra o competiciones, como aparecen en la leyenda de las amazonas o de las heroínas espartanas. El agón acaba en muerte, es el reflejo de una lucha por la conquista y por la supervivencia. Es un típico combate entre dos guerreros, que siguen el instinto de competición e instinto de muerte, donde uno de ellos debe morir, aunque en el caso de la participación femenina este instinto de muerte está relacionado con el amor¹⁰⁵. Es Eros el que hace participar en el certamen a Hipomenes, Peleo, Pélope y a Ulises, y es la muerte la recompensa para el que no obtenga el amor. Los tres héroes luchan por una esposa y, a la vez, por un *status* y un reconocimiento social. En estos combates hay en el fondo un componente de sojuzgamiento, en el que la mujer cae en las redes del amor del hombre: Hipodamía acabará enamorada por Pélope¹⁰⁶, Atalanta en algunas versiones es una mujer que siente amor por Hipomenes¹⁰⁷, etc.

¹⁰⁴ Apollod, *Epit.* 1, 9; Plu., *Thes.* 19, Hyg., *Fab.*, XLII y XLIII, D. S. IV 61, 4; Paus. I 20, 3 y X 29, 4; Philostr. *Iun.*, *Im.* I 15; Ov., *Met.* VIII 169-182.

¹⁰⁵ Durand, *Op. cit.*, p. 39.

¹⁰⁶ S., *Fr.* 474 Radt.

¹⁰⁷ Ov., *Met.* X 642-651.

Los ejemplos de este tipo de agones del período mítico y heroico seguramente sean recuerdo de una situación anterior, heredada del antiguo matriarcado mediterráneo, de ahí su importancia en los mitos de Creta, con la mujer con una preponderancia social que luego perdió. La literatura erudita y especializada, que dedica al fenómeno del atletismo una atención mayor, y sobre todo más consciente y motivada, como Galeno, Filóstrato, Aretemidoro, Dión Crisóstomo o Luciano, permite descartar, junto con consideraciones de otra índole, que el atletismo femenino, aunque admitido y practicado, llegara a tener la misma consideración institucional y periódica que el resto de las competiciones deportivas, que siguió siendo prerrogativa masculina¹⁰⁸. En todo caso no se puede negar al existencia en la Grecia antigua de ciertos niveles de actividad deportiva femenina que van del simple juego al culto, hasta llegar en casos a la competición.

¹⁰⁸ Cfr. Golden, *op. cit.*, pp. 123-132.