

La cultura del *agon* en Esparta: deporte, educación y cultos cívicos

César Fornis

Universidad de Sevilla

Plutarco incluye entre los apotegmas laconios uno atribuido al rey Carilo, que al ser preguntado por la mejor *politeia*, respondió: “aquella en la que el mayor número de ciudadanos estuviera dispuesto a competir entre sí por arete, sin caer en la stasis” (*Mor.* 232C). Se refería naturalmente a la sociedad espartana, marcada por un *ethos* excepcionalmente agonal (*pace* Poliakoff 2001: 57) y que hace del deseo o ambición de honores (*φιλοτιμία*) y de victoria (*φιλονικία*) dos de sus valores más señeros y que mejor definen a sus ciudadanos (Lucchesi 2018).

En la *República de los lacedemonios* Jenofonte cuenta que desde muy jóvenes la búsqueda de la *andragathia* estimulaba a los espartiatas a competir en virtud, siempre en pos del bien común (*X. Lac.* 4.2); tal rivalidad es «la más grata a los dioses (*θεοφιλεστάτη*) y la más adecuada a la ciudad (*πολιτικωτάτη*)» (4.5), un sistema de emulación que contribuía a hacer de Esparta “el único lugar donde la excelencia moral es un deber público”¹. Solo los mejores de entre los *hebontes*, los jóvenes próximos a su integración en el cuerpo cívico, serán elegidos por los tres hipágetas para formar parte de los trescientos *hippeis*, la guardia personal de los reyes, tras una competición permanente bajo el escrutinio del Estado². Y superados los sesenta años, la elección a la *Gerousia* o Consejo de Ancianos suponía para un *homoios* el premio a una vida entendida como un ἄθλον τῆς ἀρετῆς, esto es, una competición de virtud³. Esos serán sus *athla*, sus recompensas, que no tienen nada de materiales. No es extraño que se haya visto en todo esto un proceso de selección de la elite sociopolítica, una especie de meritocracia (en último término Ducat 2006: 171-175, 214-219; Christesen 2012: 227-231; Nafissi 2018: 165-166).

1. 10.4: μόνη δημοσία ἐπιτεδεύουσα τὴν καλοκἀγαθίαν.

2. 4.3; cf. *Plu. Lyk.* 25.5 y *Mor.* 191F, 231B, con la sonrisa de Pedárito tras no conseguirlo y afirmar ante los éforos que se alegraba de que la ciudad dispusiera de trescientos hombres mejores que él.

3. 10.1 y 3; cf. *Arist. Pol.* 1270b23-26; *Plu. Lyk.* 26.1-2.

En este ensayo me voy a centrar en tres aspectos básicos del *kosmos* u orden espartano que se nos presentan imbuidos de *agon* y que a su vez están interrelacionados: el deporte, la *agoge* o sistema educativo y las principales *heortai* o festivales cívicos, en los dos últimos casos con gran importancia de los ritos de iniciación a la edad adulta.

Comenzaremos con un pasaje sumamente interesante y cargado de ironía del *Protágoras* en el que el Sócrates platónico dice lo siguiente⁴:

El amor por el saber es muy antiguo y muy grande entre los griegos en Creta y en Lacedemonia, y hay numerosísimos sofistas en aquellas tierras. Pero ellos [los lacedemonios] lo niegan y se fingen ser ignorantes, para que no se descubra que aventajan a los demás griegos, como los sofistas que mencionaba Protágoras; y aparentan, en cambio, ser superiores en el combatir y en el coraje, pensando que si se conociera en qué son superiores, todos se ejercitarían en ello, en la sabiduría. Ahora, pues, ocultándolo, tienen engañados a los laconizantes de las otras ciudades, y éstos se desgarran las orejas por imitarlos, se rodean las piernas con correas, hacen gimnasia y llevan mantos cortos, como si fuera con estas cosas como dominaran los lacedemonios a los griegos. Pero, cuando los lacedemonios quieren tratar libremente con sus sofistas, y ya se han cansado de tratarlos a escondidas, llevan a cabo una expulsión de extranjeros, de esos laconizantes y de cualquier otro extranjero que se halle de visita, y se reúnen con sus sofistas, sin que se enteren los extranjeros.

Más allá de la crítica a los laconizantes hueros, en el texto queda clara la asociación de los lacedemonios con el duro y continuado entrenamiento físico, que hace que algunos admiradores suyos tengan orejas de coliflor, ajadas de tanto golpe recibido en el gimnasio. Aunque está lejos de haber consenso en la historiografía moderna (cf. Mann 1998 sobre el debate), muchos autores antiguos relacionaron la gimnasia con la guerra (actividades ambas que Pl. *Rep.* 547D considera inherentes a la aristocracia), de la que, aquí sí hay unanimidad, los espartanos eran “*los únicos artesanos*” (*X. Lac.* 15.3). Así, el explorador persa enviado a vigilar qué hacen los espartanos en las Termópilas se los encuentra practicando ejercicios atléticos y peinándose la larga cabellera como entrenamiento para el combate (Hdt. 7.208), mientras que el harmosta espartano Tibrón es sorprendido y muerto por la caballería de Estrutas cuando practicaba el lanzamiento de disco con su amigo Tersandro el flautista, “*capaz de competir en cualidades físicas, como buen amigo de los laconios*” (*X. HG.* 4.8.18); según Jenofonte (*Lac.* 12.5-6), en campaña los espartanos estaban obligados por ley a ejercitarse dos veces al día, antes del desayuno y antes de la cena. Otro ejemplo sintomático lo encontramos en el curso de la expedición “panhelénica” de Agesilao II a Asia Menor, cuando el rey euripóntida organiza en Éfeso unos juegos que sirvan tanto para ejercitar a sus tropas durante la estación invernal como para estimular su afán de competitividad ante la perspectiva de conseguir importantes premios; allí tendrá lugar el famoso ardid del diarca euripóntida consistente en vender desnudos a los bárbaros capturados: la contemplación de la piel blanca y los cuerpos flácidos de los enemigos, atribuidos a la molicie asiática, elevó la moral de las huestes griegas, que creyeron que combatirían con mujeres (*X. HG.* 3.4.15-19 y *Ages.* 1.28; *Plu. Ages.* 9.5-8). Y Aristóteles parece elevarlo a categoría al vincular directamente la hegemonía

4. 342A-D; trad. C. García Gual.

de los lacedemonios en la Hélade con su supremacía en el deporte, perdidas una y otra cuando dejaron de ser “*los únicos amantes del esfuerzo físico*” (Pol. 1338b25-29).

Dicho esto, puede resultar paradójico que los espartanos no destacaran precisamente en el pugilato (*pyx*) o en el pancracio (*pankration*), disciplinas por las que no sentían especial predilección (tampoco por el *hoplitodromos*, la carrera en armas), o que no gozaban del respaldo o las simpatías del Estado, como demuestra que no haya constancia de un solo vencedor espartano en ellas en ninguna competición panhelénica (sí en cambio numerosas en la lucha, *pale*, que formaba parte del pentatlón), es decir, en los llamados juegos “estefanitas” o de corona, los que conformaban el *periodos* o circuito, y tampoco de que las practicaran a nivel local, por lo menos en época prerromana⁵. Hay una posible excepción: la historia con tintes legendarios de la muerte “de alegría” de un anciano Quilón –éforo, legislador y uno de los Siete Sabios de Grecia– cuando abrazaba a su hijo en la celebración de la victoria de éste en el boxeo olímpico, mencionada solo por fuentes muy tardías⁶ y rechazada generalmente por la historiografía moderna⁷. En pleno imperio romano Filóstrato trataba de racionalizar este fracaso a la luz del llamado *mirage*, en un relato etiológico apenas creíble⁸:

El pugilato es una aportación de los lacedemonios (...) Lo practicaban por esta razón: no llevaban yelmo, ni siquiera consideraban que utilizarlo en los combates era una costumbre de su tierra. Al contrario, utilizaban escudo en vez de yelmo y lo manejaban con gran habilidad. Con el fin de habituarse a parar los golpes dirigidos al rostro, y a soportar los que reciben, los lacedemonios se ejercitaron en el pugilato. Con el paso del tiempo, sin embargo, descuidaron la práctica del pugilato, y también la del pancracio, ya que consideraban deshonroso este tipo de ejercicios en que uno de los rivales admite su derrota, [lo cual] podía suponer para Esparta el reproche de cobardía.

Igual de deslumbrados por tradiciones legendarias y heroicas sobre Esparta, Séneca (*De Benef.* 5.3.1) y Plutarco (*Lyk.* 19.9 y *Mor.* 189E, 228D) afirman que Licurgo únicamente permitió a los ciudadanos participar en aquellas competiciones en las que no se levantaba la mano (significando sometimiento, a fin de parar el combate), para que ni en los juegos se acostumbraran a rendirse. Aceptando una información tan tardía, elaborada y discutible, Michael Poliakoff (1987: 54, 102; cf. también Mann 2001: 123) ha llegado a pensar que los espartanos no competirían en las pruebas de pugilato y pancracio en los certámenes panhelénicos, pero sí en los regionales, dado que tenemos inscripciones que probarían esto último, eso sí, de época romana (*IG V 1.* 658, 669-670; cf. Golden 1998: 54). Siempre que se aborda, de un modo u otro, la sociedad espartana es inevitable lidiar con su *espejismo*, que distorsiona o incluso inventa una realidad que nunca podremos aprehender.

5. Hodkinson (1999: 157-160) discute bien la evidencia.

6. D.L. 1.72-73, que cita a Hermipo e incluye epigrama; cf. *Ant. Pal.* 7.88; *Plin. NH.* 7.119; *Tert. De anim.* 52.

7. Una excepción es Crowther (1990), quien no obstante reconoce que desde el Estado no se animaría precisamente a la participación en estas dos pruebas.

8. *Gymn.* 9; trad. F. Mestre modificada.

Ahora bien, es incuestionable la contribución de Esparta al deporte griego⁹, empezando porque fue el único Estado que dispuso de un sistema educativo estatal, colectivo y obligatorio, la *agoge*, que concedía gran importancia a la actividad física. De hecho, un reconocido especialista en el tema del deporte en la Antigüedad como Donald Kyle (2007: 180) se pregunta si Esparta tuvo “un sentido genuino del deporte, de una voluntaria, individualista e impredecible competición libre, o bien si su riguroso sistema de educación física masculina y femenina produjo recios autómatas, como la percepción que el Oeste tenía de los atletas soviéticos hace unas décadas”; también Poliakoff (2001: 58) equiparaba a espartanos y soviéticos en su intento de que la supremacía deportiva mostrara la fortaleza de su sistema sociopolítico. Y eso que ambos estudiosos se están refiriendo exclusivamente a los *homoioi* o ciudadanos de pleno derecho, porque tenemos noticia de unos pocos periecos que fueron vencedores olímpicos, y ellos, que sepamos, no pasaban ninguna *agoge* (cf. Christesen 2013, referido sobre todo a Ladas).

Como no puede ser de otra manera en un pueblo que “consideraba las cosas de los dioses más elevadas que las de los hombres” (Hdt. 5.63.2), esa *agoge* está henchida de elementos culturales, entre los que destacan los ritos de iniciación entre las diferentes clases de edad, y muy particularmente los de transición a la edad adulta. Pero también, al margen de la *agoge* misma, los jóvenes espartiatas de ambos sexos participaban en los ritos y fiestas cívicos de manera más nutrida y con un papel más nuclear que en cualquier otra ciudad griega, demostrando la implicación y el interés del Estado en la formación de los futuros ciudadanos (Parker 1989: 148-149).

La *agoge* era percibida como la piedra angular de la polis lacedemonia en la medida en que a través de ella las nuevas generaciones de espartiatas se convertían en soldados aguerridos y disciplinados, así como en ciudadanos virtuosos y acatadores de las leyes inmutables del Estado¹⁰. No era solo educación, era también socialización y adoctrinamiento (Kyle 2007: 181). Su significación política se ve reforzada por el hecho de que sin haber superado con éxito sus diferentes estadios era imposible alcanzar τὰ καλὰ, los honores, esto es, la ciudadanía plena¹¹; hasta no haber pasado por este “gimnasio de la virtud” (Kennell 1995), los jóvenes iniciados permanecen excluidos del cuerpo cívico, sufren una marginación de carácter temporal. Únicamente los futuros reyes estaban exentos de realizarla, según Plutarco (*Ages.* 1.4), porque su destino era mandar, no obedecer.

Al mismo tiempo, al imponer una homogénea vida comunitaria, esta institución, junto a la *diaita* o conducta austera en todos los órdenes, eran las encargadas de disfrazar en público con cierta eficacia las notorias desigualdades en riqueza privada de los *homoioi* y de abonar, por tanto, el dicho de que Esparta es el único lugar en el que Pluto, personificación de la Riqueza, es auténticamente ciego (Plu. *Lyk.* 10.3, basado en Teofrasto). Los espartiatas debían vestir con sobriedad y modestia, sin signos externos de distinción: “se adornaban con el perfecto estado físico de su cuerpo”, sentencia Jenofonte (*Lac.* 7.3); después de reparar, recuerda el historiador ateniense, en que “los que

9. Con carácter general: Patrucco (1975); Hodkinson (1999); Mann (2001: 121-163); Cordano (2013); Christesen (2018).

10. Por esta razón Plutarco la llama “escuela de obediencia” y Simónides “domadora de hombres”, ambos en Plu. *Ages.* 1.3.

11. X. *Lac.* 3.3; Plu. *Mor.* 235B y 238E; Ael. *VH.* 12.43; Ath. 271E-F, basado en Filarco.

hacen ejercicio tienen buen color; buenos músculos y son robustos, y en cambio, los que no se ejercitan parece que están hinchados, torpes y débiles”, Licurgo obligó a que el trabajo en el gimnasio nunca fuera inferior a las raciones de comida, con el resultado de que “no se encontrarán fácilmente hombres más sanos y preparados físicamente que los espartiatas, pues ejercitan sus piernas, brazos y cuello al mismo tiempo” (5.8-9). De acuerdo con estos presupuestos, en la educación espartana el entrenamiento militar y los deportes eran privilegiados por encima de cualquier otro tipo de aprendizaje, si bien las letras y la música no eran totalmente desdenadas. No obstante, Plutarco (*Mor.* 233E) dice que no se les ponía entrenadores (*paidotribai*), para que la emulación proviniera de la *arete* y no de la *techne*. A lo largo de todo el proceso formativo era función de los éforos comprobar periódicamente, cada diez días, la buena forma física de los jóvenes, con cuerpos “*esculpidos y cincelados en el gimnasio*”, cubriendo de deshonra y oprobio –según Eliano también de latigazos– a los obesos y a los poco viriles (*Ath.* 550C-D, basado en Agatárquides de Cnido; *Ael. VH.* 14.7). En la comparación entre espartanos y atenienses que Jenofonte (*Mem.* 3.5.15) pone en boca de un Pericles el Joven que dialoga con Sócrates, los primeros entrenan físicamente de la misma manera, mientras que los segundos no solo no cuidan su físico, sino que se ríen de quienes lo hacen. A lo largo de la vida del espartiatá estarán muy presentes el deporte y la música, ésta fundamentalmente a través de los coros¹², actividades consustanciales al funcionamiento institucional del Estado, como prueba el hecho de que se excluyera de las mismas a los *tresantes* que han perdido la ciudadanía plena por mostrar cobardía¹³.

Los antiguos creyeron sinceramente que la *agoge* hundía sus raíces en el *kosmos* instaurado por el mítico Licurgo y que desde entonces había permanecido inalterable. Frente a esta visión idealizada, la historiografía moderna ha puesto de relieve que, lejos del estancamiento que se le presume, esta importante institución estuvo en mutación permanente, adaptándose a las circunstancias históricas de cada momento (Kennell 1995 y 2013, con las puntualizaciones de Lévy 1997 y Ducat 2006: 29-34). El propio término *agoge* (literalmente “conducción”) no está atestiguado como sinónimo de *paideia* antes de Plutarco, cuya biografía de Licurgo (caps. 16-22) sigue siendo nuestra principal fuente, a pesar de lo cual los cuatro primeros capítulos de la *Constitución de los lacedemonios* jenofóntica garantizan una continuidad, al menos en esencia, con el período clásico.

A los siete años la tutela de los niños era asumida por el Estado, que los distribuía en *agelai*, literalmente “rebaños”, bajo el cuidado de aquellos a los que se consideraba más capacitados en cuanto a inteligencia y fuerza física para imponer respeto (*X. Lac.* 2.11; *Plu. Lyk.* 16.8). En una primera etapa los niños (*paides*) endurecían su cuerpo y su carácter con diferentes juegos y deportes que realizaban desnudos y descalzos (lucha, pugilato, pancracio, carreras y pentatlón), pero también aprendían a leer, escribir, aritmética

12. Hacia el año 500 el dramaturgo filiasio Prátinias (fr. 4 Snell = fr. 709 Page = *Ath.* 633A) caracterizaba a los lacedemonios como “*cigarras, siempre dispuestos a formar un coro*” y poco después será Píndaro (fr. 199 Maechler = *Plu. Lyk.* 21.6) quien cante que en Esparta “*tienen la prez los coros, la Musa y la alegría de la fiesta*”.

13. *X. Lac.* 9.5; Christesen (2012 y 2014a) ha enfatizado que el deporte, como las danzas corales, cohesionaban a la sociedad espartiatá y coadyuvaban a preservar el orden y la estabilidad política.

elemental, expresión oral y algo de música, danza y poesía, básicamente lo mismo que los escolares atenienses (Plu. *Lyk.* 16.8-11; 19.1; 21.1).

Sobre los catorce años comenzaba otro estadio de la *agoge*, al menos en el período clásico, durante el cual los adolescentes (*paidiskoi*), dentro de las *agelai*, eran divididos en *ilai* (compañías) conforme a clases de edad, cada una de las cuales tenía su propio nombre, con una prueba ritual que el iniciando debía superar con éxito marcando el paso a la siguiente¹⁴. Se les asignaba de entre los adultos más distinguidos y respetables un instructor (*paidonomos*), responsable último de su educación, lo que no obsta para que todo espartiatas adulto pudiera y debiera participar en la misma (Plu. *Lyk.* 17.1-2). De las palabras de Jenofonte (*Lac.* 2.2) se infiere que el pedónomo era una figura de considerable relevancia en los asuntos públicos de Esparta, con poderes que se extendían más allá de la mera función disciplinaria, la cual por cierto ejercía con ayuda de unos jóvenes ya adultos (*hebontes*) provistos de látigos (*mastigophoroi*).

Los muchachos permanecían siempre en grupos, tanto durante los ejercicios del día como durante el descanso de la noche, cuando las cañas que crecen en las riberas del Eurotas les servían para confeccionar con sus propias manos unos rudimentarios lechos (*stibades*). Vestían tan solo un manto para todo el año (el llamado *tribon*, confeccionado con tejido áspero) y las raciones de comida eran frugales, animándoles al hurto, un hábito que se suponía aguzaba el ingenio (Plu. *Lyk.* 16.12-14). El temor al castigo en caso de ser descubiertos nos ha dejado la famosa y apócrifa anécdota narrada por Plutarco (*Lyk.* 18.1 y *Mor.* 234A-B) del niño que, habiendo robado un pequeño zorro, lo escondió bajo su ropa cuando aparecieron los dueños y allí lo mantuvo sin decir nada hasta que las heridas que el animal le causaba en el vientre le provocaron la muerte (interpretaciones de lo que parece una metáfora se encuentran en Ducat 2004). A estas alturas el entrenamiento físico había desplazado por completo a la enseñanza de las letras¹⁵, aunque no a la música y la danza, beneficiosas por sus aplicaciones religiosas y militares, pues permiten por ejemplo seguir el ritmo de los precisos movimientos de la falange hoplítica. Aristóteles (*Pol.* 1338b9-13) no deja de mostrarse crítico con que los lacedemonios embrutezcan a los jóvenes mediante el ejercicio excesivo en la creencia de que es lo más adecuado para fomentar la *andreia*; sin embargo Platón, su maestro, pese a lamentar que los espartanos hubieran antepuesto la gimnástica a la música (*Lg.* 637B-C), a la hora de hablar de los requisitos que debían tener los guardianes de la ciudad ideal en el libro III de la *República* (413D), inspirándose claramente en la *agoge*, considera que desde niños debían arrostrar “trabajos, sufrimientos y competiciones” (καὶ πόνους γε αἷ καὶ ἀλγηδόνας καὶ ἀγώνας) que probaran en todo momento su lealtad¹⁶.

Poco antes de acabar su etapa de *paidiskos* tenía lugar un célebre *agon* ritual ante el altar de Ortia. Según Jenofonte (*Lac.* 2.9; posible alusión en Pl. *Lg.* 633B), consistía en que un grupo de muchachos trataba de robar unos trozos de queso del altar (βωμός) de la diosa mientras otro grupo intenta impedirselo con látigos, razón por la cual los antiguos

14. Jeanmaire (1939: 463-588); Marrou (1946); MacDowell (1986: 159-167); Christien (1997); Birgalias (1999); Lupi (2000).

15. Probablemente sea excesivo equiparlo con “un curso de asalto paramilitar”, como hace Cartledge (2001: 86).

16. Sobre la asociación entre aprendizaje de la ciudadanía y la resistencia al dolor en la sociedad espartiatas, véase Paradiso (1993), Ducat (2009) y Nafissi (2018: 174-177).

lo llamaron βωμολοχία, “emboscada del altar”. A cambio de unos momentos de sufrimiento, dice el historiador ateniense, se podía obtener felicidad y fama duraderas. Sin embargo, escritores posteriores al siglo II a. C., al igual que las inscripciones de época romana (*JG V* 1. 290), se refieren a este rito como διαμαστίγωσις y lo describen como una feroz competición de resistencia (ó τῆς καρτερίας ἀγών) de los efebos en la que éstos eran flagelados con rigor y en la que el βωμον(ε)ίκης, “vencedor del altar”, lograba gran prestigio y en ocasiones una estatua, además de dedicar estelas en el santuario¹⁷. Los visitantes de la Esparta romana acudían a presenciar esta flagelación de efebos como si se tratara de una manifestación superviviente de la poderosa Esparta clásica, cuando apenas era ya otra cosa que una escenificación para turistas, eso sí sangrienta y a veces mortal, que requirió de la construcción de un teatro en el siglo III de nuestra Era para acomodar a los numerosos espectadores. La transformación desde la *bomolochia* a la *diamastigosis* se produjo en época helenística, probablemente con la remodelación operada por el filósofo estoico Esfero de Borístenes, creador a mediados del siglo III a. C. de todo un aparato propagandístico que idealizaba la época de Licurgo como una “edad de oro” que sirviera de modelo para las reformas atávicas pretendidas por el rey Cleómenes III (Cartledge y Spawforth 1989: 207; Bonnechère 1993: 17-18; Kennell 1995: 70-83, 111; Flower 2002: 201; *contra* Ducat 2006: 193-194 y 260).

No debemos perder de vista que la Esparta romana vivía del recuerdo de un pasado glorioso y de la pervivencia o reinención de ritos y tradiciones ancestrales (Cartledge y Spawforth 1989: 190-211; Fornis 2017; Kennell 2018), que tenía su plasmación última en el circuito turístico que conmemoraba los hitos de las guerras médicas a través de las tumbas y de las fiestas consagradas a sus protagonistas: Leónidas, Pausanias, Euribíades (Christien y Le Tallec 2013: 164-166). Destacaba entre todos el rey Leónidas, el héroe de las Termópilas, cuyos restos (reales o virtuales) fueron repatriados cuatro décadas después de su muerte para ser enterrados solemnemente en el ágora, donde en época helenística se erigió un *heroon* conocido como Leonideo, en torno al cual se instituyeron fiestas y juegos anuales en los que solo podían participar ciudadanos espartanos (no hay registro de ningún vencedor foráneo), las Leonideas, que aún seguían celebrándose con cierto empaque en época de los Antoninos (*JG V* 1. 18-20, 658 y 660; Paus. 3.14.1) y entre las que se contaban pruebas de lucha, pancracio e incluso un *agon* de pintura, ya que un pintor (*zographos*) es listado entre los ganadores (Patrucco 1975: 402-403; Cartledge y Spawforth 1989: 192-193; Hupfloher 2000: 190-193).

Así pues, en origen el *paidikos agon* de la flagelación fue un rito iniciatorio a la edad adulta bajo la protección de Ortia (Jeanmaire 1939: 513-523; Brelich 1969: 129-140; Calame 1977a: 276-297; Bonnechère 1993; Ducat 2006: 249-260; Kennell 2013: 386), deidad sincretizada con Ártemis que tiene como atributo esencial la fecundidad, de modo que se la vinculaba con el crecimiento de la vegetación salvaje y de los animales, pero también con el desarrollo humano, particularmente en la etapa de juventud. Su significado no está claro y han sido varias las interpretaciones avanzadas, desde un intento

17. Cic. *Tusc.* 2.14.34, 5.27.77; Plut. *Lyk.* 18.2 y *Mor.* 239D; Luc. *Anach.* 38-39; Tert. *Apol.* 50 y *ad Martyras* 4 los compara con los suplicios que arrostran los mártires cristianos; Philostr. *VA.* 6.20; Lib. 1.23.

de promover la fuerza vital hasta un rito sustitutorio de primitivos sacrificios humanos¹⁸. Curioso y extraño era el trofeo obtenido por el vencedor de la competición: una hoz de hierro, que era fijada a la estela votiva que el muchacho consagraba en el santuario. Se trata de un objeto de difícil interpretación: quizá remite al mundo agrícola (Kron 1998: 203), pero también acompaña al joven en su educación, ya sea como utensilio del que se sirve en ciertas tareas, ya como arma para el combate, a modo de daga curva (Ducat 2006: 212-214), o bien presagia el espartiate adulto que llegará a ser y que segaré los campos de los enemigos¹⁹. Se conservan 135 estelas de este tipo, casi todas de época helenística y romana, del siglo II a. C. al III d. C., cuando el programa de *agones* era más variado, con pruebas atléticas y artísticas; una excepción es la de Arexipo (*IG V 1. 255*), de principios del siglo IV a. C., única también en cuanto a que el dedicante ofrece un desigualado número de hoces, cinco, por otras tantas victorias (Woodward 1929: *passim* y esp. 296-297 para la de Arexipo, la nº 1). La ceremonia de flagelación culminaba con una procesión llamada *phallophoria*, en la que, como indica su nombre, se portaban enormes falos, hecho que, sumado a la gran cantidad de figuras femeninas desnudas y masculinas itifálicas halladas en el santuario, confirma que la principal esfera de actuación de la diosa, sobre la cual ejercía su poder, era la de la fertilidad.

De no menor dureza que la fustigación en el santuario de Ortia eran los combates rituales, sin aparentes reglas, desarrollados por los jóvenes en el gimnasio de Platanistas, una especie de islote rodeado por un canal de agua y plantado con plátanos (de ahí el nombre) al que se accedía por dos puentes adornados con sendas estatuas de Heracles y de Licurgo (sobre la localización y topografía, Sanders 2009). El día previo los dos equipos de muchachos que iban a intervenir en el combate realizan sacrificios a Aquiles en el *Achilleion* que se levantaba en el camino que unía Esparta con Arcadia (Paus. 3.20.8) y, ya por la noche, sacrificaban en el Febeo, no lejos de Terapne, un cachorro hembra de perro a Enialio, dios del combate salvaje y a la par epíteto de Ares²⁰, y organizaban una lucha de jabalíes, en la que el grupo al que pertenecía el jabalí ganador, dice Pausanias, solía alcanzar la victoria al día siguiente. El *agon* en Platanistas es, según el Periegeta, de una extrema brutalidad y ferocidad, golpeándose con manos y pies, mordiéndose, sacándose los ojos, empujándose violentamente en el agua²¹. Los encargados de organizar y supervisar el *agon* eran unos magistrados llamados βίδοι (Paus. 3.11.2).

Si bien la ausencia de fuentes prerromanas impide contrastarlo²², es probable que estas refriegas, al igual que sucede con la *diamastigosis*, hubieran degenerado en un espectáculo de masas en época altoimperial, que es cuando escriben Pausanias y Luciano de Samosata, y quizá antes no fueran tan salvajes y sí más cargadas de

18. Cf. Paus. 3.16.9-10; las interpretaciones modernas desde mediados del siglo XVIII en Birgalias (1999: 35-138).

19. Kennell (2013: 385), que también añade que la hoz puede simbolizar rituales de maduración pensando que Crono la empleó para castrar a su padre Urano y Perseo para decapitar a Medusa.

20. Para el episodio del mito heraclida al que hace referencia este acto simbólico, cf. Gengler (2005: esp. 317-318).

21. Paus. 3.14.8-10; cf. Luc. *Anach.* 38; Cic. *Tusc.* 5.27.77 refiere grupos de muchachos luchando con puños, manos y mordiscos, pero no menciona el agua.

22. Se ha visto una alusión en las “*peleas con las manos desnudas*” de Pl. *Lg.* 633B, pero es demasiado genérico como para ser concluyente.

ritualidad (Birgalias 1999: 150). De hecho, el Solón de Luciano aconseja a Anacarsis que, si visita Esparta: “no piense que están locos ni diga que pasan todas esas penalidades sin ninguna razón de peso, pues ni los acosa violentamente un tirano ni les maltratan los enemigos”, a lo que el escita ficticio responde que, si presenciara la flagelación, probablemente sería lapidado al reírse por aplicar a sus jóvenes un castigo digno de ladrones y maleantes, concluyendo que la ciudad capaz de causar tan ridículo sufrimiento precisa de “tres tazas de tila” (*Anach.* 38-39). Con todo, sería absurdo negar un alto grado de violencia en la educación de los jóvenes espartiatas: a comienzos del siglo IV a. C. uno de los mercenarios cireos que acompañaron a Jenofonte en la *Anábasis* (4.8.25), el espartano Dracontio, había huido de niño de su patria por haber matado accidentalmente a otro niño con un cuchillo.

Tanto la bomoloquia como el combate de platanistas eran *agones* colectivos, de marcado carácter ritual y cargados de violencia. Y es que un rasgo diferenciador de los lacedemonios fue su predilección por los deportes de equipo, que no eran del agrado de los griegos, una “anomalía” que seguramente se explica por la noción de colectivismo arropada y potenciada por el Estado lacedemonio. Los efebos en un estadio liminal cercano a la edad adulta, en torno a los veinte años, practicaban también un curioso juego de pelota, por equipos, con abundantes empujones y golpes, una especie de mezcla de voleibol y rugby (*X. Lac.* 9.5; *Luc. Anach.* 38; *Ath.* 14D-E, basado en Hípaso de Lacedemonia; *Crit.* 88B36 D-K *apud* *Eust. Od.* 8.376). Se trata seguramente del *episkyros* descrito por Pólux (9.104), o una variante del mismo, diferente de la danza con pelota por la que sentían también afición, según Eustacio (*ibid.*). Recibían por ello el nombre de σφαιρεῖς, “jugadores de pelota”²³ y el *agon* el de *sphairomachia*, o “combate por la pelota”. Pausanias (3.14.6) nos dice que los jugadores sacrificaban ante una estatua antigua de Heracles que presidía el *dromos*, el lugar en el que los jóvenes realizaban carreras. Disponemos de unas estelas con fragmentos de listas de *sphaireis* vencedores en *agones* anuales, ya en época romana altoimperial, cuatro de las cuales se rematan con un gablete decorado con un objeto de forma esférica (*IG V I.* 674-688); los equipos, de 14 integrantes, están encabezados por el *presbys* o capitán y se hace constar la oba (aldea) espartana de procedencia –lo que deja claro que se trata de una prueba agonística que enfrenta a equipos, cinco en total–, además de los *bideoi*, confirmando así la información de Pausanias (*vid. supra*) sobre las funciones de organización y supervisión de estos magistrados en las competiciones juveniles²⁴. No es baladí el hecho de que los *tresantes*, «temblorosos», quedaran excluidos de esta actividad (*X. Lac.* 9.5).

Hasta ahora hemos hablado de los jóvenes espartiatas, pero ¿qué sucede con las muchachas? En puridad, no existió nunca una *agoge* femenina. Sin embargo, la educación de la mujer espartiatas fue también estrechamente supervisada por el Estado, alcanzando a todas las hijas de ciudadanos (véase ahora Rodríguez Alcocer 2018). Consistía

23. Chrimes (1949: 131-134) y Poliakoff (1987: 73) aventuraron que los *sphaireis* serían en realidad boxeadores que combatían por equipos, con lo que *sphairai* o «pelotas» se referiría a una especie de guantes que amortiguarían los golpes más que las habituales cintas, pero véase Woodward (1951: esp. 197-199).

24. Los trabajos seminales son Tod (1903/4 y 1907: 212-218), a los que Woodward (1951) añadió un fragmento más, inédito; ulteriores interpretaciones en Patrucco (1975: 406-409); Kennell (1995: 38-40, 59-64); Hodkinson (1999: 148-149); Scanlon (2002: 83); Christesen (2012: 201-202); O’Sullivan (2012: 26-31) ha incidido en la vertiente de entrenamiento militar de este *agon*.

en una enseñanza elemental recibida en su casa y en un aprendizaje de los valores comunitarios en el marco de unos coros perfectamente integrados en las estructuras de la polis, con sus correspondientes iniciaciones rituales en festivales cívicos, complementado todo ello con numerosos ejercicios físicos realizados al aire libre y *agones* durante las *heortai* religiosas, notablemente carreras²⁵. Esta *paideia* gímnica, intelectual e iniciática proporcionada por el Estado a las jóvenes espartiatas no estaba exclusivamente encaminada a conseguir una *kale pais*, una “bella muchacha”, destinada a realizarse en el matrimonio, sino a integrarla, en la medida que lo permiten los parámetros de género, en el seno de la comunidad cívica (Ducat 1998: 391).

Pero lo cierto es que esta preparación física fue insólita, única en la Hélade, aunque parece haber terminado con la llegada de la joven a los esponsales²⁶. En Esparta la muchacha contraía matrimonio más tarde que en el resto del mundo griego, en torno a los veinte años en lugar de a la llegada de la pubertad (Lupi 2000). De esta educación femenina contamos con el extraordinario testimonio del lírico espartano Alcmán, que hacia el año 600 a. C. compuso unos cantos para coros de doncellas llamados partenios (*partheneia*) precisamente por esta razón (Calame 1977b; Cepeda Ruiz 2006: 141-294; Ferrari 2008; Rodríguez Alcocer 2014 y 2018: 51-172). En el primero de ellos (45-59) Alcmán se deleita en describir las trenzas doradas de su prima Hagesícora, algo mayor que las demás, mientras que su rostro brilla en cambio como la plata, bien por efecto de la exposición continuada al sol, bien por la mezcla del sudor del ejercicio con el aceite que quizá, al igual que los muchachos, se aplicaban para competir (véanse un poco más abajo los versos de Teócrito); el poeta no deja de sorprenderse ante la velocidad de estas chicas, que compara con la de los caballos de carreras. Dos siglos más tarde será Aristófanes quien cierre su *Lisístrata* con una evocación de los coros, cantos y danzas de las *korai* espartiatas a orillas del Eurotas en honor de varios dioses, entre los que se encuentra la tindárida Helena²⁷:

Deja el delicioso Taigeto
y ven, ven musa laconia a cantar la gloria
de nuestro respetado dios de Amiclas
y a la reina Calcioco
y a los ilustres Tindáridas,
que a orillas del Eurotas retozan.
Vamos, un paso;
vamos, vamos, salta ligera,
cantemos un himeneo a Esparta,
donde gustan los divinos coros
y el estruendo que producen los pies;

25. Calame 1977a y 1977b; Arrigoni 1985: 65-95; Napolitano 1985; Scanlon 1988; Birgalias 1999: 253-290; Pomeroy 2002: 12-19; García Romero 2005: 182-188; Ducat 2006: 223-247; Cepeda Ruiz 2006: 296-411; Kyle 2014; Christesen 2012: 212-225 y 2018: 554-560; Rodríguez Alcocer 2018: 313-383

26. Christesen (2018: 555-557); no tiene ningún apoyo en las fuentes la idea de Arrigoni (1985: 84) de que las mujeres casadas quizá pudieran continuar haciendo gimnasia unas pocas noches al año, como «evasión controlada», en el contexto del culto a Dioniso en el Taigeto; la Lampito de Aristófanes, *vid. infra*, es una mujer casada, pero representa un estereotipo cómico.

27. 1296-1315; trad. L. Macía Aparicio.

donde como potros las mozas
 junto al Eurotas
 brincan, elevando con sus pies
 espesa polvareda y agitan sus cabelleras
 como bacantes que agitan el tirso y danzan.

Y ya en la siguiente centuria las nupcias entre Helena y Menelao serán la ocasión para que Teócrito muestre en el *Epitalamio de Helena*, decimoctavo de sus *Idilios*, la añoranza de un coro de doncellas, “las primeras de la ciudad” (4), ante la pérdida de la que ha sido su compañera de cánticos y *agones* pedestres²⁸:

Nosotras, cuantas su misma edad tenemos,
 que, unguidas a la usanza de los hombres, practicamos la misma carrera
 junto a los baños del Eurotas, somos sesenta
 muchachas cuatro veces, femenil mocerío; entre todas,
 ninguna hay impecable cuando se la compara con Helena.

Al igual que una buena alimentación (no rúcana, como en otros lugares de Grecia), esta actividad deportiva tenía una finalidad eugenésica, promoviendo y facilitando la *tek-nopoiia* (literalmente “producción de hijos”): al robustecer el cuerpo femenino, lo preparaba para que el semen del hombre enraizara bien, el parto fuese menos doloroso y engendrara vástagos sanos y fuertes²⁹. Así se expresa Critias (fr. 88B32 D-K, en las *Misceláneas* de Clemente de Alejandría, 6.9): “¿Cómo puede el individuo llegar a ser excelente y fuerte físicamente? Si quien da el semen hace gimnasia, come con vigor y se sobrepone a duras fatigas y si la madre del niño que debe nacer es fuerte físicamente y hace gimnasia”. Y más ampliamente Jenofonte³⁰:

Como la mayoría de los artesanos son sedentarios, los demás griegos estiman conveniente que las jóvenes trabajen la lana llevando una vida inactiva. Ahora bien, ¿cómo se va a esperar que jóvenes criadas de esta manera engendren algo grandioso? Licurgo, en cambio, pensó que las esclavas también bastaban para producir vestidos y, como consideraba que la procreación era la principal misión de las mujeres libres, en primer lugar, dispuso que el sexo femenino ejercitase sus cuerpos no menos que el masculino. Luego, organizó para las mujeres competiciones entre ellas de carreras y pruebas de fuerza, exactamente igual que lo hizo con los varones, convencido de que de parejas vigorosas también los hijos nacen más robustos.

Otras fuentes más tardías como Cicerón (*Tusc.* 2.15.36), Plutarco (*Lyk.* 14.3 y *Mor.* 227D) y Filóstrato (*Gymn.* 27) abundarán en esta tradición eugenésica como vía para explicar, dice el último, “lo poderosa que Esparta llegó a ser en la guerra gracias a que sus matrimonios se realizaban entre personas de este tipo”.

28. 22-26; trad. M. García Teijeiro y M.T. Molinos Tejada modificada.

29. Cf. Missoni (1984); Napolitano (1985); es improbable que, como piensa Arrigoni (1985: 66, 86), cumpliera también una función erótica, la de «estimular a los muchachos con vistas al matrimonio».

30. *Lac.* 1.3-4; trad. de O. Guntiñas.

El teatro ateniense ha consagrado esta imagen de las mujeres lacedemonias: en *Andrómaca*, Eurípides las muestra compartiendo la palestra y el estadio con los muchachos³¹, mientras en *Lisístrata*, de Aristófanes, la homónima heroína ateniense recibe a su cómplice espartiatá Lampito admirando el tono bronceado de su piel y su cuerpo atlético y vigoroso, capaz de estrangular un toro (75-84); Lampito responde: “*hago gimnasia y levanto los pies a la altura del culo*”, en alusión a la *bibasis*, un ejercicio-juego-agon en el que se mostraban especialmente diestras y que consistía en saltar hasta que los talones golpearan las nalgas, ya fuera con las dos piernas a la vez o alternativamente con cada una³².

Esta imagen de las mujeres espartanas proyectada por las fuentes, unida a la *prostasia* de Esparta en el Peloponeso y a su influencia en Élide, ha llevado a no pocos estudiosos (*inter alia* Scanlon 1984 y 2002: 115-116; Pomeroy 2002: 26) a pensar que tuvieron un papel muy relevante en los Hereos, los *agones* femeninos celebrados cada cuatro años en Olimpia desde el arcaísmo (quizá desde la década de 580) y consistentes en una carrera de doncellas, divididas en tres grupos de edad, de una longitud de 500 pies olímpicos, es decir, 5/6 de un estadio, o lo que es lo mismo, 160 m (Paus. 5.16.2-3), pero lo cierto es que no tenemos constancia de ello (Kyle 2007: 220). La misma incertidumbre se cierne sobre las estatuillas de bronce de corredoras (¿o danzarinas?), vestidas con un *chiton* corto (*chitoniskos schistos*) que deja ver parte de los muslos, halladas en distintos puntos de la ecúmene, por más que se describan como de “estilo laconio” o de “taller laconio” o de “influencia laconia” (Scanlon 2002: 101-106; cf. también Golden 1998: 128; Hodkinson 1999: 150). Sirve de base para esta asociación que en el siglo VI a. C. el poeta Íbico ya describiera a las espartanas como *phainomerides*, «las que enseñan los muslos» (fr. 58 Page *apud* Plu. *Comp. Lyk. Num.* 3.3), y que en la siguiente centuria, en el contexto de la durísima guerra del Peloponeso, el Peleo de la *Andrómaca* de Eurípides se expresara de la siguiente manera (595-600): “*Y es que ni aun queriéndolo podría ser casta una doncella de las que allá en Esparta abandonan sus casas para unirse a los mozos, con el peplo abierto y los muslos desnudos, en palestras y estadios, costumbres que no puedo soportar*”. Como puede comprobarse, esa parcela de libertad de la que disfrutaban las mujeres lacedemonias en comparación con las de otros lugares de Grecia, en el deporte y en otras esferas de la vida, podía ser fácilmente transfigurada en indecencia por sus “enemigos” atenienses; Platón parece rebatirlo cuando en la *República* critica a los griegos a los que les resulta ridículo ver ejercitarse desnudas a las mujeres junto a los hombres en las palestras (452A-B), cual esposas de los guardianes de su ciudad ideal, vestidas únicamente con la virtud (457A).

Tal tradición tendrá continuidad en época romana en los versos eróticos de Propertio (3.14), que en la elegía titulada *Elogio de la mujer espartana* evoca primero entusiástica y desafortunadamente a las jóvenes espartanas practicando desnudas entre los muchachos el pancracio, el pugilato y los lanzamientos de disco y de pelota (además de militarizarlas), para luego contrastar de forma harto satírica las costumbres sexuales de los espartanos con las de los romanos:

31. 598-600, que no dice explícitamente que compitieran mezcladas con ellos.

32. Un epigrama celebraba que una joven de Esparta tenía el récord con un millar de golpes: Poll. 4.102.

Admiramos, Esparta, las muchas reglas de tu palestra,
pero todavía más los grandes valores del gimnasio femenino,
porque las jóvenes ejercitan sus cuerpos desnudos en juegos
no infamantes en medio de varones que luchan, cuando
la pelota burla entre los brazos los rápidos lanzamientos,
o resuena el curvado gancho del aro giratorio,
o una mujer, cubierta de polvo, se detiene en un extremo de la meta
para soportar las heridas en el duro pancracio:
ya ata con cuerdas sus brazos alegres a los guantes,
ya hace girar en redondo el peso arrojado del disco,
o ya sigue a los perros nativos con el cabello salpicado de
escarcha por las largas cumbres del Taigeto:
golpea el picadero con los caballos, ciñe la espada a su pecho
de nieve y cubre su virginal cabeza con hueco bronce,
como el escuadrón guerrero de las Amazonas, que, con el pecho
desnudo, se lava en las aguas del Termodonte,
y como Cástor y Pólux serían en las arenas del Eurotas,
éste vencedor en la lucha, aquél en los caballos,
entre quienes Helena, se cuenta, empuñaba las armas con los
pechos desnudos sin que se ruborizaran los dioses hermanos.
Así pues, la ley espartana impide la separación de los amantes
y permite estar en la calle junto a su amada,
no existe el miedo o protección alguna para la joven encerrada,
ni hay que recelar del duro castigo de un marido severo.
Sin necesidad de intermediario tú mismo puedes hablar de tus
intenciones: no existe el rechazo de una larga espera.
Ni los vestidos de Tiro engañan a los ojos que se equivocan, ni
existe la enojosa preocupación por perfumarse el cabello.
En cambio, las nuestras van rodeadas de enorme acompañamiento,
ni hay espacio suficiente para introducir un dedo,
ni encuentras el rostro o las palabras adecuadas para
cortejarlas: el amante va dando vueltas por un ciego camino.
Pero si tú hubieras imitado las reglas de las luchas espartanas
me serías, Roma, más querida por este bien.³³

De la misma forma, en las *Cartas de las heroínas* de Ovidio (16.149-153) Teseo rapta a Helena tras prendarse de ella “cuando, según la costumbre de su pueblo, jugaba desnuda en la lustrosa palestra y andaba entre hombres desnudos”.

Hay, sin embargo, mucho de *mirage* en esta representación de la joven espartiana forjada por hombres –que son quienes escriben– y que además acusa el paso del tiempo, ya que por ejemplo el tema de la desnudez femenina completa durante la práctica deportiva, al igual que sucede con el de la mujer guerrera, se encuentra casi exclusivamente en fuentes tardías. Como ha sintetizado Jean Ducat (2006: 223), «tan pronto se toca el tema femenino, la imaginación se desborda. La mitología de la mujer espartana es particularmente rica».

33. Trad. A. Ramírez de Verger.

Salgamos ahora de las fronteras laconias para analizar el papel de Esparta en los juegos panhelénicos. Para empezar, según Tucídides (1.6.5), los espartanos habrían sido los iniciadores del desnudo atlético, no mucho antes del tiempo en que escribe (οὐ πολλὰ ἔτη). Dionisio de Halicarnaso (7.72.2-3) afirma que fue un espartano llamado Acanto, pero allá por la XV Olimpiada del año 720 a. C., aunque Pausanias (1.44.1) y un epigrama en una inscripción megarensis de época adrianea (IG VII. 52 ll. 5-6) atribuyen la innovación, en la misma Olimpiada, a Orsipo de Mégara, al desprendérsele el *zoma* (o *perizoma*, una especie de cinturón que rodeaba los muslos y se anudaba, parecido a lo que llevan los luchadores de sumo) mientras corría la carrera de un estadio, lo cual para el Periegeta no habría sido algo involuntario, sino buscado por el atleta con el fin de correr más cómodamente. Es importante recordar, en este sentido, que Platón (*Rep.* 452C) atribuye a los cretenses ser los primeros en utilizar los gimnasios (término precisamente que viene de *gymnos*, “desnudo”), seguidos por los lacedemonios, y que al igual que Tucídides dice que no había pasado mucho tiempo (οὐ πολὺς χρόνος), porque antes se avergonzaban de la desnudez. Como ni el historiador ni el filósofo y teorizador pueden haber considerado que tres siglos es poco tiempo y dado que hay ejemplos de vasos atenienses del siglo VI a. C. con atletas que llevan el *zoma*, la historiografía moderna ha elaborado distintas hipótesis que intentan resolver las discrepancias³⁴, alguna en clave étnica³⁵. Lo más probable es que Tucídides, y con él Platón, errara en su referencia cronológica y la práctica de la desnudez atlética se fuera introduciendo paulatinamente desde mediados del siglo VI (Fisher 2018: 192). En cualquier caso, la impronta espartana *ab origine* no ha sido desautorizada y cabe recordar que la lacedemonia era una sociedad donde la desnudez estaba “institucionalizada” y “era parte de la *kalokagathia* aristodemocrática” (David 2010: *passim*, esp. 140-141). En efecto, aunque no explícitamente, Tucídides realiza su comentario justo después de decir que Esparta impuso entre sus ciudadanos la sobriedad en el vestir como medio de disimular las diferencias sociales, amén de otras limitaciones a la exhibición de riqueza. Y, de algún modo, la desnudez igualaba a los atletas, lo que no quita para que a su vez, en otros lugares de Grecia como Atenas, los distinguiera de grupos sociales más desfavorecidos, como los *ptochoi*, que no pueden acudir al gimnasio; en Esparta, en cambio, la distribución de tierras e hilotas ganados en Mesenia favoreció una cierta homogeneización socioeconómica que permitió a los estratos más humildes disfrutar de la *scholē* necesaria para dedicarse a los asuntos públicos, entre los cuales se cuenta un recio entrenamiento físico considerado fundamental en la formación y definición del *homoios* o ciudadano-soldado espartiatia (Christesen 2012: 245-246 y 2014b: 218, 228-229).

En ese arcaísmo griego la concurrencia espartana a los juegos olímpicos –en cuya institucionalización en 776 a. C. habría intervenido el mismísimo Licurgo, junto al no menos mítico rey eleo Ífito, según una de las varias tradiciones recogidas por Plutarco (*Lyk.* 1.2)–, puede calificarse sin duda de excepcional. De los 71 vencedores conocidos entre los años 720 a. C. y 580 a. C., según la *Olympionikai Anagraphe* elaborada por Hippias de Elis hacia el año 400 a. C., nada menos que 43 son espartanos –en su mayoría

34. Cf. David (2010: 138-140) para un reciente estado de la cuestión.

35. Scanlon (2002: 77, 81, 325-326) ve la práctica deportiva, con la desnudez y el homoerotismo inherentes, rasgos comunes de la cultura doria ancestral.

corredores y en menor medida luchadores y pentatletas—, una proporción del 60%³⁶. Pero este porcentaje caerá bruscamente desde mediados del siglo VI a. C., hasta el punto de que de los doscientos coronados con olivo preservados para el período que va de 548 a 400 tan solo una docena son espartanos, es decir, apenas un 5%. Con todo, los espartiatas siguieron compitiendo en el *gymnikos agón* de Olimpia durante siglos, y mucho más raramente, si algo, en otros santuarios fuera de Laconia, en especial Delfos, Istmia y Nemea, donde no hay constancia de ningún espartano entre los más de 600 vencedores conocidos desde la fundación de estos juegos (Klee 1980: 117-120; Scanlon 2002: 79-81; Kyle 2007: 187; Christesen 2012: 203 y 2018: 551). Se han hallado, no obstante, decenas de fragmentos de ánforas panatenaicas en algunos importantes santuarios locales como el de Atenea Calcíceo y el Meneleo (Bentz 1998: 225; Golden 1998: 166), mientras otros muchos están aún sin publicar, pero las únicas tres ánforas reconstruidas y estudiadas en su totalidad muestran escenas de carros, con lo que parecen corresponder a victorias en el *hippikos agón* (Hodkinson 2000: 308), donde, como veremos más abajo, continuaron los éxitos espartanos en el exterior.

Tampoco las mujeres espartiatas parecen haberse prodigado en *agones* atléticos fuera del territorio laconio en época clásica (Christesen 2012: 206).

Naturalmente la investigación moderna ha intentado buscar explicaciones a semejante disparidad. En el olvido y como anecdótica queda la vieja tesis avanzada por estudiosos germanos en los años 20 y 30 del pasado siglo que, partiendo de una supremacía física de los espartanos, barruntaba, sin ningún respaldo de las fuentes, un boicot a los grandes *agones* cuando éstos tendieron a la profesionalización, contraria a un presunto ideal de la noble competencia (cf. Mann 2001: 124-125). Mucho más recientemente, desde una posición hipercrítica, Paul Christesen (2007: 159-160) ha sugerido que Hippias pudo encontrarse con lagunas en sus fuentes, sobre todo para el período anterior a comienzos del siglo VI a. C., y habría tratado de colmarlas con nombres de espartanos al objeto de agradar a éstos, cuyo papel en establecer el control *eleo* de Olimpia consideraba capital; por su parte, Cathy Morgan (1990: 102) sospechaba que en los primeros tiempos el acceso a los juegos debió de estar limitado y condicionado de alguna forma por una Esparta con serios intereses geopolíticos en el Peloponeso central y occidental. Para Stephen Hodkinson (1999: 161-165 y 2000: 308) el descenso en vencedores olímpicos no implica un menor deseo en participar y obtenerlos y, en cualquier caso, ni fue tan acusado ni habría comenzado a mediados de siglo, sino dos o tres décadas atrás. Roberto Patrucco (1975: 406, 412) negaba incluso una ruptura o discontinuidad en la práctica deportiva espartiatá, ni siquiera bajo dominación romana, y pensaba (*ibid.* 400) que dicha disminución respondía a una combinación de factores: la endémica *oliganthropia*, los problemas de inestabilidad política en el Peloponeso y el aumento considerable de atletas llegados a Olimpia desde finales del siglo VI a. C. provenientes de todos los puntos de la *ecúmene* y profesionalizados, específicamente preparados para estas citas olímpicas. Este último es sin duda un argumento de peso que había sido enfatizado por Hönle (1972: 131-135) y Pleket (1974), que hablaban de especialización y democratización del deporte, y luego por Hodkinson (*ibid.*), para quien no puede ser casualidad que el declive

36. Mann (2001: 121-122), que incluye una tabla por disciplinas y la numeración otorgada por Moretti (1957); cf. Hodkinson (1999: 160-165 con fig. 1).

numérico espartano coincide en el tiempo con la configuración definitiva de un circuito regular de juegos panhelénicos en la década del 570 a. C. y con el fortísimo empeño crotoniata por naturalizar reconocidos atletas foráneos a través de grandes recompensas, lo que significó pasar de un solo vencedor olímpico en el siglo VII a. C. a no menos de 20 (de 40 recordados) en carrera y lucha entre 588 a. C. y 488 a. C.³⁷ Sin embargo, la mayoría de los estudiosos³⁸ se ha inclinado a pensar que la causa se halla en un cambio de actitud entre los *homoioi* impuesto desde el poder, consecuencia de la llamada “revolución espartana”, que hará que la austeridad, la disciplina y la constante preparación militar impregnen la vida y costumbres de los ciudadanos, los cuales supeditarán sus intereses personales y familiares a los de la colectividad y tendrán prohibido viajar más allá de las fronteras laonias sin permiso de las autoridades³⁹. Últimamente Christesen (2018: 551) y Fisher (2018: 192-193) parecen haberse sumado a la hipótesis más convincente, la que ve una combinación de factores internos y externos.

La primacía del Estado y de la comunidad sobre el individuo es precisamente lo que predicen muchos de los apotegmas laonios recogidos por Plutarco, alguno de los cuales se refieren explícitamente al deporte olímpico, como aquél en que una madre que tomaba parte en una solemne procesión oye que su hijo ha vencido en el campo de batalla pero se está muriendo a causa de las heridas y, sin quitarse la corona, exclama orgullosa a sus amigas que eso es más bello que resultar victorioso en Olimpia y continuar viviendo (*Mor.* 242A-B). Pero ya Tirteo (fr. 9D = 12W), en la segunda mitad del siglo VII a. C., supeditaba la excelencia en el *agon* atlético a la del *agon* bélico:

No sabría acordarme ni mencionar a un hombre
por su excelencia en la carrera o en la lucha,
aunque tuviera la estatura y la fuerza de los cíclopes
o venciera en la carrera al tracio Bóreas
o fuera más agraciado de cuerpo que Titono
y más rico que Midas y Ciniras,
ni tampoco aunque fuera un rey más poderoso que Pélope, el hijo de Tántalo,
y tuviera la lengua de miel de Adrasto,
ni aunque tuviera toda la gloria salvo el valor guerrero;
pues no es un valiente en la guerra
el que no ose contemplar la matanza sangrienta
y ataque al enemigo acercándosele.
Ésa es la verdadera cualidad excelente, ése es, entre los hombres,
el premio agonal mejor y más hermoso de lograr para un joven.⁴⁰

Un combate, por cierto, revestido de elementos agonísticos y rituales fue la llamada “batalla de los Campeones”, relatada por Heródoto (1.82; cf. Th. 5.41.2) y datada en 546 a. C. Responde al tipo de duelo singular, heroico, propio de la leyenda y la pseudohistoria

37. Esparta de hecho superó a cualquier otra polis griega, salvo Crotona.

38. *Vgr.* Gardiner (1973: 89); Nafissi (1991: 167-169); Powell (1998: 122); Poliakoff (2001: 57); Mann (2001: esp. 149-154); Scanlon (2002: 79-81).

39. X. *Lac.* 14.4; Arist. fr. 543 Rose; Pl. *Prt.* 342D; Isoc. 11.18; Nic. Dam. *FGrH* 90F103z 5; Plu. *Lyc.* 27.6, *Agis* 11.2 y *Mor.* 238D)

40. Trad. F. Rodríguez Adrados.

y propenso a reelaboraciones poéticas⁴¹. Mientras el grueso de los dos ejércitos se retiraba a sus respectivas fronteras, dos contingentes de trescientos espartiatas y otros tantos argivos dirimieron la posesión del territorio, dos elites de elegidos (λογάδες) inmersos en un auténtico y despiadado *agon*. Al caer la noche quedaron en pie dos argivos, Alcenor y Cromio, que sin percatarse de que un espartano, Otríadas, seguía vivo, corrieron a la ciudad a dar cuenta de la victoria; Otríadas entonces aprovechó para despojar de su panoplia a los enemigos muertos y permanecer en su puesto, de acuerdo con el *ethos* hoplítico. A pesar de que, en virtud de su valiente y aguerrido acto, Esparta pudo reivindicar la victoria, Heródoto refiere que Otríadas se dio muerte al no soportar la vergüenza de haber sobrevivido a sus camaradas, acto que debe entenderse a la luz del ideal del *kalos thanatos*, compulsorio, institucionalizado y ejemplarizante en el seno de la sociedad espartiatá⁴². Del relato podría desprenderse, por tanto, que pudo tratarse de una serie de duelos a muerte (*monomachiai*), cuyos vencedores volverían a combatir con los supervivientes del otro bando hasta que solo quedase uno. No se oculta, así, el profundo carácter agonístico de esta lucha, en la que, como en los juegos y competiciones en honor de las divinidades, el objetivo era que uno y solo uno de los contendientes prevaleciera, “*siendo Tirea el premio [ganado] por la lanza*”⁴³.

Ahora bien, sería impropio hablar de un desdén espartano por el deporte olímpico en época clásica. De la exposición de las listas de vencedores en los santuarios y la erección de monumentos públicos a campeones olímpicos espartanos del pasado se colige un evidente reconocimiento estatal hacia el *agon* deportivo. Algunos de ellos fueron incluso heroizados, en el marco de una práctica que conoce Grecia en la primera mitad del siglo V a.C., de una forma bastante limitada bien es cierto, pues apenas tenemos constatados una decena de casos, en ciudades que parecen vivir crisis y/o conflictos, internos o externos, y que podrían recurrir al *kudos* o potencia mágica que se daba en abundancia en los *Olympionikai* para resolverlos (Bohringer 1979; Kurke 1993: 149-153). Es lo que sucedió con el corredor Quíonís, que en el siglo VII a.C. llegó a vencer en seis ocasiones en Olimpia (según la lista de Hipias de Elis), fama acrecida por haber saltado supuestamente 53 pies (casi 17 m, si bien los manuscritos en latín y arameo del texto griego de Eusebio dan 33 pies), y que por esta excelencia atlética, y por haber sido uno de los *oikistai* de Cirene, se le instituyó culto heroico, en conexión con las tumbas agiadas, en torno al año 470 a.C. (Christesen 2010), mientras que en Olimpia se colocó una estela y una estatua-retrato encomendada al famoso escultor ateniense Mirón, muy próxima y rivalizando con la de un gran *triastes* –vencedor en tres pruebas distintas en los mismos juegos– como Astilo de Crotona/Siracusa, que en la década de 480 a.C. igualó su hazaña y además venció en el *hoplitodromos* o carrera en armas, que aún no existía en tiempos de Quíonís⁴⁴. El otro caso espartano es el de Hipóstenes, que obtuvo seis victorias olímpicas en la modalidad de lucha a finales del siglo VII a.C. –una más que su hijo Hetemocles,

41. Sobre el significado político, militar y cultural de la batalla, así como las tradiciones a que dio lugar, véase ahora Fornis y Domínguez Monedero (2014: esp. 81-88).

42. Cf. X. *Lac.* 9.6: «es preferible una muerte con honor a una vida deshonrosa».

43. *Ant. Pal.* 7.721; algunos epigramas helenísticos sobre este episodio recopilados en la *Antología Palatina* combinan la semántica marcial con la deportiva: cf. Franchi (2016).

44. Paus. 3.14.3 y 6.13.2, que atribuye erróneamente a Quíonís siete victorias, cuatro en el *stadion* y tres en el *diaulos*; cf. Christesen (2010: 34-35); como el crotoniata Astilo se naturalizó siracusano, Hodkinson (1999:

también luchador, cuya memoria se honró con una estatua en Esparta (Paus. 3.13.9)– y que, en cumplimiento de un oráculo, se le erigió un santuario y recibió honores de culto en Esparta asociado a Posidón (3.15.7); el Periegeta no aduce la causa, pero Hodkinson (1999: 166-167) sospecha que pudo estar relacionada con el terremoto de 464 a.C. y la subsiguiente sublevación hilita, que los espartanos atribuyeron a la ira de Posidón por el asesinato de hilotas en su santuario del Ténaro (Th. 1.128), de forma que, invocando al *kudos* de Hipóstenes, “*intentaban restablecer las buenas relaciones con el dios para derrotar a los hilotas en el plano religioso*”.

Pero en vida, más allá de poder combatir al lado de sus reyes (Plu. *Lyk.* 22.7-8 y *Mor.* 639E) y quizá un lugar de honor en la fundación de una colonia⁴⁵, sin duda por la función talismánica que podían ofrecer en ambos casos (el *kudos* se gana para beneficio de alguien: Kurke 1993: 133), no parece que a los vencedores en juegos de corona se les otorgara ningún tipo de premio, recompensa material o privilegio –como hacía Atenas con los suyos, invitados a comer en el Pritaneo y a disfrutar de un lugar preferente en el teatro, pero también otros muchos Estados (cf. Xenoph. fr. 2W = 2D = 2G-P)–, ni que se les permitiera erigir monumentos conmemorativos de su(s) victoria(s) en Olimpia, como estatuas o estelas, al menos hasta el siglo IV a.C. (Hodkinson 1999: esp. 167-169); únicos y modestos testimonios son un par de halteras o pesas de salto ofrendadas por pentatletas en el siglo VI a.C., la primera inscrita solo con el nombre del dedicante, Ceris, y la segunda con un epígrafe que recuerda que Acmásidas se impuso “sin polvo” (ἀσσοκικτεῖ), es decir, sin contrincante, presumiblemente en la última prueba, la lucha, porque ya habría impuesto su dominio en las cuatro anteriores (*SEG XI 1227*; cf. Ebert 1988; Hodkinson 1999: 173).

En la propia Esparta existe, no obstante, algún testimonio controvertido, como la estela del santuario de Apolo en Amiclas en honor de Eneto, vencedor olímpico en pentatlón que “se dice” (*legousin*) habría muerto cuando estaba siendo coronado, según un Pausanias (3.18.7) que posiblemente recoja una tradición popular sobre el atleta –no deja de ser un *topos* la muerte en el momento de máxima gloria– y no el texto de la inscripción (de hecho el Periegeta asocia la estela con unos trípodes de bronce, algunos de los cuales “se dice”, una vez más, remontan a la guerra contra los mesenios). Von Massow (1926) creyó identificar un fragmento de dicha estela con una estatua de un discóbolo de tamaño natural hallada en el Amicleo y datada hacia 475 a.C. con una inscripción, igualmente fragmentaria, que alude a diez victorias de Eneto, pero debemos expresar dudas al respecto de tal identificación, no solo porque el relieve de la estela probablemente representaba al atleta en el acto de recibir la corona y la estatua en el de arrojar el disco, sino porque semejante número de victorias en *agones* pentetéricos, cuatrienales, se antoja imposible y debe de tratarse de juegos anuales, locales, presumiblemente los celebrados en el propio *Amyklaion*, donde abundan precisamente las dedicatorias de discos en relación con el famoso mito de Apolo y Jacinto.

165) piensa que la rivalidad trascendió a la política, ya que en 480 Esparta y Siracusa se disputaron la hegemonía en la lucha contra el persa.

45. En el caso de Esparta tenemos, además del ya señalado Quionis en Cirene, a León, vencedor olímpico en carrera de carros y ecista de Heraclea Traquinia: Th. 3.92.5; Sch. E. *Hippol.* 231; cf. Hönle (1972: 47-48, 157-158); Kurke (1993: 136-137).

Pero al margen de esta estatua, que habría sido erigida por el vencedor o su familia (“en un intento de explorar las fronteras de lo permisible”: Hodkinson 1999: 175), santuarios repartidos por todo el territorio laconio, con particular relevancia de los de Atenea Calcíeco, el Amicleo y el Meneleo, preservaron los exvotos dedicados por atletas vencedores en *agones* durante los siglos VI a. C. y V a. C.: halteras, los citados *diskoi*, figuritas de bronce, ánforas panatenaicas y, de forma muy idiosincrática, estelas marmóreas inscritas con la relación de victorias. Estos testimonios, fruto del progresivo conocimiento arqueológico, autorizan a cuestionar aún más la idea de que la Esparta clásica no toleraba este tipo de celebraciones individuales de victorias atléticas, que sin duda se entendían como un testimonio de excelencia personal, eso sí, nada ostentoso hasta la transición del siglo V al IV a. C., y perfectamente compatible con los ideales y principios colectivos auspiciados por el Estado, máxime cuando los propios santuarios y fiestas que servían de escenario a los *agones* desempeñaban un papel nuclear en la articulación de la polis lacedemonia (Hodkinson 1999: 152-157; Kyle 2007: 187-188; Pavlides 2011: 88; Christesen 2012: 228).

Tradicionalmente se ha venido pensando que tampoco podían realizar celebraciones de autopromoción personal del tipo de los epinicios, odas o cantos a la victoria (cf. Hodkinson 1999: 170-173), pero primero Barron (1986) reconstruyó con verosimilitud un fragmento de un epinicio de Íbico dedicado a un vencedor espartano en carrera y en lucha en los juegos sicionios y últimamente Nobili (2012, 2013a y 2013b) está rescatando y poniendo en valor, pese a su carácter altamente hipotético, varios fragmentos de Simónides y Baquílides que parecen exaltar los logros militares y atléticos de la elite espartiatá, particularmente de los miembros de las dos casas reales, Agíadas y Euripóntidas.

Donde es seguro que continuaron las victorias olímpicas espartanas fue en el *hippikos agon*, la carrera de carros (ocho en el siglo V a. C. y tres en el IV a. C., por tan solo dos en el VI a. C. y ninguna en los primeros siglos), que también se produjeron en los Píticos, los Nemeos, los Ístmicos (Policles, por ejemplo, ganó en los cuatro festivales panhelénicos), además de los Panatenaicos de Atenas. La *hippotrophia*, la cría de caballos, es una afición cara y gravosa *per se* –recuérdese por ejemplo que en *Las nubes*, de Aristófanes, el personaje de Estrepsíades se ve arruinado por la afición a la hípica de su hijo Fidípides–, pero lo es aún mucho más si está presidida por la competitividad, por la adquisición y mejora de una cuadra excelente destinada a contender en unos juegos panhelénicos. Por otro lado, Esparta tenía reputación en esta actividad de cuño aristocrático (Hodkinson 1989: 96-100 y sobre todo 2000: 303-333; cf. también Nafissi 1991: 153-172). Pausanias (6.2.1-2) enumera varios vencedores y describe a los espartanos como los más interesados de todos los griegos en la cría de caballos desde las guerras médicas. Se ha constatado asimismo que en época clásica son relativamente comunes los nombres personales espartanos con la raíz *hippo-* (caballo) o *polo-* (potro) (Hodkinson 1989: 99). Cabe recordar también que el diálogo *Alcíbiades I*, atribuido a Platón, sitúa a los caballos de las llanuras mesenias entre las posesiones que hacen de los espartanos los más ricos de los griegos (122D), para enseguida señalar a los reyes como los más ricos entre todos (123A). Heródoto (6.70.3) recuerda que el rey Damarato, eclipsado política y militarmente por su colega en el trono Cleómenes I, buscó cubrir de gloria a los lacedemonios de otra forma, con sus proezas hípicas, siendo el único *basileus* en vencer en una carrera de cuadrigas en Olimpia, presumiblemente en 504 a. C. Pero el incremento en la

participación de aristócratas en las carreras ecuestres de los grandes juegos desde el siglo VI al IV a. C. no es un fenómeno exclusivo de Esparta (cf. Davies 1981: 88-131 para el caso de Atenas); lo excepcional fue su grado de éxito. Aunque no hay memoria de vencedores espartiatas en las pruebas hípicas de Olimpia durante la siguiente generación a la guerra contra el medo, en el período que va desde 548 a 388 a. C. los espartiatas dominan espectacularmente la carrera de ἄρματα de cuatro caballos, donde ocho individuos diferentes, entre hombres y mujeres, obtienen diez victorias (Hodkinson 2000: 307-309, con tabla 12; Mann 2001: 139-140; cf. también Hönle 1972: 146-159; Nafissi 1991: 165-167). Con el fin de perpetuar el recuerdo de sus hazañas, levantaron monumentos en el corazón del Altis o epicentro cultural del recinto sagrado, de los que conservamos algunas basas con fragmentos de inscripciones agonísticas, y que se colocaron en grupo tanto por motivos de competitividad y emulación como para proyectar una imagen colectiva del predominio espartano (Hodkinson 2000: 319-323 con tabla 13; Palagia 2009: esp. 32-36; Nobili 2013a: 73-87). Las victorias olímpicas ecuestres habían comenzado unos años después del devastador seísmo de 464 a. C., que provocó una gran mortandad entre los espartiatas y la concentración de riqueza en los supervivientes, herederos de muchas propiedades (Hodkinson 2000: 310, seguido por Christesen 2012: 229), y cesarían en 368 a. C., no por casualidad justo tras la amputación de la fértil Mesenia a resultas de la batalla de Leuctra, con el incremento exponencial de la crisis socioeconómica ya en curso (Mann 2001: 162; Christesen 2018: 552).

Sin la misma resonancia internacional, competiciones hípicas celebradas en fiestas locales son igualmente escenario de las victorias por parte de algunos espartiatas que dejaban constancia pública de las mismas, como hicieron Damonón y su hijo Enimacrátidas, cuya estela de mármol, datada en torno al 400 a. C. y rematada por el relieve de una cuadriga en carrera, se levantaba en el santuario de la divinidad políada, Atenea, en un lugar central de la acrópolis espartana (Moretti 1957: n° 16; un reciente y exhaustivo estudio en Nafissi 2013; cf. también Hodkinson 1999: 152-153 y 2000: 303-307); al margen del elevado número de triunfos registrados (más de 30 de Damonón y 11 de su hijo, en 9 festivales diferentes de Laconia y Mesenia), obtenidos con caballos nacidos en su propia cuadra (ἐκ τῶν αὐτῶ ἵππων) y alimentados en su propiedad, como se vanaglorian los dedicantes, el epígrafe (*IG V 1. 213*) proclama que ambos condujeron personalmente los carros (αὐτοῦ ἀνιοχίω), sin recurrir, como era habitual, al auriga, lo que es prueba adicional de *arete* tanto por destreza como por valor en la asunción de los riesgos inherentes a la carrera y, quizá, como plantea Hodkinson (2000: 306), la razón de que la estela fuera colocada en un sitio tan conspicuo, máxime si tenemos en cuenta que a las victorias hípicas en su madurez Damonón añade las victorias atléticas en su juventud (seis en el *stadion* y cinco en el *diaulos*, más once de su hijo entre *stadion*, *diaulos* y *dolichos*). La estela en cuestión permite comprobar que en santuarios repartidos por toda Laconia y Mesenia, además de en la propia Esparta, se celebraban *agones* anuales de una cierta importancia a nivel local o regional, perfectamente jerarquizados y formando parte de lo que se ha dado en llamar un “circuito agonístico panlaconio”, que a buen seguro tendría su influencia en la integración ritual de estos territorios periféricos pero estratégicos, reforzando así la cohesión ideológica y religiosa de la polis lacedemonia (Sirano 1996-97: 436, 440-442; Nafissi 2013: *passim*).

Según Jenofonte (*Ages.* 9.6), ese modelo de virtudes espartanas que fue el rey Agesilao II, quien pese a su inmenso poder llevaba una vida modesta y austera, habría intentado demostrar a sus súbditos que la victoria en este tipo de prueba no era signo de virtud varonil (οὐκ ἀνδραγαθίας), sino de riqueza (ἀλλὰ πλούτου), y no habría encontrado otra manera que persuadiendo a su hermana Cinisca para que criara caballos de carreras, compitiera y ganara. El historiador ateniense asegura que Agesilao prefería que otro tipo de caballos “adornaran su propiedad”, los caballos de guerra, una posesión y una actividad “dignas de un hombre”. En el otro *bios* de Agesilao, no menos encomiástico, Plutarco (20.1) añade algo que silencia Jenofonte: algunos ciudadanos se tenían en alta estima y se enorgullecían de los caballos de carreras que criaban (ἄρματροφία), lo que según el polímata de Queronea desagradaba al diarca. Este razonamiento de sus panegiristas parece ser fruto de la propaganda emanada del círculo del rey euripóntida, al cual por cierto pertenecía el propio Jenofonte, cuya “amistad” con el rey en realidad escondía relaciones de clientelismo. Por más que supongan una exposición de riqueza, las pruebas hípicas, en tanto actividades agonísticas, se fundamentan en la *philotimia*, la búsqueda de honores, uno de los valores prístinos y más respetados en la sociedad espartiatá. Así pues, los datos parecen confirmar la inclinación de los espartanos más acomodados a buscar de esta forma, con el triunfo en este tipo de competiciones, la prominencia a los ojos de sus conciudadanos y de los demás griegos mediante un despliegue de boato y de riqueza que, de otro modo, se les negaría en la peculiar sociedad lacedemonia; en su patria, efectivamente, la ideología comunitaria arrojaba restricciones estatales a la exhibición y el uso de riqueza privada, ya fuera en la vida cotidiana o en las prácticas funerarias (Hodkinson 2000: 209-270 recoge y examina todas las fuentes). Las pruebas hípicas, en cambio, son actividades agonísticas que sirven de escaparate, a la vez, a riqueza y a virtud (Nafissi 1991: 171).

Del afán de notoriedad de estos ciudadanos prominentes nos dice mucho el episodio protagonizado por Licas durante los juegos olímpicos de 420 a. C., donde, pese a que los eleos habían prohibido expresamente participar a los lacedemonios (por no haber pagado la multa por la ocupación militar de Lépreo, que se habría producido, según ellos, estando vigente la tregua sagrada: Th. 5.49.1), quiso coronar al auriga conductor de la biga de su propiedad, que había ganado compitiendo bajo “bandera” beocia, lo que motivó que fuera golpeado por los rabducos o jueces de la competición, aunque era anciano, *andra geronta*, y quizá miembro de la *Gerousía* (Th. 5.50.4; X. *HG.* 3.2.21; Paus. 6.2.2-3); una vez acabada la guerra elea, hacia el año 400 a. C. y fallecido ya Licas, su familia hizo erigir una estatua suya en Olimpia, pero los registros oficiales siguieron considerando vencedor de la prueba al pueblo beocio (Paus. 6.2.3). Se trata del mismo Licas que, según cuentan Jenofonte (*Mem.* 1.2.61) y Plutarco (*Cim.* 10.6), adquiría renombre y prestigio poniendo su casa a disposición de los invitados extranjeros, igual que Cimón en Atenas, y ofreciéndoles un espléndido banquete durante las fiestas Gimnopedias; Licas era hijo de Arcesilao, vencedor olímpico y homónimo del fundador de Cirene, además de presumible descendiente del Licas que llevó a Esparta los huesos de Orestes desde Tegea (Hdt. 1.67-68; Paus. 3.3.5-6 y 11.10), y con esta costumbre tan aristocrática homenajeaba a los numerosos *xenoi* o huéspedes que tenía repartidos por toda la Hélade, que garantizaban su presencia como interlocutor privilegiado en las relaciones exteriores del Estado en momentos tan delicados y trascendentales como las negociaciones con Argos

(ejercía de próxeno de los argivos en Esparta) y Persia durante la guerra del Peloponeso (Cozzoli 1980). Precisamente Hodkinson (2000: 326) arguye que la victoria en carreras de carros contribuía de manera efectiva a impulsar la carrera política de miembros de la elite espartiatá.

Motivada o no por su hermano, incluso sin pisar una tierra sagrada de Olimpia vedada a su sexo, Cinisca se convirtió en la primera mujer en vencer en una prueba del *hippikos agón* de los juegos olímpicos, concretamente en el *tethrippon* o carrera de cuadrigas, y lo hizo por dos veces, en los juegos de 396 y 392 a.C. (X. *Ages.* 8.6; Plu. *Ages.* 20.1; Paus. 3.8.1; cf. Fornis 2013; Paradiso 2015). Cinisca no era una espartana cualquiera, era hija de Arquidamo II y hermana de Agis II y de Agesilao II. Ella misma lo proclama, orgullosa, a toda la ecúmene en el epigrama inscrito en la basa del grupo escultórico en bronce dedicado en el Altis de Olimpia (IG V 1. 1564a), obra del famoso escultor Apeles (o Apeleas) de Mégara (Paus. 6.1.6), con un coste de unos tres talentos (Hodkinson 2000: 320-322), que representaba a la Olímpionica junto al carro, los caballos y el auriga con los que había vencido, en tamaño natural. El epígrafe ha podido ser restaurado gracias a que fue incluido en la *Antología Palatina* (13.16):

Mis padres y hermanos fueron reyes de Esparta.
Yo, Cinisca, vencedora con un carro de veloces corceles,
erijo esta estatua. Y afirmo que, de todas las mujeres de Grecia,
soy la única en haber ganado esta corona.

Pero es que, además, no fue ésta la única celebración de Cinisca en el santuario sagrado. En otro pasaje (5.12.5) Pausanias explica que, nada menos que en el pronaos del templo de Zeus, la princesa espartiatá dedicó un grupo de caballos, en esta ocasión en miniatura. En dicho lugar las excavaciones alemanas pusieron al descubierto una basa marmórea en la que, por su cara más corta y vertical, corre la inscripción Ἀπελλέας Καλλικλέους [ἐποίησε] (“[Ape]leas, hijo de Calicles, [lo] hizo”), con el tipo de letra propia de comienzos del siglo IV a.C. y que parece habría que identificar con el pedestal del monumento ofrendado por Cinisca (Curtius y Adler 1896: n° 634).

También se han preservado dedicaciones de Cinisca en Esparta. Su nombre ha sido reconstruido en un capitel y un ábaco dórico ofrendados a la homérica Helena en el Meneleo de Esparta y que seguramente servían de soporte para el exvoto (IG V 1. 235); las excavaciones conducidas por la Escuela Británica a comienzos del siglo pasado sacaron a la luz en este santuario numerosas figurillas femeninas a caballo en terracota que presuponen algún tipo de *agón* hípico ritual en honor de la heroína, tras el cual la vencedora posiblemente dedicaría la ofrenda (Arrigoni 1985: 93 con n. 146). Las letras KYN aparecen en otro fragmento de mármol con una referencia al Amicleo, el santuario de Apolo Jacintio en Amiclas (IG V 1. 1567; *vid. infra*).

No hay duda de que el prestigio y la gloria que proporcionaban estas victorias reverían tanto al Estado en su conjunto —según afirma con orgullo Alcibiades tras su memorable triunfo en 416 a.C., donde sus carros quedaron primero, segundo y cuarto (Th. 6.16.2), y cantan poetas como Simónides, Baquilides y Píndaro— como a los ciudadanos mismos, que obviamente fortalecían su influencia social y política y justificaban la inversión de cuantiosos recursos económicos. Buena prueba de ello es el culto heroico que,

a su muerte, recibió la propia Cinisca, en un *heroon* que contempló Pausanias (3.15.1), en Platanistas, el gimnasio en el que tenían lugar los combates rituales entre los efebos, junto al *dromos* en el que corrían los jóvenes de ambos sexos, no lejos del santuario de Helena y de la tumba de Alcmán. Si dejamos al margen la figura homérica y, de ahí, legendaria de Helena, objeto de culto junto a su esposo Menelao en el llamado *Mene-laion*, Cinisca fue la primera mujer en ser heroizada. Esto la situaba al nivel de los reyes espartanos, que, tras unos fastuosos funerales, alcanzaban la condición de héroes (Hdt. 6.58; cf. Cartledge 1987: 331-343), y también, como hemos visto, de algunos atletas que realizaron proezas en Olimpia en el arcaísmo. Pero la heroización de una atleta era insólita, casi tan insólita como una victoria femenina en los principales juegos panhelénicos. Y Cinisca fue de nuevo la primera en conseguirlo, convirtiéndose así en modelo y ejemplo para las muchachas espartiatas (Ducat 1999: 168, seguido por Hodkinson 2000: 328), aunque sin duda también lo fue para las de otras comunidades. No es fruto del azar que, dos décadas más tarde, la espartana Eurileónide, perteneciente quizá al prominente *genos* de los Egidas (Cordano 2013: 200), la emulara al vencer en la *συνωρίς*, la carrera de bigas o carros de dos caballos, en los juegos de 368 a. C.; ella pudo erigirse una estatua en Esparta, aún en vida y nada menos que en la acrópolis, junto al templo de Atenea Calcíeco, si bien no se le tributó un *heroon post mortem* (Paus. 3.17.6; Moretti 1957: n° 418). Entre estas dos mujeres consiguieron la mitad de las seis victorias espartanas que tenemos documentadas en Olimpia durante el primer tercio del siglo IV a. C. (Hodkinson 2000: 308, con tabla 12; Mann 2001: 139-140). Habría de pasar más de un siglo para que otras poderosas mujeres como Belística o Berenice II, princesas de dinastías helenísticas, repitiesen el triunfo en las carreras de carros de Olimpia (Paus. 5.8.11; Plu. *Mor.* 753E-F; Ath. 576F; *P. Oxy.* 2082; Hyg. *Astron.* 2.24; Moretti 1957: n°s 549, 552).

Como hemos comprobado, las *heortai* cívicas eran el marco por excelencia de los *agones* atléticos y musicales, tanto por adultos como por jóvenes de ambos sexos. Sabemos por Polibio (4.22.8 y 35.2) que durante las fiestas en honor de la diosa Atenea, las Ataneas (*Athanaia*), o Ateneas en dialecto ático, tenían lugar competiciones atléticas (en ellas venció, una vez más, Damonón) y un desfile de los jóvenes en armas, como hoplitas, a la vista de la sociedad entera y con los éforos realizando el sacrificio tradicional frente al templo. En el Eleusinio consagrado a Deméter y a su hija Perséfone/Core, situado al sur de la ciudad, también se celebraba en el tránsito del siglo V al IV a. C. un certamen atlético y musical que fue testigo de la victoria de Damonón, pero en época helenística y romana las inscripciones constatan que el culto ya estaba reservado exclusivamente a mujeres, como las Tesmoforias atenienses (Walker 1989; Stibbe 1996: 58-68).

La famosa inscripción de Damonón (esp. ll. 44-49, 63-64) ha permitido confirmar la existencia de las misteriosas Parparonias, que acogían *agones* gímnicos, hípicas y corales en los que tanto él como su hijo Enimacrátidas se impusieron, ambos cuando eran *paides*. No podemos entrar aquí en la espinosa cuestión de dilucidar a qué divinidad estaba consagrado este festival que tenía como escenario la Tireátide, una región liminal y disputada por los argivos, pero en otro trabajo elaborado en colaboración planteamos la hipótesis de que podía tratarse de Apolo Piteo (Fornis y Domínguez Monedero 2014). Porque las Parparonias parecen mezclarse y confundirse con las Gimnopedias espartanas, fiestas en honor de Apolo Piteo que eran exclusivas de Esparta –no están documentadas en ningún otro lugar de Grecia– en las que se evocaban las victorias en la Tireátide cuando los

prostatai o jefes de los tres coros (uno integrado por *paides*, muchachos, otro por *andres*, adultos, y otro por *gerontes*, ancianos) portaban las στέφανοι Θυρεατικοί, coronas de hojas de palma –aunque llamadas “de plumas”– en recuerdo de la victoria en Tirea sobre los argivos, mientras danzaban desnudos y cantaban himnos de Taletas y Alcmán y peanes de Dionisodoto el Lacedemonio (Ath. 678B-C, basado en Sosibio; cf. X. *HG.* 6.4.16; Hesych. s.v. Γυμνοπαιδία; *Anecdota Graeca* 1.32 Bekker). Ya hemos visto que los coros cumplen en Esparta una trascendental función educativa, religiosa y, en general, social (Pettersson 1992: 48-55; Birgalias 1999: 205-211; Richer 2005: 250-255 y 2012a: 404-413; Massaro 2012; Calame 2018).

Un elemento nuclear de las Gimnopedias, del que parecen tomar el nombre, es la γυμνοπαιδική, una danza (de παίζειν, “danzar”) ejecutada por jóvenes desnudos (γυμνοί); Ateneo (630D-631B) opone la danza gimnopédica a la danza pírrica (como la de los Dióscuros en Esparta: cf. Pl. *Lg.* 796), tanto en el ritmo, que en la primera es lento y con movimientos majestuosos mientras en la segunda es rápido y con movimientos agitados, como en el hecho de que la gimnopédica se baila en desnudez y la pírrica con armas (Ducat 2006: 272-273 interpreta la desnudez no solo en sentido literal, que él acepta, sino también en el de que se está desarmado). En *Leyes* (633C), Platón la presenta, por boca del espartano Megilo, como una dura prueba de resistencia bajo el sofocante sol de la canícula; el escolio al pasaje añade que, lo mismo que la *diamastigosis* y la *krypteia*, estaría destinada a crear y fomentar la *andreia* (coraje, valor) que se presupone en el guerrero⁴⁶. Pausanias (3.11.9) dice que se celebraban en un lugar del ágora llamado Coro (Χορός), presidido por los ἀγάλματα o estatuas de culto de Apolo Piteo, Ártemis y Leto, con estas dos últimas diosas seguramente en un papel secundario.

A Apolo Jacinto se dedicaban otras importantes fiestas espartanas, las Jacintias, que se desarrollaban en el santuario de Apolo en Amiclas, también conocido simplemente como Amicleo (Richer 2004; Cepeda Ruiz 2006: 467-482; Moreno Conde 2008; Nobili 2014; Fornis 2016). Muy destacada era la contribución de las doncellas espartiatas, las *parthenoi*, algunas de las cuales desfilaban en una procesión (*pompe*) subidas en carretas de juncos llamadas *kannathra*, mientras otras competían en un *agon* sobre carros engalanados a la carrera, en lo que se percibe como ceremonias de iniciación que marcan una transición desde el estatus virginal al marital, como parte de una preparación para ser esposas y madres (Calame 1977a: 306-310, 318; Pettersson 1992: 38-41), o cuando menos una ocasión excepcional para que las jóvenes en edad de contraer matrimonio desplegaran sus virtudes (Ducat 2006: 264; Moreno Conde 2008: 42). Era el momento cenital de la fiesta, cuando “*la ciudad entera se ve transportada en el movimiento y el regocijo del espectáculo*” (Ath. 139F). Por otro lado, diversos vestigios arqueológicos, como dos inscripciones de época romana (*IG* V.1. 586 y 587, del siglo II d. C.) que honran a sendas mujeres portadoras del título de ἀρχηὶς καὶ θεωρὸς διὰ βίου σεμνοτάτου ἀγῶνος τῶν Ἰακινθίων (conductoras y supervisoras vitalicias del sacratísimo *agon* de las Jacintias), numerosas figurillas femeninas de terracota halladas en el Amicleo y una estela helenística con un relieve muy dañado de una escena coral en la que se identifica a tres

46. Sergent 1993: 166-167; Ducat 2006: 273-274 y 2009: esp. 431-433; Nafissi 2018: *passim*, esp. 170-171, quien por cierto defiende que las prácticas espartanas de resistencia al frío y al calor extremo están en consonancia con lo expuesto en un tratado hipocrático.

mujeres (una que danza, otra que toca la flauta y otra que sostiene un plectro), vendrían a confirmar este importante papel de las muchachas espartanas en el *agon* de la Jacintias (Nobili 2014: 137-138; Fornis 2016: 122 con n. 58).

Las Carneas completan la trilogía de las grandes fiestas de Apolo en Esparta. Durante las mismas tenían lugar rituales muy diversos que han dado origen a su vez a interpretaciones variopintas entre los estudiosos modernos, difíciles de probar y más aún de conciliar. De principio Ateneo (141E-F, basado en Demetrio de Escepsis) dice que, en un remedo de la organización militar, representantes de las fraternías (subdivisiones de las tribus) son distribuidos en una especie de tiendas de campaña llamadas *skiades*, “sombrajos” o “abrigo”, donde debían tomar las comidas, previa proclama del pregonero, a lo largo de los nueve días que duraba la fiesta; podemos poner en relación esta información con la aportada por el *Himno de Apolo* de Calímaco (85) en cuanto a la ejecución de danzas armadas (pírricas), a diferencia de unas danzas gimnopédicas en las que estaban desnudos y, de ahí, desarmados (cf. Ath. 630D-631B). Todo esto se tiende a percibir como una culminación de la *agoge*, y por tanto como un rito iniciático, a través del cual los jóvenes se insertan definitivamente en los cuadros del ejército y en la vida ciudadana⁴⁷. Tal tesis encuentra también parcialmente sostén en el papel central desempeñado en el festival por una carrera de varones jóvenes portadores de ramas de vid que, por esta razón, reciben el nombre de *staphilodromoi*. Hesiquio (s.v. Καρνεῖται, σταφυλοδρόμοι) cuenta que eran seleccionados de entre los *karneatai*, un grupo de célibes elegidos por sorteo para encargarse de organizar el culto a Apolo Carneio durante cuatro años; la noticia del lexicógrafo debe complementarse con una entrada de la *Anecdota Graeca* (1.305 Bekker) según la cual los *staphilodromoi* trataban de alcanzar a alguien cubierto de cintas sacrificiales que corría mientras imploraba buenos augurios para la ciudad; si le atrapaban, los presagios eran buenos, si no, malos. Por lo general se considera que esta ceremonia tendría por finalidad promover la fertilidad de los campos y en especial la vendimia⁴⁸.

Durante las Carneas se celebraba asimismo un *mousikos agón* que la tradición (Sosibio *FGrH* 595F3) remontaba a la vigesimosexta olimpiada (años 676-673 a. C.), haciendo de Terpandro de Lesbos el primer vencedor (Ath. 635E-F, que cita aquí a Helánico), himnos cantados sin acompañamiento de liras en el plenilunio (E. *Alc.* 445-451), lo que abre la posibilidad de que hubiera también competiciones corales (Robertson 2002: 52; Richer 2012a: 433 y 2012b: 47), y, por último, también pruebas atléticas a juzgar por una estela con forma de carnero consagrada en el siglo VI a. C. por un tal Eglatas con una inscripción que da testimonio de que ha vencido en una carrera pedestre⁴⁹.

Al margen del universo apolíneo en Esparta, Pausanias (3.13.7) nos habla de una carrera agonística en honor de Dioniso Colonatas entre once doncellas conocidas como Dionisiádes, «hijas de Dioniso» (cf. Hesych. s.v. Διονυσιάδες), en la que se ha visto un

47. Jeanmaire (1939: 524-526); Brelich (1969: 148-154); Calame (1977a: 356); Pettersson (1992: 62-63); Richer (2012a: 427 y 2012b: 42); *contra* Guarducci (1984: 96), que lo relaciona con los abrigo de los pastores.

48. Últimamente Ducat (2006: 276) y Richer (2012a: 428-431 y 2012b: 42-46), que recopilan la literatura científica desde finales del siglo XIX.

49. *IG V* 1.222; cf. Hodkinson (1999: 153); Robertson (2002: 52 n. 132, 58); Richer (2012a: 433-434), que cita otros dos epígrafes de carneónicos sin especificación de las pruebas.

rito de iniciación a la edad adulta⁵⁰. Estas Dionisiades participan de un doble sacrificio al citado dios en compañía de las Leucípides, encargadas del culto a las hijas de Leucipo, un hermano de Tindáreo, de nombre Hilaíra y Febe, que tenían su propio santuario (Paus. 3.12.8). El culto a las Leucípides en Esparta se relaciona con ritos iniciáticos de doncellas núbiles (Calame 1977a: 323-332; prenupciales según Scanlon 1988: 201). *Parthenoi* era las dos sacerdotisas a su servicio, asimismo llamadas Leucípides, que cada año tejían un χιτῶν para ofrecérselo a Apolo Amicleo (Paus. 3.16.2), presumiblemente durante las fiestas Jacintias, en una ceremonia que recuerda el ofrecimiento del peplo a Atenea por las doncellas durante las Panateneas atenienses o a Hera por parte de las Dieciséis en los *Heraia* de Olimpia. El vínculo entre las Jacintias y las Leucípides se plasma también en la escena que el coro presenta a Helena a su regreso a Esparta en la obra homónima de Eurípides:

Te unirás a las Leucípides
allí, al borde del río o frente al templo
de Palas, volviendo,
tras tanto tiempo, a los coros
y fiestas de Jacinto
llenas de nocturnos goces.⁵¹

He dejado para el final una práctica institucional extrema que ponía a prueba la fuerza, la resistencia y la astucia de los jóvenes espartiatas, la *krypteia* (a continuación resumo lo expuesto recientemente en Fornis e Iriarte: e.p.). Por unas peculiares características que combinan *prima facie* una marcada ritualidad y la caza de seres humanos, de hilotas específicamente, la criptia siempre ha despertado el interés de la historiografía y la antropología modernas.

Durante mucho tiempo se buscó estudiar la criptia desde la perspectiva de la etnología comparada⁵², como una reliquia del pasado a la que era posible acercarse a través de los ritos iniciáticos que todavía practicaban sociedades primitivas de África, Indonesia y Australia, donde los jóvenes pasan períodos de aislamiento adoptando comportamientos animalescos, concretamente del lobo (licantropía), y donde se franquea la barrera de separación de la edad adulta dando muerte a un hombre, «la única presa posible para un cazador digno de tal nombre», como queda patente en la novela *La isla del Dr. Moreau*, de H.G. Wells, y ha recordado oportunamente Jean Ducat (2006: 326); superada esta fase de exclusión y de regresión temporal que coloca al individuo en un estadio salvaje anterior a la vida en el marco de la polis, el joven iniciando se integraría en el cuerpo cívico y en el catálogo hoplítico.

50. Calame 1977a: 130-133; para Scanlon 1988: 200 y 2002: 133-134, 287-90 es específicamente prenupcial; alambicada y escasamente persuasiva es la hipótesis de Arrigoni: 1985: 76-84 que ve en estas muchachas ménades preparándose para ser sacerdotisas dionisiacas.

51. 1465-1470; trad. M. Fernández Galiano.

52. El pionero fue Jeanmaire (1913: esp. 121-150 y 1939: esp. 550-558), seguido por Brelich (1969: 155-157) y más tarde, desde un enfoque más estructuralista, Vidal-Naquet (1983) y Ducat (1997a, 1997b y 2006: 281-329, esp. 308-309).

En los últimos años, sin embargo, la criptia tiende a ser definida como “policía secreta” o “servicio secreto” (v.g.: Cartledge 1987: 30 y 2001: 88), vía por la cual ha llegado a ser comparada con la Gestapo, el NKDV soviético, la Stasi de la RDA⁵³, mientras otras veces se ha visto en los criptos modernos comandos del ejército que realizan operaciones tras las líneas enemigas (Kennell 1995: 132) o que practican la guerra de guerrillas (Azoulay 2006; Ross 2012), sin que falte quien haya tachado sus actividades como una forma de terrorismo (Demand 2011: 11), un inmenso juego del escondite (Lévy 1988: 250) o incluso pura y simple ficción creada por la tradición aristotélica (Welwei 2004). Pero es muy poco lo que sabemos en realidad de la criptia y aún hoy continúa envuelta en un halo de misterio que quizá nunca desaparezca, favorecido de un lado por la escasez y aparente contradictoriedad de las fuentes, esperable en una institución que evidencia ya el secreto y la ocultación desde su nombre mismo, y de otro por el famoso *mirage* y el proverbial hermetismo impuesto desde la oligarquía dirigente (Th. 5.68.2; cf. 1.70.4; 2.39.1).

De principio, es muy significativo que no dispongamos de ninguna fuente sobre la criptia, por fragmentaria que sea, anterior a mediados del siglo IV a. C. La primera fuente, cronológicamente hablando, es Platón, en un pasaje del libro I de *Leyes* (633B-C), donde, en el contexto del catálogo de καρτερήσεις padecidos en distintos *agones* de endurecimiento por los jóvenes espartiatas introducidos por Licurgo (vid. *supra*), el lacedemonio Megilo dice: «Está también la llamada κρυπτεία, un asombroso ejercicio de resistencia que conlleva andar descalzo en invierno y no dormir sobre cama, ocupándose de sus cosas sin ayudarse de servidores, vagando de noche y de día por todo el territorio». Lo que llama la atención de Platón en esta prueba es su dureza, las severas condiciones a las que son sometidos quienes pasan la criptia. En el teorizador político prima la asociación entre aprendizaje de la ciudadanía y la resistencia al dolor (Paradiso 1993 y Ducat 2009), sin que haya rastro alguno de hilotas.

Tampoco lo hay en el escolio al citado pasaje, que insiste en el hecho de que se obligaba al joven a vivir en soledad, errando y escondiéndose por los montes, siempre alerta y sin dormir con tranquilidad, al igual que también detalla las privaciones del *kryptos*, que no puede ayudarse de esclavos ni llevar provisiones y que está desnudo⁵⁴. Explica asimismo la finalidad de la prueba, ser un entrenamiento para la guerra, con lo que nos encontramos ante una suerte de militarización de la institución, junto con la duración, un año, y la etimología de *krypteia*, que significaría «ocultamiento». Sobre el robo como mecanismo de supervivencia en condiciones adversas y durante un prolongado espacio de tiempo, es muy posible que se trate de una inferencia suya, fundamentada en el arraigo que tenía en la educación del espartiatas (Lévy 1988: 249; Ducat 2006: 292, 293, 300-301).

En un segundo pasaje de las *Leyes* (763A-C), claramente conectado con el anterior, Platón utiliza el término *cryptoús* en relación con unos ἀγρονόμοι o guardias rurales,

53. Hanson (1999: 80); Patterson (2003: 306); Trundle (2016: 73); a Devereux (1965: 29) le recordaba a los camisas negras de Mussolini y a Jeanmaire (1939: 568) al Ku-klux-clan.

54. Quizá no tanto literalmente como en el sentido de desprovisto de armas, o más concretamente, de panoplia hoplítica: Vidal-Naquet (1983: 173); Lévy (1988: 250); Handy (2005: 106); Ducat (1997b: 58; 2006: 290, 298-299, 307-308); Couvenhes (2014: 63); Nafissi (2015: 202 n. 5).

algunas de cuyas funciones podría asemejarse a las de los criptos espartanos. Hay que tener en cuenta que el pasaje, que arranca en 760A, no se refiere a Esparta, ni siquiera a una ciudad real, sino que se trata de la legislación relativa a la organización de la vigilancia en la ciudad ideal de Magnesia. Lo más interesante es que Platón dice de los *agronomoi* «se les llame como se les llame», *krypteia* o lo que cada uno prefiera, como si no tuvieran un nombre seguro, y que les asigna una edad entre los 25 y 30 años (760C, 763B), es decir, *hebontes* (o *neoi*), jóvenes a las puertas de integrarse en el cuerpo cívico, como los *kryptoi* espartanos, que ya han superado la *agoge* y han dejado de ser *paides*. El teorizador ateniense habla aquí de dos años como tiempo de servicio (760C, 762B y E) y de que llevarán a cabo una vigilancia y protección del territorio, para lo cual irán armados (763B), con lo que podría tratarse de un desarrollo de la institución avanzada en el pasaje anterior. La caza (y no el robo) es recomendada como principal medio de subsistencia. Sin embargo, otra serie de actividades encaja mal con la naturaleza de la criptia: construir gimnasios, acondicionar y embellecer fuentes, actuar como jueces rurales ante personas –libres o esclavas– que se sintieran agraviadas, mantener comidas comunitarias diariamente. En cualquier caso, parece que Platón, a la hora de reglamentar la actuación de sus *agronomoi*, estaba pensando en los criptos, pero también sin duda en otras realidades institucionales de su entorno, como los *peripoloi* (guardias de frontera) y los *orophylakes* (vigilantes de las montañas) documentados en más de una treintena de Estados griegos –también con la efebía ática posterior a 335–, que, además de vigilar, perseguían y capturaban esclavos huidos (Ducat 1997a: 36-37 y 2006: 317-319; cf. Couvenhes 2014: 65). Aunque Platón no mencione a los hilotas, estaría implícito en el hecho de que los criptos vigilan y protegen el territorio contra enemigos, externos e internos.

La segunda alusión segura a la criptia se halla en Heraclides Lembo (fr. 373.10 Dilts), que preservó un fragmento de la *Constitución de los lacedemonios* de Aristóteles (fr. 611.10 Rose): “*Se dice que [Licurgo] también introdujo la krypteia. Según esta institución, incluso hoy, salen de la polis a esconderse durante el día y, de noche, armados, matan tantos hilotas como sea conveniente*”. En este epítome de la obra aristotélica entra en juego un elemento esencial que no aparece explícitamente en Platón: la muerte de hilotas. Mientras que este último centraba su atención sobre la *krypteia* en la dureza de la prueba y en el estar vagando por el territorio, Aristóteles habla del asesinato selectivo, que no sistemático, como función destacable de los *kryptoi*, si bien el texto no aclara bajo qué condición o factor los espartanos establecerían dicha necesidad de matar. Esta cuestión es la que en gran medida ha dividido a los estudiosos modernos: si es necesaria su muerte por una cuestión ritual o si se trata de una medida represiva y de control social.

Tras Platón y Aristóteles, la *krypteia* espartana no aparece en ninguna otra fuente preservada hasta época altoimperial romana, concretamente hasta Plutarco, que en su *Vida de Licurgo* (28.1-7) abunda en la tradición aristotélica. Según el de Queronea, no participarían todos los jóvenes espartiatas, sino solo aquellos considerados los más capaces (τοὺς μάλιστα νοῦν ἔχειν δοκοῦντας), los seleccionados por unos jefes de los jóvenes (τῶν νέων οἱ ἄρχοντες), unos cuantos elegidos destinados a convertirse en una elite. De ser cierta la noticia plutarquea, que no encuentra corroboración en ninguna otra fuente, sería porque esos jóvenes pasarían a formar parte de un cuerpo especializado en la vigilancia y protección del territorio, igual que los *hippeis* eran la guardia de corps de los diarcas o los *agathoergoi* a quienes se encomendaba misiones especiales. Enseguida el

polímata indica que los sacaban al campo, armados con puñales y provistos de la comida necesaria para subsistir; permanecían escondidos durante el día en los montes para por la noche descender y matar a cuantos hilotas sorprendieran, entrando en los campos (cultivados) si era necesario. Pone el ejemplo de la matanza de los dos millares de hilotas contada por Tucídides (4.80.3-4), que Plutarco posiblemente malinterpreta (en último término Nafissi 2015: 208-211), pues no parece que este hecho tuviera nada que ver con las características de la *krypteia*, al menos bajo la forma en que Platón, su escoliasta y Aristóteles se refieren a ella, más allá del secreto que encubre la masacre en sí. Pero el secreto y el silencio son inherentes al *kosmos* espartano y no a la criptia solo. Ateniéndonos a lo que dice Platón, los criptos podrían matar a los hilotas que sorprendieran de noche en los campos o montañas, pero es improbable que pudieran ser muchos y obviamente imposible que hubieran sido seleccionados previamente⁵⁵. Plutarco presenta así intencionadamente la *krypteia* como un medio para controlar y matar hilotas, una función represiva que está ausente en Platón, para cual, como hemos visto, se trata tan solo de un entrenamiento o un *agon* de endurecimiento. La práctica espartana tendría otra finalidad, otro significado.

Nadie pone en duda que Plutarco fue un erudito que accedió a muchos autores y obras que no se han conservado y que puede ser de gran utilidad en numerosas ocasiones. Pero en el caso de Esparta es distinto, ha de tenerse presente que el de Queronea no es solo el principal receptor del *mirage spartiate* en el imperio romano, sino que es también su principal transmisor y potenciador para todo el pensamiento occidental posterior, con la *Vida de Licurgo* y los apotegmas laconios como principales estandartes de la recreación idealizada de una Esparta inasible porque jamás existió. De hecho, en nuestros días en los círculos académicos no se admite, o está sometido a crítica, gran parte de lo que cuenta el Queronense en la biografía de Licurgo⁵⁶ y, como hemos comprobado más arriba, es difícil negar que las fuentes romanas exacerbaban la violencia, rigores y penalidades que padecían los jóvenes espartiatas en su período formativo.

Existe un segundo pasaje de Plutarco, más breve, en el que también se alude a la *krypteia* por su nombre. Se encuentra en la *Vida de Cleómenes* (28.4), en el contexto de la batalla de Selasia, cuando Cleómenes III ordenó a un tal Damóteles, que sería el jefe de la criptia, “que fuera a ver e inspeccionar en qué estado se encontraban la retaguardia y los flancos del ejército”. No hay razones en esta ocasión para dudar de Plutarco, que sigue a Filarco, de modo que los criptos habrían participado en esta batalla hoplítica contra el ejército macedonio de Antígono Dosón, cosa que a primera vista podría sorprender, ya que su entrenamiento, como ya hicieran notar Jeanmaire (1939: 552) y Vidal-Naquet (1983: 181), es antihoplítico; pero más allá de este hecho, los criptos parecen actuar aquí colectivamente, como una unidad especializada y cumpliendo una función diferente de la que desempeñaban en la Esparta del siglo anterior, aunque similar a la de contingentes de *kryptoi* que operaban como observadores de campo y recopiladores de información

55. Así también Ducat (1997a: 18-19, 1997b: 53, 71 y 2006: 306, 321), para quien «la interpretación policial de la muerte del hilita es de inspiración racionalizadora»; cf. también Handy (2005: 117).

56. Algo que él mismo reconoce al comienzo al decir que «Nada absolutamente que no esté sujeto a dudas puede decirse acerca del legislador Licurgo».

–una suerte de inteligencia militar– en otros ejércitos helenísticos contemporáneos (Couvênes 2014).

¿Qué conclusiones sobre la criptia pueden extraerse de estas fuentes? Pues que, al margen de un posible origen remoto, esta práctica institucional sale a la luz tras el fracaso del imperio lacedemonio, cuando la batalla de Leuctra y las subsiguientes invasiones tebanas de Laconia han cercenado la mitad del territorio controlado directamente por los espartiatas, la fértil Mesenia, y de los hilotas que lo trabajaban. Epaminondas ha (re) fundado Mesene y ha hecho un llamamiento para que los mesenios de la famosa “diáspora” acudan a su “patria ancestral”. Posiblemente los espartiatas consideraran más necesaria que nunca la protección del territorio y extremaran la vigilancia para que los hilotas no huyeran de Laconia (y posiblemente también para que los mesenios “libres” y los arcadios no ejecutaran razias en áreas liminales). Y así llegó a los oídos de Platón y de Aristóteles.

No se trata de desritualizar del todo la *krypteia*, que conserva un fuerte elemento iniciatorio para el joven espartiatas, sino de relativizar su perfil de caza salvaje de un ser humano en favor de dotarla de una funcionalidad práctica, más allá del ámbito formativo, inscribiéndola en el contexto de la necesidad del Estado de vigilar y proteger la *chora* de la polis. De otra forma, sería absurdo matar indiscriminadamente a aquellos que con su trabajo garantizaban el sostenimiento del *kosmos* licurgueo y la forma de vida de los espartiatas. El que existan tradiciones divergentes sobre su naturaleza y significación se debe a su vinculación con un debate ideológico que alcanzó su *acmé* en el siglo IV a. C., el del hilotismo, acerca de si es lícito esclavizar a los mesenios. El escenario de la enigmática *krypteia* que Plutarco recrea siglos después en su *Vida de Licurgo* respira *mirage* por todos sus poros⁵⁷ y es parte integral de ese fresco y vívido –aunque en buena medida ficticio– retrato de la sociedad espartana que debemos a su talento literario. De lo que no cabe dudar es de que, al menos para Platón, la *krypteia* era el *agon* por excelencia (Ducat 2009: 431).

BIBLIOGRAFÍA

- ARRIGONI, G. (1985): “Donne e sport nel mondo greco”, en G. Arrigoni (a cura di), *Le donne in Grecia*: 55-201. Roma.
- AZOULAY, V. (2006): “L’*Archidamos* d’Isocrate: une politique de l’espace et du temps”, *REG* 119: 504-531.
- BARRON, J. (1984): “Ibycus: Gorgias and Other Poems”, *BICS* 31: 13-24.
- BENTZ, M. (1998): *Panathenäische Preisamphoren. Eine athenische Vasengattung und ihre Funktion vom 6.-4. Jahrhundert v. Chr.* Basel.
- BIRGALIAS, N. (1999): *L’Odyssée de l’éducation spartiate*. Athènes.
- BIRGALIAS, N. (2014): “La cohesión social a Sparte au IV^e siècle”, en J. Christien y B. Legras (eds.), *Sparte hellénistique – IVe-IIIe siècles avant notre ère*, *DHA Suppl.* 11: 13-21. Besançon.

57. No le falta razón a Welwei (2004: 46) cuando sentencia que la *Helotenjagd* forma parte de la Esparta mítica.

- BOHRINGER, F. (1979): “Cultes d’athlètes en Grèce classique: propos politiques, discours mythiques”, *REA* 81: 5-18.
- BONNECHÈRE, P. (1993): “Orthia et la flagellation des éphèbes spartiates”, *Kernos* 6: 11-22.
- BRELICH, A. (1969): *Paidés e parthenoi*. Roma.
- CALAME, C. (1977a): *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque, I. Morphologie, fonction religieuse et sociale*. Roma.
- CALAME, C. (1977b): *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque, II. Alcman*. Roma.
- CALAME, C. (2018): “Pre-Classical Sparta as Song Culture”, en A. Powell (ed.), *A Companion to Sparta*: 177-201. Hoboken (NJ).
- CARTLEDGE, P.A. (1987): *Agesilaos and the Crisis of Sparta*. Baltimore.
- CARTLEDGE, P.A. (2001): “A Spartan Education”, en P.A. Cartledge, *Spartan Reflections*: 79-90 London.
- CARTLEDGE, P.A. y SPAWFORTH, A. (1989): *Hellenistic and Roman Sparta. A Tale of Two Cities*. London-New York.
- CEPEDA RUIZ, J. (2006): *La mujer en Esparta. Épocas arcaica y clásica*, Tesis Doctoral. Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- CHRIMES, K.M.T. (1949): *Ancient Sparta. A Re-Examination of the Evidence*. Manchester.
- CHRISTESEN, P. (2007): *Olympic Victor Lists and Ancient Greek History*. Cambridge.
- CHRISTESEN, P. (2010): “Kings Playing Politics: The Heroization of Chionis of Sparta”, *Historia* 59: 26-73.
- CHRISTESEN, P. (2012): “Athletics and Social Order in Sparta in the Classical Period”, *ClAnt* 31: 193-255.
- CHRISTESEN, P. (2013): “Ladas: A Laconian Perioikic Olympic Victor?”, en P. Mauritsch y C. Ulf (eds.), *Kultur(en): Formen des Alltäglichen in der Antike. Festschrift für Ingomar Weiler zum 75. Geburtstag*: 41-50. Graz.
- CHRISTESEN, P. (2014a): “Sport and Society in Sparta”, en P. Christesen y D. Kyle (eds.), *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*: 146-158. Oxford.
- CHRISTESEN, P. (2014b): “Sport and Democratization in Ancient Greece (with an Excursus on Athletic Nudity)”, en P. Christesen y D. Kyle (eds.), *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*: 211-235. Oxford.
- CHRISTESEN, P. (2018): “Sparta and Athletics”, en A. Powell (ed.), *A Companion to Sparta*: 543-564. Hoboken (NJ).
- CHRISTIEN, J. (1997): “Les temps d’une vie. Sparte, une société à classe d’âge”, *Métis* 12: 45-79.
- CHRISTESEN, P. (2006): “The Lacedaemonian state: fortifications, frontiers and historical problems”, en S. Hodkinson y A. Powell (eds.), *Sparta & War*: 163-183. Swansea.
- CHRISTIEN, J. y LE TALLEC, Y. (2013): *Léonidas. Histoire et mémoire d’un sacrifice*. Paris.
- CORDANO, F. (2013): “Sparta e le Olimpiadi in età classica”, en F. Berlinzani (ed.), *La cultura a Sparta in età classica. Aristonothos* 8: 195-202. Trento.
- COUVENHES, J.-C. (2014): “Les *kryptoi* spartiates”, en J. Christien y B. Legras (eds.), *Sparte hellénistique – IVe-IIIe siècles avant notre ère*, *DHA Suppl.* 11: 45-76. Besançon.
- COZZOLI, U. (1980): “Lica e la politica spartana nell’età della guerra del Peloponneso”, en *Studi classici in onore di Eugenio Manni*, II: 575-592. Roma.
- CROWTHER, N.B. 1990: “A Spartan Olympic Boxing Champion”, *AC* 59, 198-202.

- CURTIUS, E. y ADLER, F. (eds.) (1896): *Olympia. Die Ergebnisse der von dem Deutschen Reich veranstalteten Ausgrabung, V: Die Inschriften von Olympia*. Berlin.
- DAVID, E. (2010): "Sparta and the Politics of Nudity", en A. Powell y S. Hodkinson (eds.), *Sparta: The Body Politic*: 137-163. Swansea.
- DAVIES, J.K. (1981): *Wealth and the Power of Wealth in Classical Athens*. Salem.
- DEMANDT, A. (2011): "Terrorismus – ein zeitloses Thema?", en B. Onken y D. Rohde (eds.), *In omni historia curiosus: Studien zur Geschichte von der Antike bis zur Neuzeit. Festschrift für Helmut Schneider*: 301-309. Wiesbaden.
- DEVEREUX, G. (1965): "Psychoanalyse et histoire: une application à l'histoire de Sparte", *Annales ESC* 1: 18-44.
- DUCAT, J. (1997a): "Cripties", *CCG* 8: 9-38.
- DUCAT, J. (1997b): "La criptie en question", en *Esclavage, guerre, économie en Grèce ancien. Hommages à Yvon Garlan*: 43-74. Rennes.
- DUCAT, J. (1998): "La femme de Sparte et la cité", *Ktèma* 23: 385-406.
- DUCAT, J. (1999): "La femme de Sparte et la guerre", *Pallas* 51: 159-171.
- DUCAT, J. (2004): "L'enfant spartiate et le renardeau", *REG* 117: 125-140.
- DUCAT, J. (2006): *Spartan Education. Youth and Society in the Classical Period*. Swansea.
- DUCAT, J. (2007): "Xénophon et la sélection des *hippeis* (*Lakedaimoniôn politeia*, IV, 1-6)", *Ktèma* 32: 327-340.
- DUCAT, J. (2009): "Le catalogue des "endurcissements" spartiates dans les *Lois* de Platon (I, 633b-c)", *Ktèma* 34: 421-441.
- EBERT, J. (1988): "Il pentatleta Acmatida di Sparta", en P. Angeli Bernardini (a cura di), *Lo sport in Grecia*: 221-225. Roma-Bari.
- FERRARI, G. (2008): *Alcman and the Kosmos of Sparta*. Chicago.
- FISHER, N. 2018: «Athletics and Citizenship», en A. Dupluy y R. Brock (eds.), *Defining Citizenship in Archaic Greece*: 189-225. Oxford.
- FLOWER, M.A. (2002): "The Invention of Tradition in Classical and Hellenistic Sparta", en A. Powell y S. Hodkinson (eds.), *Sparta: Beyond the Mirage*: 191-217. Swansea.
- FORNIS, C. (2013): "Cinisca Olímpionica, paradigma de una nueva Esparta», *Habis* 4: 31-42.
- FORNIS, C. (2016): "Celebrando a Apolo y a Jacinto en Esparta: el *Amyklaïon* y las fiestas Jacintias", en A. Álvarez-Ossorio Rivas, E. Ferrer Albelda y A. Delgado Pereira (eds.), *Guerra y paz. Las religiones ante los conflictos bélicos en la Antigüedad*. Spal Monografías XXIII: 109-125. Sevilla.
- FORNIS, C. (2017): "La imagen poderosa del pasado: la recepción de Esparta en el Principado romano", en D. Pérez Sánchez *et al.* (eds.), *Poder y heterodoxia en el mundo greco-romano. Estudios en homenaje a M^a José Hidalgo de la Vega. Estudios Históricos & Geográficos* 167: 47-65. Salamanca.
- FORNIS, C. y DOMÍNGUEZ MONEDERO, A.J. (2014): "El conflicto entre Argos y Esparta por la Tireátide y el culto a Apolo Piteo", *Gerión* 32: 79-103.
- FORNIS, C. e IRIARTE, U. (e.p.): "La *krypteia* y el fracaso del imperio espartano", en *As faces do império: mecanismos de controlo e estratégias de resistência, XLI Coloquio Internacional do GIREA* (8-10 nov. 2018).
- FRANCHI, E. (2016): "Sport and War in Hellenistic Sparta", en C. Mann *et alii* (eds.), *Athletics in the Hellenistic World*: 113-130. Stuttgart.

- GARCÍA ROMERO, F. (2005): "Mujer y deporte en el mundo antiguo", en F. García Romero y B. Hernández García (eds.), *In corpore sano. El deporte en la Antigüedad y la creación del moderno olimpismo*: 177-204. Madrid.
- GARDINER, E.N. (1973): *Olympia. Its History and Remains*. Washington.
- GENGLER, O. (2005): "Héraclès, Tyndare et Hippocoön dans la description de Sparte par Pausanias: mise en espace d'une tradition mythique", *Kernos* 18: 311-328.
- GOLDEN, M. (1998): *Sport and Society in Ancient Greece*. Cambridge.
- GUARDUCCI, M. (1984): "I culti della Laconia", en E. Lanzillota (a cura di), *Problemi di storia e cultura spartana*: 87-106. Roma.
- HANDY, M. (2005): "Bemerkungen zur spartanischen *krypteia*", en K. Strobel (ed.), *Die Geschichte der Antike aktuell: Methoden, Ergebnisse und Rezeption*: 99-120. Klagenfurt.
- HANSON, V.D. (1999): *Wars of the Ancient Greeks*. London.
- HODKINSON, S. (1989): "Inheritance, Marriage and Demography: Perspectives upon the Success and Decline of Classical Sparta", en A. Powell (ed.), *Classical Sparta: Techniques behind her Success*: 79-121. London.
- HODKINSON, S. (1999): "An Agonistic Culture? Athletic Competition in Archaic and Classical Spartan Society", en S. Hodkinson y A. Powell (eds.), *Sparta. New Perspectives*: 147-187. London.
- HODKINSON, S. (2000): *Property and Wealth in Classical Sparta*. London.
- HÖNLE, A. (1968): *Olympia in der Politik der griechischen Staatenwelt (von 776 bis zum Ende des 5. Jh.)*. Tübingen.
- HUPFLOHER, A. 2000: *Kultur im Kaiserzeitlichen Sparta: eine Rekonstruktion anhand der Priesterämter*. Berlin.
- JEANMAIRE, H. (1913): "La criptie lacédémonienne", *REG* 26: 121-150.
- JEANMAIRE, H. (1939): *Couroi et courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*. Lille.
- KENNELL, N.M. (1995): *The Gymnasium of Virtue. Education and Culture in Ancient Sparta*. London-Chapel Hill.
- KENNELL, N.M. (2013): "Boys, Girls, Family, and the State in Sparta", en J.E. Grubbs y T. Parkin (eds.), *The Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World*: 381-396. Oxford.
- KENNELL, N.M. (2018): "Spartan Cultural Memory in the Roman Period", en A. Powell (ed.), *A Companion to Sparta*: 643-662. Hoboken (NJ).
- KLEE, T. 1980 (1918): *Zur Geschichte der Gymnischen Agone an Griechischen Festen*, Chicago.
- KRON, U. (1998): "Sickles in Greek Sanctuaries: Votives and Cultic Instruments", en R. Hägg (ed.), *Ancient Greek Cult Practice from the Archaeological Evidence*: 197-205. Stockholm.
- KURKE, L. (1993): "The Economy of *Kudos*", en C. Dougherty y L. Kurke (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece*: 131-163. Cambridge.
- KYLE, D.G. (2007): *Sport and Spectacle in the Ancient World*. Oxford.
- KYLE, D.G. (2014): "Greek Female Sport: Rites, Running, and Racing", en P. Christesen y D. Kyle (eds.), *Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*: 258-275. Oxford.
- LÉVY, E. (1988): "La kryptie et ses contradictions", *Ktèma* 13: 245-252.
- LÉVY, E. (1997): "Remarques préliminaires sur l'éducation spartiate", *Ktèma* 22 : 151-160.

- LÉVY, E. (2005): “La Sparte de Platon», *Ktèma* 30: 217-236.
- LINK, S. (2006): “Zur Entstehungsgeschichte der spartanischen *krypteia*”, *Klio* 88 : 34-43.
- LUCCHESI, M. (2018): “*Philotimia* and *Philonikia* at Sparta”, en V. Brouma y K. Heydon (eds.), *Conflict in the Peloponnese. Social, Military and Intellectual*: 40-69. Nottingham.
- LUPI, M. (2000): *L'ordine delle generazioni. Classi di età e costumi matrimoniali nell'antica Sparta*. Bari.
- MACDOWELL, D.M. 1986: *Spartan Law*, Edinburgh.
- MANN, C. (1998): “Krieg, Sport und Adelskultur. Zur Entstehung der griechischen Gymnasiums”, *Klio* 80: 7-21.
- MANN, C. (2001): *Athlet und Polis im archaischen und frühklassischen Griechenland*. Göttingen.
- MARROU, H.-I. (1946): “Les classes d'âge de la jeunesse spartiate”, *REA* 48: 216-230.
- MASSARO, F. (2012): “Educazione e agoni musicali a Sparta”, en D. Castaldo, F.G. Giannachi y A. Manieri (a cura di), *Poesia, musica e agoni nella Grecia antica*, vol. I: 195-216. Galatina.
- MASSOW, W. VON (1926): “Die Stele des Ainetos in Amyklai”, *AM* 51: 41-47.
- MISSONI, R. (1984): “Criteri eugenetici nel κόσμος licurgico”, en E. Lanzillota (a cura di), *Problemi di storia e cultura spartana*: 109-119. Roma.
- MORENO CONDE, M. (2008): *Regards sur la religion laconienne: les Hyacinthia à la lumière des textes et de l'archéologie*, *Anejos de Ilu XXII*. Madrid.
- MORETTI, L. (1957): *Olympionikai. I vincitori negli antichi agoni olimpici*. Roma.
- MORGAN, C. (1990): *Athletes and Oracles. The Transformation of Olympia and Delphi in the Eighth century B.C.* Cambridge.
- NAFISSI, M. (1991): *La nascita del Kosmos. Studi sulla storia e società di Sparta*. Napoli.
- NAFISSI, M. (2013): “La stele di Damonon (IG V 1, 213 = Moretti, IAG 16), gli Hekatombaia (Strabo 8,4,11) e il sistema festivo della Laconia d'epoca classica”, en F. Berlinzani (ed.), *La cultura a Sparta in età classica. Aristonothos* 8: 105-174. Trento.
- NAFISSI, M. (2015): “*Krypteiai* Spartane”, en A. Beltrán, I. Sastre y M. Valdés (eds.), *Los espacios de la esclavitud y la dependencia desde la Antigüedad, Actas del XXXV Coloquio del GIREA. Homenaje a Domingo Plácido*: 201-229. Besançon.
- NAFISSI, M. (2018): “Freddo, caldo e uomini veri. L'educazione dei giovani Spartani e il *De aëribus aquis locis*”, *ῥμος* 10: 162-202.
- NAPOLITANO, M.L. (1985): “Donne spartane e *teknopoiia*”, *AION (Archeologia)* 7: 19-50.
- NOBILI, C. (2012): “Un epinicio di Simonide per gli Spartani (Simonide Frr. 34 e 76 Poltera = 519 Fr. 132 *PMG/S* 319 e S 363 *SLG*)”, en M.P. Bologna y M. Ornaghi (a cura di), *Novissima Studia. Dieci anni di antichistica milanese*: 151-180. Milano.
- NOBILI, C. (2013a): “Celebrating Sporting Victories in Classical Sparta. Epinician Odes and Epigrams”, *Nikephoros* 26: 63-98.
- NOBILI, C. (2013b): “I carmi di Bacchilide per Sparta”, en F. Berlinzani (ed.), *La cultura a Sparta in età classica. Aristonothos* 8: 31-69. Trento.
- NOBILI, C. (2014): “Performances of Girls at the Spartan Festival of the Hyacinthia”, en A. Kieburg y S. Moraw (eds.), *Girls in Antiquity*: 135-148. Münster.
- O'SULLIVAN, L. (2012): “Playing Ball in Greek Antiquity”, *G&R* 59.1: 17-33.

- PALAGIA, O. (2009): "Spartan Self-Presentation in the Panhellenic Sanctuaries of Delphi and Olympia in the Classical Period", en N. Kaltsas (ed.), *Athens-Sparta. Contributions to the Research on the History and Archaeology of the Two City-states*: 32-40. New York.
- PARADISO, A. (1993): "Sparta: dalle "prove di resistenza" alla fascinazione della morte", en F. Rosa (a cura di), *"Il mio nome è sofferenza": le forme e la rappresentazione del dolore*: 79-92. Trento.
- PARADISO, A. (2015): "L'exercice du pouvoir royal: Agésilas, Cynisca et les exploits olympiques", *Ktèma* 40: 233-242.
- PARKER, R. (1989): "A Spartan Religion", en A. Powell (ed.), *Classical Sparta: Techniques behind her Success*: 142-172. London.
- PATRUCCO, R. (1975): "L'attività sportiva di Sparta", en N. Caffarelli (a cura di), *Archaeologica. Scritti in onore di A. Neppi Modona*: 395-412. Firenze.
- PAVLIDES, N.A. (2011): *Hero-Cult in Archaic and Classical Sparta: a Study of Local Religion*, diss. University of Edinburgh.
- PATTERSON, O. (2003): "Reflections on helotic slavery and freedom", en N. Luraghi y S. Alcock (eds.), *Helots and their Masters in Laconia and Messenia: Histories, Ideologies, Structures*: 289-307. Washington DC.
- PATTERSON, O. (1992): *Cults of Apollo at Sparta. The Hyakinthia, the Gymnopaïdai and the Karneia*. Stockholm.
- PLEKET, H.W. (1974): "Zur Sociologie des antiken Sports", *MNIR* 36: 57-87.
- POLIAKOFF, M. (1987): *Combat Sports in the Ancient World*. New Haven-London.
- POLIAKOFF, M. (2001): "Competition", en D. Papenfuss y V.M. Strocka (eds.), *Gab es das Griechische Wunder? Griechenland zwischen dem Ende des 6. und der Mitte des 5. Jahrhunderts*: 51-64. Mainz.
- POMEROY, S.B. (2002): *Spartan Women*. Oxford.
- POWELL, A. (1998): "Six-century Lakonian Vase-painting. Continuities and Discontinuities with the 'Lykourgan' Ethos", en N. Fisher y H. Van Wees (eds.), *Archaic Greece. New Approaches and New Evidence*: 119-146. London.
- RICHER, N. (2004): "Les Hyakinthies de Sparte", *REA* 106: 389-419.
- RICHER, N. (2005): "Les Gymnopédies de Sparte", *Ktèma* 30: 237-262.
- RICHER, N. (2012a): *La religion des Spartiates. Croyances et cultes dans l'Antiquité*. Paris.
- RICHER, N. (2012b): "Les "Karneia" de Sparte", en S. Cataldi, E. Bianco y G. Cuniberti (a cura di), *Salvare le poleis, costruire la concordia, progettare la pace*: 39-69. Alessandria.
- ROBERTSON, N. (2002): "The Religion Criterion in Greek Ethnicity. The Dorians and the Festival Carneia", *AJAH* 1.2: 5-74.
- RODRÍGUEZ ALCOCER, M.M. (2014): "Alcán y la educación femenina espartana: coros y deporte", *Antesteria* 3: 37-54.
- RODRÍGUEZ ALCOCER, M.M. (2018): *La educación de las mujeres espartanas*, Tesis Doctoral Universidad Complutense de Madrid.
- ROSS, B.D. (2012): "Krypteia: A Form of Ancient Guerrilla Warfare", *Grand Valley Journal of History* 1.2: 1-10.
- SANDERS, G. (2009): "Platanistas, the Course and Carneus: Their Places in the Topography of Sparta", en W.G. Cavanagh, C. Gallou y M. Georgiadis (eds.), *Sparta and Laconia: From Prehistory to Pre-modern*: 195-203. London.

- SCANLON, T.F. (1984): "The Footrace of the Heraia at Olympia", *AncW* 8: 77-90.
- SCANLON, T.F. (1988): "Virgineum Gymnasium: Spartan Females and Early Greek Athletics", en W.J. Raschke (ed.), *The Archaeology of Olympics*, 185-216. Madison.
- SCANLON, T.F. (2002): *Eros and Greek Athletics*. Oxford.
- SERGEANT, B. (1993): "Le sens d'une danse spartiate", *DHA* 19: 161-178.
- SIRANO, F. (1996-1997): "Fuori da Sparta. Note di topografia lacone: recenti studi e nuovi dati dal territorio", *ASALIA* 58-59: 397-465.
- STIBBE, C.M. (1996): *Das andere Sparta*. Mainz.
- THOMMEN, L. (1996): *Lakedaimonion Politeia. Die Entstehung der spartanischen Verfassung*, Historia Einz. 103. Stuttgart.
- TOD, M.N. (1903-1904): "Teams of Ball-Players at Sparta", *ABSA* 10: 63-77.
- TOD, M.N. (1907): "Excavations at Sparta, 1907: §10. Inscriptions", *ABSA* 13: 174-218.
- TRUNDLE, M. (2016): "The Spartan Krypteia", en W. Riss y G.G. Fagan (eds.), *The topography of violence in the Greco-Roman World*: 60-76. Ann Arbor.
- VIDAL-NAQUET, P. (1983, 1ª ed. 1981): "Lo crudo, el niño griego y lo cocido", en P. Vidal-Naquet, *El cazador negro. Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*: 158-187. Barcelona.
- WALKER, S. (1989): "Two Spartan Women and the Eleusinion", en S. Walker y A. Cameron (eds.), *The Greek Renaissance in the Roman Empire*: 130-141. London.
- WELWEI, K.-W. (2004): "War die Krypteia ein grausame Terrorinstrument? Zur Entstehung einer Fiction", *Laverna* 15: 33-46.
- WOODWARD, A.M. (1929): "Inscriptions", en R.M. Dawkins *et alii*, *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta*, Journal of Hellenic Studies Suppl. 5: 285-377. London.
- WOODWARD, A.M. (1951): "Some Notes on the Sparta Σφαιρεῖς", *ABSA* 46: 191-199.