



ARYS

ANTIGÜEDAD, RELIGIONES Y SOCIEDADES

VOLUMEN 15 • 2017

DEPORTE, ESPECTÁCULO Y RELIGIÓN
EN EL MUNDO ANTIGUO

ARYS

ANTIGÜEDAD, RELIGIONES Y SOCIEDADES

ARYS 15 - 2017



DEPORTE, ESPECTÁCULO Y RELIGIÓN
EN EL MUNDO ANTIGUO

DIRECTOR

JAIME ALVAR EZQUERRA
(Universidad Carlos III de Madrid)

COMITÉ CIENTÍFICO

RADU ARDEVAN
(Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca)

JUDY BARRINGER
(University of Edimburg)

NICOLE BELAYCHE
(École Pratique des hautes études à Paris)

CORINNE BONNET
(Université Toulouse II)

ANTONIO GONZALES
(Univ. Franche Comté)

MARÍA JOSÉ HIDALGO DE LA VEGA
(Universidad de Salamanca)

RITA LIZZI
(Università degli Studi di Perugia)

FRANCISCO MARCO SIMÓN
(Universidad de Zaragoza)

JOHN NORTH
(University College London)

DOMINGO PLÁCIDO SUÁREZ
(Universidad Complutense de Madrid)

MARIO TORELLI
(Accademia Nazionale dei Lincei)

HENK S. VERSNEL
(Universiteit of Leiden)

DISEÑO Y MAQUETACIÓN

Syntagmas (www.syntagmas.com)

EDITA

Dykinson S.L. (www.dykinson.com)
Instituto de Historiografía Julio Caro Baroja
Universidad Carlos III de Madrid
Asociación ARYS

SUBSCRIPCIONES

El precio anual de la suscripción es de 18€ (individual) y 30€ (instituciones). Para suscripciones fuera de España el precio es de 30\$ (individual) y 50\$ (instituciones). Toda la correspondencia para suscripción, permisos de publicación, cambios de dirección y cualquier otro asunto debe dirigirse a:

SECRETARIO

JUAN RAMÓN CARBÓ GARCÍA
(Universidad Católica San Antonio de Murcia)

CONSEJO DE REDACCIÓN

ADOLFO DOMÍNGUEZ MONEDERO
(Universidad Autónoma de Madrid)

ANA IRIARTE
(Universidad del País Vasco)

JOSÉ LUIS LÓPEZ CASTRO
(Universidad de Almería)

MARÍA DEL MAR MARCOS SÁNCHEZ
(Universidad de Cantabria)

REBECA RUBIO RIVERA
(Universidad de Castilla La Mancha)

JOSÉ IGNACIO SAN VICENTE

GONZÁLEZ DE ASPURU
(Universidad de Oviedo)

ARYS

Volumen 15- 2017 - ISSN: 1575-166X
Depósito Legal M-32333-2014

ARYS: Antigüedad, Religiones y Sociedades figura indizada en CIRC, Dialnet, DICE, ERIH PLUS, Interclassica, Latindex, MIAR, RESH, L'Année Philologique. Sobre la política de la revista e instrucciones para los autores, ver últimas páginas del volumen.

Reservados todos los derechos.

No se pueden hacer copias por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopias, o grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistemas de recuperación sin permiso escrito de los escritores.

REVISTA ARYS

Biblioteca de la facultad de Humanidades
Universidad Carlos III de Madrid
C/ Madrid, 135
28903 Getafe (Madrid) ESPAÑA
E-Mail: imuro@db.uc3m.es
Tlfnº: 916 24 92 07

ARYS

NÚMERO 15 -2017

DEPORTE, ESPECTÁCULO Y RELIGIÓN
EN EL MUNDO ANTIGUO

MONOGRÁFICO

- 11 **SOME ASPECTS OF SPORT IN RITUAL AND RELIGION IN ANCIENT EGYPT**
Wolfgang Decker (Deutsche Sporthochschule Köln)
- 21 **LOS AQUEMÉNIDAS Y LA DANZA PÉRSICA: ENTRE RELIGIÓN Y ESPECTÁCULO**
Israel Campos Méndez (Universidad de Las Palmas de Gran Canaria)
- 33 **WIE HEILIG WAREN DIE HEILIGEN SPIELE? EINE SUCHE NACH IHREN KULTISCHEN FUNKTIONEN**
Werner Petermandl (Karl-Franzens-Universität Graz)

- 49 **ESPECTÁCULOS, AGONES Y VIDA SOCIAL EN LOS ORÍGENES DE LA CIUDAD GRIEGA**
Domingo Plácido Suárez (Universidad Complutense de Madrid)
- 69 **LA REORGANIZACIÓN DE LAS PANATENEAS EN EL S.VI A.C.: EL AGON GYMNICUS Y LOS HOPLITAS**
Miriam Valdés Guía (Universidad Complutense de Madrid)
- 107 **DEPORTE Y GUERRA EN LA DEMOCRACIA ATENIENSE**
David M. Pritchard (The University of Queensland - Université de Strasbourg)
- 133 **WHY WERE ADULT WOMEN EXCLUDED FROM THE OLYMPIC GAMES?**
András Patay-Horváth (University Eötvös Loránd - Budapest)
- 145 **EL MUNUS EN HONOR DE JULIA ORGANIZADO POR CÉSAR: RITUAL FUNERARIO, DESIGUALDAD SOCIAL Y PROPAGANDA POLÍTICA EN LA ROMA REPUBLICANA**
María Juana López Medina y Francisco Pérez Martínez (Universidad de Almería)
- 171 **L'ÉDUCATION SPORTIVE À ROME. CAMPUS ET PRATIQUES RELIGIEUSES**
Catherine Wolff (Université d'Avignon et des Pays de Vaucluse)
- 187 **NERÓN, AURIGA SOLAR**
José Ignacio San Vicente González de Aspuru (Universidad de Oviedo)
- 215 **SOL ROMANO Y SOL INVICTUS: CIRCO Y LUDI EN ROMA**
Lorenzo Pérez Yarza (Universidad de Zaragoza)

- 247 **EXCUSATIO NON PETITA: LAS RÉPLICAS DE LOS FELIGRESES A LAS CRÍTICAS ECLESIAÍSTICAS POR LA ASISTENCIA A LOS ESPECTÁCULOS (SIGLOS III-VI)**
Juan Antonio Jiménez Sánchez (Universidad de Barcelona)
- 261 **LA INTERVENCIÓN DIVINA EN LOS ESPECTÁCULOS ROMANOS DE EJECUCIÓN DE CRISTIANOS**
María Amparo Mateo Donet (Universidad de Valencia)
- 279 **DE MÁRTIR A PROMOTOR: EL OBISPO Y LOS EDIFICIOS DE ESPECTÁCULOS DURANTE LA ANTIGÜEDAD**
Jordina Sales Carbonell (Universidad de Barcelona)

RECENSIONES

- 311 **GUZMÁN ALMAGRO, ALEJANDRA:** *Fantasmas, apariciones y regresados del más allá. De la Antigüedad a la época moderna*, Sans Soleil Ediciones, Vitoria-Gasteiz – Buenos Aires, 2017.
Silvia Tantimonaco (Universität Heidelberg)
- 314 **TORTOSA ROCAMORA, TRINIDAD Y RAMALLO ASENSIO, SEBASTIÁN F.** (EDS.): *El tiempo final de los santuarios ibéricos en los procesos de impacto y consolidación del mundo romano*, (=Anejos de AEspA LXXXIX), Mérida, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2017.
Jorge García Cardiel (Universidad Autónoma de Madrid)

MONOGRÁFICO

DEPORTE, ESPECTÁCULO Y RELIGIÓN
EN EL MUNDO ANTIGUO

SOME ASPECTS OF SPORT IN RITUAL AND RELIGION IN ANCIENT EGYPT

ALGUNOS ASPECTOS DEL DEPORTE
EN EL RITUAL Y EN LA RELIGIÓN
EN EL ANTIGUO EGIPTO

WOLFGANG DECKER

DEUTSCHE SPORTHOCHSCHULE KÖLN
W.DECKER@DSHS-KOELN.DE

RESUMEN

El ritual y la religión están conectados al deporte del Faraón. Durante el festival del jubileo, el rey que iba envejeciendo debía demostrar su aptitud en un ritual de carreta que también le daba nuevos poderes. En el Reino Nuevo, el Faraón es comparado con Montu, el dios de la guerra, cuando practica deporte, una calificación para asumir el título de gobernante. Inscrito en la estela de Amenofis II en la Esfinge, el texto egipcio más largo que describe el deporte, se menciona a los dioses Montu (en seis ocasiones), Amón (en cinco) y Atón (en tres), mientras que Astarté, Geb, Horus, Maat, Ra, Reshef y Seth sólo son mencionados una vez cada uno. Más aún, puede resultar sorprendente descubrir que el derecho a

ABSTRACT

Ritual and religion are connected to the sport of Pharaoh. During the jubilee festival, the ageing king had to demonstrate his fitness in a running ritual which also gave him new powers. In the New Kingdom, Pharaoh is compared with Month, the god of war, when practicing sport, a qualification for assuming the mantle of ruler. Enscribed on the Sphinx-stela of Amenophis II, the longest Egyptian text depicting sport, the gods Month (six times), Amun (five times) and Atum (three times) are mentioned, whereas Astarte, Geb, Horus, Maat, Ra, Reshef and Seth are only mentioned once each. Further, it may be surprising to discover that the right to rule among

governar entre los dioses era disputado dos veces por medio de la competición deportiva, como es el caso en el relato mitológico titulado “El conflicto de Horus y Seth”.

the gods was disputed twice by means of sporting competition, as is the case in the mythological story entitled “The Conflict of Horus and Seth”.

PALABRAS CLAVE

ritual, religión, deporte, Reino Nuevo, faraón, Egipto, dioses.

KEY WORDS

ritual, religion, sport, New Kingdom, Pharaoh, Egypt, gods.

Fecha de recepción: 28/04/2017

Fecha de aceptación: 12/03/2018

THE GREEK HISTORIAN HERODOTUS, who in the fifth century BC travelled within the Nile valley, was greatly impressed by the religiosity of the Egyptians (Hdt. II 37: θεοσεβέες ἐόντες μάλιστα πάντων ἀνθρώπων)¹ and by the pleasure they derived through organizing festivals (Hdt. II 58 : πανηγύριας δὲ ἄρα καὶ πομπᾶς καὶ προσαγωγᾶς πρῶτοι ἀνθρώπων Αἰγύπτιοι εἰσι οἱ ποιησάμενοι καὶ παρὰ τούτων Ἕλληνες μεμαθήκασι². This close relationship to ritual and religion also existed in the field of sport,³ as exemplified by the sport of pharaoh. For the Egyptians, pharaoh was the central figure dominating the world, warranting the life of his subjects and being responsible for the prosperity of the entire country. With the Egyptian king's dogma⁴ defining pharaoh as invincible and as a *victor perpetuus*⁵ in war and in sport, nobody dared to risk competing against him as they feared a sure defeat. *Vice versa*, there is validity to this claim as competing against pharaoh was prohibited on the grounds that his superiority as king was never allowed to be put in doubt.⁶ Nevertheless, pharaoh used sport as a means to demonstrate his exploits in this area, but never against an actual rival.

In the scope of this lecture, some aspects that show the sporting king in a ritual and religious context have been selected to aid in our understanding of this phenomenon. We will see that the ritual attitude of the sporting king represents a constant factor of Egyptian history, whereas the religious aspect has arisen from an actual historical event. Finally, a myth showing two gods who are fighting by means of a sporting competition for the task of deciding the ruler of gods will be presented.

1. I would like to thank the anonymous reviewers for their acute criticism and valuable suggestions. – (*They are very godfearing, more than other people*).

2. (*Festivals and processions and festival parades the Egyptians organized as first of all men, and from them the Greeks did learn it*).

3. For the Egyptian term see CANNUYER, C., “À propos de l'expression égyptienne *shmh -ib*, ‘se divertir’”, CANNUYER, C./FREDERICQ-HOMES, D./RIES, J. e. a. (eds.), *L'autre, l'étranger. Sports et loisirs* (Acta Orientalia Belgica XVI), Bruxelles/Louvain-la-neuve/Leuven 2002, 123-134; collection of iconographic sources including such relating to pharaoh by DECKER, W./HERB, M., *Bildatlas zum Sport im Alten Ägypten. Corpus der bildlichen Quellen zu Leibesübungen, Spiel, Jagd, Tanz und verwandten Themen* (Handbuch der Orientalistik I, XIV.1-2), 2 vols., Leiden/New York/Köln 1994.

4. HORNUNG, E., “Vom Geschichtsbild der alten Ägypter”, IDEM, *Geschichte als Fest. Zwei Vorträge zum Geschichtsbild der frühen Menschheit*, Darmstadt, 1969, 9-29; BARTA, W. “Königsdogma”, *Lexikon der Ägyptologie* III, 1980, 485-494; Schoske, S., *Das Erschlagen der Feinde*, Diss. München, 1982.

5. PETSCHER, S/FALK, S. (eds.), *Pharao siegt immer. Krieg und Frieden im Alten Ägypten. Ausstellungskatalog, Gustav-Lübke-Museum, Hamm, 21. März – 31. Oktober 2004*, Bönen, 2004.

6. DECKER, W., *Pharao und Sport*, Mainz, 2006, especially 6-11.

THE RUN DURING THE JUBILEE FESTIVAL

The jubilee festival⁷ was one of the most important festivals in Ancient Egypt. It established the renewal of pharaoh's rule. This festival is designated in Egyptian as *hb-sd* (heb-sed), respectively in Greek as τριακονταετηρίς, which means 'festival of thirty years'. This temporal span refers to the time which passed after the beginning of the king's reign.⁸ Normally 30 years later however, pharaoh was less inclined to be at the peak of his physical fitness. Further, with his power weakened, this spelled out disaster for his role as guarantor of world order. Rather, he ought to have been restored into the state of his physical *acme*. In Ancient Egypt, however, this was possible by means of a ritual documented from the very beginning of Egyptian history until its end.⁹ The central element of this festival was ingeniously a 'run of pharaoh', which was obligatory for him. The representations, which mostly come from carvings in reliefs of the running pharaoh, show him in an astride stance, where he is running down a triplicated mark of half rounds clothed in an apron and wearing a crown.¹⁰

In the courtyard of the pyramid of Neterikhet (= Djoser) (3rd dynasty, reign 2690-2670 BC) at Saqqara, such a race course as depicted for the run of the jubilee festival, built from durable stone, has been preserved.¹¹ Thus, even today pharaoh should still be able to celebrate this important festival from the afterlife. In the southern court of the step pyramid, the eldest pyramid of Egypt, one can see, even today after nearly 5000 years, two of the at the time typical triplicate half rounds in stone limiting the race course and inviting one to attempt the ancient ritual.¹² These marks in the shape of the capital letter B, with a side-length of circa 11 m (21 Egyptian cubits), are placed in a north-south direction within a distance of approximately 55 m, which equals 105 Egyptian cubits.¹³ The aging king had to fulfill a soluble task when he had to ritually complete rounds of the circuit. Certainly,

7. Basically HORNING, E./STAEHELIN, E., *Studien zum Sedfest* (Aegyptiaca Helvetica 1), Genf, 1974; HORNING, E./STAEHELIN, E., *Neue Studien zum Sedfest* (Aegyptiaca Helvetica 20), Basel, 2006.

8. There are numerous examples that the festival could have taken place earlier, for instance in a critical situation of the office-holder or during a crisis of the state.

9. DECKER/HERB, *Bildatlas* (314 examples). For the presumable sequence of the ritual see HORNING/STAEHELIN, *Neue Studien*, 91-95.

10. Insightful photograph in LANGE, A./HIRMER, M., *Ägypten. Architektur, Plastik, Malerei in drei Jahrtausenden*, München/Zürich, 1978, pl. 15; LAUER, J.-PH., "Les édicules en forme de D du complexe monumental de la pyramide à degrés", BERGER, C./CLERC, G. /GRIMAL, N. (eds.), *Hommages à Jean Leclant*, vol. 4: *Varia* (Bibliothèque d'étude 106/4), Kairo, 1994, 183-198, Fig. 1 (p. 185).

11. KESSLER, D., "Die politische Geschichte der 3. bis 8. Dynastie", SCHULZ, R./SEIDEL, M., *Ägypten. Die Welt der Pharaonen*, Köln, 1997, 41-46, pl. 8 (p. 46) showing the race course from a bird's-eye view; DECKER/HERB, *Bildatlas*, I, A 9.

12. LAUER, *Hommages à Jean Leclant*, 4, Fig. 2-5.

13. One Egyptian cubit corresponds to 52.5 cm; for the measures see LAUER, *Hommages à Jean Leclant*, 4, 183.

from historical derivation, this task was one he undertook without any rival. The result of the ritual was enormous; when running around the marks pharaoh renewed his possession of the district for which he ruled. Simultaneously, he proved when running that he was still physically able to exercise power and to protect the lives of the Egyptians. The running ritual magically renewed his strength, which he needed to fulfill the claims of the dogma of the king.¹⁴ Without doubt, the run was conducted without any rival but rather as a bare demonstration of the king's physical power. Significantly, this demonstration of power was not in the form of competition, as this was excluded by means of the king's dogma. It should be remarked that there are three reliefs under the step pyramid,¹⁵ respectively in the southern tomb,¹⁶ showing pharaoh performing the running ritual during the jubilee festival.¹⁷ In these scenes, as in all parallels one can see three half-rounds before and behind the running king.¹⁸ However, no race course of the historical festivals alike the pattern of stone near the pyramid of Djoser has been preserved. We must assume however, that they were made from some transient material and that this did not survive the times.

GODS AND THE SPORT OF KINGS IN THE NEW KINGDOM

At the beginning of the New Kingdom (18th – 20th dynasties; 1550-1070 BC), the war of independence against the Hyksos, the first foreigners who overwhelmed the Egyptians for a determinable period, took place. When Egypt once again got back its autonomy, the image of the ideal king was altered by the trace of a sporting dimension, which was reflected in official inscriptions and representations. On the one hand, this new dimension is understandable in terms of the new identity of the king, the conqueror of the chaos of the Hyksos period, while on the other hand, however, it could be understood as a prophylactic measure to avoid an ignominious foreign rule on the whole. This sporting element being a special part of the king's dogma of the 18th dynasty was a reaction of this historical process of great range.

The favoured discipline of the king's sport was archery, where they took aim at copper ingots (used as targets). Generally, this was performed in the Bronze Age, where the ingots were transported by ship from the regions of copper mining to the great harbours of

14. WIEDEMANN, D., *Der Sinn des Laufes im Alten Ägypten*, Diss. Wien, 1975.

15. DECKER/HERB, *Bildatlas*, I, A 6-7.

16. DECKER/HERB, *Bildatlas*, I, A 8.

17. For the context of these representations and the race course see FRIEDMAN, F.D., "The Underground Relief Panels of King Djoser at the Step Pyramid Complex", *JARCE* 32 (1995) 1-42.

18. DECKER/HERB, *Bildatlas*, I, A; II, pl. I-LIII.

the Mediterranean Sea.¹⁹ These ingots of copper,²⁰ which when alloyed with tin resulted in bronze, were a perfect material for the proper test of the king's accurateness and the penetrating power of his arrows. Experiments have shown that piercing these ingots by arrows is impossible,²¹ but for kings other rules applied. In the inscriptions of the Egyptian kings of the 18th dynasty, it is exactly this performance which is reported. Further, within the texts, different performances of various kings are compared so that we can find a special conception of a record of sport.²²

The most outstanding athlete on the Egyptian throne undoubtedly was Amenophis II (1428 – 1397 BC), son of Thutmose III (1479 – 1425 BC), one of the mightiest kings of Egypt. The performances attributed to him break the reality even belonging to the sphere reserved only for kings. Here, gods come into play; they gave dominion to the king and in return took assurance in the duration of this race. This commitment (*religio*) of the kings' sporting performances to divine help is expressed in a concise manner in the Sphinx-stela of Amenophis II, the longest sporting text of Egyptian history.²³ Amun, the king of gods, is the god to whom pharaoh owes his rule. This preliminary idea is divided into many different aspects. Before the body of the text begins, Amenophis himself is compared with the gods:

19. YALCIN, Ü./PULAK, C./SLOTTA, R. (eds.), *Das Schiff von Uluburun. Welthandel vor 3000 Jahren. Katalog der Ausstellung des Deutschen Bergbau-Museums Bochum vom 15. Juli 2005 – 16. Juli 2006* (Veröffentlichungen aus dem Deutschen Bergbau-Museum Bochum 138), Bochum, 2005.

20. Found for the first time in a greater quantity in the wreck of Cape Gelidonya: BASS, G.F., *Cape Gelidonya. A Bronze Age Shipwreck* (Transactions of the American Philosophical Society, N.S. 57, 8), Philadelphia, 1967.

21. DECKER, W./KLAUCK, J., "Königliche Bogenschießleistungen in der 18. ägyptischen Dynastie. Historische Dokumente und Aspekte für eine experimentelle Überprüfung", *Kölner Beiträge zur Sportwissenschaft. Jahrbuch der Deutschen Sporthochschule Köln* 3 (1977) 23-55.

22. DECKER, W., "The Record of the Ritual. The Athletic Records of Ancient Egypt", CARTER, J.M./KRÜGER, A. (eds.), *Ritual and Record. Sports Records and Quantification in Pre-Modern Societies* (Contributions to the Study of World History 17), New York/Westport, Connecticut/London, 1990, 21-30; DECKER, *Pharao und Sport*, 18-28. Measures were not only the own performances, but also these of the kingly predecessors.

23. LICHTHEIM, M., *Ancient Egyptian Literature. A Book of Reading*, I-III, Berkeley/Los Angeles/London, 1973-1980, II, 39-43; ZIVIE, CH.M., *Giza au deuxième millénaire* (Bibliothèque d'étude LXX), Kairo, 1976, 269-284; KLUG, A., *Königliche Stelen in der Zeit von Ahmose bis Amenophis III* (Monumenta Aegyptiaca VIII), Turnhout, 2002, 223-234; BEYLAGÉ, P., *Aufbau der königlichen Stelentexte vom Beginn der 18. Dynastie bis zur Amarnazeit*, I-II (Ägypten und Altes Testament 54), Wiesbaden, 2002, 43-63, 592-600; DECKER, W., *Sport am Nil. Texte aus drei Jahrtausenden ägyptischer Geschichte*, Hildesheim, 2012, doc. 7, with older literature.

The strength of Month (god of war) is in his limbs, his power is like the power of the son of Nut (god Seth).²⁴

And once again, Month, the god of war, is underlined as patron of the king's sporting capabilities, whereby this is explicitly represented earlier in the text:

He knew every work of Month.²⁵

The details of his sporting excellence were reported as: unattainable as an expert of horses, as an archer and runner, he is an oarsman with the rudder of 10 m in its length and responsible for a ship with a crew of 200 men. Changing the scene: After having strung the bow with great expertise he is going to shoot:

Thereupon His Majesty appeared in his chariot like Month in his power. He took up his bow and grabbed four arrows at once. He rode northward shooting at them, like Month in his panoply, his arrows coming forth from their back-sides as he shot another post. Now it was a deed which had never been done before, nor heard by report: shooting at a target of copper an arrow which came forth from it and landed on the ground, except by the king powerful in splendor, whom [Amun] had strengthened, the King of Upper and Lower Egypt, c Akheperure, strong-armed like Month.²⁶

The next part of the Sphinx-stela is devoted to the training of horses, on which the father Thutmosis III is depicted as very proud and full of joy when hearing of the unusual abilities of the crown prince Amenophis as a horse trainer.²⁷ The perfect handling of horses is a further qualification of a future ruler of Egypt. However, it states that at that time his youth was a hindrance to him in terms of fully knowing the art of war:

He is not yet of the age to know the work of Month.²⁸

24. DECKER, *Sport am Nil*, doc. 7, l. 37-38. Here and in continuation are presented the lines of the German translation.

25. DECKER, *Sport am Nil*, doc. 7, l. 49-50.

26. DECKER, *Sport am Nil*, Doc. 7, l. 66-74; the English version is taken from DER MANUELIAN, P., *Studies in the Reign of Amenophis II* (Hildesheimer Ägyptologische Beiträge 26), Hildesheim, 1987, 203. For the king in chariot see PIETRI, R., "Le roi en char au Nouvel Empire", *Égypte, Afrique & Orient* 74 (2014) 13-22.

27. STARKE, F., *Ausbildung und Training von Streitwagenpferden. Eine hippologisch orientierte Interpretation des Kikkuli-Textes* (Studien zu den Boğazköy-Texten 41), Wiesbaden, 1995, 15-20.

28. DECKER, *Sport am Nil*, doc. 7, l. 83-84.

Furthermore, the Sphinx-stela depicts the king, giving orders to present the young expert of horses “especially beautiful horses from the stable of My Majesty” (l. 88), so that he may train them. The result of this was the satisfaction of Reshef and Astarte, two goddesses of the Ancient Orient, who were also patrons of horses in Ancient Egypt.²⁹

The sportsmanship of Amenophis II being indebted to the gods and especially to Month was a prerequisite for him to take over reign of Egypt.

Apart from the titles of the king traditionally consisting of five connected elements to the gods, in the text of the Sphinx-stela the following gods are mentioned: Month (6 times), Amun (5 times), Atum (3 times), and all of the following once: Astarte, Geb, Horus, Maat, Re, Reshef and Seth. For comparison: the Egyptian text has 27 lines, while the German translation has 109.

A COMPETITION BETWEEN GODS: HORUS AND SETH

Our reflections on the Sphinx-stela of Amenophis II, where a rigid absence with respect to competition was defected, should not be understood as a total abstention from sporting competition of the Egyptian Society.³⁰ The reservation is only valid for pharaoh due to ideological reasons. For the normal Egyptian, naturally participating in sporting competitions was not forbidden. The available sources show a lot of documents demonstrating wrestling,³¹ stick-fencing,³² boxing³³ and jousting,³⁴ as well as running³⁵ and rowing.³⁶ The archaic form of winning a bride through contest was also known to the Egyptians.³⁷ Whilst pharaoh was not directly involved among the participating athletes, he often was present

29. In the Egyptian pantheon there are no indigenous gods connected with horses. This gives a hint to the fact, that the horse and chariot were imported to Egypt from outside, in this case from the Ancient Orient. See also LECLANT, J., “Astarté à cheval d’après les représentations égyptiennes”, *Syria* 37 (1960) 1-67.

30. DECKER, W., “Das sogenannte Agonale und der altägyptische Sport”, GÖRG, M./PUSCH, E. e. a. (Hg.), *Festschrift Elmar Edel 12. März 1979* (Ägypten und Altes Testament 1), Bamberg, 1979, 90-104.

31. WILSDORF, H., *Ringkampf im alten Ägypten* (Körperliche Erziehung und Sport. Beiträge zur Sportwissenschaft 3), Würzburg, 1939; DECKER/HERB, *Bildatlas*, I, 546-564 (43 examples).

32. DECKER/HERB, *Bildatlas*, I, 564-571 (12 examples); on a modern form of the ancient discipline see BOULAD, A.P., *Modern Tahtib. Egyptian Baton Martial and Festive Art*, Noisy-sur-École, 2014.

33. DECKER/HERB, *Bildatlas*, I, 572-573 (3 examples).

34. DECKER/HERB, *Bildatlas*, I, 573-600 (48 examples); HERB, M., *Der Wettkampf in den Marschen. Quellenkritische, naturkundliche und sporthistorische Untersuchungen zu einem altägyptischen Szenentyp* (Nikephoros Beihefte 5), Hildesheim, 2001.

35. Especially in mention to the long distance run of the soldiers of Taharqa: ALTENMÜLLER, H./MOUSSA, A.M., “Die Inschriften auf der Taharkastele von der Dahschurstraße”, *Studien zur altägyptischen Kultur* 9 (1981) 57-84; DECKER, *Sport am Nil*, doc. 16.

36. Particularly the boat-race in the time of Tutankhamun: DECKER, W./KURTH, D., “Eine Ruderregatta zur Zeit des Tutanchamun”, *Nikephoros* 12 (1999) 19-31; DECKER, *Sport am Nil*, doc.12.

37. DECKER, *Sport am Nil*, doc. 15.

as a spectator or in another form of passive relation with the events. A recently published relief from the mortuary temple of Sahure (5th dynasty, reign 2496 – 2483 BC) assembles contests in archery, stick-fencing, wrestling and a boat-race, organized for the festival activities in connection with the completion of the king's mortuary temple and pyramid.³⁸

With knowledge of the mentioned sources of sporting contests, it is no surprise to find the idea of competition even in Egyptian mythology. Here, it acts as a decision criterion in the open question of the right to rule among the gods. In a story entitled 'The Conflict of Horus and Seth' written on papyrus in the 12th century BC, the succession of the god Osiris is dealt with as the main subject.³⁹ Candidates within the story for becoming the new ruler are his and Isis's son Horus and the villain Seth, who is needed by the other gods because he is the only one who can expel the enemies from the barque of Re-Atum. The long ongoing quarrel continues throughout the story and at the end a contest in diving⁴⁰ is fixed to resolve the dispute. The winner was to be decided by the one who would not emerge before the time of three months. The goddess Isis, who intended to help her son Horus, unwillingly hurt him with a harpoon. A second ricochet of the harpoon went on to hit her brother Seth. It was his accusations which brought a halt to her use of the harpoon.

The story then talks of an agreed upon second contest. For which, Seth said:

We will construct some ships of stone and compete, we two. The office of the ruler should be given to the person who will be the victor against his rival.⁴¹

For the second contest, Seth is made to be a fool because he does indeed produce a ship of stone, whereas the clever Horus whitewashes a ship of wood to give it the appearance of a ship of stone. When Seth's ship sinks, he changes into a hippopotamus and overturns Horus's ship. But, the gods do not allow Horus to kill Seth in his shape as a hippopotamus.

The fact that the office of the ruler of gods is disputed in Egyptian mythology by a sporting competition plainly shows the principle of rivalry as elementary in Egyptian society.

38. DECKER, W./FÖRSTER, F., "Sahures trainierte Truppe. Sporthistorische Bemerkungen zu einem Relief aus der Pyramidenanlage des ägyptischen Königs Sahure (2496-2483 v. Chr.)", *Nikephoros* 24 (2011) 17-70.

39. DECKER, *Sport am Nil*, doc. 14.

40. For a general overview of diving in antiquity see MEHL, E., *Antike Schwimmkunst*, München, 1927, 111-114.

41. DECKER, *Sport am Nil*, doc. 14, l. 20-22.

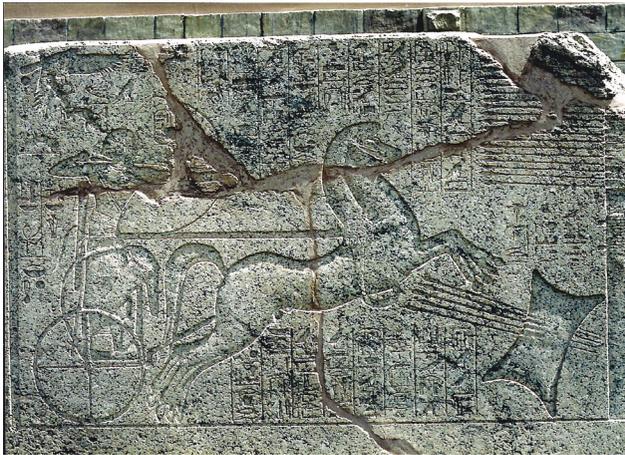


Fig. 1: Shooting stela of Amenophis II (1428-1397 BC), Luxor, Egyptian Museum, cf. DECKER/HERB, *Bildatlas*, E 4 (photo W. Decker).



Fig. 2: Training of horses by Ramses III (1183/82-1152/51 BC), Medinet Habu, mortuary temple of Ramses III, cf. DECKER/HERB, *Bildatlas*, I 99 (photo W. Decker)



Fig. 3: Wrestling, Beni Hasan, tomb 17 (Kheti), Middle Kingdom, cf. DECKER/HERB, *Bildatlas*, L 19 (photo W. Decker).



Fig. 4: Stick fencing, Medinet Habu, mortuary temple of Ramses III (1183/82-1152/51 BC), window of appearance, cf. DECKER/HERB, *Bildatlas*, M 9 (photo W. Decker).

LOS AQUEMÉNIDAS Y LA DANZA PÉRSICA:
ENTRE RELIGIÓN Y ESPECTÁCULO
THE ACHAEMENID DYNASTY AND THE PERSIAN DANCE:
BETWEEN RELIGION AND SPECTACLE

ISRAEL CAMPOS MÉNDEZ
UNIVERSIDAD DE LAS PALMAS DE GRAN CANARIA
ISRAEL.CAMPOS@ULPGC.ES

RESUMEN

Los autores griegos nos informan de la existencia de un tipo de baile conocido como “danza pérsica”. En este artículo analizaremos cuál es el contexto en que pudo surgir. Además, se buscará el posible significado que pudo tener como manifestación de un tipo específico de espectáculo, con unos componentes religiosos que pueden vincularse con el dios Mitra.

ABSTRACT

Greek authors inform us about the existence of a type of dance known as “Persian dance”. In this paper, we will examine which was the context of its apparition. We will search too, which was its possible meaning as a manifestation of a specific type of spectacle, with religious components related to the god Mithra.

PALABRAS CLAVE

Mitra, Persia, danza, espectáculo

KEY WORDS

Mithra, Persia, dance, spectacle

Fecha de recepción: 17/03/2017

Fecha de aceptación: 05/02/2018

INTRODUCCIÓN

A la hora de abordar cualquier aspecto interno de la cultura persa aqueménida, seguimos condicionados por las limitaciones que nos ofrecen las fuentes disponibles para introducirnos en sus costumbres y prácticas. Ante la ausencia de una literatura que describiera en primera persona los elementos más genéricos de ese momento, estamos condenados a recurrir a lo que sus vecinos más inmediatos nos escribieron de forma relativamente abundante sobre ellos. Las relaciones de los griegos con los persas, como podemos imaginar, estuvieron condicionadas por su particular contexto de enfrentamiento militar. Las Guerras Médicas no solo fueron una serie de episodios militares cuyo resultado ya conocido fue la detención del expansionismo aqueménida hacia Occidente. Además, fue un marco teórico que dirigió el interés de los griegos hacia lo persa; fruto de ello fueron las obras y menciones de autores griegos (Heródoto, Jenofonte, Aristófanes, etc.) que dedicaron su atención no solo a la historia de los persas, sino también a dejar constancia de sus costumbres y aspectos religiosos. Obviamente, el contexto de enfrentamiento condicionó muchos de estos contenidos, a lo que debemos sumar también la conceptualización de la imagen del bárbaro¹ que los griegos van a focalizar en los persas como paradigma de la oposición entre la civilización helena, frente al barbarismo encarnado por los persas.

Este marco es el que determina el tema que hemos elegido analizar en este artículo. El conocimiento que tenemos sobre una práctica conocida como la “danza pérsica”, que tal y como se nos presenta parece ser una costumbre que aglutinaría a la totalidad de esta comunidad, tan solo nos ha llegado a través de unas breves descripciones aparecidas en las obras de autores griegos de la época como Jenofonte, Duris o Aristófanes y, posteriormente, Ateneo de Naucratis. En medio de lo aisladas que parecen ser estas menciones, considero que puede ser de gran interés que nos

1. JÜTHNER, J. *Hellenen und Barbaren*, Leipzig, 1923, 18ss.; LÉVY, E. “Naissance du concept de barbare”, *Ktéma* 9 (1984), 5-14; GARCÍA, M. “El discurso sobre el bárbaro: Aqueménidas, Arsácidas y Sasánidas en las fuentes grecorromanas”, en FORNÍS, C. (ed.) *Los discursos del Poder / El poder de los discursos en la Antigüedad Clásica*, Madrid, 2013, 73-110; BOVON, A. “La représentation des guerriers perses et la notion de barbare dans la 1er moitié du Vè siècle”, *BCH* 86.2, 1963, 579-602; CANTARELLA, R. “La Persia nella letteratura greca”, en *Atti del Convegno sul tema: La Persia e il Mondo Greco-Romano (Roma 11-14 aprile 1965)*, Roma, 1966, 489-504; SANTIAGO, R. “Griegos y bárbaros: arqueología de una alteridad”, *Faventia* 20.2 (1998), 33-45

detengamos en analizar este espectáculo de baile, descrito como danza, para que conozcamos su posible vertiente deportiva y comprobemos que el marco en el que se solía desarrollar tenía unas connotaciones religiosas evidentes.

LA DANZA PÉRSICA

La elección del tema que vamos a desarrollar no es anecdótica. Aunque lo que nos describen los autores clásicos no pasa de unas líneas, en ellas podemos extraer elementos relevantes vinculados tanto a aspectos de la organización social, como también a costumbres relacionadas con el proceso formativo de la juventud persa. La danza, y más cuando la abordamos desde una perspectiva histórica, no queda limitada a la combinación de una serie de movimientos autotéticos o heterotéticos como mera expresión de una destreza física del ejecutante², sino que representa originalmente una expresión de la configuración de las estructuras de una sociedad o el reflejo de elementos culturales³ que posteriormente han podido quedar difuminados por la mera expresión artística o por el mayor peso de la tradición⁴. Este hecho se extrapola a nuestra actualidad si observamos la pervivencia de la mayoría de nuestros bailes regionales, donde ha quedado difuminado su sentido, o contexto original, por el mero elemento de la tradición.

Dos son los textos de partida para poder iniciar nuestra indagación sobre lo que los griegos denominaron *Persikón* (τὸ Περσικόν), dado que en los elementos alrededor de estas menciones están presentes los datos que nos permitirán completar nuestro cuadro. La referencia que hace Jenofonte (*An.* VI.I.10) es la más explícita y la que ha servido como base para luego ser citada por otros autores posteriores (Ateneo y Platón):

*Y al fin bailó la danza pérsica golpeando un escudo contra otro, y doblaba las rodillas y se levantaba. Y todo ello lo hacía rítmicamente y al son de la flauta.*⁵

2. BUCKLAND, T: "All Dances Are Ethnic, but Some Are More Ethnic Than Others: Some Observations on Dance Studies and Anthropology", *Dance Research*, 17, 1 (1999), 3-21 (9); NIKITARAS, N: "The Joy of Dance": Dance and Gymnastics, constituent elements of education in the Classical era", *Italian Journal of Sport Sciences*. January 2008, 1-17 (2).

3. MORA, A: "Movimiento, cuerpo y cultura: perspectivas socio-antropológicas sobre el cuerpo en la danza". *VI Jornadas de Sociología de la UNLP*. La Plata. 2010. 1-20 (8)

4. KAEPLER, A: "Dance in Anthropological Perspective", *Annual Review of Anthropology*, 7 (1978), 31-49 (45); KAEPLER, A: "Dance Ethnology and the Anthropology of Dance", *Dance Research Journal*, 32.1 (2000), 116-125; KURATH, G: "Panorama of Dance Ethnology", *Current Anthropology*, 1.3 (May, 1960), 233-254

5. Traducción C. Varela, Madrid, 1999.

El contexto en el que se desarrolla este episodio es el de un banquete celebrado por los paflagones en honor a los griegos liderados por Jenofonte, con quienes acaban de firmar una alianza. Antes de abordar cualquier cuestión sobre esta escena, debemos detenernos en los términos concretos elegidos por el propio Jenofonte a la hora de referirse a ella. La palabra empleada por el autor para describir la *danza pérsica* es ὄρχηϊτο.⁶ Dentro del proceso de *interpretatio graeca*, condicionadora en buena parte de la información que disponemos sobre los persas, la elección de una palabra u otra no es banal, puesto que pone en marcha también un proceso de conceptualización de la realidad que se está describiendo. Los griegos usaban de manera más frecuente dos términos para referirse a lo que nosotros resumimos como danza: χορός, que evoca al tipo de danza realizada en grupo, y ὄρχησις, referente a lo opuesto: al tipo de movimientos contorsionistas de carácter individual⁷. ¿Qué implica la presencia de este término? Que, aunque no poseyéramos una descripción ulterior sobre los fundamentos de dicho baile, podríamos asumir que se trataba de un tipo de danza donde primaba el dominio cronometrado del movimiento ejecutado por el individuo. Pero Jenofonte y posteriormente Ateneo (*Deipno*. I, 16A) nos describen una escena en la que un personaje (significativamente en este caso no se trata de un persa, sino de un tracio)⁸ está interpretando unos movimientos rítmicos, ambientado con música de flauta, pero cuya escenografía parece precisar del uso de unos escudos que ocupan un lugar central en la coreografía.

La presencia del escudo y el tipo de movimientos descritos por Jenofonte nos sitúan ante la necesidad de catalogar de alguna forma lo que sería la *danza pérsica*; cuál podría ser la función social que desempeñaría entre los persas y, de alguna ma-

6. Una parte de la historiografía ha establecido una identificación entre este *Persikon* y un tipo de danza descrita por los griegos como *oklasma*, que estaba vinculada al culto dionisiaco. El punto de apoyo para esta hipótesis es el texto de Aristófanes (*Th.* 1175): *Eso es cosa mía. (A la joven que le acompaña) Tú, gacelita, acuérdate de actuar como te indiqué por el camino. Veamos, da primero unos pasitos atravesando la escena. Y tú, Teredón, toca una melodía insinuante* (Τερηδὼν ἐπαναφύσα Περσικόν). Sin embargo, hoy parece asumido que la danza mencionada por Aristófanes no tiene nada que ver con la que nos describe Jenofonte y Ateneo. A favor, ΓΑΠΕΖΟΥ, Μ.-Ε. «ΠΕΡΣΙΚΟΝ», ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΚΟΝ ΔΕΛΤΙΟΝ, 58-64 (2003-2009), 335-364; GIUDICE, F: *Il greco, il barbaro e la ceramica attica: immaginario del diverso, processi di scambio e autorappresentazione degli indigeni*, Roma, 2005, 143. En contra, TUPLIN, C. "The place of Persia in Athenian Literature", *Achaemenid Studies*, Stuttgart, 1996, 148.

7. Para profundizar en esta cuestión: FILTON, J: "Greek Dance", *The Classical Quarterly*, 23.2(1973), 254-274 y SÉCHAN, L: *La danse grecque antique*, Paris, 1930, 100-101.

8. No debe suponerse este hecho un problema, puesto que sabemos que la región de la Tracia formó parte del imperio persa a partir del inicio de las Guerras Médicas por Darío. Cfr. BRIANT, P: *From Cyrus to Alexander*, New York, 2002, 142-146

nera también, nos podría dar pistas sobre su posible origen. Los pocos autores⁹ que han dedicado más de una línea a esta cuestión han resuelto el asunto incorporándolo al conjunto de danzas militares muy bien conocidas para el contexto griego. Esta actividad resulta más renombrada para la historiografía, puesto que disponemos de un número más variado de descripciones de tipos de danzas donde el componente militar parece ocupar un lugar relevante. La más célebre fue la danza pírrica, pero las fuentes abundan (Ateneo, *Deipno*. I.22B; Platón, *Leg*. VII.796c) en describir otro tipo de danzas en las que jóvenes y adultos realizan movimientos rítmicos tomando como elementos complementarios a su baile la presencia de armas. Incluso el escudo¹⁰, también es protagonista en algunas de ellas. Se ha señalado¹¹ al punto cómo en este contexto el componente ritual parece estar íntimamente vinculado con estas celebraciones. De ahí que, aunque podamos encontrar menciones (como la que estamos analizando), donde la danza es interpretada de forma meramente celebrativa, no podemos ignorar, al menos en el origen de la pieza, la existencia de algún elemento religioso que lo fundamentara. Volveremos más adelante sobre esta cuestión en relación con nuestra danza pérsica.

¿Podemos considerar que la danza pérsica era simplemente una danza guerrera? Si nos limitamos a esta descripción y al contexto en el que la sitúan Jenofonte y Ateneo, todo parece indicarlo. Es decir, quedaría justificado plenamente el empleo del término ὄρχησις para referirse a ella. El hecho también de que estos autores no presenten su ejecución por un persa, sino por un tracio, nos hace suponer que de alguna forma la danza pérsica había trascendido de un posible origen remoto étnico, para convertirse en una costumbre divulgada por las regiones más periféricas del imperio aqueménida. Más aún, de la manera en que es interpretada, parece haberse vaciado también de cualquier componente ritualista o iniciático que pudiera haber tenido en sus orígenes, para convertirse en una expresión de virtuosismo físico; es decir, en un espectáculo. Lo cual, nos lleva a otra de las implicaciones que la ὄρχησις tenía en la mentalidad griega de cara a asumir los beneficios extras que podía aportar al individuo el ejercicio de la danza. Para los griegos¹², danzar no solo era una actividad

9. BRIANT, P: *From Cyrus to Alexander*, New York, 2002, 251-252; LLEWELYN-JONES, J: *King and Court in Ancient Persia*. Edinburg, 2013, 126

10. WHEELER, E.L: "Hoplomachia and Greek dances in arms" *GRBS*, 23(1982), 223-233

11. POURSAT, J.C: "Les representations de danse armée dans la céramique attique", *BCH*. 92.2 (1968), 550-615

12. Y también lo veremos en época romana, cuando Luciano en el 164 d.C. escriba su tratado *Sobre la Danza* (ΠΕΡΙ ΟΡΧΗΣΕΩΣ – *De Saltatione*), alude al lugar que ocupa esta actividad como espectáculo y arte, frente a las críticas elitistas que la desprecian: *Muy bien, Cratón, has lanzado una acusación ciertamente muy violenta, preparada al parecer desde hace tiempo, contra la danza, el propio arte de la danza y encima contra nosotros los que disfrutamos con tal espectáculo, dando a entender que ponemos un gran*

realizada en contextos festivos, tanto públicos como privados, sino que era tenido también como una actividad física que proporcionaba enormes beneficios para que el individuo pudiera mantenerse en forma. Jenofonte (*Smp.* II, 16-17) pone en boca de Sócrates un discurso de los beneficios terapéuticos de la danza¹³ adelantándose siglos a las clases de *aerobic* que se introdujeron en los gimnasios modernos:

“y es que además se me ha ocurrido otra cosa, que ninguna parte del cuerpo queda inactiva en la danza, sino que al mismo tiempo se ejercitan cuello, piernas y brazos, exactamente como debe bailar quien se proponga tener el cuerpo en mejores condiciones físicas. Hasta yo mismo aprendería con mucho gusto de ti, siracusano, las figuras de la danza”. “¿Y de qué te serviría?”, preguntó el otro. “Me serviría para danzar”. En ese momento todos se echaron a reír, y Sócrates, con gesto muy serio, les dijo: “¿os reís de mí? ¿Acaso porque quiero ejercitarme para tener salud o comer y dormir más a gusto, o porque me apetece esa clase de ejercicios (...)?”¹⁴

Por tanto, asumimos que en un contexto alejado del núcleo originario de las tribus persas, la práctica de una coreografía con un escudo reconocida en función de ciertos elementos como la “danza pérsica”, hubiera podido haberse vaciado de su significado originario, para convertirse en una exhibición de destreza rítmica, que permitía demostrar la habilidad de su ejecutante y que, al mismo tiempo, proporcionaba a quienes lo practicaban un ejercicio físico con beneficios corporales y preparación para la actividad militar indirectamente.

LA DANZA PÉRSICA Y MITRA

Sin embargo, encontramos otro conjunto de menciones por parte de autores clásicos donde nos refieren un contexto bien distinto en el cual, a su vez se interpretaba el *Persikón*. Si como vimos, Jenofonte nos presentaba un ambiente casual e informal

interés en algo vulgar y afeminado: Déjame que te diga hasta qué punto estás equivocado y hasta qué punto estás ciego al acusar al mayor de los bienes de la vida. Se te puede disculpar porque desde el principio has abrazado un género de vida miserable y por considerar como bien únicamente lo rudo: por ignorancia de estas actividades las consideraste dignas de acusación (1). Traducción J. Zaragoza, Madrid, 1990.

13. En este sentido también lo señalaba Platón (*Leg.* VII, 814d): *Pueden comprenderse bajo dos denominaciones generales todos los ejercicios propios de la juventud; bajo la de gimnasia los que tienen por objeto formar el cuerpo; y bajo la de música los que tienden a formar el alma. La gimnasia tiene dos partes, el baile y la lucha. Hay también dos clases de baile, el uno que nos da a conocer por sus movimientos las palabras de la Musa y que conserva siempre cierto carácter de dignidad y de grandeza; el otro está destinado a dar al cuerpo y a cada uno de sus miembros salud, agilidad y belleza, enseñándoles a ceñirse y extenderse en justa proporción por medio de un movimiento cadencioso.* Traducción F. Lissi, Madrid 1999.

14. Traducción J. Zaragoza, Madrid, 1993.

donde él presenció la interpretación de este baile, Ateneo¹⁵ (*Deipno*. X, 434E) y posteriormente Eustacio (*Commentarii ad Homeri Odysseam*, XVIII, 3) también se hacen eco de un fragmento de la obra no conservada de Duris¹⁶ de Samos, *Historias Macedonias*, situando esta danza en un contexto bien diferente:

Entre los persas, en cambio, se le permite al rey embriagarse un único día, en el que llevan a cabo los sacrificios en honor a Mitra. Escribe así al respecto Duris, en el libro séptimo de sus Historias: “Solo en una de las festividades celebradas por los persas, la de Mitra, se emborracha el rey y baila la “danza persa” (τὸ Περσικὸν ὄρχηϊται); nadie más lo hace a lo largo de Asia, sino que todos evitan durante ese día la danza. Y es que los persas aprenden a bailar lo mismo que a montar a caballo, y consideran que el movimiento que comporta dicha actividad proporciona una gimnasia adecuada para el vigor del cuerpo.

Son varios los elementos relevantes en relación con nuestro tema los que se desprenden de esta descripción. En primer lugar, el contexto es totalmente diferente al presentado en un primer momento. Nos situamos en pleno centro de la vida política aqueménida, donde quien protagoniza ahora la ejecución de esta danza no es otro que el mismísimo Rey de Reyes. Y no solo eso, sino que se reservaba esta actuación real para el Festival anual en honor al dios Mitra; el *Mitrakana*. No es este el espacio para detenernos a profundizar en el lugar que ocupaba esta divinidad dentro del panorama religioso persa¹⁷, tanto durante el periodo aqueménida como posteriormente, pero sí debemos tomar en consideración el hecho de que sea el festival de Mitra y no el de otra divinidad, el elegido para la representación oficial de la danza pérsica. El origen de esta fiesta parece remontarse al periodo previo a la adopción del zoroastrismo entre los persas como celebración otoñal del año nuevo; y a pesar de que las fuentes¹⁸ nos informan del mayor protagonismo que acabó adquiriendo el *Nô-Rôz*, como la celebración oficial del inicio del año entre los persas, el *Mitrakana* o *Mihragan* (en época sasánida) ocupaba aún un lugar destacado en el marco de las fiestas nacionales persas. Era durante ese día cuando se realizaban regalos y si seguimos a Estrabón (*Geo*. XI.14.9), buena parte de esos presentes iban

15. Traducción L. Rodríguez-Noriega, Madrid, 2014

16. Landucci, F. *Duride de Samos*, Roma, 1997; ZUMAYA, M: “Duris de Samos, Testimonios y Fragmentos”, *Nova Tellus*, 24.1 (2006), 183-251

17. Ya hemos dedicado una monografía a este tema y a ella nos remitimos: CAMPOS, I: *El dios Mitra. Los orígenes de su culto anterior al Mitraísmo romano*. Las Palmas de G.C., 2006. También, CAMPOS, I: “El Dios iranio Mithra y la Monarquía Persa Aqueménida”, *Vegueta* 5 (2000), 85-98; BOYCE, M: “On Mithra’s Part in Zoroastrianism”, *BSOAS*, Vol.32,1 (1969), 10-34

18. CAMPOS, I: *El dios Mitra. Los orígenes de su culto anterior al Mitraísmo romano*. Las Palmas de G.C., 2006, 158-9; HARTNER, W: “Old Iranian calendars”, *The Cambridge History of Iran*, vol. 2, Cambridge, 1985, 759-772

destinados al Rey. Además, se tomaban disposiciones¹⁹ para el reparto del grano y de los productos destinados a la realización de sacrificios en honor a Mitra. ¿Por qué ese protagonismo del Rey en la ejecución de la danza? Si acudimos al sentido del término usado por las fuentes (*Persikón*), podríamos considerar que dado que este baile ha sido interpretado por los griegos como una suerte de seña identitaria persa (recordemos que ya Heródoto²⁰ nos había descrito a los persas como una amalgama de tribus entre las que habría alcanzado un protagonismo mayor los pasargadas y dentro de ellos el clan de los aqueménidas), la figura real aglutinaría todas las identidades persas sobre una misma persona. Es decir, en ese acto, el Rey estaría representando a la nación persa, asumiendo la exclusividad en la ejecución de una danza que forma parte del patrimonio ancestral persa. Como nos indica el texto, la danza forma parte de las enseñanzas recibidas por los persas en su proceso de aprendizaje, por lo que podemos inferir que, entre los hombres, ejecutar el *Persikón* sería una tarea frecuente. El hecho de que en esta celebración solo le esté permitido al Rey realizar la danza no hace sino reforzar el mensaje de la representación de todos los persas singularizada en la figura del monarca aqueménida. No es esta la única ocasión en la que encontramos a un gobernante aqueménida protagonizando un evento de este tipo. Jenofonte (*Cyr.* VIII.7.1) describe los últimos días de Ciro y menciona lo siguiente:

*Transcurrida la vida de este modo, Ciro, de muy anciano, llegó a Persia por séptima vez en su reinado. Su padre y su madre, como es natural, habían muerto hacía tiempo. Ciro entonces celebró los sacrificios tradicionales, dirigió el coro (de danza) de los persas según las costumbres patrias y distribuyó entre todos regalos, como solía hacer.*²¹

La principal diferencia que encontramos en esta ocasión es que, aunque Ciro actúa como oficiante del baile, en este caso se habla de τοῦ χοροῦ ἡγήσατο Πέρσων: se trata de un χορός y no de ὄρχησις, por lo que las realidades descritas son totalmente diferentes. Aquí Ciro estaría presidiendo la realización de unos bailes tradicionales, mientras que antes el Rey protagonizaba la ejecución de una danza nacional.

19. HALLOCK, R.T. *The Persepolis Fortification Tablets*, Chicago, 1969, PF 1955, 1956 y 1957

20. “Las tribus persas son numerosas, por eso Ciro reunió e indujo a sublevarse contra los medos sólo a aquellas de las que dependen todos los demás persas, es decir, los pasargadas, los marafios y los maspios; de estas tres tribus, los más afamados son los pasargadas, una de cuyas castas la constituyen precisamente los aqueménidas, de las que proceden los reyes perseidas. Otras tribus persas son las siguientes: los pantialeos, los derusieos y los germanios, que son todos labradores; en cambio, los demás –los daos, mardos, drópicos y sagartios – son nómadas” (I, 125). Traducción C. Schraeder, Madrid, 2006

21. Traducción A. Vegas, Madrid, 1987

El contraste entre el tono solemne, aunque alcoholizado, de la representación del *Persikón* durante el *Mitrakana* discrepa con el tono más informal que Jenofonte (*Cyr.* VIII,4,12) relaciona con el propio Ciro en relación con la consideración del papel que esta danza ocupaba en la vida cotidiana entre los persas:

Ante esto Histaspas dijo: “Por Hera, Ciro, me alegro de haberte preguntado esto”. ¿Por qué razón?, dijo Ciro. “Porque también yo intentaré actuar así; una cosa solamente – continuó –: ignoro de qué manera podría mostrarte mi alegría por tus éxitos: si debo aplaudir con mis manos, o reír, o qué hacer.” Artabazo interrumpió: “Debes danzar la danza pérsica” (ὀρχεῖσθαι δεῖ τὸ Περσικόν). Ante esta contestación, se echaron a reír.²²

Nos queda aún por plantear otra cuestión a partir de la información que nos proporciona el texto de Duris de Samos. ¿Cuál es la razón que vincula de forma tan particular la ejecución de la danza pérsica en el contexto de una celebración dedicada al dios Mitra? El papel que Mitra acabó adquiriendo durante el periodo aqueménida quedó muy desdibujado por el protagonismo obtenido por el culto de Ahura-Mazda como divinidad principal del panteón persa. A pesar de que al final del periodo aqueménida aquel lograra una mayor visibilidad a través de las inscripciones reales persas junto con la diosa Anahita²³. Sin embargo, en paralelo a la versión oficialista, esta divinidad debió seguir manteniendo un protagonismo significativo entre la población persa, como queda evidenciado en su pervivencia entre los nombres teofóricos²⁴ recogidos en las fuentes escritas. Entre sus muchas atribuciones, Mitra aparece descrito en el *Mihr Yasht*²⁵, concretamente en el Décimo canto del Avesta dedicado en exclusiva a este dios, como una divinidad con claras vinculaciones con el estamento guerrero. No solo eso, sino que son varios los pasajes en los que este dios participa activamente en el combate metafórico entre las fuerzas del Bien y del Mal, pero de manera mucho más explícita en cualquier conflicto vital en el que el fiel seguidor del dios se pueda ver involucrado.

Si profundizamos en esta línea, encontramos que existe una institución vinculada a los persas que aglutinaría de alguna manera estos dos elementos que estamos señalando: el dios Mitra y el carácter guerrero. La existencia de sociedades de hom-

22. Traducción A. Vegas, Madrid, 1987

23. CAMPOS, I: “Anahita and Mithra in the Achaemenid Royal inscriptions”, en NABARZ, P (ed.). *Anahita*, London, 2013, 41-47

24. CAMPOS, I: “El dios Mithra en los nombres personales durante la dinastía persa aqueménida”, *Aula Orientalis* 24 (2006), 165-175

25. CAMPOS, I: *El dios Mitra. Los orígenes de su culto anterior al Mitraísmo romano*. Las Palmas de G.C., 2006, 130-150; también en esta línea, KELLENS, J: “Les bras de Mithra”, en BIANCHI, U. (ed.), *Mysteria Mithrae*, Roma, 1979, 703-716

bres o bandas de guerreros²⁶ entre los iraníes, incluso antes del Imperio Aqueménida fue constatada por S. Wikander²⁷, quien la relacionaba por una parte con los grupos de edades que existían entre la aristocracia iraní y, por otra, con el protagonismo que tenía entre estos grupos la preparación hacia la actividad militar y la necesidad de la solidaridad de grupo. En cualquier caso, las *Männerbünde* eran asociaciones de hombres libres, donde se creaban lazos de interrelación estrechos y en las que el carácter militar ocupaba un lugar destacado. Se trataba de agrupaciones exclusivamente masculinas, con una organización jerárquica; cada miembro se incorporaba después de pasar una iniciación, por la cual se comprometía con una comunidad de guerreros vivos y fallecidos²⁸. La vinculación de algunas de estas *Männerbünde* con el culto del dios Mitra en el antiguo Irán es un aspecto que queda reflejado en el Avesta. En diversos pasajes del *Mihr Yasht*, podemos encontrar referencias a la existencia de un tipo de culto individualizado donde Mitra ocuparía un protagonismo especial. En las estrofas 25 y 104, Mitra recibe la epiclisis *ukhra-bāzū*, un epíteto interpretado como específico del vocabulario de las sociedades de hombres y que hace referencia a la potencia de su brazo. Al mismo tiempo, el conjunto de referencias que se repiten a lo largo de todo el himno en relación con una imagen guerrera y combativa del dios han llevado a buscar sus orígenes en la que guardaría con estas asociaciones.

26. El término acuñado por la historiografía para definir estas agrupaciones dentro de la tradición indoeuropea ha sido *Männerbünde*. Ustinova nos aclara a qué hace referencia dicho término: *the term Männerbünde is applied to a rather wide range of phenomena, from secret societies, based on selective membership, to age classes, which include all males of the same age, enjoying full rights within a given community*. Cfr. USTINOVA, Y: *The Supreme Gods of the Bosphorians Kingdom: Celestial Aphrodite & the Most High God*, Leiden, 1999, 280; e USTINOVA, Y: "Lycanthropy in Sarmatian Warrior Societies", *AE&W*, (2002), 102-122 (107)

27. Cfr. WIKANDER, S: *Der Arische Männerbund*, Lund, 1938. Este autor demostró que en el Avesta existían referencias a estas sociedades de jóvenes guerreros a través de las menciones a los *mairya* y que se emparentaba con los *Maruts* de los textos védicos (81-4) La existencia de estas sociedades de guerreros ha sido aceptada por un buen número de iraníes posteriores: WIDENGREN, G: *Hochgottglaube im alten Iran*, Uppsala, 1938, 311-350; WIKANDER, S: *Der Feudalismus in alten Iran*, Köln, 1969, 88-9; DUMÉZIL, G: "Visnu et les Marut à travers la réforme zoroastrienne", *JA*, (1953), 1-25; LINCOLN, B: *Priests, Warriors and Cattle*, Berkeley, 1981, 122-32; FRYE, R: *The History of Ancient Iran*, Munich, 1983, 53. Una voz discordante es la que expone M. BOYCE en su artículo "Priests, Cattle and Men", *BSOAS*, 50(1987), 508-526, al matizar el carácter antiguo de estas asociaciones y limitarlo a la correspondencia planteada entre estas *Männerbünde* y los *Maruts* de los pueblos arios. El pasaje de Jenofonte (*Cyr.* I,2.3-12) en el que describe la división de la aristocracia masculina aqueménida en cuatro grupos claramente delimitados ha sido interpretado como un testimonio de esta práctica organizativa. En él vemos la articulación de la sociedad masculina persa en grupos de edad, cada uno con sus funciones específicas y una disciplina propia, además de contar con la presencia de tutores para niños y para jóvenes.

28. WALDMANN, H: "Theology and Ideology in Ancient Iran" en BIANCHI, U. (ed.) *The notion of "Religion" in Comparative Research. XVI IAHR Congress*, Rome, 1994. 271-276.

CONCLUSIÓN

A partir de los argumentos señalados en las páginas anteriores, consideramos que podemos encontrarnos con el contexto que habría originado el desarrollo de algún tipo de danza ritual, que por medio de la presencia de los escudos estaría subrayando la fusión entre el componente guerrero de quienes habrían creado esta coreografía con el carácter religioso e iniciático en honor a Mitra como divinidad que acogía a quienes estarían ofreciéndole esta danza. A través de un posterior proceso de transformación y de adaptación de la sociedad persa en el contexto de un imperio plurinacional, el *Persikón* habría ocupado un lugar relevante en el conjunto de celebraciones anuales durante el día reservado al festival del *Mitrakán*. Lo que inicialmente pudo tener un origen más informal, siglos después, constituida la monarquía aqueménida y con vistas a fortalecer el protagonismo de la figura del Rey de Reyes sobre el conjunto de la población persa, habría cambiado su significado. Se vinculó al gobernante, a fin de este asumiera en exclusiva la ejecución de la danza, para poder interpretar que su acto se realizaba en representación de todos los persas para honrar a Mitra. Esta circunstancia no excluye que, como hemos podido ver en los otros testimonios analizados, se hubiera producido de forma paralela una evolución del carácter ritualista de esta danza presente en sus inicios, para diluirse a medida que era practicada de forma generalizada por los persas en contextos diversos. De este modo, podríamos explicar que, al acabar siendo asumida como una danza nacional, su interpretación en una cena o como forma de celebración estaría ya vaciada de cualquier componente religioso, y lo que se estaría subrayando sería el carácter de espectáculo que representa la ejecución de estos movimientos rítmicos y la destreza en los saltos y el manejo de los escudos. Que unos tracios encontraran pertinente realizar la danza pérsica ante los griegos de Jenofonte, o que sea conocida por el cortesano de origen medo Artabazo, nos indica que, durante el periodo aqueménida, el *Persikón* ya había trascendido de su contexto inicial vinculado, posiblemente, con el culto de Mitra para ser tomado como carta de presentación de la destreza persa no solo en el baile, sino también como conjunto de ejercicios físicos preparatorios para la actividad masculina por excelencia: el combate.

WIE HEILIG WAREN DIE HEILIGEN SPIELE? EINE SUCHE NACH IHREN KULTISCHEN FUNKTIONEN

HOW SACRED WERE THE SACRED GAMES?
SEEKING OUT THEIR CULTIC FUNCTIONS

WERNER PETERMANDL

KARL-FRANZENS-UNIVERSITÄT GRAZ

WERNER.PETERMANDL@UNI-GRAZ.AT

ÜBERSICHT

Im modernen Fachschrifttum werden die bedeutenden Agone der griechischen Antike häufig als Heilige Spiele bezeichnet. Aber was berechtigt zu solch einer Charakterisierung? Ist es lediglich die Tatsache, dass an sich profane Wettkämpfe im Rahmen von religiösen Festen stattfanden, oder steht vielmehr dahinter, dass die Wettbewerbe selbst kultischen Charakter hatten, ja sakrale Handlungen waren? In diesem Aufsatz wird die Frage gestellt, ob die antiken Quellen tatsächliche kultische Funktionen der Wettkämpfe bezeugen können – und negativ beantwortet.

ABSTRACT

In modern scholarly work, the most important agones of Greek antiquity are commonly referred to as Sacred or Holy Games. But how can such a characterization be justified: only by the mere fact that those contests, albeit secular, took place within the programme of religious festivals or rather by the cultic character of the contests themselves, actually being sacred ceremonies? The article seeks to address the question whether the ancient sources can attest actual cultic functions of the contests – and comes to a negative result.

KEY WORDS

Antikes Griechenland, Sport, Agon, Wettkämpfe, Kult, Religion

KEY WORDS

Ancient Greece, sport, agon, contests, cult, religion

Fecha de recepción: 29/04/2017

Fecha de aceptación: 06/11/2017

VOR NICHT ALLZU LANGER ZEIT HATTE ICH EINE Auseinandersetzung mit einem Kollegen, dessen Name hier ungenannt bleiben soll, der behauptet hatte, dass antike athletische Agone niemals mit modernen Sportwettkämpfen verglichen werden könnten. Denn die antiken Veranstaltungen wären von ganz anderer Natur als die heutigen – sie wären religiös. Ich habe ihm hierin nicht zustimmen können. Als ich nun die Einladung zu dieser Tagung erhielt,¹ erinnerte ich mich an diese Diskussion sowie an zahlreiche entsprechende Aussagen im Fachschrifttum, und entschloss mich, die Fragestellung bei dieser Gelegenheit erneut einer Betrachtung zu unterziehen.

Beginnen wir mit dem Offensichtlichen: Jedem einigermaßen am antiken griechischen Sport Interessierten ist bekannt, dass die bedeutendsten griechischen Agone – insbesondere die sogenannten „big four“ der Periodos – in der Fachliteratur immer wieder „Heilige Spiele“ genannt werden. Doch auch schon in den antiken Quellen findet sich die Bezeichnung *hieroi agones*.² Darüber hinaus besteht kein Zweifel, dass alleine aufgrund der Tatsache, dass Spiele, die, wie jene der Periodos, in Heiligtümern abgehalten wurden, in einem Naheverhältnis zu kultischen Abläufen standen, ja mit einer gewissen religiösen Aura versehen waren.

Aber bedeutet das auch, dass die Wettkämpfe selbst sakrale Handlungen darstellten, oder exakter formuliert, dass sie selbst bestimmte kultische Funktionen hatten? Dürfen wir sie wirklich zu Recht als „Gottesdienst“ bezeichnen.³

Zur religiösen, kultischen oder rituellen Bedeutung der sportlichen Agone gibt es mittlerweile eine unüberschaubare Menge an Literatur.⁴ Die Bandbreite reicht dabei

1. An dieser Stelle sei noch einmal Juan Ramón Carbó García und Jaime Alvar Ezquerro für die Einladung zur Tagung „Deporte, espectáculo y religión en la Antigüedad“, die hier herrschende anregende fachliche Atmosphäre und die großartige Gastfreundschaft mein herzlicher Dank ausgesprochen.

2. So etwa schon bei Pindar (Nem.2,4) oder später beispielsweise bei Diodor (14,109,3); auch bei Ulpian (Dig.3,2,4pr.) ist von *certamina sacra* die Rede, was als lateinische Variante verstanden werden kann.

3. So GEHRKE, H.-J.: „Olympia in der Geschichte“, HEILMEUER, W.D. / KALTSAS, N. / GHERKE, H.-J. / HATZI, G.E. / BOCHER, S.(ed.): *Mythos Olympia. Kult und Spiele*, München/London/New York, 2012, 29–35 (32): „Zu dieser Religiosität der Griechen gehörte es auch, dass sich der Gottesdienst sehr gerne in Form von Wettbewerben, Agonen, vollzog.“

4. Einen Überblick bieten etwa EVJEN, H.: „The Origins and Functions of Formal Athletic Competition in the Ancient world“, COULSON, W. / KYRIELEIS, H. (ed.): *Proceedings of an International Symposium on the Olympic Games*, Athen, 1992, 95–104; GOLDEN, M.: *Sport and Society in Ancient Greece*, Cambridge, 1998, 10–23; oder PEMBERTON, E.: „Agones Hieroi. Greek Athletic Contests in their Religious Context“, *Nikephoros* 13, 2000, 111–123, zu Olympia s. nach wie vor ULF, Chr. / WEILER, I.: „Der

von Aussagen wie „alle Leibeserziehung war ursprünglich kultisch“⁵ oder „sport is the ritual sacrifice of physical energy“⁶ über Vorstellungen, dass durch sportliche Wettkämpfe Teilnehmer eines *hieros gamos* ausgewählt worden sein,⁷ und die Betonung der Rolle von Wettkämpfen im Totenkult⁸ bis zur Auffassung, dass die Wettkämpfe völlig profane Veranstaltungen waren.⁹ Es ist hier weder möglich noch meine Absicht, einen Überblick über all die bisher vorgestellten Ansätze und Meinungen zu geben. Auch werde ich mich nicht auf die ausufernde Frage des Ursprungs der Agone einlassen, die mit der nach der religiösen Bedeutung oft eng verbunden wird. Ich möchte hier ganz bewusst *nicht* auf Hypothesen zu quellenmäßig kaum fassbaren Zeiten eingehen und auch nicht versuchen, Überreste und Relikte eventueller kultischer Inhalte früherer oder gar ursprünglicher Wettkämpfe aufzuspüren und zu deuten.

Mein Zugang soll ein anderer sein. Es soll ganz konkret gefragt werden, ob in den antiken Quellen zu den Agonen, über die wir verfügen, tatsächliche kultische Funktionen der Wettkämpfe sichtbar werden oder nicht.

Vorweg möchte ich darauf hinweisen, dass grundsätzlich beide Möglichkeiten bekannt sind: Es gibt Wettkämpfe denen ein kultischer Charakter anzuhaften scheint und solche, wo sich dies nicht abzeichnet. So sind für die griechische Antike Wettkämpfe in physischen Leistungen überliefert, die zweifellos kultische oder zumindest rituelle Aspekte aufwiesen.¹⁰ Genannt seien hier allen voran Fackelläufe, in denen Feuer von einem Altar zu einem anderen transportiert wird.¹¹ Hier kann jedoch etwa auch der Oschophorien Lauf am Fest der Skiren in Athen angeführt werden, bei dem Epheben mit einer Weinranke vom Tempel des Dionysos zum Tempel der Athena Skiras im Piräus um die Wette laufen, und über den uns Athenaios (Ath.11,495f–

Ursprung der antiken Olympischen Spiele in der Forschung. Versuch eines kritischen Kommentars“, *Stadion* 6, 1980, 1–38; s. jüngst PATAY-HORVÁTH, A.: „Ein neuer Vorschlag zum Ursprung der Olympischen Spiele“, *Gymnasium* 123, 2016, 1–23.

5. DIEM, C.: *Weltgeschichte des Sports und der Leibeserziehung*, Stuttgart, 1960, 3.

6. SANSONE, D.: *Greek Athletics and The Genesis of Sport*, Berkeley/Los Angeles/London, 1988, 37, 65.

7. CORNFORD, F.: „The Origin of the Olympic Games“, HARRISON, J. (ed.): *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge, 2010 (Erstpublikation 1927), 212–259.

8. MALTEN, L.: „Leichenspiel und Totenkult“, *MDAI(R)* 38/39, 1923/24, 300–340.

9. So schon GARDINER, E.N.: „The alleged Kingship of the Olympic Victor“, *The Annual of the British School at Athens* 22, 1916–18, 85–106; und ROSE, H.J.: „The Greek Agones“, *Aberystwyth Studies* 3, 1922, 1–24; später etwa PATRUCCO, R.: *Lo sport nella Grecia antica*, Florenz, 1972, 29.

10. Dazu etwa ROSE, H.J.: „The Greek Agones“ (op. cit.), 13–14; RINGWOOD ARNOLD, I.C.: *Agonistic Features of Local Greek Festivals Chiefly from Inscriptional Evidence*, Diss. Columbia University, 1927, 12; SCANLON, T.F.: *Eros and Greek Athletics*, Oxford, 2002, 31.

11. Zu Fackelläufen s. AIGNER, Th. / MAURITSCH-BEIN, B. / PETERMANDL, W.: *Laufen*, Quellendokumentation zur Gymnastik und Agonistik im Altertum 7, Wien/Köln/Weimar, 2002, 419–422.

496a) informiert. Als weiteres Beispiel darf hier wohl auch der Lauf der *sytafhylodromoi* (der sog. „Weinrebenlauf“) beim Kultfest der Karneia in Sparta genannt werden:

Anecd.Gr.Bekker, I p.305

Beim Karneefest läuft jemand mit Kränzen umwunden und wünscht der Stadt Glück. Diesen verfolgen junge Männer, die sogenannten staphylostromoi. Wenn sie ihn einholen, erwarten sie nach Landessitte für die Stadt etwas Gutes, wenn sie ihn aber nicht einholen das Gegenteil.

(Üs. Therese Aigner)

κατὰ τὴν τῶν Καρνείων ἑορτὴν στέμματα τις περιθέμενος τρέχει, ἐπευχόμενός τι τῇ πόλει χρηστόν, ἐπιδιώκουσι δὲ αὐτὸν νέοι, σταφυλοδρόμοι καλούμενοι. καὶ ἂν μὲν καταλάβωσιν αὐτόν, ἀγαθὸν τι προσδοκῶσι κατὰ τὰ ἐπιχώρια τῇ πόλει· εἰ δὲ μὴ, τούναντίον.

Das gebotene Beispiel zeigt, dass es sich hier um rituelle Wettläufe ganz spezieller Art handelt, die nicht den Disziplinen entsprechen, wie sie bei den großen Agonen anzutreffen sind.

Auf der anderen Seite sind jedoch genauso gut Wettkämpfe nachzuweisen, bei denen kein kultischer Aspekt sichtbar wird. Ein berühmtes Beispiel wären die von den Phäaken für den noch unerkannten Odysseus veranstalteten Spiele (Hom. Od.8,100–255). Es ist auffällig, dass wir es hier nun sehr wohl mit Disziplinen zu tun haben, wie sie aus dem Sportprogramm der großen Agonen bekannt sind.

Zunächst sollen nun Quellenaussagen einer Betrachtung unterzogen werden, die man als Hinweise oder gar Belege für eine sakrale Bedeutung der Wettkämpfe bei den großen Agonen gewertet hat. Es soll überprüft werden, ob sich damit auch tatsächliche kultische Funktionen greifen lassen.

1. Agone – wie z.B. die „big four“ der Periodos, aber nicht nur diese – wurden in Heiligtümern und in sakralem Rahmen abgehalten. Diese Spiele waren damit in ein religiöses Umfeld eingebettet. Das ist in den Quellen wirklich zweifelsfrei belegt. Aber ist daraus schon eine kultische Funktion der Wettkämpfe ableitbar?

In Kulturen der verschiedensten Zeitstellungen rund um den Globus ist zu beobachten, dass Gruppen, die sich aus welchen Gründen auch immer versammeln, bei diesen Gelegenheiten häufig zur Austragung sportlicher Wettkämpfe neigen. In Samoa etwa veranstaltet die Bevölkerung Wettbewerbe, wenn sie zu traditionellen Festen – die auch religiöser Natur sein können – zusammenkommt. Auch in Ton-

ga werden bei festlichen Anlässen traditionelle Wettbewerbe abgehalten.¹² Für die Irokesen in Nordamerika werden besondere Bestattungszeremonien überliefert, zu denen man sich in regelmäßigen Abständen versammelte; und dabei kam es auch zur Veranstaltung von Wettkämpfen.¹³ Ähnliche Beobachtungen können auch beim sog. „messenger feast“ der Eskimos Nordalaskas angestellt werden.¹⁴

Versammlungen können also allein schon ein hinreichender Grund für das Abhalten von Wettkämpfen sein.¹⁵ Und das gilt genauso für Versammlungen aus religiösen Gründen. Eine Beobachtung, die auch für die frühe griechische Welt formuliert wurde.¹⁶ Das bedeutet aber, dass bei religiösen Zusammenkünften die Veranstaltung sportlicher Bewerbe denkbar ist, ohne dass diese Wettkämpfe selbst in irgendeiner Weise eine direkte Bindung zum religiösen Anlass aufweisen müssen. Eine kultische Funktion der Wettkämpfe kann daraus also keinesfalls abgeleitet werden.

2. Die Lage wäre anders zu beurteilen, wenn man nachweisen könnte, dass Darbietungen physischer Leistungen oder Wettkampfveranstaltungen den Anlass für die Entstehung der Heiligtümer dargestellt hätten. In der Folge könnte man dann eventuell – aber auch das ist natürlich nicht zwingend – ableiten, dass es ein ritueller oder kultischer Charakter dieser Wettkämpfe war, der dann zur Ausbildung der Heiligtümer führte. Es gibt eine Vielzahl hypothetischer Ansätze, die in diese Richtung gehen, doch können dafür keine wirklichen Beweise erbracht werden.¹⁷

Es ist nicht einmal möglich nachzuweisen, dass die Wettkämpfe am Anfang standen. Im Gegenteil, an Orten wie Olympia, Delphi und Isthmia scheint die archäologische Evidenz sogar dagegen zu sprechen. Spuren kultischer Aktivitäten lassen

12. SCHWARTZ, R.: „Autochthone Bewegungskultur in Polynesien: die Beispiele Western Samoa und Tonga“, *Nikephoros* 5, 1992, 183–215.

13. *Ibidem*.

14. WEILER, I.: „Joseph-François Lafitau (1681-1746) und die Anfänge einer komparativen Sportgeschichte“, *Nikephoros* 6, 1993, 181–203.

15. ULF, Chr.: „Die Frage nach dem Ursprung des Sports, oder: weshalb und wie menschliches Verhalten anfängt, Sport zu sein“, *Nikephoros* 4, 1991, 13–30 (20-23), der dabei den Zweck des Sports „als eine von vielen Möglichkeiten sozialer Kontaktaufnahme“ (18) betont und auf seine Fähigkeit, das Konfliktpotenzial zwischen Gruppen zu reduzieren, hinweist.

16. So auch DECKER, W.: *Sport in der griechischen Antike. Vom minoischen Wettkampf bis zu den Olympischen Spielen*, Hildesheim, 2012, 11: „Wo man sich versammelte, gehörte Sport im Allgemeinen dazu. Hier liegt ein Entstehungsanlass der großen Agone, ...“ – Man kann auch heute leicht beobachten, dass, wenn etwa Gruppen von Jugendlichen zusammenkommen, es häufig schnell zu sportlichen Aktivitäten kommt.

17. SINN, U.: *Olympia. Kult, Sport und Fest in der Antike*, München, 1996, 20: „Wenn wir einmal alle Nachrichten über frühe Kultfeste zu Rate ziehen, finden wir dort zahlreiche Hinweise auf solches Wett-eifern in gesellschaftlichem Rahmen.“

sich früher belegen, als jene von sportlichen Agonen.¹⁸ Es ist dabei natürlich zu berücksichtigen, dass Läufe, Ringkämpfe etc. nicht unbedingt archäologische Spuren hinterlassen müssen. Dennoch: An diesen Plätzen wird Kultisches *vor* Wettkämpfen greifbar. Keinesfalls lässt sich eine Entstehung der Heiligtümer aus Wettkämpfen beweisen und daraus auf eine kultische Funktion der Agone schließen.

3. Als nächsten Punkt soll kurz drauf eingegangen werden, dass schon in der Antike Spiele als *hieroi agones* bezeichnet werden konnten. Diese Benennung findet sich schon bei Pindar (Pind.Nem.2,4). Als technischer Begriff auf Siegerinschriften taucht diese Terminologie jedoch nicht vor 130 v.Chr. auf.¹⁹ Darin einen Hinweis auf kultische Funktionen der Agone zu sehen, ist nicht zulässig. Denn die Bezeichnung kann sich alleine aus der Tatsache ergeben, dass die Spiele im Umfeld von Heiligtümern bzw. religiösen Festen stattfanden.

4. Man hat auch versucht, im Homerischen Hymnos an Apoll²⁰ (5,146–50) den kultischen Charakter von Agonen festzumachen. Darin ist zu lesen, die Ionier würden sich mit ihren Kindern und züchtigen Frauen in Delos versammeln. Weiter heißt es:

*Freude bereiten sie dir [Apollon], denn sie denken an dich wenn der Wettstreit
Anhebt mit Tänzen und Liedern und Faustkampf.
(Üs. Anton Weiher)*

οἱ δέ σε πυγμαχίῃ τε καὶ ὀρχηθμῶ καὶ ἀοιδῇ
μνησάμενοι τέρπουσιν, ὅτ' ἄν στήσωνται ἀγῶνα.

Wenn Scanlon meint, dies wäre der erste Verweis auf “an athletic festival performed specifically in honour of a god”²¹, kann ich ihm hier nicht völlig zustimmen. Ich würde eher von einem Fest zu Ehren eines Gottes sprechen, bei dem auch Agone abgehalten wurden. Ich sehe keine Bestätigung in dem Text, dass es der eigentliche Sinn des Festes in Delos war, den Gott mit Wettkämpfen zu erfreuen und zu ehren. Natürlich, freut sich der Gott über die Bewerbe. Aber er kann sich auch über Bewerbe

18. S. die in Anm.3 genannte Überblicksliteratur.

19. Vgl. Pemberton, E.: “Agones Hieroi (op. cit.), 112-116, “Olympia, Delphi, and Isthmia have yielded clear evidence for religious activity long before any athletic competitions were held” (112).

20. REMIJSSEN, S.: “The So-Called ‘Crown-Games’: Terminology and Historical Context of the Ancient Categories for Agones”, *ZPE* 177, 2011, 97–107 (99).

21. Der Hymnos wird ins 8. aber auch ins 6. Jh.v.Chr. datiert.

freuen, die nicht von kultischer Natur sind. Eine kultische Funktion der Wettkämpfe ist demnach auch weder zu erkennen noch zu erschließen.

5. In einem anderen antiken Text, bei Herdot (2,91), findet man die Aussage, dass sich in der ägyptischen Stadt Chemmis ein Tempel befindet, in dem die Bewohner Perseus verehren.

Folgendes aber tun sie – auf griechische Art – für Perseus: Sie halten einen athletischen Wettkampf ab mit allen möglichen Kampfarten, wobei sie als Preise Vieh, Mäntel und Tierfelle aussetzen.

(Üs. Kai Brodersen)

ποιεῦσι δὲ τὰδε Ἑλληνικὰ τῷ Περσέι: ἀγῶνα γυμνικὸν τιθεῖσι διὰ πάσης ἀγωνίης ἔχοντα, παρέχοντες ἄεθλα κτήνεα καὶ χλαίνας καὶ δέρματα.

[...]

Und weiter unten heißt es:

den athletischen Wettkampf hielten sie ab, da er (Perseus) dies befohlen habe.

(Üs. Kai Brodersen)

ἀγῶνα δὲ οἱ γυμνικὸν αὐτοῦ κελεύσαντος ἐπιτελεῖν.

Wenn man nun in Rechnung stellt, dass für die Zeit des Herodot Wettkämpfe durchaus schon als eine übliche Erscheinung in Heiligtümern gelten können, ist die Ansicht, dass sich Perseus selbst so etwas auch für sein Fest gewünscht habe, nicht sehr überraschend. Allerdings kann sich Perseus durchaus auch profane Wettkämpfe gewünscht haben. Nur weil der Gott Wettkämpfe bei seinem Fest haben möchte, bedeutet das noch nicht, dass diese Wettkämpfe genuin kultisch sind bzw. kultische Funktion haben müssen.

6. Eine Stelle, die immer wieder herangezogen wird, um die kultische Rolle der Wettkämpfe bei den Olympischen Spiele zu bestätigen, findet sich in Philostrats *peri gymnastikes* 5.

Auf den Stadionlauf ist man so verfallen: Als die Eleer, wie ihr Gesetz vorschreibt, opfer-ten, lagen zwar auf dem Altar die Opfertgaben bereit, Feuer jedoch war an sie noch nicht angelegt. Ein Stadion aber waren die Läufer vom Altar entfernt, und davor stand ein Priester als Schiedsrichter mit einer Fackel. Und der Sieger zündete das Opfer an und ging als Olympionike hervor.

(Üs. Julius Jüthner)

Στάδιον δὲ ὧδε εὐρηται· θυσάντων Ἡλείων ὅποσα νομίζουσι, δέκετο μὲν ἐπὶ τοῦ βωμοῦ τὰ ἱερά, πῦρ δὲ αὐτοῖς οὐπῶ ἐνέκειτο. στάδιον δὲ οἱ δρομεῖς ἀπείχον τοῦ βωμοῦ καὶ εἰστήκει πρὸ αὐτοῦ ἱερεὺς λαμπαδίῳ βραβεύων· καὶ ὁ νικῶν ἐμπυρίσας τὰ ἱερά ὀλυμπιονίκης ἀπῆει.

Es steht völlig außer Zweifel, dass sich diese Passage nicht auf die Zeit Philostrats und etwaige eigene Beobachtungen der Vorgänge in Olympia bezieht, sondern die Ansicht des Verfassers vom Ursprung der Spiele in einer viele Jahrhunderte zurückliegenden Vergangenheit wiedergibt. Damit fällt die Stelle als Nachweis eines tatsächlichen Sachverhaltes aus. Um den Realitätsgehalt der Stelle einzuschätzen, kann man den Text auch ein wenig weiterlesen und sich ansehen, was Philostrat zur Einführung des *diaulos* zu berichten weiß.²² Kurz, es ist nicht möglich mit dieser Philostrat-Stelle tatsächliche kultische Funktionen der Wettkämpfe in Olympia zu belegen.

7. Die räumliche Lage der früheren Stadien in den Heiligtümern von Olympia, Isthmia und Nemea ist ein weiterer Gesichtspunkt, der in der gegenständlichen Frage angesprochen werden kann. Denn alle drei liegen näher am Zentrum des jeweiligen Heiligtums als ihre jüngeren Nachfolgebauten. Sie scheinen sogar in gewisser Weise auf die Zentren der Heiligtümer ausgerichtet zu sein. Allerdings gibt es keine Nachweise, dass die Stadien exakt bei einem Altar oder dergleichen endeten.

Dieser archäologische Befund reicht nicht aus, um einen kultisch aufgeladenen Lauf, wie ihn etwa Philostrat schildert, zu beweisen. Dass in der Folge die jüngeren Stadien ab dem 5. Jahrhundert dann weiter weg von den Zentren der Heiligtümer angelegt werden, zeigt jedenfalls eher, dass zu dieser späteren Zeit keine direkte kultische Anbindung an diese bestand, als dass damit eine solche für die früheren Stadien bestätigt wird.

8. Es ist für unsere Fragestellung beachtenswert, dass in den Spielen der Periodos als Preise lediglich Kränze verliehen wurden. Es ist nicht zu leugnen, dass Kränze auch in religiösen Zeremonien eine große Rolle spielten.²³ Außerdem gibt es die antike Überlieferung (Paus.5,15,3; Schol.vet.Pind Ol.3,60), dass die Olivenzweige für den olympischen Siegeskranz von einem Baum im Heiligtum abgeschnitten wurden; und

22. SCANLON, T.F.: *Eros and Greek Athletics* (op.cit.), 27.

23. Philostr.gym.6: „Nachdem aber die Eleer geopfert hatten, mussten auch die Festgesandten der Hellenen opfern, die sich einfanden. Damit aber deren Ankunft nicht ohne Zeremoniell vor sich gehe, liefen die Läufer vom Altare weg ein Stadion weit, wie um die Hellenen einzuladen, und kehrten wiederum ebendahin zurück, als meldeten sie, dass Hellas also mit Freuden kommen wolle. Soviel nun über den Ursprung des Doppellaufs [diaulos].“

zwar von einem *pais amphitales*, d.h. einem Knaben, dessen beide Eltern noch am Leben sein mussten. Das klingt nun schon sehr nach religiösem Tun und man hat darin Überreste einer ursprünglich kultischen Rolle der Wettkämpfe gesehen.²⁴ Auf die Frage der ursprünglichen Inhalte der Wettkämpfe möchte ich aber hier, wie gesagt, nicht eingehen. Für meinen Zugang ist jedoch wichtig, dass für die ganze Zeit, in der der Brauch, Kränze als Preis zu vergeben, bezeugt ist, keine damit verbundenen konkreten kultischen Aspekte nachweisbar sind. Von der anderen Seite betrachtet, scheint es dagegen nahezu zu erwarten zu sein, dass auch bei profanen Spielen, die in einem Heiligtum abgehalten wurden, die Preise von diesem Heiligtum beigesteuert wurden. Auf dieser Grundlage kann daher für die Wettkämpfe keine kultische Funktion festgemacht werden.

9. Eine weitere auffallende Besonderheit der griechischen Agone ist es, dass für die grundsätzlich freigebornen Athleten bei Regelübertretungen die Prügelstrafe vorgesehen war. Eine Strafe, die normalerweise auf Kinder und Sklaven beschränkt blieb. Ich kann hier keine Erklärung für diesen auffälligen Sachverhalt anbieten. Eine Zusammenstellung und genaue Auswertung sämtlicher verfügbarer Quellen hinsichtlich dieser Frage, kann hier vermutlich noch weitere Erkenntnisse bringen. Jedenfalls genügt die Prügelstrafe meines Erachtens nicht, eine kultische Funktion der Wettkämpfe nachzuweisen.

10. Eine andere besondere Art der Bestrafung, über die Pausanias (Paus.5,21) informiert, ist die Aufstellung der sog. Zanes (Zeusstatuen) in Olympia, die aus Strafgeldern korrupter Athleten zu errichten waren. Ich würde zurückhaltend sein, hier von einer „sacred sanction“²⁵ zu sprechen; vor allem dann, wenn damit impliziert wird, diese Praxis sei begründet in einem sakralen Charakter der Wettkämpfe. Dass in wichtigen oder prestigeträchtigen Situationen spektakuläre Sanktionen gegen Fehlverhalten gesetzt werden, scheint naheliegend. So wird etwa auch in der Athenaiion Politeia (Aristot.Athen.Pol.55,5) erwähnt, dass Thesmotheten, als Strafe für Geschenkkannahme, eine goldene Statue weihen müssen. Hieraus wird man wohl nicht ableiten, dass die Thesmotheten ein kultisches Amt innehatten. In der Tatsache, dass eine Zeusstatue aus Strafgeldern zu bezahlen ist, vermag ich dementsprechend auch keinen Hinweis zu sehen, dass die Wettkämpfe kultische Funktionen erfüllten.

24. S. dazu BLECH, M.: *Studien zum Kranz bei den Griechen*, Berlin/New York, 1982, 302-312.

25. So etwa VALAVANIS, P.: "Thoughts on the Historical Origins of the Olympic Games and the Cult of Pelops in Olympia", *Nikephoros* 19, 2006, 137-152 (145).

11. Zwei weitere Aspekte sollen hier gemeinsam besprochen werden: die sog. athletische Nacktheit und die Altersklassen bei den Wettkämpfen. Beide sind gut belegt. Und beide werden des Öfteren als Relikte einer ursprünglichen Funktion der Wettkämpfe als Initiationsriten gesehen.²⁶ Man kann diese Überlegungen von ursprünglich rituellen Praktiken wahrscheinlich finden oder nicht,²⁷ was ich an dieser Stelle aufzeigen möchte ist, dass die Agone, ab der Zeit, in der sie in den Quellen greifbar werden, jedenfalls keinerlei Funktionen dieser Art erkennen lassen. Dafür fehlt, soweit ich sehe, sowohl im Falle der athletischen Nacktheit als auch der Altersklassen jeglicher Hinweis.

12. Auf den sog. Olympischen Eid möchte ich hier ebenfalls kurz eingehen. Auch seine Existenz kann jedoch eine kultische Bedeutung der Wettkämpfe nicht bezeugen. Bei Pausanias (Paus.5,24,9–10) wird der Eid beschrieben, den die Athleten in Olympia schwören müssen und in dem sie sich verpflichten, nicht gegen die Regeln verstoßen zu werden. Die Frage ist nun: Bedeutet das Schwören eines heiligen Eides, bestimmte Bestimmungen einzuhalten, gleichzeitig, dass diese Bestimmungen selbst sakraler Natur sein müssen? Sicher nicht.

13. Auch der Ausschluss von Frauen vom olympischen Agon wurde mit einer kultischen Bedeutung der Spiele in Zusammenhang gebracht.²⁸ Doch muss das bei Pausanias erwähnte Verbot der Anwesenheit verheirateter Frauen (Paus.5,6,7) nicht unbedingt allein mit den Wettkämpfen zu tun haben. Vielmehr scheint es wahrscheinlich, ein derartiges Verbot mit Kulthandlungen für Zeus zu verbinden.²⁹ Für derartige Ausschlüsse von Frauen von Heiligtümern oder bestimmten Kultveranstaltungen können Vergleichsbeispiele beigebracht werden.³⁰ Außerdem, sollte dieses Verbot tatsächlich ausschließlich mit den Wettkämpfen zu begründen sein – was sich keinesfalls beweisen lässt –, wäre damit noch nicht gesagt, dass es ihre kultische Funktion war, die ein Anwesendsein der Frauen unmöglich machte.

26. SCANLON, T.F.: *Eros and Greek Athletics* (op.cit.), 38.

27. Zur Nacktheit s. BONFANTE, L.: "Nudity as Costume in Greek Art", *AJA* 93, 1989, 543–579; vgl. z.B. auch KYLE, D.G.: *Sport and Spectacle in the ancient world*, Oxford, 2007, 118–120; zu Altersklassen s. schon JEANMAIRE, H.: *Couroi et Courètes*, Lille, 1939 (ND New York 1975), 413–415; BRELICH, A.: *Gli eroi greci*, Rom, 1958, 210–213; vgl. etwa auch ULF, Chr. / WEILER, I.: "Der Ursprung (op. cit.), 21.

28. Zu meiner Meinung in diesen Punkten s. PETERMANDL, W.: "Überlegungen zur Funktion der Altersklassen bei den griechischen Agonen", *Nikephoros* 10, 1997, 135–147; PETERMANDL, W.: "The Introduction of Athletic Nudity - Fact or Fiction?" *Nikephoros* 27 (im Druck).

29. So z.B. VALAVANIS, P.: "Thoughts (op. cit.), 145–147; der jedoch nur davon spricht, dass dies „originally (Kursivsetzung: WP) had a cult significance.“

30. Paus.5,6,7 spricht von einem Verbot für Frauen zum Agon zu kommen „oder auch nur an den für sie verbotenen Tagen“ den Alpeios zu überschreiten.

14. Das gleiche Argument, das gerade herangezogen wurde, um den Ausschluss der Frauen als Nachweis von kultischen Funktionen der Agone zurückzuweisen, kann auch hinsichtlich der sog. Ekecheirie – des Olympischen Festfriedens – geltend gemacht werden. Wie beim Frauenausschluss müsste wohl auch hinsichtlich der Ekecheirie zunächst einmal bewiesen werden, dass sie direkt mit den Wettkämpfen zu verknüpfen ist. Letztlich erscheint es mir viel plausibler, zunächst einmal an eine Schutzeinrichtung für das Kultfest und seine Teilnehmer zu denken.³¹ Damit kann auch die Ekecheirie nicht als Beweis eines besonderen sakralen Charakters der Agone herangezogen werden.

Nach diesem Überblick über eine Reihe von im Quellenmaterial enthaltenen Anknüpfungspunkten, die sich als Stütze für die Ansicht von einer kultischen Funktion der Agone als haltlos erweisen, sollen in der Folge nun kurz einige Beobachtungen vorgestellt werden, die deutlich gegen einen kultischen Charakter der Wettkämpfe sprechen.

1. Das stärkste Argument scheint mir zu sein, dass in der doch relativ reichen Überlieferung zu den großen, bedeutenden Spielen, soweit ich sehe, keine Hinweise auf irgendwelche eindeutige kultischen Funktionen der Wettkämpfe selbst greifbar werden.

2. Das Gleiche gilt für das mit der Abwicklung der Wettkämpfe befasste Personal. So sind wir zwar über die olympischen Hellanodiken relativ gut unterrichtet, doch sind für sie keine kultischen oder auch nur als religiös zu bezeichnenden Aufgaben bezeugt.³²

Auf der anderen Seite ist jedoch auch nicht bekannt, dass das für die religiösen Belange zuständige Personal irgendwie in die Wettkämpfe eingebunden gewesen wäre.³³

3. Schon vor fast 100 Jahren hat man weiters zu Recht darauf aufmerksam gemacht,³⁴ dass die ausgeprägte Entwicklung des Wettkampfprogramms mit fortschreitender Zeit nicht zu einem bei kultischen Praktiken zu beobachtenden Konservativismus passt.

31. So etwa Herakles Heiligtümer, vgl. dazu etwa MOURATIDIS, J: "Heracles at Olympia and the exclusion of women from the ancient Olympic Games", *Journal of Sport History* 11, 1984, 41–55.

32. So wie etwa auch ein besonderer Festfriedens für die Mysterien in Eleusis belegt ist; s. etwa MYLONAS, G.E.: *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, 1961, 244. auch SCHWEIGERT, E., „Greek Inscriptions“, *Hesperia* 8, 1939, 1-49 (10).

33. Eine Ausnahme stellt vielleicht IvO 14 dar (den Hinweis auf die Inschrift verdanke ich Paul Christesen), doch vermag ich der Bronzeplatte aufgrund ihres fragmentarischen Zustandes wenig Konkretes zu entnehmen.

34. So etwa auch JÜTHNER, J. / BREIN, F.: *Die athletischen Leibesübungen der Griechen. I. Geschichte der Leibesübungen*, Sitzungsberichte der österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist.Kl. 249,1, Graz/Wien/Köln, 1965, 75; SIEWERT, P. "The Olympic Rules", COULSON, W. / KYRIELEIS, H. (ed.): *Proceedings of an International Symposium on the Olympic Games. 5–9 September 1988, Athens, 1992*, 113–11 (116); GOLDEN, M.: *Sport and Society* (op. cit.), 15.

4. Zum Schluss möchte ich noch ein weiteres Argument anfügen, das mir bislang nicht wirklich berücksichtigt worden zu sein scheint. Es liegt in der bekannten Kritik der relativ frühen Autoren, Xenophanes und Euripides.³⁵ In beiden Texten, werden die Agone in einer Weise kritisiert, die keinesfalls zu Veranstaltungen passt, die starke kultische oder religiöse Aspekte besitzen bzw. gar Aufgaben erfüllen. Wobei es hier, meines Erachtens, keine Rolle spielt, wie man die jeweiligen Sprecher bzw. deren Einstellung zum Sport einordnen möchte³⁶.

Xenophanes (6./5. Jh.) - Xenoph.frg.2 DK (= Ath.10,413f-414c)

Aber wenn einer durch die Schnelligkeit seiner Füße den Sieg erränge oder als einer, der das Pentathlon bestreitet, dort wo das Heiligtum des Zeus liegt neben dem Strom Pisa in Olympia, oder als Ringer oder als Meister des schmerzreichen Faustkampfes oder des furchtbaren Wettbewerbs, den sie Pankration nennen, wäre er zwar für die Bürger glanzvoller anzuschauen und würde auch den deutlich erkennbaren Ehrenplatz bei den Agonen erhalten und wohl auch Brot aus dem Gemeinbesitz und ein Geschenk von der Stadt, das ihm ein Kleinod wäre, selbst wenn er mit seinen Pferden siegte, würde er alles das erhalten – und doch wäre er dessen nicht so würdig wie ich. Denn besser als die Kraft von Männern oder Pferden ist meine Geisteskraft. Das wird vielmehr ganz willkürlich praktiziert, und es ist auch nicht gerecht, Körperkraft der guten Geisteskraft vorzuziehen. Denn weder wenn ein guter Boxer unter dem Volk ist, noch einer, der gut im Pentathlon oder im Ringen ist, noch einer, der sich auszeichnet durch die Schnelligkeit der Füße – was ja gerade von allen Wettbewerben das am meisten geachtete ist unter allen Kraftstücken der Männer – wird deshalb die Stadt in einem höheren Grad von Eunomia leben. Nur wenig Grund zur Freude hat die Stadt darüber, wenn einer siegt, der an den Ufern des Flusses Pisa antritt, denn das füllt die Vorratskammern der Stadt nicht.

(Üs. nach Joachim Latacz)

ἀλλ' εἰ μὲν ταχυτήτι ποδῶν νίκην τις ἄροιτο
ἢ πενταθλεύων, ἔνθα Διὸς τέμενος
πᾶρ Πίσαιο ροῆισ' ἐν Ὀλυμπίῃ, εἴτε παλαίων
ἢ καὶ πυκτοσύνην ἀλγινόεσσαν ἔχων,
εἴτε τι δεινὸν ἄεθλον ὃ παγκράτιον καλέουσι,
ἀστοῖσιν κ' εἴη κυδρότερος προσορᾶν
καὶ κε προεδρίην φανερὴν ἐν ἀγῶσιν ἄροιτο
καὶ κεν σῖτ' εἴη δημοσίων κτεάνων
ἐκ πόλεως καὶ δῶρον ὃ οἱ κειμήλιον εἴη.

35. ROSE, H.J.: "The Greek Agones" (op. cit.), 17; RINGWOOD ARNOLD, I.C.: Agonistic Features (op. cit.), 12; später s. etwa JÜTHNER, J./BREIN, F.: *Die athletischen Leibesübungen* (op. cit.), 75.

36. Wobei allerdings einzuräumen ist, dass beide Texte erst als Fragmente bei Athenaios (2./3. Jh.n.Chr.) überliefert sind.

εἶτε καὶ ἵπποισιν, ταῦτά κε πάντα λάχοι –
οὐκ ἔων ἄξιος ὥσπερ ἐγώ. ῥώμης γὰρ ἀμείνων
ἀνδρῶν ἢ δ' ἵππων ἡμετέρη σοφίη.
ἀλλ' εἰκῆι μάλα τοῦτο νομίζεται, οὐδὲ δίκαιον
προκρίνειν ῥώμην τῆς ἀγαθῆς σοφίης.
οὔτε γὰρ εἰ πύκτης ἀγαθὸς λαοῖσι μετεῖη
οὔτ' εἰ πενταθλεῖν οὔτε παλαιμοσύνην,
οὐδὲ μὲν εἰ ταχυτῆτι ποδῶν, τόπερ ἐστὶ πρότιμον
ῥώμης ὅσσο' ἀνδρῶν ἔργ' ἐν ἀγῶνι πέλει,
τοῦνεκεν ἄν δὴ μᾶλλον ἐν εὐνομίῃ πόλις εἴη.
σμικρὸν δ' ἄν τι πόλει χάσμα γένοιτο' ἐπὶ τῷ,
εἴ τις ἀεθλεύων νικῶι Πίσασο παρ' ὄχθαο·
οὐ γὰρ παίνει ταῦτα μυχοῦς πόλεωο.

Würde man die Sieger einer kultisch aufgeladenen Veranstaltung so kritisieren? Hätten die religiösen Aspekte einfach übergangen werden können? Die gleichen Fragen können ebenso an die Stelle bei Euripides herangetragen werden:

Euripides (5.Jh.) - Eur. Frg.282 (351) (= Ath.10,413c-f)

*Ja, von den tausend Übeln, die in Hellas nisten,
ist doch das allerschlimmste jenes der Athleten.*

...

*Denn welcher Meisterringer, Läufer, Diskoswerfer,
wer auch, der ganz genau des Gegners Kinn getroffen,
hat durch den Siegeskranz dem Vaterland genützt?
Behauptet man mit Disken sich im Handgemenge
vorn Feinde – oder jagt man nicht vielmehr den Feind
im Kampf mit schweren Waffen aus der Heimatflur?
Kein anderer stellt so dumm sich an im Schwertgefecht
Mann gegen Mann! Die Klugen und die Tüchtigen
soll man bekränzen, alle, die den Staat vortrefflich
durch Scharfsinn und Gerechtigkeit zu lenken wissen,
auch durch Verhandeln ihrem Staat den Krieg ersparen,
nach außen wie nach innen: Damit leisten sie
Vorzügliches für ihre Stadt und alle Griechen!*
(Üs. Dietrich Ebener)

κακῶν γὰρ ὄντων μυρίων καθ' Ἑλλάδα
οὐδὲν κάκιον ἐστὶν ἀθλητῶν γένους·

...

τίο γὰρ παλαίσασ εὔ, τίο κύπους ἀνήρ
ἢ δίσκον ἄρας ἢ γνάθον παίσασ καλῶο

πόλει πατρώα στέφανον ἤρκεσεν λαβών;
πότερα μαχοῦνται πολεμίοισιν ἐν χεροῖν
δίσκους ἔχοντες ἢ δι' ἀσπίδων χερὶ
θείνοντες ἐκβαλοῦσι πολεμίους πάτρας;
οὐδεὶς σιδήρου ταῦτα μωραίνει πέλας
στάς. ἄνδρας χρῆ σοφούς τε κάγαθούς
φύλλοις στέφεσθαι, χῶστις ἡγεῖται πόλει
κάλλιστα σώφρων καὶ δίκαιος ὦν ἀνὴρ,
ὅστις τε μῦθοις ἔργ' ἀπαλλάσσει κακὰ
μάχας τ' ἀφαιρῶν καὶ στάσεις τοιαῦτα γὰρ
πόλει τε πάση πᾶσι θ' Ἑλλησιν καλά.

Zum Schluss kommend muss ich zwar eingestehen, dass der hier vorgenommene Überblick durchaus als etwas gewagt oder gar kühn zu bezeichnen ist. Musste er doch selbstverständlich weit davon entfernt bleiben, ein ausgesprochen facettenreiches und vielbehandeltes Themenfeld auch nur in Ansätzen umfassend zu skizzieren sowie im Detail auf in der Fachliteratur formulierte Meinungen und Thesen einzugehen. Es sollte aber versucht werden, ein paar grundlegende Aspekte herauszustellen. Wichtig war es mir dabei, Überlegungen zum Ursprung der Agone, die in den meisten Abhandlungen den Blick schnell auf einen sehr hypothetischen Boden führen, bewusst auszuklammern. Auf diese Weise ist ein deutlicheres Bild von den Aussagen der Quellen zu gewinnen, die sich auf die jeweils aktuellen Spiele beziehen.

Als Resultat wäre zusammenzufassen, dass sich konkrete kultische Funktionen der Wettkämpfe, soweit ich sehe, zurzeit nicht nachweisen lassen, und dass – im Gegenteil – die Auswertung des verfügbaren Quellenmaterials sogar gegen die Annahme kultischer Funktionen der Wettkämpfe spricht.

LITERATUR

- AIGNER, Th./MAURITSCH-BEIN, B./PETERMANDL, W.: *Laufen*, Quellendokumentation zur Gymnastik und Agonistik im Altertum 7, Wien/Köln/Weimar, 2002.
- BLECH, M.: *Studien zum Kranz bei den Griechen*, Berlin/New York, 1982.
- BONFANTE, L.: "Nudity as Costume in Greek Art", *AJA* 93, 1989, 543–579.
- BRELICH, A.: *Gli eroi greci*, Rom, 1958.
- CORNFORD, F.: "The Origin of the Olympic Games," Harrison, J. (ed.): *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge, 2010 (Erstpublikation 1927), 212–259.
- DECKER, W.: *Sport in der griechischen Antike. Vom minoischen Wettkampf bis zu den Olympischen Spielen*, Hildesheim, 2012.
- ДИЕМ, С.: *Weltgeschichte des Sports und der Leibeserziehung*, Stuttgart, 1960.
- EVJEN, H.: "The Origins and Functions of Formal Athletic Competition in the Ancient world", Coulson, W./Kyrieleis, H. (ed.): *Proceedings of an International Symposium on the Olympic Games*, Athen, 1992, 95–104.

- GARDINER, E.N.: "The alleged Kingship of the Olympic Victor", *The Annual of the British School at Athens* 22, 1916–18, 85–106.
- GEHRKE, H.-J.: "Olympia in der Geschichte", Heilmeyer, W.D./Kaltsas, N./Gherke, H.-J./Hatzl, G.E./Bocher, S.(ed.): *Mythos Olympia. Kult und Spiele*, München/London/New York, 2012, 29–35.
- GOLDEN, M.: *Sport and Society in Ancient Greece*, Cambridge, 1998.
- JEANMAIRE, H.: *Couroi et Courètes*, Lille, 1939 (ND New York 1975).
- JÜTHNER, J./BREIN, F.: *Die athletischen Leibesübungen der Griechen. I. Geschichte der Leibesübungen*, Sitzungsberichte der österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist.Kl. 249,1, Graz/Wien/Köln, 1965.
- KYLE, D.G.: *Sport and Spectacle in the ancient world*, Oxford, 2007.
- MALTEN, L.: "Leichenspiel und Totenkult", *MDAI(R)* 38/39, 1923/24, 300–340.
- MOURATIDIS, J.: "Heracles at Olympia and the exclusion of women from the ancient Olympic Games", *Journal of Sport History* 11, 1984, 41–55.
- MYLONAS, G.E.: *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, 1961.
- PATAY-HORVÁTH, A.: „Ein neuer Vorschlag zum Ursprung der Olympischen Spiele“, *Gymnasium* 123, 2016, 1–23.
- PATRUCCO, R.: *Lo sport nella Grecia antica*, Florenz, 1972.
- PEMBERTON, E.: "Agones Hieroi. Greek Athletic Contests in their Religious Context", *Nikephoros* 13, 2000, 111–123.
- PETERMANDL, W.: "Überlegungen zur Funktion der Altersklassen bei den griechischen Agonen", *Nikephoros* 10, 1997, 135–147.
- PETERMANDL, W.: "The Introduction of Athletic Nudity - Fact or Fiction?" *Nikephoros* 27 (im Druck).
- REMIJSEN, S.: "The So-Called 'Crown-Games': Terminology and Historical Context of the Ancient Categories for Agones", *ZPE* 177, 2011, 97–107.
- RINGWOOD ARNOLD, I.C.: *Agonistic Features of Local Greek Festivals Chiefly from Inscriptional Evidence*, Diss. Columbia University, 1927.
- ROSE, H.J.: "The Greek Agones", *Aberystwyth Studies* 3, 1922, 1–24.
- SANSONE, D.: *Greek Athletics and The Genesis of Sport*, Berkeley/Los Angeles/London, 1988
- SCANLON, T.F.: *Eros and Greek Athletics*, Oxford, 2002.
- SCHWARTZ, R.: "Autochthone Bewegungskultur in Polynesien: die Beispiele Western Samoa und Tonga", *Nikephoros* 5, 1992, 183–215.
- SCHWEIGERT, E., "Greek Inscriptions", *Hesperia* 8, 1939, 1–49.
- SIEWERT, P. "The Olympic Rules", Coulson, W./Kyrieleis, H. (ed.): *Proceedings of an International Symposium on the Olympic Games. 5–9 September 1988*, Athen, 1992, 113–117
- SINN, U.: *Olympia. Kult, Sport und Fest in der Antike*, München, 1996.
- ULF, Chr.: "Die Frage nach dem Ursprung des Sports, oder: weshalb und wie menschliches Verhalten anfängt, Sport zu sein", *Nikephoros* 4, 1991, 13–30.
- ULF, Chr./WEILER, I.: "Der Ursprung der antiken Olympischen Spiele in der Forschung. Versuch eines kritischen Kommentars", *Stadion* 6, 1980, 1–38.
- VALAVANIS, P.: "Thoughts on the Historical Origins of the Olympic Games and the Cult of Pelops in Olympia", *Nikephoros* 19, 2006, 137–152.
- WEILER, I.: "Joseph-François Lafitau (1681-1746) und die Anfänge einer komparativen Sportgeschichte", *Nikephoros* 6, 1993, 181–203.

ESPECTÁCULOS, AGONES Y VIDA SOCIAL
EN LOS ORÍGENES DE LA CIUDAD GRIEGA

SPECTACLES, AGONES AND SOCIAL LIFE
IN THE ORIGINS OF THE GREEK CITY

DOMINGO PLÁCIDO SUÁREZ

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

PLACIDO@GHIS.UCM.ES

RESUMEN

Los orígenes de los espectáculos religiosos se remontan a prácticas primitivas de las comunidades anteriores a la formación de la ciudad. Olimpia es probablemente modelo de la consolidación de tales prácticas como espectáculos vinculados a los orígenes históricos de Grecia. La evolución de las aristocracias a la democracia dejó en Atenas su huella en el desarrollo de los espectáculos.

ABSTRACT

Origins of religious spectacles go back to early practices of communities before the making of city. Olympia is maybe pattern to consolidation to such a practice as spectacles linked to historical origins of Greece. Evolution from aristocracies to democracy made in Athens its mark into the spectacles' development.

PALABRAS CLAVE

orígenes de los espectáculos, formación de la ciudad, Olimpia y los juegos, de la aristocracia a la democracia, Atenas.

KEY WORDS

origins of spectacles, making of city, Olympia and the games, from aristocracies to democracy, Athens.

Fecha de recepción: 08/05/2017

Fecha de aceptación: 08/01/2018

LOS ESPECTÁCULOS AGONÍSTICOS Y LOS TEATRALES coinciden en principio en los centros oraculares. Por otra parte los juegos parecen iniciarse en centros de culto relacionados con divinidades agrarias como Ártemis, Afrodita, Deméter o Gea¹. Como ocurre con otros santuarios rurales², Olimpia, centro paradigmático de los espectáculos agonísticos, sería la sede de un santuario extraurbano al que van en procesión desde la ciudad de Elis³, como modo de control del territorio agrario. Posiblemente Olimpia en los orígenes de las *póleis* empezara como santuario común entre Elis y Pisa. Elis sigue ejerciendo su protagonismo ante Esparta en *Helénicas* de Jenofonte. Se ha iniciado el proceso de integración en el mundo de las *póleis*.

Estrabón, VIII 3, 30, atribuye el inicio del control de Elis a tiempos anteriores a la guerra de Troya, recuperado luego con el apoyo de los etolios. Los eleos serían los promotores de los primeros juegos como fenómeno institucionalizado. El control realmente parece imponerse en el siglo VI⁴, mientras el control de Pisa se reconoce desde 471/0, según Estrabón, VIII 3, 2. Jenofonte, *Helénicas*, VII 4, 28, atribuye un papel más importante a los pisatas y en *Helénicas*, VII 2, 28-32, se refiere a las reclamaciones de éstos en 362.

Los santuarios limítrofes de los espacios agrarios tienden a principios del Arcaísmo a reflejar la acumulación de parte de los poderosos. Es la época en que se estructuran los juegos cívicos panhelénicos, en general sobre el modelo de Olimpia⁵.

1.* Me complace agradecer las indicaciones de los informantes anónimos, de las que se han incorporado las que han parecido más pertinentes, al margen de que por supuesto asumo la responsabilidad de las deficiencias que subsisten.

CROWTHER, N.B., *Athletica. Studies on the Olympic Games and Greek Athletics*, Hildesheim, Weidmann, 2004, 9.

2. DE POLIGNAC, F., "Mediation, Competition and Sovereignty: the Evolution of Rural Sanctuaries in Geometric Greece", en S.E. ALCOCK, R. OSBORNE, *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford, Clarendon Press, 1994, 3-18.

3. CROWTHER, N.B., *Athletica*, 2.1, 53-64, ("Elis and Olympia: City, Sanctuary, and Politics"), 58, de *Sports and Festival in Ancient World*, D. J. Phillips & P. Pritchard, eds., Swansea, 2003, 61-73,

4. CROWTHER, N.B., *Athletica*, 2.1, 53-64, "Elis and Olympia: City, Sanctuary, and Politics", citado.

5. Ver GARCÍA ROMERO, Fernando, "Sports Festivals like the Olympic Games: Iso-Olympics", W. PETERMANDL & Ch. ULF (eds.), *Youth, Sport, Olympic Games*, Hildesheim, Weidmann (*Nikephoros*, Special Issue 2012) 2012, 59-72, para la difusión creciente del modelo en épocas helenística y romana.

Se habla de una posible democratización de los juegos relacionada con el sinecismo y crecimiento de la importancia de Elis (Estrabón, VIII 3, 33). Tucídides V 49, 1-50, 4, muestra que Elis controlaba santuario y juegos⁶. En la crisis de 399 (Jenofonte, *Helénicas*, III, 2, 21-31) los espartanos terminan por reconocer el control de Elis frente a Pisa. Los organismos políticos (*bouleutérion*, pritaneo) están en Olimpia como centro de los eleos. La procesión como peregrinación a Olimpia parte de Elis (Pausanias, VI 22, 8). Las funciones de control de los *Hellenodíakai* se hacen en el *bouleutérion* (VI 23, 7). El deporte y los festivales se hallan unidos a la política de la *pólis* en su proyección panhelénica; antes, iban unidos a las relaciones de poder de las aristocracias.

En Olimpia se hacían ofrendas votivas de tipo pastoril. El Alfeo y el Peneo funcionan como núcleo de un poblamiento disperso de la Élide desde 730, que sacrificaba en el Altis en Olimpia: según Pausanias, V 13,10, los eleos pueden sacrificar a Zeus cualquier día al margen de los festivales⁷; en 14,4, señala otros sacrificios de los eleos, a Hestia, a Zeus y a Posidón⁸; en 15,10-12, menciona los sacrificios mensuales a héroes y las mujeres de los héroes cuantos reciben honores en la Élide y Etolia; también hay un hestiatorio⁹, marca de la solidaridad de los miembros de la comunidad al margen de los patrocinios.

Pausanias, VI 24, 3, destaca el papel de Elis en la organización de los juegos y de los jueces (23, 1-4). Éforo, en Estrabón, VIII 3, 33, también atribuye a los eleos bajo Ífito la fundación del *agón*. Los eleos habían organizado los juegos con el apoyo de Fidón de Argos y atacaron a los pisatas que se habían atraído el odio de los eleos por su afán de organizar los juegos, pero luego éstos recuperaron el control en la época del rey Pantaleón (22, 2). Heródoto (VI 127) dice que Fidón estableció (ἔθηκε) él mismo el *agón*. Flegonte de Trales (FGH257F1, 1) dice que Piso, el fundador de Pisa, había organizado las Olimpíadas¹⁰. Sin duda, los orígenes de los juegos se hallan vinculados a las rivalidades entre las *póleis* en el proceso de formación.

Luego, con la consolidación de las aristocracias, se encuentran trípodas de prestigio y muestras de relaciones de *xenía*. Píndaro, *Pítica*, III 70-77, se hace eco de los trofeos ganados en las acciones de excelencia (ἀριστεύων); en IX 76-83, destaca en cambio la capacidad creadora de mitos de las hazañas equiparables a las de los héroes, ἀρετὰὶ δ' αἰεὶ μεγάλαὶ πολύμυθοι; y en X 64-72, señala la relación del mundo heroico con los

6. CROWTHER, N.B., *Athletica*, 53-64, *loc. cit.*

7. Sería una manifestación de la soberanía de Elis sobre Olimpia (A. JACQUEMIN, *ad loc.*, CUF).

8. Los eleos visitaban los templos cada mes en un solo día de manera sucesiva, sobre todo en el Altis y en las pendientes de la colina de Crono (MADDOLI-SALADINO, *ad loc.*).

9. MORGAN, C., "Origins of Panhellenism", en N. MARINATOS & R. HÄGG, eds. *Greek Sanctuaries. New Approaches*, Londres-Nueva York, Routledge, 1993, 24.

10. JACQUEMIN, Estrabón VIII, *ad loc.*

gobernantes de las *póleis*, πατρώϊαι κεδναὶ πολλῶν κυβερνάσεις¹¹. Pero también está presente la violencia en *Pítica*, V 49-54, del año 462. Los griegos sin embargo proponían el juego civilizado frente a la violencia, por ejemplo en la historia de Ámico, en *Argonautas*, II 98-102¹². También Odiseo teme la violencia de los pretendientes en *Odisea* XVIII 55-57¹³. Helánico, F40 Fowler= FGH323aF3, habla de Forbante hijo de Posidón, y de que hay un *Phorbanteion* en Atenas denominado así por Forbante que fue rey de los Curetes, en Andrón, FGH10F1, y desapareció en la época de Erecteo. Forbante se presenta como ejemplo del héroe civilizador a través del deporte frente al bárbaro.

Forbante se presenta así como fundador del pugilato civilizado¹⁴, vinculado al ciclo de Teseo, junto al Forbante brutal, como aparece en el Escolio a *Ilíada*, XXIII 660= *Etiópida* fr. 4 Bernabé= 5K, que fue castigado por su soberbia, ὑπερηφάνια. Istro, FGH134F 31, y Ferécides, FGH3F152, en escolio a Píndaro *Nemea* 5, 89b, citan al Forbante civilizador en Atenas. Como auriga de Teseo aparece en Bekker, *Anecd. Graeca*, 314, 9. En la comedia, *Ranas*, 1089-1097¹⁵, el mismo Dioniso relata una escena de violencia de parte del público que golpea al corredor rezagado. Incluso los juegos pueden señalarse como ocasión de revueltas, como en Eneas Táctico, XVII 1¹⁶, donde se advierte del peligro de las multitudes.

Parece pues posible que, en principio, se trate en cada caso de un festival de tipo agrario¹⁷, que se transforma con el desarrollo de la ciudad aristocrática. Luego se implantan paulatinamente las pruebas de caballo en la época aristocrática, hacia el año 680 (Pausanias, V 8, 7), tras haberse establecido el pentatlo, la lucha y el pugilato; entre tanto van inaugurándose prácticas festivas y colocándose estatuas (10-11). Allí está Hera en Olimpia, con Zeus, las Horas y Temis (Pausanias, V 17,1); las Ménades al servicio de Dioniso (V 16, 6-7). El protagonismo del aristócrata queda patente en el honor al jinete por su victoria en la Olimpiada de 512, aunque haya llegado sólo el caballo, en el caso de Fídotas de Corinto, en un epigrama atribuido a Anacreonte, transmitido por la *Antología Palatina*, VI 135, aunque Pausanias, VI 13, 9, añade que Fídotas erigió una estatua al caballo en Olimpia¹⁸. Cleóstenes erigió una estatua en

11. MORGAN, C., *op. cit.*, p. 26.

12. GARCÍA ROMERO, F., "Violencia de los espectadores en el deporte griego antiguo", *CFC(G)*, 16, 2006, 145.

13. GARCÍA ROMERO, F., "Violencia...", *op. cit.*, 146.

14. GARCÍA ROMERO, F., "Su Forbante, pugile e lottatore", P. MAURITSCH & C. ULF, eds., *Kultur(en) Formen des Alltäglichen in der Antiken, festschrift für I. Weiler*, Graz, Grazer Universitätsverlag, 2013, 445-456.

15. GARCÍA ROMERO, F., "Violencia...", *op. cit.*, 147.

16. GARCÍA ROMERO, F., "Violencia...", *op. cit.*, 148.

17. MORGAN, C. *Origins*, *op. cit.*, 33.

18. VISA-ONDARÇUHU, V., *L' image de l'athlète d' Homère à la fin du V^e siècle avant J.-C.* (Collection d' Études Anciennes, 126), Paris, Les Belles Lettres, 1999, 99.

Olimpia con el carro, los caballos y el auriga, pero el epigrama llevaba sólo su nombre, según Pausanias, VI 10, 6-7¹⁹. En algún caso coincide el auriga con el propietario (Píndaro, Ístmica, 13-19), como Heródoto de Tebas, comparado a Cástor y Yólao.

Con el desarrollo de las ciudades tiene lugar la urbanización de los festivales dionisiacos de los demos²⁰, donde destaca el papel de Atenas. Aquí se incorporaba el desorden dionisiaco a través del teatro. El Odeón aparece como estructura irregular según el modelo de los teatros de los demos²¹. La regularización arquitectónica sólo se produjo cuando el teatro comenzó a anquilosarse y convertirse en producto arqueológico para recuperar el prestigio del pasado. En la época clásica el espacio era más vital, como las mismas tragedias. En las *Troyanas*, por ejemplo, el auditorio se identifica con el vencedor y con el vencido en la misma situación dramática²². No hay una actitud monolítica. En general, la tragedia apoya la cultura popular de los atenienses basada en sus mitos nacionales con sus contradicciones, como en *Heraclidas*, *Edipo en Colono*, *Erecteo*, *Suplicantes*²³.

La arquitectura urbana griega representa un fenómeno controlable por el pueblo que puede rodearla²⁴. La localización del teatro se encuentra en el ágora, igual que en los demos. Representa el tránsito de las comunidades locales a la ciudad unificada. Por ello se mantienen las relaciones con el ágora²⁵ y con la Pnyx²⁶. El espacio teatral es paralelo al de la Pnyx²⁷, que adquiere forma monumental en plena época democrática, a mediados del siglo V, pero el ditirambo continuó en la vida de los demos, junto con la comedia²⁸. Los íkria desempeñaban en los juegos el mismo papel que en las representaciones teatrales, como integración cívica de fiestas locales²⁹. Atenas se va definiendo como escenario de la cultura de la representación³⁰. En el teatro se imponen las convenciones, como las máscaras, interpretadas como una innovación de Téspis en la creación del modo dramático frente al puramente narrativo de la épica³¹.

19. VISA-ONDARÇUHU, V., *op. cit.*, 100.

20. WILES, D., *Tragedy in Athens. Performance Space and Theatrical Meaning*, Cambridge University Press, 1997, 23.

21. WILES, D., *Tragedy*, *op. cit.*, 54.

22. WILES, D., *Tragedy*, 220.

23. PRITCHARD, D. M., *Sport, Democracy and War in Classical Athens*, Cambridge, University Press, 2013, 13-14.

24. WILES, D., *Tragedy*, 21.

25. WILES, D., *Tragedy*, 25.

26. WILES, D., *Tragedy*, 34.

27. WILES, D., *Tragedy*, 15.

28. WILES, D., *Tragedy*, 23.

29. KYLE, D. G., *Sports and Spectacles in the Ancient World*, Oxford, Blackwell, 2007, 169.

30. REHM, R., *Greek Tragic Theatre*, 3-11.

31. WISE, J., *Dionysus Writes*, 166-168.

Los mensajeros, esticomitias, agones, funcionan como procedimientos para revelar de modo no realista las relaciones con la realidad.

Es decir, el ágora nueva ocupa la zona donde estaban los más viejos cementerios de la ciudad, desde la época micénica a la geométrica³². Era siempre el lugar donde se celebraban los festivales y se honraba a los héroes y a los antepasados desde los tiempos prehistóricos. En el espacio abierto continuaron celebrándose las reuniones de carácter atlético y artístico. En el segundo cuarto del siglo VI se observa la eliminación de casas privadas en torno a los edificios del suroeste, junto con el cierre de los pozos de la zona³³.

Al mismo tiempo, el espacio deja de ser lugar de enterramientos y es abandonado por las propiedades privadas de las familias más poderosas, Céricas y Salaminios, que se verían beneficiados con la transformación topográfica³⁴. Delante de la Estoa regia hay un pequeño recinto cuadrado con ofrendas que parecen corresponder a un culto a divinidades femeninas juveniles³⁵. Existe posiblemente también en ese espacio una área de actuaciones teatrales, donde Dioniso se identifica como *basileús*, relacionada con los *íkria* allí fijados, según la expresión de Pólux (VII 125), y con la vía Panatenaica y la *orchéstra*, donde se celebraban los certámenes dramáticos y musicales en el siglo VI. Ésta parece haber existido en el centro del ágora³⁶, como lugar de las representaciones, con el Altar de los Doce Dioses como *ómphalos*, que se identifica con el altar de la Piedad, citado como refugio de los Heraclidas por Apolodoro, II 8, 1, y por Pausanias I 17, 1³⁷; ello se relaciona con su función como lugar de asilo³⁸. Allí se encontraban en el siglo VI los *íkria* donde se celebraban los festivales de Dioniso, según Focio, *s.u.* Eran asientos de madera con planchas escalonadas a la manera de gradas. Cuando se trasladaron los espectáculos al teatro de Dioniso, el espacio siguió considerado como adecuado para los monumentos que conmemoraban las victorias en las competiciones artísticas y deportivas. Píndaro, *Ditirambo*, 63, 3 (Bowra), se refiere al *ómphalos* frecuentado como centro de la ciudad, lo que favoreció la erección de una estatua de bronce del poeta en el centro del ágora, seguramente en el lugar en el que el coro había entonado el ditirambo. En este recinto se celebraban espectáculos teatrales y competiciones atléticas. A partir de Clístenes tales competiciones se con-

32. TRAVLOS, J., *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, New York, 1980 (=Tübingen, 1971), 2.

33. SHAPIRO, H.A., *Art and Cult under the Tyrants in Athens*, Mainz, Philipp von Zabern, 1989, 5.

34. VALDÉS, M., *Política y religión en Atenas arcaica. La reorganización de la polis en época de Solón. Una revisión de la documentación, arqueológica, literaria y religiosa*, Oxford, BAR, 2002, 5.

35. *The Athenian Agora. A Guide to the Excavation and the Museum*, Atenas, ASCSA, 1976³, 86

36. WYCHERLEY, R.E., *Stones*, 204-5.

37. THOMSON, H.A., "The Altar of Pity in the Athenian Agora", *Hesperia*, 21, 1952, 47-82

38. *Athenian Agora. A Guide*, 96.

virtieron en instrumentos de la concordia cívica para evitar la *stásis*³⁹. En Atenas la democracia habría llegado a las competiciones deportivas y musicales o teatrales. En un plano un tanto propagandístico, como escaparate de las ventajas de la democracia, algo así como “el sueño ateniense”. La importancia del *dêmos* se exhibe a través de la financiación pública o a través de las liturgias., el instrumento por el que la actividad pública se apoya en la riqueza privada con que los oligarcas compiten para ganar apoyos y poder satisfacer sus propios intereses. Entre las liturgias destaca la gimnasiarquía para la competición como lampadromías, parte de las Panateneas⁴⁰. Las actividades son protagonizadas por el cuerpo ciudadano ateniense⁴¹. Se produce así la simbiosis entre la ciudadanía y los oligarcas.

El atletismo representa en vivo las mismas funciones que el teatro a través de los héroes como imágenes de la divinidad en relación con los hombres. Atenas puede considerarse por ello en buena medida como ejemplo de escenario de una cultura de la representación⁴², lo que correspondería a la sociedad del espectáculo⁴³. En sus prácticas dominan convenciones tan fuertes como el uso de las máscaras, interpretadas como una innovación de Tespis en la creación del modo dramático frente al puramente narrativo de la épica⁴⁴. Lissarrague concibe las imágenes como modo de expresión del pensamiento y representación de la civilización por los griegos. *La cité des images* (1984) expresa el imaginario social. La representación en los espectáculos permite conocer la realidad profunda del pueblo que la protagoniza. Éste es el público que contempla el teatro, a los héroes en su drama, y los juegos, los héroes en su proyección, derivada de los guerreros heroicos. Los espectadores tienden a reproducir la agresividad de los protagonistas⁴⁵. Epicteto, I 6, 26-27, habla en cambio de los sufrimientos de los visitantes por las incomodidades⁴⁶.

En Olimpia se hicieron famosos más tempranamente los juegos, cuya fundación situaban los antiguos en el año 776. El carácter iniciático primitivo debió de experimentar entonces una especie de refundación para adecuarse a las necesidades

39. FISHER, N., en N. FISHER & H. VAN WEES (eds.), *Competition in the Ancient World*, Swansea, 2011, 183.

40. WILSON, P., *The Athenian Institution of Khoregia. The Chorus, the City and the Stage*, Cambridge University Press, 2000, 35.

41. WILSON, P., *The Athenian Institution of Khoregia. The Chorus, the City and the Stage*, Cambridge University Press, 2000, 36.

42. FISHER, N., en N. FISHER & H. VAN WEES (eds.), 203; REHM, R., *Greek Tragic Theatre*, 3-11, citado.

43. CHARTIER, R., *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa, 1992.

44. WISE, *Dionysus Writes*.

45. PRITCHARD, D.M., *Sports, op.cit.*, 27.

46. KYLE, D.G., *Sports and Spectacles in the Ancient World*, Oxford, Blackwell, 2007, 133.

crecientes de las aristocracias que comenzaban a tener peso en el santuario, paralelamente a la difusión de los poemas homéricos y a la organización de un panteón familiar encabezado por la pareja relativamente monogámica representada por Zeus y Hera, patronos del recinto⁴⁷. Las ofrendas pasan de las tumbas a los dioses cuando las representaciones están en manos de las ciudades y no en las familias aristocráticas. Olimpia unió el turismo deportivo con el turismo cultural⁴⁸, para contemplar obras de arte. También en Delfos ocurre lo mismo, donde el protagonismo corresponde más bien a Apolo. Era frecuente la concentración de poetas y oradores, como se ve en la guía de Pausanias⁴⁹. Allí estuvo Anaxágoras según Diógenes Laercio, III 25.

El resultado del proceso es la celebración de juegos, cíclicamente organizados, en Olimpia, Delfos, Nemea, Corinto, dedicados a Zeus, a Apolo, a Zeus y a Posidón, una vez que han pasado a integrarse en el sistema panhelénico que, en el plano de los patrocinios divinos, se traduce en el patrocinio de los dioses olímpicos. Los Olímpicos y los Píticos se celebran cada cuatro años, alternativos dos a dos, en verano; los Nemeos y los Ístmicos cada dos; los restantes, en primavera. El papel de desarrollo del panhelenismo, atribuido a Heracles, lo destaca Lisias en el *Olímpico*, XXXIII, citado y glosado por Dionisio de Halicarnaso, *Lisias*, 30. Existen además otros festivales que a veces los poetas mencionan de pasada para referirse a los triunfos en los grandes, como Píndaro en *Olímpica*, XIII, 45-46: “como la arena del mar”. En el contexto del fragmento de Simónides, 506PMG, también de Focio, se refiere a los circuitos de los atletas, κύκλω περιπορευομένου⁵⁰.

Los atletas que participaban en los festivales protagonizaban un proceso equivalente al de los héroes que se integran en el panteón, como Heracles al unirse en matrimonio a Hebe. Por otro lado, la asimilación heroica se transfiere a las competiciones más crudas de la realidad correspondientes a la vida de ciudad. El heroísmo de los jóvenes se pone a prueba en los combates en que se compromete la ciudad en los momentos de su consolidación y apropiación de los terrenos necesarios para su sustento, cuando el poseedor del territorio se equipara al guerrero hoplita. El atleta puede alcanzar los límites, como Heracles, en *Olímpica*, III 43-45⁵¹. El atleta en esos escenarios da la vuelta, περιγυρόμενοι, recogiendo los premios que se unen a los ἄθλα que pueden estar fijados⁵².

El prestigio de la ciudad repercute en el atleta y viceversa. Se observa en el epigrama de Olimpia conservado por Pausanias, VI 9, 1, en honor de Teogneto, que

47. BRELICH, A., *Paidés e Parthenoi. I*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1969, 453.

48. GARCÍA ROMERO, F., « Sports Tourism in Ancient Greece », *Journal of Tourism History*, 2013, 5.

49. GARCÍA ROMERO, F., « Sports Tourism in Ancient Greece », 6.

50. VISA-ONDARÇUHU, V., *op.cit.*, 80.

51. VISA-ONDARÇUHU, V., *op.cit.*, 136.

52. VISA-ONDARÇUHU, V., *op.cit.*, 17.

con su victoria πατέρων ἀγαθῶν ἔστεφάνωσε πόλιν⁵³. Lo mismo ocurre con el epigrama de Simónides en honor de Nicolaidas conservado en la *Antología Palatina*, XIII 19, quien con su victoria en Delfos ἠΰφρανεν μεγάλην Κόρινθον⁵⁴. La ciudad y el atleta se identifican en los juegos, del mismo modo que se identifican en la lucha por la *chóra*, la tierra cívica. Como miembro de la comunidad ciudadana, el atleta representa a su ciudad y, de la misma manera que su victoria reporta prestigio para ésta y posibilidades de acceder a posiciones de mando para él como representante de la comunidad, siente la vergüenza de la derrota ante sus iguales como si fuera el culpable de su falta de éxito, por lo que ahora el atleta aparece identificado como guerrero de la sociedad heroica. El atleta era el heredero de dicho guerrero y en él se conservaban los ideales del héroe homérico, a través de expresiones tales como la consecución de la gloria y similares, referido ahora a los juegos, como en Píndaro, *Olímpica*, VIII 82, así como a través de los síntomas de vergüenza en la derrota. El culto al atleta viene a representarse como una variante del culto a los héroes y en él se muestran las expectativas homoeróticas de los discípulos por los maestros, circunstancia especialmente clara en las ceremonias iniciáticas de los jóvenes espartanos. El objeto de los epinicios de Píndaro se refiere sobre todo a las competiciones hípicas. En cualquier caso, el atleta aparece como el vehículo de la adaptación de la violencia de los héroes a una sociedad civilizada, de las prácticas de la guerra a las de la paz⁵⁵.

Los protagonistas son hombres prestigiosos, sobre todo de Sicilia. Es característica de los epinicios pindáricos la atribución al atleta de adjetivos propios de los héroes homéricos⁵⁶, incluidos los que lo comparan con el león. En los juegos se demuestra igualmente la *areté* en el mismo grado que en la guerra. Las mismas alabanzas merecen las hazañas en uno u otro campo (Ístmica, I 50-51). Ello ocurre sobre todo en las pruebas de carros, semejantes al combate heroico, en que participan grandes personajes como Hierón. Se incluyen las relaciones del tipo de la de Aquiles y Patroclo, modelo de las de Agesidamo e Ilas en *Olímpica*, X 16-21, donde está presente la *cháris*. Agesidamo la debe a Ilas como Patroclo a Aquiles. El atletismo copia las relaciones clientelares heroicas. Las funciones épicas se han trasladado a la *pólis* y a su proyección panhelénica. La crítica del prestigio así obtenido y de la riqueza de los atletas tuvo varios exponentes, como Jenófanes (DK21B2)⁵⁷; Eurípides en *Hipólito*; Eurípides en *Autólico*, en Ateneo, X 413F-414C (Nauck² 441)⁵⁸. Parecen es cambio recibir apoyos populares en Ps.- Jenofon-

53. VISA-ONDARÇUHU, V., *op.cit.*, 98.

54. VISA-ONDARÇUHU, V., *op.cit.*, 94; 105.

55. PRITCHARD, D.M., *op. cit.*, 30.

56. VISA-ONDARÇUHU, V., *op. cit.*, 117.

57. PLÁCIDO, D., "De la muerte de Pericles a la *stasis* de Corcira", *Gerión*, 1, 1983, 136.

58. KYLE, D.G., *Sports, op. cit.*, 177.

te, II 9-10⁵⁹. Los cómicos conectan los juegos con la satisfacción del hambre del *dèmos*, como en *Nubes*, 386-7.

En el desarrollo del Arcaísmo se hace mayor la trascendencia cotidiana de los espectáculos locales y cívicos. En la época geométrica se conserva la relación con los cultos heroicos. La asistencia a los juegos era como una especie de ordalía para los espectadores, que se documentan desde el siglo VIII⁶⁰. No se documenta en cambio el pago de entradas. Se calcula que el número de asistentes era de 24.000 en el siglo VI y 40.000 en el IV. El viaje desde Atenas duraba 5 ó 6 días. Se alojaban en tiendas⁶¹, muchos de ellos en Pisa. Algunos abandonaban todo para acudir a los Juegos, según Luciano, *Anacarsis*, 11, que habla del placer estético que proporcionaban los Juegos (12). Los espectadores olvidan así sus preocupaciones para pasar el rato (τὰναγκαῖα παρέντες σχολάζουσιν). El aspecto estético del espectáculo estaba en los orígenes, según Píndaro, *Olímpica*, III 36, según el cual Heracles encargó a los Dioscuros “organizar un certamen espectacular”, θαιπτόν ἀγῶνα νέμειν. Las relaciones con los espectadores, según Isócrates, IV *Panegírico*, 44-45, se establecen gracias a que en los espectáculos ven que el orgullo común de los griegos por su pasado sobrevive en la contemplación de los atletas y los bienes que surgen de tales reuniones, en lo que “nuestra ciudad no se queda atrás”. El panhelenismo sirve de marco para el prestigio de las ciudades, aquí de Atenas. Tal es la pretensión de las Panateneas. De ahí la importancia del ágora como centro de actividades atléticas⁶². El ágora nueva simboliza el cambio de los juegos fúnebres en juegos cívicos. Las carreras hípicas se han convertido ya en espectáculo, según se deduce del *Hipárquico*, III 2-5⁶³, al menos en el siglo IV. También en el siglo IV, en época de Licurgo, se reformaron el Liceo y la Academia. Y las pruebas gimnásticas pasaron del ágora al estadio panatenaico.

Al oeste de la vía Panatenaica hay un pozo con material desde el siglo VII, que contiene ofrendas votivas de un posible culto heroico relacionado con tumbas anteriores⁶⁴. De aquí puede proceder su funcionalidad de época histórica. La vía Panatenaica se conoce como *drómos* a lo largo de la historia, porque se utilizó tanto para las procesiones como para las prácticas atléticas en los festivales conocidos como Pana-

59. KYLE, D.G., *Sports, op. cit.*, 177-8.

60. CROWTHER, N.B., *Athletica*, 35.

61. CROWTHER, N.B., “Visiting the Olympian Games in Ancient Greece: Travel and Conditions for Athletes and Spectators”, *Athletica*. 1.4, pp. 35-50= *International Journal of the History of Sport*, 18, 4, 2001, 37-52.

62. KYLE, D. G., *Athletics in Ancient Athens*, Leiden, Brill, 1987, 57.

63. KYLE, D. G., *Athletics in Ancient Athens*, Leiden, Brill, 1987, 63.

64. THOMPSON, H.A., WYCHERLEY, R.E., *Athenian Agora, XIV. The Agora of Athens. The History, Shape and Uses of an Ancient City Center*, Princeton, American School of Classical Studies at Athens, 1972, 119.

tenaicos: De hecho, recientemente se han conocido los signos de los puntos de partida de las carreras correspondientes⁶⁵. Comenzaría un poco al norte del altar de los Doce Dioses, frente a las hermas, a partir de la puerta del Dípilo, y terminaría cerca del Eleusinio⁶⁶. La línea de la vía debe de prolongarse en la Edad del Hierro hasta el cementerio del Cerámico⁶⁷. Viene a ser el camino de entrada al ágora que seguiría el mismo Pausanias, que menciona (I 2, 4-5) un gimnasio dedicado a Hermes y un santuario de Dioniso. La vía, además de representar el recorrido de las procesiones, era seguramente utilizada para carreras, que partirían de un punto señalado con postes al este del Altar de los Doce Dioses. También se utilizaba para ejercicios de caballería, según se desprende de Mnesímaco, citado por Ateneo, IX 402F, que se refiere precisamente a las hermas del ágora⁶⁸ a propósito de las prácticas iniciáticas de los jóvenes, vinculadas al culto del dios Hermes. Las hermas se han identificado recientemente con los restos encontrados entre la estoa Pecile y la estoa regia⁶⁹.

Luciano, *Heródoto*, 1-3, alaba el procedimiento del historiador para ganar reputación, por medio de viajes a lo largo de Grecia, sobre todo en los juegos olímpicos; se presentó como agonista, no como espectador, por lo que fue mejor conocido que los *Olympioníkai*, los vencedores en los juegos. En una sola concentración ganó la aprobación común. Dice Luciano que fue una lección que aprendieron Hippias y otros. Allí se mostró como admirable historiador de los griegos (7).

Platón a través de Glaucón critica a los que van de festival en festival en *República*, 475D⁷⁰. son *philotheámones*, amantes de los espectáculos, más que *philósophoi*. El autor lo compara a una especie de turismo relacionado con los festivales religiosos y musicales propio de quienes quieren escuchar los diferentes coros dionisiacos.

El protagonismo individual de las oligarquías continúa vigente, adecuado a las nuevas realidades, como en el caso de personajes políticos como Cilón y Clístenes de Sición. Los oligarcas compiten en las inversiones en las coregías para ganar prestigio y apoyo en el *dêmos*⁷¹ en Atenas. La coregía compite con la trierarquía en su función como instrumento para la adquisición de poder, aunque ésta recibe un fuerte impulso con el crecimiento de la importancia de la flota, dentro de las rivalidades entre oligarcas⁷². La coincidencia se muestra en el discurso LI del corpus demosténico, *Sobre la corona trierarquica*, proclamado en el agón de las Targelias, en el mes siguiente a la

65. SHEAR, T.L. jr., "The Athenian Agora: Excavations of 1973-1974", *Hesperia*, 44, 1975, 364.

66. TRAVLOS, J., Pictorial, 2.

67. CAMP, J.M., *The Athenian Agora*, Londres, Thames and Hudson, 1992 (=1986), con correcciones, 45.

68. *Athenian Agora. A Guide*, 111-113.

69. OSANNA, M., "Le 'Erme', Hermes e la stoa 'delle Erme'", *Ostraka*, VIII 1999, 500.

70. PLÁCIDO, D., *Viajes*, *op. cit.*, *Viajes*, 70.

71. WILSON, P., *op. cit.*, 7.

72. WILSON, P., *op. cit.*, 48.

preparación de la flota. Es claro por ello que los juegos ya existían en Atenas al final de la tiranía⁷³. Las primeras representaciones escultóricas ya marcan rasgos individuales⁷⁴, antes del desarrollo de formas de poder personal.

Otro personaje característico de la Atenas de su época es el rico Calias, que dedica varios epigramas en Delfos por sus victorias en las competiciones ecuestres de los juegos Píticos, Nemeos e Ístmicos⁷⁵, el mismo personaje que en el *Protágoras* de Platón aparece como el gran mecenas, que ofrece su casa para el ejercicio de la labor intelectual de los sofistas, como lugar central de la vida cultural de la ciudad, centro de reproducción del poder democrático de las grandes familias.

El inicio ateniense se sitúa pues en juegos aristocráticos y fúnebres antes de los juegos cívicos⁷⁶. Aparecen como juegos espontáneos, pero seguramente responden al interés suscitado por los inicios de los Juegos Olímpicos por las mismas fechas⁷⁷. Representan los valores aristocráticos expresados por el padre de Glaucó, *Ilíada*, VI 308, XI 784⁷⁸. Los juegos con carácter fúnebre están presentes ya en *Ilíada*, XXIII 158-164: Aquiles y Agamenón se encargan de preparar la honra de los muertos y la pira para colocar el cadáver de Patroclo, cuando se refiere al cadáver (*nékys*) y a su “cuidado”, *kédeos... kedemónes*; y XXIII 262-897. donde Aquiles aparece como organizador de los juegos y establece los premios; para el primero una mujer hábil en trabajos y un trípode, para los restantes, hasta el quinto, objetos o animales. El sistema de pruebas será el modelo de los juegos atléticos panhelénicos⁷⁹. También convoca a los espectadores en XXIII 257-258. Se alude a la aclamación de los espectadores ante el lanzamiento del disco (σόλος) por Polipetes: τοὶ δὲ βόησαν (847). Animan a Odiseo en 766-767 con gritos: ἴαχον... κέλευον. Pero también se ríen, γέσασαν, cuando alguien falla, como Áyax en la carrera (784) o Epeo en el lanzamiento (840)⁸⁰. Otras veces quedan en silencio estupefactos, como ante el éxito de Meriones en el arco (881): θάμβησαν.

Ariadna se presenta como premio de Teseo, en Plutarco, *Vida de Teseo*, 19, 2-3. El premio de los caballos en *Ilíada* XXIII es resultado de un regalo de Posidón, superiores en *areté* (276): se trata de una prueba relacionada con la aristocracia, que subsistirá en Atenas con personajes como Alcibiades, que basaba su prestigio en las victorias con los carros (Plutarco, *Vida de Alcibiades*, 2, 1) como parte del espíritu competitivo y la *philotimía*. Aparecen ya las características competitivas por la gloria, ἄθλα. La carrera

73. KYLE, D.G., *Athletics*, op. cit., 31.

74. VISA-ONDARÇUHU, V., op. cit., 95.

75. BOUSQUET, J., “Deux épigrammes grecques (Delphes, Ambracie)”, *BCH*, 116, 1992, 585-606.

76. KYLE, D.G., *Athletics*, op. cit., 4.

77. PERRY, T. P. J., “Sport in Early Iron Age and Homeric Poems”, en *Companion*, 53-67 (60).

78. KYLE, D.G., *Sports*, op. cit., 25.

79. VISA-ONDARÇUHU, V., op. cit., 17.

80. VISA-ONDARÇUHU, V., op. cit., 17; 39.

de carros es en este sentido la prueba más importante (262-652)⁸¹, la que proporciona *kléos* en 280; no se sabe si *katà stratón* del v. 285 alude al público⁸². Pero luego el prestigio se obtenía más por el patronato y evergetismo que con la participación directa de los ricos⁸³. Con la democracia crece el papel de los ricos no aristócratas, como cambió el público de los sofistas, Sócrates y Platón⁸⁴.

Hubo también juegos fúnebres en honor de Pelias, representados en Olimpia, según Pausanias, V 17, 9⁸⁵, con mención de los espectadores (οἱ θεώμενοι). Néstor aconseja a su hijo Antíloco que haga uso de su *mêtis* (XXIII 313). La señal se sitúa en la tumba de un hombre muerto hace tiempo (331), una tumba de prestigio histórico. El peso de la prueba se basa en los caballos (362-417), lo que sigue en 448: “la mirada dirigían hacia los caballos”⁸⁶. En 448-498, surgen disputas entre espectadores, aunque son también héroes: Idomeneo y Áyax discuten a propósito de Diomedes, con apoyo de Atenea, igual que a Odiseo. Se inicia así un retrato de los espectadores en 448-449, que discuten sobre los contrincantes en 448-498. Parece menos pacífico de lo que quiere ver Dion de Prusa en XXXII 80⁸⁷, ya que parece haberse necesitado la intervención de Aquiles. En 462-468, los espectadores esgrimen argumentos basados en “haber visto”. En 478-481 se refleja un comportamiento característico de los espectadores⁸⁸, que tratan de desautorizar las opiniones del otro. Pero los espectadores tiene una visión parcial, según las preguntas y las dudas de Idomeneo (457-472)⁸⁹, que además señalan el carácter del espectáculo visual. La incertidumbre de la visión permite la polémica. Surgen así rivalidades entre los héroes, Idomeneo y Áyax, mientras Aquiles los incita a centrarse en la competición (492-498), lo que precisamente marca el poeta en el verso 499 con un brusco cambio en la atención, de la discusión a la carrera misma.

Tanto las pruebas como los repartos de premios constituyen motivo de alabanza por el público (539-540). Ya se deja notar la función de estos juegos como campo de acción de la aristocracia, a la que sirve como instrumento para ganar prestigio en la colectividad, lo que se consolidará en la *pólis*. Se superan los límites de las comunidades al mismo tiempo que éstas se organizan en *póleis*.

81. RICHARDSON, N., en KIRK, G.S. (ed.), *The Iliad : a commentary, VI : books 21-24*, Cambridge University Press, 1993, *ad loc.*

82. RICHARDSON, N., *ad loc.*

83. KYLE, D.G., *Sports, op. cit.*, 171.

84. KYLE, D.G., *Sports, op. cit.*, 176.

85. RICHARDSON, N., *ad* 288-9.

86. Traducción de L. M. Macía y J. de la Villa, Madrid, CSIC, 2013.

87. GARCÍA ROMERO, F., *Violencia, op. cit.*, 143.

88. RICHARDSON, N., *ad loc.*

89. VISA-ONDARÇUHU, V., *op. cit.*, 27.

En XI 698-702, no está claro si el motivo era una fiesta fúnebre; en XXIII se busca referencia a otros juegos fúnebres, como en *Odisea*, XXIV 85-92. De hecho, hay varias referencias a juegos fúnebres en los poemas⁹⁰, lo mismo que en los *Trabajos* de Hesíodo (654-657), en que el autor menciona su participación como poeta. El carácter funerario está presente en las tradiciones de las fundaciones de los diversos juegos⁹¹. Desde los poemas homéricos se define el carácter heroico de los atletas que se proyectará en los epinicios de Simónides, Píndaro o Baquílides, en un momento de renovación de los juegos⁹²; el primero aceptó lo que había rechazado cuando aumentaron la oferta, pues los poetas son remunerados y viven de ello (Aristóteles, *Retórica*, III 2= 1405b23-27, Simónides, 515PMG). Es cierto que tenía fama de servilismo por dinero⁹³. Dice Aristóteles que aceptó por dinero y dijo de las mulas eran hijas de caballos de pies como tempestades, χαίρετ' ἀελλοπόδων θύγατρεις ἵππων. Baquílides afirma el papel del poeta en la creación de la imagen del atleta⁹⁴. Se preocupa más por el espectáculo, que es donde ahora se gana la gloria para él y para la ciudad.

El carácter funerario ya no es el dominante en *Odisea*, VIII 97-253⁹⁵. Los juegos se convocan explícitamente para entretener a Odiseo. Parece imponerse el carácter de espectáculo, aunque de momento se trate de un espectador privilegiado. Alcínoo propone celebrar juegos, ἀέθλων (100), para mostrar la superioridad de los feacios sobre los demás. La excelencia se extiende aquí a la colectividad, la gloria del individuo repercute en la colectividad, en la ciudad. El heraldo llama al público, sin el que no existe la gloria. Todos iban a admirar el espectáculo, ἀέθλια θαυμανέοντες (108). Se reunió una gran multitud, πολὺς ὄμιλος μυρῖοι (108-109). Rechazar la invitación es renunciar a *kléos* (145-9) y dar la impresión de preferir *kérdos* (159-60) como si fuera un comerciante⁹⁶. En XXI Penélope defiende al “mendigo” para que participe en la prueba del arco, porque “parece de noble cuna” (XXI 334-5), con lo que queda restablecido el carácter aristocrático de la participación.

El *Himno homérico a Apolo délico*, III 146-161, habla de juegos con espectadores⁹⁷, los jonios que reunidos en el espectáculo tocan la inmortalidad y la eterna juventud. Las razones de los espectadores en Cicerón, *Tusculanas*, V 3, 9⁹⁸, consistían

90. VISA-ONDARÇUHU, V., *op. cit.*, 18-19.

91. VISA-ONDARÇUHU, V., *op. cit.*, 124, n. 1.

92. VISA-ONDARÇUHU, V., *op. cit.*, 108.

93. VISA-ONDARÇUHU, V., *op. cit.*, 90.

94. VISA-ONDARÇUHU, V., *op. cit.*, 172.

95. KYLE, D.G., en Paul CHRISTESEN y Donald G. KYLE (eds.), *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*, Malden-Oxford, Blackwell, 2014, 22.

96. KYLE, D.G., *Sports, op.cit.*, 66-67.

97. KYLE, D.G., *Sports, op.cit.*, 78.

98. KYLE, D.G., *Sports, op.cit.*, 128.

en la búsqueda de la satisfacción personal sin provecho material. Todos los deportes públicos grecorromanos eran espectáculos, *spectacula*, *théa*. Se habían convertido en pura contemplación placentera, al menos en sus planteamientos teóricos

Luciano, en *Anacarsis*, 12, atribuye a Solón unas consideraciones sobre los placeres de los que participan (τῆ ἡδονῆ τῶν ἐκεῖ δρωμένων) y sus repercusiones en los espectadores (τοῖς θεαταῖς), al contemplar las virtudes que allí se exhiben, y más adelante (36), a nuevas preguntas de Anacarsis, responde que el espectáculo contribuye a la excelencia del público, al ver que los mejores reciben premios y alabanzas del público. Resulta un estímulo sobre todo para los más jóvenes⁹⁹. La iniciación del ἄθλον ha ampliado sus efectos para afectar por igual a los protagonistas y a los espectadores, que también experimentan una transformación iniciática. En una línea parecida se movía Cicerón, *Tusculanas*, V 3, 9, al referirse a la gloria y la nobleza de quienes alcanzan la corona, pero añade que en opinión de Pitágoras la presencia de mercaderes que buscan el lucro asimilan los juegos a los contrastes de la vida real, pero también están quienes vienen sólo para ver, *uisendi causa*; en cualquier caso se produce una metamorfosis, *in hanc uitam ex alia uita*. Ya Simónides, sin embargo, advertía de las limitaciones de la juventud en fragmento 8 (West, *dubium*) que recuerda el verso VI 146 de la *Iliada*, sobre la vida de los hombres y la de las hojas del bosque.

Tanto Solón como Pisístrato promovieron los juegos, con objetivos políticos¹⁰⁰. Pisístrato trataba de identificarse con los vencedores heroicos (Heródoto, V 65; VI 103). Los atletas pueden equipararse a los héroes, como el púgil Glauco de Caristo a Pólux y Heracles, en Simónides, 509PMG, vencedor en 520. Este Glauco al parecer era un trabajador del campo, según Pausanias, VI 10, 1, pero éste dice que procedía de Glauco, divinidad marina¹⁰¹, es decir, que había una tendencia a atribuir a los vencedores rasgos heroicos que lo asimilan a la divinidad. Pero Píndaro advierte del peligro de *hýbris* que eso puede reportar en *Pítica*, X 27-30¹⁰². La desnudez propia de los héroes se documenta desde 720, pero no se sabe si era en todas las ocasiones. Es permanente desde las Guerras Médicas, al parecer. En Homero llevaban el ζῶμα¹⁰³.

Aristóteles, *Retórica*, I 7= 1365a24-27, recuerda el epigrama dedicado a un vencedor olímpico que se dedicaba a llevar el pescado de Argos a Tegea¹⁰⁴, con el que el autor pretende dar un ejemplo de los cambios que pueden ocurrir en la vida de un hombre. Parecería que en algunos casos alguien puede adquirir prestigio a través de las victorias atléticas como para situarse en un alto nivel de la sociedad. Las referen-

99. CROWTHER, N.B., *Athletica*, *op. cit.*, 47-48.

100. KYLE, D.G., *Athletics*, *op. cit.*, 171.

101. Los problemas en MADDOLI, NAFISSI, SALADINO, ad loc. (L. Valla).

102. VISA-ONDARÇUHU, V., *op. cit.*, 135.

103. CROWTHER, N.B., *Athletica*, *op. cit.*, 134-140.

104. VISA-ONDARÇUHU, V., *op. cit.*, 112-113.

cias míticas pretenden en ocasiones elogiar a los antepasados del vencedor atlético como en la Ístmica VI (Λάμπωνος εὐαέθλου γενεᾶς ὕπερ) o la *Nemea* X acerca de Cástor y Pólux¹⁰⁵. La función de los juegos se integra pues en los procedimientos de consolidación de la ideología aristocrática con base en el pasado heroico. En el caso de Clístenes de Sición sirve para dar base heroica a la tiranía, incluido Clístenes de Atenas. De ahí la importancia de personajes como Hierón, combatido por demócratas como Temístocles, según Plutarco, *Vida de Temístocles*, 25, 1¹⁰⁶, o Lisias, según Dionisio de Halicarnaso, *Lisias*, 29¹⁰⁷.

En Sófocles, *Electra*, 681-756, el pedagogo cuenta el *agón* en los Juegos Delficos o Píticos. Mezcla recuerdos de la *Ilíada*¹⁰⁸, como los honores de los héroes: γέρας (687), ὠλβίζετ' (693). Cuando ven la caída de Orestes emiten un grito de duelo, ἀνωλόλυξε (750), y lo colocan en la pira (757), como en el caso de los héroes homéricos¹⁰⁹. La narración con sus accidentes se considera creíble dentro del ambiente de la Grecia clásica¹¹⁰, porque tratan de reproducir las condiciones del mundo heroico. Igualmente se reproducen los riesgos de accidente, como en Andócides, *Contra Alcibiades*, 26. El espectador se divierte con los accidentes según Demóstenes LXI *Erótico*, 29.

El profesionalismo de los atletas no parece documentarse antes de Píndaro y permanece bajo discusión la cuestión de la clase social de los participantes en los juegos¹¹¹. Éstos sirven de propaganda de los políticos a base de sufragar gastos, como es el caso de Dionisio de Siracusa, en Diodoro Sículo, XIV 109. Envío a las Olimpiadas carros de cuatro caballos (τέθριππα), tiendas con brillantes decorados, los mejores rapsodos, todo para gloria del propio Dionisio. Pero los poemas de Dionisio sufrieron el rechazo de todos y Lisias dirigió la reacción contra la tiranía. Parecería que el patrocinio aristocrático ha mutado tras el desarrollo de las tiranías y las clientelas personales han sufrido ya un importante deterioro tras la democracia y las tiranías. El mismo protagonismo de los déspotas sicilianos ha experimentado un cambio desde la presencia frecuente de Hierón.

Parece que más bien ocasionaba gastos, como se ve en la recurrencia del término δαπάνη¹¹² (*Olímpica*, V 15-16SM= Bowra). La unión de πόνοσ δαπάνη τε en torno a las virtudes (ἀμψ' ἀρεταῖσι) es la que lleva de la miseria a la luz al pueblo de los ciuda-

105. VISA-ONDARÇUHU, V., *op. cit.*, 129.

106. GARCÍA ROMERO, F., *Violencia*, *op. cit.*, 148.

107. GARCÍA ROMERO, F., *Violencia*, *op. cit.*, 149.

108. MAZON en CUF, ad loc.

109. KYLE, D.G., en Paul CHRISTESEN y Donald G. KYLE (eds.), *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*, Malden-Oxford, Blackwell, 2014, 36.

110. KYLE, D.G., *Sports and Spectacles*, *op. cit.*, 140.

111. CROWTHER, N.B., *Athletica*, *op. cit.*, 6.

112. VISA-ONDARÇUHU, V., *op. cit.*, 112.

danos: ἀπ' ἀμαχανίας ἄγων ἐς φάος τόνδε δᾶμον ἀστῶν. Consecuentemente, la gloria es para el carro de caballos o de mulas. Con él se engrandece la comunidad. La gloria del vencedor es comparable a la de los héroes que se aproximan a la divinidad y por ello hay que advertirles de los límites: ya tiene la riqueza y la gloria, ὄλβον... εὐλογίαν (25-27), no busque convertirse en dios (μὴ ματεύση θεὸς γενέσθαι). Los ricos, a través de la gloria, pueden caer en la *hýbris* y tratar de superar la condición humana.

Demóstenes, LXI 23-29, trata el *apobátes* como espectáculo prestigioso y peligroso¹¹³. La prueba formaba parte de las Panateneas. Se trataba de un espectáculo exclusivo para ciudadanos. La referencia es un modo de remontarse al pasado heroico¹¹⁴. En Atenas los juegos eran un trampolín para la vida política a través del prestigio ganado en ellos.

En definitiva, los juegos, como los restantes espectáculos, incluido el teatro, experimentan los efectos de cambios producidos en la sociedad griega desde la época heroica y, en Atenas, es naturalmente, donde se completa el ciclo con la aparición de la democracia. En el mundo helenístico, continúan los cambios reflejo de la instauración de los sistemas despóticos tras las conquistas macedonias.

BIBLIOGRAFÍA

- The Athenian Agora. A Guide to the Excavation and the Museum*, Atenas, ASCSA, 1976³.
- BOUSQUET, J. (1992) "Deux épigrammes grecques (Delphes, Ambracie)", *BCH*, 116, pp. 585-606.
- Companion*= P. CHRISTESEN & D. G. KYLE, eds., *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*, Oxford, Blackwell, 2014.
- CROWTHER, N. B., *Athletica. Studies on the Olympic Games and Greek Athletics*, Hildesheim, Weidmann, 2004, Nikephoros Beiheftei, 11. 5.1: "Athletic Dress and Nudity in Greek Athletics", 134-140 = *Eranos*, 80, 1982, 163-168.
- CROWTHER, N. B., "Visiting the Olympian Games in Ancient Greece: Travel and Conditions for Athletes and Spectators", *Athletica. 1.4*, pp. 35-50= *International Journal of the History of Sport*, 18, 4, 2001, 37-52.
- CROWTHER, N. B., *Athletica*, 2.1, pp. 53-64, "Elis and Olympia: City, Sanctuary, and Politics", in *Sports and Festival in Ancient World*, D. J. PHILLIPS & P. PRITCHARD, eds., Swansea, 2003, 61-73,
- CROWTHER, N. B., *Athletica*, 6.6, 229-240: "Reflexions on Greek Equestrian Events: Violence and Spectators Attitudes", *Nikephoros*, 7, 1994, 121-133.
- FISHER, N. & VAN WEES, H., eds. *Competition in the Ancient World*, Swansea. The Classical Press of Wales, 2011.

113. CROWTHER, N.B., "The Apobates Reconsidered (Domosthener lxi 23-9)", *JHS*, 111, 1991, 174-176)

114. KYLE, D.G., *Athletics*, *op. cit.*, 189.

- GARCÍA ROMERO, F., “Su Forbante, pugile e lottatore”, P. Mauritsch & C. Ulf, eds., *Kultur(en) Formen des Alltäglichen in der Antiken, festschrift für I. Weiler*, Graz, Grazer Universitätsverlag, 2013, 445-456.
- GARCÍA ROMERO, F., “Sports Festivals liek Olympic Gales: Iso-Olympics”, W. PETERMAN-DL & Ch. ULF (eds.), *Youth, Sport, Olympic Games*, Hildesheim, Weidmann (*Nikephoros*, Special Issue 2012) 2012, 59-72.
- GARCÍA ROMERO, F., “Sports Tourism in Ancient Greece”, *Journal of Tourism History*, 2013, 1-15.
- GARCÍA ROMERO, F., “Violencia de los espectadores en el deporte griego antiguo”, *CFC(G)*, 16, 2006, 139-159.
- HARRIS, H. A. *Sport in Greece and Rome*, Ithaca-Nueva York, Cornell University Press, 1972.
- KYLE, D. G., *Athletics in Ancient Athens*, Leiden, Brill, 1987.
- KYLE, D. G., *Sports and Spectacles in the Ancient World*, Oxford, Blackwell, 2007.
- MILLER, S. G., *Ancient Greek Athletics*, New Haven-Londres, Yale University Press, 2004.
- MORGAN, C., *Athletes and Oracles. The Transformation of Olympia and Delphi in the Eighth Century B.C.*, Cambridge University Press, 1990.
- MORGAN, C., “Origins of Panhellenism”, en N. MARINATOS, R. HÄGG, *Greek Sanctuaries. New Approachs*, Londres-Nueva York, Routledge, 1993, 18-44.
- OSANNA, M., “Le ‘Erme’, Hermes e la stoa ‘delle Erme’”, *Ostraka*, VIII 1999, 500.
- PERRY, T. P. J., “Sport in Early Iron Age and Homeric Poems”, en Paul CHRISTESEN y Donald G. KYLE (eds.), *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*, Malden-Oxford, Blackwell, 2014, 53-67.
- PLÁCIDO, D., “De la muerte de Pericles a la stasis de Corcira”, *Gerión*, 1, 1983, 131-143
- PLÁCIDO, D., “Viajes y viajeros en la Grecia clásica”, N. MORERE, coord., *Viajes en el Mediterráneo antiguo*, Madrid, Editorial Universitaria Ramón Areces, 2009, 69-76.
- PRITCHARD, D. M., *Sport, Democracy and War in Classical Athens*, Cambridge, University Press, 2013.
- REHM, R., *Greek Tragic Theatre*, Londres-Nueva York, Routledge, 1992.
- VISA-ONDARÇUHU, V. , *L’image de l’athlète d’Homère à la fin du V^e siècle avant J.-C. (Collection d’Études Anciennes, 126)*, Paris, Les Belles Lettres, 1999
- WILES, D., *Greek Theatre Performance. An Introduction*, Cambridge University Press, 2000.
- WILES, D., *Tragedy in Athens. Performance Space and Theatrical Meaning*, Cambridge University Press, 1997.
- WILSON, P., *The Athenian Institution of Khoregia. The Chorus, the City and the Stage*, Cambridge University Press, 2000.
- WISE, J., *Dionysus Writes. The Invention of Theatre in Ancient Greece*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1998.
- WYCHERLEY, R. E. , *The Stones of Athens*, Princeton University Press, 1978.

LA REORGANIZACIÓN DE LAS PANATENEAS
EN EL S.VI A.C.: EL AGON GYMNICUS
Y LOS HOPLITAS
THE REORGANIZATION OF THE PANATHENAIC GAMES
IN THE 6TH CENTURY BC: THE AGON
GYMNICUS AND THE HOPLITES

MIRIAM VALDÉS GUÍA
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
MAVALDES@GHIS.UCM.ES

RESUMEN

En este artículo nos adentramos en la reorganización de las Panateneas desde el 566 hasta finales del s.VI, centrándonos especialmente en algunas pruebas atléticas de carácter “militar”, así como en el imaginario de la fiesta en relación con los gigantes y Atenea *Promachos* de las ánforas panatenaicas. La impronta “guerrera” de la fiesta puede ponerse en relación, desde nuestra perspectiva, con

ABSTRACT

In this article we study the reorganization of the Panathenaia from 566 until the end of the Sixth century BC, focusing especially on some athletic contests with military character, as well as exploring the imaginary of the festival in relation to the giants and the Athena *Promachos* of Panatenaic amphoras. The “warrior” stamp of the festival can be related, from our per-

un contexto social de desarrollo de un grupo de ciudadanos con capacidad para costearse el armamento (los *zeugitai* solonianos) que participan de la fiesta y se sienten representados ideológicamente y posiblemente también en la práctica de las competiciones; en este sentido analizaremos la base social de la transferencia de unos determinados valores aristocráticos a una parte del *demos* y la construcción cultural de este colectivo a través de las Panateneas en el contexto histórico de la Atenas del s.VI.

spective, with a social context of development of a group of citizens who could afford the armament (the solonian *zeugitai*); they participate in the feast and feel represented ideologically in it and possibly also in the practice of the games. In this sense we will analyze the social basis of the transfer of certain aristocratic values to a part of the *demos* and the cultural construction of this collective through the panathenaic celebration in the historical context of Sixth Century Athens.

PALABRAS CLAVE

hoplitodromos, danza pírrica, carrera de antorchas, *apobates*, gigantomaquia, hoplitas

KEY WORDS

hoplitodromos, pyrrhic danza, torch race, *apobates*, gigantomachy, hoplites

Fecha de recepción: 28/03/2017

Fecha de aceptación: 08/01/2018

INTRODUCCIÓN

En este artículo pretendemos defender la idea de que la reorganización de las Panateneas pentetéricas y en concreto la introducción del *agon gymnicus* tuvo mucho que ver, entre otros factores, con el desarrollo de un grupo creciente de “hoplitas”¹ en la *polis* de Atenas durante el s.VI, a partir de las reformas de Solón. Con este tema tocamos otros que son cruciales, algunos de los cuales no podremos desarrollarlos aquí de manera extensa: en primer lugar el tema de la guerra en Atenas arcaica del s.VI y la implicación de la *polis* (el “estado”) en ella en ese siglo, que desarrollaremos brevemente en esta introducción (pretendemos adentrarnos más extensamente en otro trabajo). En segundo lugar y como núcleo central del artículo abordaremos la relación de los juegos con la guerra en la fiesta Panatenaica, a través del mito de la gigantomaquia, de la iconografía de los vasos, de las pruebas en armas y de la procesión armada. En tercer lugar, el tema de los gimnasios y de los espacios de entrenamiento y competición en el arcaísmo en Atenas, donde confluyen tanto la actividad atlética como la militar. Este último punto lo enlazaremos con algunas reflexiones, por último, sobre el tipo de participación y la cuestión de la apertura ideológica y/o práctica de las competiciones a un conjunto más

1. Los llamaremos así formalmente en el sentido de infante equipado con armamento pesado del ejército pero sin adentrarnos en la polémica de si se puede o no considerar ya la lucha hoplítica “clásica” en el sentido de falange compacta y cerrada en este periodo. Lo que nos interesa es el número de personas que pueden costearse el armamento pesado y que pudieron participar en contiendas armadas en el s.VI con dicho armamento, como “hoplitas”. Para la polémica sobre el tema de la formación de la falange desde una postura crítica y con bibliografía actualizada: ECHEVERRÍA REY, F.: *Ciudadanos, campesinos y soldados: el nacimiento de la “pólis” griega y la teoría de la “revolución hoplita”*, Madrid, 2008. Para la probabilidad de una falange más flexible y abierta en Grecia de lo que normalmente se ha supuesto hasta las Guerras Médicas: WEES, H. van: “The Development of the hoplite Phalanx: Iconography and Reality in 7th Century”, in H. van Wees (ed.), *War and Violence in Ancient Greece*, London, 2000, 125-166; KRENTZ, P.: “Fighting by the Rules: The Invention of the Hoplite Agon”, *Hesperia*, 71, 2002, 23-39. Para un estado de la cuestión reciente con las distintas posturas, la tradicional y la revisionista, sobre este complejo debate con nuevos o renovados argumentos: KAGAN, K. y VIGGIANO, G.F.: *Men of Bronze. Hoplite Warfare in Ancient Greece*, Princeton - Oxford, 2013. Para *agon gymnicus* ver infra notas 17 y 33.

amplio que la élite socioeconómica (en su mayoría todavía, aunque no exclusivamente, aristocracia de linaje) en Atenas en ese periodo.

Existen algunas aproximaciones al tema de la guerra en el arcaísmo griego en Atenas y en particular en el s.VI antes de la reforma clistéica. En estas últimas décadas se ha defendido que la guerra en Atenas antes de Clístenes fue simplemente un conjunto de escaramuzas de pequeños contingentes reclutados de manera cuasi privada por líderes militares, *aristoi*². Sin embargo hay indicios que llevan a pensar que hubo un mayor desarrollo militar de Atenas del que generalmente se piensa, en dos sentidos: por un lado, una mayor y más regulada implicación de la *polis* de Atenas en la organización de la guerra incluso desde el alto arcaísmo (el s.VII), pero que no resultaba de todo “efectiva” por depender de cauces “privados”, aunque al mismo tiempo “institucionalizados”, es decir, de los *aristoi* de las distintas zonas, que se hallaban, por otro lado, en enfrentamiento y competición (*stasis*) entre sí; por otro lado, un movimiento de consolidación, recuperación y apropiación de tierras con la creación en el s.VI de un mediano y pequeño campesinado³, entre los que aquellos de mayor nivel, es decir, los que podían costearse una yunta de bueyes⁴, podrían tener acceso al armamento pesado y actuar como “hoplitas” en el ejército, independientemente de que la lucha en falange cerrada, denominada “hoplítica”, estuviera o no ya completamente desarrollada⁵. Con esto simplemente queremos señalar que las reformas clistéicas en el plano militar no se improvisaron como tampoco lo hicieron las victorias sobre los calcidios y beocios del 506, o poco después, la batalla de Maratón, en 490 en la que Atenas dispuso de 9000 hoplitas, lo que implica posiblemente un porcentaje

2. EFFENTERRE, H. van: “Clisthène et les mesures de mobilisation”, *REG*, 89, 1976, 1-17; FROST, F.J.: “The Athenian Military before Cleisthenes”, *Historia*, 33, 1984, 283-294; CONNOR, W.R.: “Early Greek Land Warfare as Symbolic Expression”, *P&P*, 119, 1988, 3-29; SINGOR, H.W.: “The Military Side of the Peisistratene Tyranny”, in H. Sancisi Weerdenburg (ed.), *Peisistratos and the Tyranny: a Reappraisal of the Evidence*, Amsterdam, 2000, 107-129; este autor en 2009 resalta la superposición de lo público y lo privado en la guerra y, para el caso de Atenas, sugiere, antes de Clístenes, la existencia de una muy pequeña fuerza militar de élite solamente: SINGOR, H.: “War and International Relations”, in K.A. Raaflaub y H. van Wees, *A Companion to Archaic Greece*, Oxford, 2009, 585-603, esp. 592. ROSIVACH, V.: “Zeugitai and hoplites”, *AHB*, 16.1-2, pp. 33-43; ANDERSON, G.: *The Athenian Experiment. Building an Imagined Political Community in Ancient Attica, 508-490 B.C.*, Ann Arbor, 2004, 147-157. Para la reforma clistéica en este terreno ver también: STANTON, G.R.: “The Tribal Reform of Kleisthenes the Alkmeonid”, *Chiron*, 14, 1984, 1-41; SIEWERT, P.: *Die Trittyen Attikas und die Heeresform des Kleisthenes*, Munchen 1982.

3. Cf., con bibliografía, GALLEGO, J. y VALDÉS, M. *El campesinado ático y el desarrollo de la democracia ateniense*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2014.

4. VALDES, M. y GALLEGO, J.: “Athenian zeugitai and the solonian census classes: new reflections and perspectives”, *Historia*, 59.3, 2010, 257-281 (con bibliografía).

5. Ver nota 1.

mayor de población con esta capacidad⁶. Estos logros se gestaron en un amplio y extendido movimiento social, económico, militar y político durante todo el s.VI. Las fuentes sobre la prolongada guerra con Mégara de los siglos VII y VI o la contienda con Egina en el s.VII, fuertemente contaminadas por aspectos anecdóticos y rituales⁷, no pueden servir de manera fidedigna o literal para definir el tipo y número de tropas en liza, en unas contiendas en las que parece que se implica la *polis* como tal, del mismo modo, incluso, que en las propias empresas colonizadoras del s.VI en el Sigeo y en el Quersoneso tracio donde lo “público” y lo “privado” se entremezclan⁸. El desarme de hoplitas de Pisístrato⁹ que seguramente no fue permanente, indica que el conjunto de hoplitas podía suponer una fuerza importante en la Atenas de la época, como se desprende también de la tribu establecida por Solón de *Hoplites*.¹⁰ Finalmente, tanto el enfrentamiento con Tebas por Platea (519 a.C.)¹¹ como la derrota de Cléomenes e Iságoras por un *demos* que parece militarmente organizado¹², indican que el desarro-

6. Calcidios y beocios: Hdt. 5.77; MEIGGS, R. y LEWIS, D.M. (eds.): *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford, 1988, 15. BERTI, S.: “The Athenian Victory over the Boeotians and the Chalcidians (506 B.C.) in the Light of the Epigraphical Findings”, *AHB*, 24, 2010, 3-23. Maratón: Nepos, *Milt.* 5.1; Paus. 10.20.2; Justin, 2.9.9. Misma proporción de hoplitas en el 490 que en el 431: WEES, H. van: *Greek Warfare: Myths and Realities*, London, 2004: 241-43. Proporción de hoplitas en el s.V en torno al 40% (WEES, H. van: “Mass and Elite in Solon’s Athens: The Property Classes Revisited”, in J.H. Blok y A.P.M.H. Lardinois (eds.), *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*, Leiden-Boston, 2006, 351-389, esp. 374, n. 90) ó 50% (HANSON, V.: *The Other Greeks: The Family Farm and the Agrarian Roots of Western Civilization*. New York, 1995, 114, 366, 478-79 n. 6). Para otros cálculos: VALDÉS-GALLEGO, 2010, nn. 21 y 22.

7. Para Salamina, con bibliografía: VALDÉS, M.: *Política y religión en Atenas arcaica*, Oxford, 2002, 175 ss. Guerra con Egina, destacando los aspectos rituales, míticos y anecdóticos: VALDÉS, M.: “La guerra de Atenas con Egina y el culto de Damia y Auxesia”, *ARYS*, 11, 2013, 145-161.

8. VALDÉS, M.: “Los Teseidas y la colonización de Sigeo y el Quersoneso tracio en el imaginario ateniense arcaico”, *SHHA*, 27, 2009, 57-72, con bibliografía y distintas teorías esp. en n. 24.

9. Arist. *Ath.* 15.4; Polyæn. 1.21.2. Posiblemente implicó sobre todo a “hoplitas” del Pedión: WHEELER, E.L.: “The General as Hoplite”, V.D. Hanson (ed.), *Hoplites, the Classical Greek Battle Experience*, London - New York, 1991, 121-170, esp. 133-134. FROST, 1984, 291 (hoplitas sólo del *asty*); HOLLADAY, A.J.: “The Followers of Peisistratus”, *G&R*, 24, 1977, 40-56, esp. 52.

10. VALDÉS, 2002, 142.

11. Th. 3.68.5 ; Hdt. 6.108; ver HAMMOND, N.G.L.: “Plataea’s Relations with Thebes, Sparta and Athens”, *JHS*, 112, 1992, 143-150, esp. 143-144. DUCAT, J.: “La confédération béotienne et l’expansion thébaine à l’époque archaïque”, *BCH*, 97, 1973, 59-73 ; BUCK, R.J.: “The formation of the Boeotian League”, *CPh*, 67, 1972, 94-101.

12. En Lisistrata de Aristófanes (v. 282) está implícito un grado considerable de organización militar, como señala BING, J.D.: “Lykopes: A contribution to Athenian military history from Peisistratos to Kleisthenes”, *CJ*, 72, 1976/77, 308-316. Para el consejo armado: Arist. *Ath.* 20.3-4. EDER, W.: “Political Self-confidence and Resistance: the Role of Demos and Plebs after the expulsion of the Tyrants in Athens and the Kings in Rome”, in T. Yuge, M. Doi (eds.), *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Tokyo, 1988, 465-475, esp. 466. Para este episodio también: Hdt. 5.72.1-2.

llo militar de la *polis* era más firme de lo que generalmente se supone. Clístenes no “improvisa” un ejército sino que lo amplía (al extender la ciudadanía¹³) y lo organiza de manera distinta para que no dependiera de esos cauces “gentilicios” que, como en el terreno político, podían desviar el conflicto hacia la *stasis* interna y hacer que fuera ineficaz el potencial militar ático.

NIKE, GIGANTOMAQUIA Y ÁTENEA PROMACHOS: EL IMAGINARIO DE LA FIESTA

Con anterioridad al 566 puede sospecharse que la fiesta de las Panateneas anuales era ya una celebración armada, como hemos argumentado en otro lugar¹⁴. Quizás el pasaje que mejor puede dar cuenta de ello es la entrada ateniense en el catálogo de naves en la que se alude a una fiesta al cabo del año con una hecatombe de toros y corderos y a continuación y, posiblemente imbricado con ello, se hace referencia a Menesteo que recluta, “hombres con escudo y caballeros”, en una posible evocación de la *pompe* panatenaica¹⁵. No puede olvidarse que la fiesta de las Panateneas conmemora el sinecismo de Atenas junto con las Sinecias, en la que posiblemente también se produce un “reclutamiento”, pues se reúne a los hombres por fraternías en una ceremonia dirigida por los *phylobasileis*¹⁶.

13. No hay que olvidar las “cleruquías” de Salamina (*IG I³ 1: 510-500 a.C.*) y el asentamiento en Calcis (4000: Hdt. 4.77); al proporcionar tierras a un número elevado de personas se les da al mismo tiempo la capacidad económica para costearse el armamento hoplítico y entrar a formar parte del mismo. Antes ya se había ido dando “alivio” al *demos* sin tierras probablemente con la colonización en el Sigeo y el Quersoneso tracio: VALDÉS, 2009.

14. Panateneas primitivas: DAVISON, J.A.: “Peisistratus and Homer”, *TAPhA*, 86, 1955, 25. MIKALSON, J.D.: “Erechtheus and the Panathenaia”, *AJPh*, 97, 1976, 141-153; BRULÉ, P.: “Fêtes grecques: périodicité et initiation. Hyakinthies et Panathénées”, in A. Moreau (ed.), *L’initiation. Actes du colloque de Montpellier*. Tomo I, Montpellier, 1992, 19-38, esp. 25; cf. VALDÉS, M.: *El nacimiento de la autoctonía ateniense: cultos, mitos cívicos y sociedad en la Atenas del s. VI a.C.*, Madrid, 2008, 126 ss (con bibliografía).

15. Hom. *Il.* 2. 546 ss. VALDÉS, M.: “Menesteo en la *Iliada* y la “primera unificación” del Ática: reflexiones en torno al s.VIII en Atenas”, *IncidAntico*, 8, 2010, 81-108. Menesteo recluta -κοσμηῆσαι- caballeros y hombres con escudo. El término es el mismo que el empleado por los tiranos para organizar la procesión panatenaica: Arist. *Ath.* 18.3 (Ἰππαρχὸν διακοσμοῦντα τὴν πομπήν); ver para este episodio también: Th. 6.56.2-3; 6.58.1-2.. Menesteo como el más hábil en reclutar: Hdt. 7.161.3; Aeschin. (3) *Ktesiphon*. 184-85; Plu. *Cim.* 7.6.

16. Panateneas y sinecismo: Paus. 8.2.1; Suid. s.v. *Panathenaia* (dos tradiciones de fundación de la fiesta: Erictonio y Teseo); Apostol. 14.6 (=Corp. Paroem., Gr., II, 605). Sinecias y sinecismo: Th. 2.15; Charax de Pérgamo, *FGrHist* 103 F 43 (= St. Byz. s.v. *Athenai*); “Metecias”: Plu. *Thes.* 24. Cf. VALDÉS, M.: *La formación de Atenas. Gestación, nacimiento y desarrollo de una polis (1200/1100 - 600 a.C.)*, Zaragoza, 2012, 127 ss, 168 (Sinecias). Inscripción de Sinecias: LAMBERT, S.: “The sacrificial calendar of Athens”, *ABSA*, 97, 2002, 353-399, esp. 363-364 y 392-393. Ver también: *IG I³ 244*, C, lin. 16

En el 566, en el arcontado de Hipoclides¹⁷, de los Filedas, familia con probable tradición en relación con la polemarquía¹⁸, se reorganiza la fiesta, el *agon gymnicus*, instaurándose la celebración pentetérica con grandes juegos a imitación de los de Olimpia y Delfos. Esta reestructuración se asocia de modo especial con la guerra, como vamos a argumentar a continuación. En primer lugar coincide en el tiempo con la introducción del culto de Atenea *Nike* en la acrópolis. De esa década es precisamente el altar con inscripción encontrado en el bastión del mismo nombre, dedicado por Patrocles o Patroclides¹⁹. El culto a *Nike*, aunque asociado con lo agonístico está también, especialmente, vinculado con la victoria en la guerra, como han señalado varios autores²⁰. *Nike*, además, posiblemente se liga en estos momentos a las Panateneas²¹, pues se sabe, por una inscripción del s.IV, que la diosa con este epíteto recibía un sacrificio junto a Atenea *Polias* en la acrópolis con ocasión de la fiesta en el segundo complejo sacrificial; se le dedicaba la vaca “más hermosa”²². Esta ofrenda se iniciaría en el momento en el que se instauró el culto en la misma década en la que se establecían las Panateneas pentetéricas. Ambos eventos pueden, sin duda, asociarse.

En segundo lugar y vinculado con lo anterior, en la reestructuración de las Panateneas del 566 se destaca, si no se introduce por primera vez, como parece, el tema de la gigantomaquia²³, la guerra entre los dioses, y especialmente Atenea (y Heracles) contra los gigantes, que se convertirá además en el motivo mítico de la institución

17. Ferécides *FGrHist* 3 F 2 (Marcellin. *Vit. Thuc.* 2-4). En la Olimpiada 53.3 (566) comenzó el “*agon gymnicus* que llaman Panateneas” según Eusebio: Eusebius, *Hieronymi Chronicon s.v. Olympiad* 53.3 (Helm, p. 102b): *agon gymnicus, quem Panathenaeon vocant, actus*. DAVISON, J.A.: “Notes on the Panathenaia”, *JHS*, 78, 1958, 22-41; SHEAR, J.L.: *Polis and Panathenaia: The History and Development of Athena’s Festival*, Ph.D. Univ. of Pennsylvania, 2001, 507 ss. KYLE, S.G.: *Sport and Spectacle in the Ancient World*, Oxford, 2015, 148-149 (reedición, ed. Original: 2007).

18. A través de *Epilykos*: SHAPIRO, H.A.: “*Epilykos Kalos*”, *Hesperia*, 52, 1983, 305-310. Arist. *Ath.* 3.5 (*Epilykeion*).

19. IG I³ 596. RAUBITSCHKE, A. E.: *Dedications from the Athenian Akropolis. A Catalogue of the Inscriptions of the Sixth and Fifth Centuries B.C.*, Massachusetts, 1949, n° 329.

20. MARK, I.S.: *The Sanctuary of Athena Nike in Athens*, *Hesperia*, suppl. 26, 1993, 125-28; BLOK, J.: “The Priestess of Athena Nike. A New Reading of IG I³ 35 and 36”, *Kernos*, 27, 2014, 99-126, 104; PARKER, R.: *Athenian Religion: A History*, Oxford, 1996, 90. Para el culto a *Nike*: LONIS, R.: *Guerre et religion en Grèce à l’époque classique*, Paris, 1979, 234-238 ; GOULAKI-VOUTIRA, A., MOUSTAKA, A., GROTE, U.: “*Nike*”, *LIMC*, VI.1, Zürich - München, 1992, 850-904.

21. VALDÉS, M.: “Atenea *Nike*, Panateneas y victoria sobre los gigantes: conflicto interno y paz en el Ática del s.VI a.C.”, *IncidAntico* (en prensa).

22. IG II² 334, lin. 20-21; PARKER, R. *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, 2005, 265-266.

23. Para este tema que se inicia en la iconografía de Atenas precisamente en la década de la inauguración de las Panateneas: VIAN, F.: *La guerre des Géants, le mythe avant l’époque hellénistique*, Paris 1952; VIAN, F. y MOORE, M. B., “Gigantes”, *LIMC*, vol. IV.1, Zürich - München, 1992, 191-270. Relación entre ambos: SHEAR, 2001, 31 ss; VALDÉS, en prensa.

de la fiesta asociado a Erictonio, el héroe fundador²⁴. No sólo aparece el tema como escena decorativa del *peplos* realizado para la diosa²⁵ o como *aition* para la fundación de la fiesta, sino que está presente de manera gráfica en los vasos panatenaicos de la época²⁶ (fig. 1), como motivo en sí mismo pero, además, también porque, comúnmente, se acepta que la Atenea *Promachos* de las ánforas panatenaicas es precisamente la diosa de la gigantomaquia, introducida en la iconografía justo en la misma fecha que la reestructuración de la fiesta²⁷. Los gigantes son representados, en general, en la iconografía de ese siglo como hoplitas, mientras que más adelante, en época clásica, serán visualizados como guerreros más “incivilizados” o socialmente inferiores, portadores de armas ligeras²⁸.

24. Erictonio o Atenea frente al gigante Asterio en conexión con la fiesta panatenaica: Sch. Asistid. 1, 362 = Dindorf III, p. 323 = Jebb 189,4 = Arist. *Peplos*, fr. 637 Rose. VIAN, 1952, 262-265. SHEAR, 2001, 31-32. Erictonio como fundador de las Panateneas también: Harp. s.v. *Panathenaia* que recoge fragmentos de Helánico (*FGrHist* 323a F2) y Androción (*FGrHist* 324 F2). También en el Mármol de Paros: *FGrHist* 239 A, lin. 1-3. Ps-Eratosth. *Cat.* 13. Apollod. *Bibl.* 3.14.6. Phot. s.v. *Panathenaia*; sch. Pl. *Prm.* 127a (Suid. s.v. *Panathenaia*); otras fuentes: SHEAR, 2001, 43 ss; VALDÉS, 2008, 123 ss.

25. “Se representaba un carro y las acciones de la diosa contra los gigantes” en el *peplos*: sch. Arist. *Panath.* 197, 8 Dindorf; un escolio a Aristófanes (sch. *Ar. Eq.* 566a = Suid. s.v. *peplos*): menciona a Enceledo; Pl. *Euthphr.*, 6b-7c4 (confunde gigantomaquia con Titanomaquia). Eurípides también menciona la Titanomaquia bordada en el *peplos* panatenaico: *Hec.* 472 (en el escolio -469 y 471- sin embargo, se menciona la gigantomaquia); *IT.* 224. Para otras fuentes: SHEAR, 2001, 31-35. VIAN-MOORE, 1988, 210.

26. KYLE, D.G.: “Gifts and Glory. Panathenaic and Other Greek Athletic Prizes”, in J. Neils (ed.), *Worshipping Athena: Panathenaia and Parthenon*, Wisconsin, 1996, 106-136, esp. 118-119; NEILS, J.: “Panathenaic Amphoras: Their Meaning, Makers, and Markets”, in J. NEILS, *Goddess and Polis. The Panathenaic Festival in Ancient Athens*, New Hampshire – Princeton, 1992, 29-52, esp. 30-38. Ver especialmente: TIVERIOS, M.: “Panathenaic amphoras”, in O. Palagia, A. Choremi-Spetsieri (eds.), *The Panathenaic Games*, Oxford, 2007, 1-19, 3-4, fig. 7 (ánfora panatenaica de figuras negras, Cabinet des Médailles, 245; ABV, 308.70): aparece Atenea *Promachos* luchando contra un gigante flanqueados por dos columnas coronadas por dos gallos (imagen típica de las ánforas panatenaicas): fig. 1. Para otras imágenes con gigantes: BENTZ, M.: *Panathenäische Preisamphoren. Eine athenische Vasengattung und ihre Funktion vom 6.-4. Jahrhundert v.Chr.*, Basel, 1998, 21 y n. 84, 43, n. 206, 123 ss.

27. DEMARGNE, P.: “Athena”, *LIMC*, vol. II.1, Zürich - München, 1984, 955-1044, esp. 969; LAURENS, A.F.: “Les ateliers de céramique”, in A. Verbanck-Piérart y D. Viviers (eds.), *Culture et cité : l'avènement d'Athènes à l'époque archaïque*, Bruxelles, 1995, 180-181 (con bibliografía). Para este tema, en relación con Palas Atenea: PINNEY, G.F.: “Pallas and Panathenaia”, in J. Christiansen y T. Melander (eds.), *Proceedings of the Third Symposium on Ancient Greek and Related Pottery*, Copenhagen, 1988, 467-77; señala que la imagen de Atenea armada en las ánforas panatenaicas representa a la diosa en acción militar venciendo a los gigantes y que se conmemoraba en la danza pírrica. También TIVERIOS, 2007, 3-5, aunque rechaza que las imágenes representen la danza (en ocasiones las representaciones de Atenea *Promachos* llevan escenas de gigantomaquia en su vestido: p. 4). Para las escenas de gigantomaquia con Atenea *Promachos* ver nota anterior.

28. VIAN, 1952, 147-148; HANFMANN, G.M.A.: “Studies in Etruscan Bronze Reliefs: The Gigantomachy”, *ABull.* 19.3, 1937, 463-485, p. 480. El salvajismo de los gigantes de época clásica se construye

Según F. Vian un relato épico sobre la gigantomaquia, no conservado, se elaboraría en torno al s.VII a partir del modelo de la Titanomaquia, aunque las representaciones del tema, en la iconografía, no comienzan hasta el segundo cuarto del s.VI, coincidiendo, en Atenas, con la reestructuración de las Panateneas²⁹. Es posible que el auge en este tipo de representaciones tenga que ver, en general -no solo en Atenas-, con el asentamiento o el apogeo de una forma de luchar o un “tipo” de guerreros, los “hoplitas”, que se están definiendo desde el s.VII³⁰.

En definitiva la Atenea *Promachos* de los vasos panatenaicos, el culto a *Nike* y la gigantomaquia, centrales en la reorganización de las Panateneas del 566, realzan los aspectos militares y la victoria en la guerra que se encuentra asociada estrechamente con la victoria en los juegos. Existe, sin duda, un paralelismo entre el mundo militar y el atlético, con valores e imágenes similares, como se ha resaltado en numerosas ocasiones³¹, pero también, podemos añadir, como veremos luego, por contar, probablemente, al menos en estas fechas arcaicas, con los mismos lugares de entrenamiento y de reunión.

GUERRA, COMPETICIONES Y POMPE PANATENAICAS

Queremos ir, sin embargo, más allá, y ver cómo en las Panateneas del s.VI estaba muy presente, desde el inicio, el aspecto militar junto al agonístico, *pace* Anderson³², no sólo en el imaginario, como ya hemos visto (*Nike*, Atenea *Promachos*, gigantomaquia), sino en las competiciones y en la procesión. Las Panateneas pentetéricas se estructuraron a imagen de los juegos olímpicos y píticos. No hay completo acuerdo ni certeza sobre las pruebas³³ que se remontan a los orígenes o que se fueron intro-

a partir de un trasfondo anterior pues Homero los presenta como cercanos a los Cíclopes: Hom. *Od.* 7.59, 206.

29. VIAN, 1952, 184 ss y 221-222. VALDÉS, en prensa.

30. Para la polémica en torno a este tema ver bibliografía en nota 1.

31. Relación de lo agonístico y guerrero: CROWTHER, N.B.: “Athlete as Warrior in the Ancient Games. Some Reflections”, *Nikephoros*, 12, 1999, 121-130. Como parte del ideal aristocrático: NICHOLSON, N.J.: *Aristocracy and Athletics in Archaic and Classical Greece*, Cambridge, 2005. Relación entre ambos aspectos en las pruebas: REED, N.B.: *More than Just a Game: the Military Nature of Greek Athletic Contests*, Chicago, 1998. Existencia de un vínculo entre lo agonístico y militar en la ideología popular de Atenas: PRITCHARD, D.M.: *Sport, Democracy and War in Classical Athens*, Cambridge, 2013 (atribuye la popularidad que tienen para el *demos* las actividades agonísticas, en las que cree que no participaban las masas, al vínculo de estas con lo militar en lo que sí participaba el *demos*). Transferencia de estos valores a la comunidad ciudadana: PLÁCIDO, D.: “La formación de la ciudad griega y la creación de un mundo imaginario”, *IncidAntico*, 2, 2004, 19-40, esp. 29 ss.

32. ANDERSON, 2003, 166.

33. Para las pruebas panatenaicas habituales (pentatlón, la lucha, el pugilato, el *pankraton* y la carrera hoplítica o en armas, la carrera de antorchas, la danza pírrica, varias competiciones hípicas, además de

duciendo en el s.VI antes de Clístenes. Las ánforas panatenaicas, marcadas con la inscripción “*ton athenethen athlon*”, y las llamadas pseudo-panatenaicas, pueden dar una idea de las competiciones, pues en ellas se escenifican las competiciones premiadas con el vaso mismo y con aceite de oliva³⁴. Sin embargo, a partir de lo que se sabe por una inscripción del s.IV y por Aristóteles³⁵, al menos en ese siglo IV no todos los premios eran vasos y aceite de oliva. Varias competiciones, especialmente las que se hacían por grupos y eran solo para atenienses (en época clásica, por tribus clisténicas), recibían otro tipo de premios, como recompensa monetaria, animales o escudos, y en el caso de la carrera de antorchas, hidrias; de este modo dichas pruebas no tienen por qué aparecer representadas en las ánforas panatenaicas. Por otra parte, los premios pudieron cambiar a lo largo del tiempo también.

las pruebas musicales introducidas por los tiranos), es decir el *gymnikos agon*, *mousikos agon* e *hippodromia* (Arist. *Ath.* 60.1) y las pruebas por tribus: TRACY, S.V.: “The Panathenaic Festival and Games: An Epigraphic Inquiry”, *Nikephoros*, 4, 1991, 133-153; SHEAR, 2001, 235 ss; KYLE, D.G.: *Athletics in Ancient Athens*, Leiden, 1987, 33-39 y 178-194; KYLE, D.G.: “The Panathenaic Games: Sacred and Civic Athletics”, in J. Neils (ed.), *The Goddess and Polis: the Panathenaic Festival in Ancient Athens*, Princeton, 1992, 77-101; KYLE, D.G.: “Gifts and Glory. Panathenaic and Other Greek Athletic Prizes”, in J. Neils (ed.), *Worshipping Athena: Panathenaia and Parthenon*, Wisconsin, 1996, 106-136; KYLE, 2015, 152 ss; MILLER, S.G.: *Ancient Greek Athletics*, New Haven, 2004, 132 ss; PALAGIA – CHOREMI-SPETSIERI (eds.), 2007; NEILS, J. & TRACY, S.V.: *The Games at Athens*, American School of Classical Studies at Athens, 2003, 15 ss. La referencia en Eusebio a la introducción de las Panateneas pentetéricas como *agon gymnicus* (ver nota 17), podría indicar quizás que la innovación mayor fue la introducción de competiciones atléticas, pues algunas competiciones ecuestres ya existirían con anterioridad (nota 38).

34. Las ánforas pseudo-panatenaicas son más pequeñas y no tienen la inscripción aunque algunos vasos más pequeños también la llevan; la primera ánfora panatenaica, precanónica -ánfora de Burgon: British Museum 1842,0728.834- se remonta a la década de los 60 del s.VI. Para este tema cf. NEILS, 1992; BENTZ, 1998; HAMILTON, R.: “Panathenaic Amphoras: The Other Side”, in J. Neils, *Worshipping Athena: Panathenaia and Parthenon*, Wisconsin 1996, 137-62; TIVERIOS, M. “Shield Devices and Column-Mounted Statues on Panathenaic Amphoras. Some remarks on Iconography”, in Neils, 1996, 163-174; este autor argumenta que se usan para medir y como contenedores de aceite, utilizándose los emblemas de los escudos no como marcas de los talleres artesanos (en este línea: BRANDT, J.R.: “Archaeologica panathenaica I: Panathenaic Prize-Amphora from the Sixth Century B.C”, *Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia*, 8, 1978, 1-24), sino como forma de control de la cantidad de aceite recolectado (de propietarios privados en el s.VI) para los premios por parte de los oficiales del estado; también en TIVERIOS, 2007, 1-19. Contra la hipótesis de Tiverios: THEMELIS, P.: “Panathenaic Prizes and dedications”, in Palagia - Choremi-Spetsieri (eds.), 2007, 21-32; según este autor las ánforas panatenaicas se dan vacías como premios junto al aceite almacenado en otros contenedores en la acrópolis. Para ánforas también: KYLE, 2015, 149 ss.

35. Arist. *Ath.* 60 (además de aceite y vasos panatenaicos, dinero y vasos de oro para los vencedores de las pruebas musicales y escudos para los de *euandria*); en IG IP² 2311 (380 a.C.) se menciona premios (en distintas categorías y varios niveles) como bueyes y recompensa monetaria para pruebas colectivas; KYLE, 1996; KYLE, 2015, 151-154; MILLER, 2004, 132-138.

Dentro de las escenas de las ánforas del s.VI tienen una relevancia numérica esencial tanto las competiciones ecuestres, como las carreras³⁶. No vamos a detenernos ni a hacer una relación de todas las pruebas que se introdujeron probablemente en esos momentos³⁷, sino que vamos a centrarnos en algunas con repercusión especial desde el punto de vista militar, como la carrera en armas, la de *apobates*, con significación importante en el imaginario de la fiesta, y la danza pírrica. Añadiremos también la carrera de antorchas, realizada en fechas posteriores por tribus y financiada litúrgicamente por el gimnasiarcos. Tanto la prueba de *apobates*, como la danza pírrica y la carrera de antorchas eran, en época clásica, exclusivas de ciudadanos atenienses.

Antes de adentrarnos en ellas habría que tener en cuenta otro aspecto, que es el hecho de que se haya planteado la existencia hipotética de competiciones ecuestres en las Panateneas anuales con anterioridad a la reestructuración del 566³⁸. Si se acepta esta hipótesis, la innovación mayor en la fiesta consistiría, en este caso, no tanto en introducir competiciones, sino en organizarlas a imitación de los grandes juegos panhelénicos y en la instauración precisamente del *agon gymnicus* y de algunas pruebas “militares” asociadas a los “hoplitas”, quizás realzando el valor no solo de las competiciones como tal sino de aquellas propias de “los hombres con escudo”, añadidas a las de los caballeros³⁹ que ya existirían desde antes.

Dentro de las pruebas añadidas con la reorganización del 566 querríamos destacar, como señalábamos más arriba, la carrera de hoplitas o de hombres en armas, con casco y escudo. Esta carrera de hoplitas, parece que se introduce *antes en Atenas* que en la propia Olimpia, donde fue integrada en el 520, según Pausanias⁴⁰. Así ha sido postulado por varios autores a partir de la iconografía, pues la primera representación de una carrera de hombres armados con escudo y casco aparece en un vaso

36. NEILS, 1992, 34. KYLE, 2015, 149 ss. HAMILTON, 1996, 139-140 (las representaciones de eventos ecuestres descienden del s.VI al s.V).

37. Para la relación de las pruebas ver nota 33. Las ánforas panatenaicas y otras representaciones en tipos de vasos distintos muestran que en el s.VI eran conocidas el *stadion*, el *diaulos*, el *dolichos* (desde el 556-550), el pentatlón, la lucha, el boxeo, el *pankration* (esta desde finales del s.VI), la carrera de hoplitas (*hoplitodromos*), la danza pírrica, así como varias competiciones ecuestres, como *tethrippon* (carrera de cuatro caballos: desde el 550), carreras de carros (entre ellas, *synoris* con un par de caballos o mulas en representaciones del 560): NEILS, 1992, 41-42; KYLE, 2015, 154 ss; SHEAR, 2001, 514 ss. Además de las representaciones musicales: SHAPIRO, H.A.: “Mousikoi Agones: Music and Poetry at the Panathenaia”, in Neils, 1992, 53-75; IDEM: “Les Rhapsodes aux Panathénées et la Céramique à Athènes à l'époque archaïque”, in Verbanck-Piérard A. y D. Viviers (eds.), *Culture et Cité, L'avènement d'Athènes à l'époque archaïque*, Bruxelles, 1995, 127-137. Carrera de antorchas: KYLE, 1992, 94-96.

38. THOMPSON, H.A.: “The Panathenaic Festival”, *AA*, 1961, 224-231; KYLE, 1987, 185; KYLE, 1996, 116; TRACY, 1991, 136 ss.

39. Citando el “vocabulario” del pasaje homérico sobre Menesteo y las probables Panateneas: ver nota 15. Para *agon gymnicus* ver notas 17 y 33.

40. Paus. 5.8.10; 6.10.4.

de figuras negras del 550-540 aproximadamente, y la segunda es del 540-530 en un fragmento de un ánfora panatenaica (fig. 2); existen otras representaciones áticas de esas fechas con *hoplitodromoi* (fig. 3)⁴¹. Algunos autores, como Kyle, piensan incluso que se introdujo en el 566 en el momento mismo de la inauguración de la fiesta. En cualquier caso, si no fue así, poco después de esta fecha ya estaba en funcionamiento la prueba, como se ve por las ánforas panatenaicas que recibían como premio los ganadores. Esta prueba no era en fechas posteriores solo para ciudadanos y puede suponerse que en estos momentos tampoco, pero sin duda estos también participaban.

Por su parte, la danza pírrica o danza en armas, realizada en el s.IV en tres categorías (niños, jóvenes y hombres), quizás por tribus, y financiada litúrgicamente por coregos en esos momentos⁴², podría remontarse también al origen de la fiesta

41. SHEAR, 2001, 271 ss, 522. Parece que el evento fue anterior en Nemea (REED, 1998, 9); KYLE, 2015, 154. Vaso del 550 a.C.: National Museum Athens, Akropolis 921 (BENTZ, 6.011). Vaso del 540 a.C. (fig. 2): J. Paul Getty Museum, Malibu, 81 AE 203 A: BENTZ 6.012; Beazley archive: <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/0CA031B6-632A-4247-BEF9-33D00AD72C85>; fig. 2. Posibles representaciones del s.VI también: fragmento de ánfora panatenaica: Atenas, Museo del Ágora PP33259: <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/3AB278B7-C2A8-4DB6-9501-DC8FBCD102CA>; copa de figuras negras (Munich Antikensammlung J1240): <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/257FDE7D-89E4-4B16-887B-EEE8A4B6F925>. Beazley, J.D.: *Paralipomena. Additions to Attic Black-figure Vase Painters and to Attic Red-figure Vase Painters*, Oxford, 1971, 134.21.6; también ánfora ateniense con *hoplitodromoi* del 540: Munich, Antikensammlung: J476; Beazley archive: <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/F0D689F2-77B1-4A5E-8278-EF663A097055>. Otra ánfora de figuras negras del 540 (Trieste, Museo Civico, S406) muestra a *hoplitodromoi*: <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/A891D0BA-3F26-43C4-A40A-8BDD1824C680>; cf. fig. 3. Para la posibilidad de *hoplomachia* en las Panateneas, representada en un ánfora panatenaica del 520: REED, 1998, 39, ilustraciones 13 y 14.

42. Ver Pl. Lg. 815 a. Ar. Nu. 988-9 y escolio; Ar. Lys. 21.1-4; Is. 5.36: financiada por nueve coregos y si es por tribus (ver *infra*), por 10. KYLE, 2015, 157. FISHER, N.: "Gymnasia and the Democratic Values of Leisure", in P. Cartledge, P. Millett y S. von Reden (eds.), *Kosmos: Essays in Order, Conflict and Community in Classical Athens*, Cambridge, 1998, 84-104, esp. 190. Sobre la fiesta en época clásica se discute si las competiciones eran tribales o no. Green que no lo eran: DAVIES, J.K. "Demosthenes on Liturgies: a Note", *JHS*, 1967, 36-7; WILSON, P.: *The Athenian Institution of the Khoregia: the Chorus, the City and the Stage*, Cambridge, 2000, 37; CECCARELLI, P.: *La pírrica nell' antichità greco romana: Studi sulla danza armata*, Pisa - Roma, 1998, 33-34; CECCARELLI, P. "Dancing the Pyrrhiche in Athens", in P. Murray y P. Wilson (eds.), *Music and the Muses. The Culture of Mousike in the Classical Athenian City*, Oxford, 2004, 91-117. Tribales: SHEAR, J.L.: "Prizes from Athens: the List of Panathenaic Prizes and the Sacred Oils", *ZPE*, 142, 2003, 87-108, p. 90; ANDERSON, 2003, 160-73. Hay danza pírrica, parece, en otros cultos y fiestas del Ática, como en las de fiestas de Artemis Tauropolos en Halai Araphenides: FISHER, 1998, 190; CECCARELLI, 1998, 83-84 (también en fiestas de Dioniso: 37-52; 67-82, 87-89; *contra*: SHEAR, 2001, 325. n. 412). Pírrica documentada también en tres bases del s.IV: Athens, NM 3854 (*SEG* 23.103): del 370 a.C.; base de Atarbos, Museo de la acrópolis 1338 (*IG* II² 3025, *SEG* 30.128), del 366/5 a.C.; base de Jenocles, Museo acrópolis 6465 (*IG* II² 3026).

pentetérica o al menos, a momentos anteriores a las reformas clistélicas⁴³. La danza está, en el plano mítico, estrechamente asociada, por un lado, con la gigantomaquia y, por otro, con el nacimiento de Palas Atenea que la bailó al nacer⁴⁴. Ambos son temas iconográficos que se ponen de relieve por primera vez en Atenas en el segundo cuarto del s.VI coincidiendo con la reorganización de las Panateneas⁴⁵. Las dos primeras escenas claras en los vasos áticos de la danza pírrica se remontan a momentos anteriores a las reformas clistélicas, a la década del 520-510 (fig. 4)⁴⁶. El premio en este caso, al menos en fechas posteriores, no eran las ánforas panatenaicas ni el aceite de oliva sino dinero y un toro para una celebración conjunta (posiblemente tribal)⁴⁷, de modo que no aparece la danza representada en los vasos de la fiesta, lo que dificulta también conocer el momento de su introducción. Una hipótesis factible es que esta competición, si existía antes de Clístenes, se realizara por tribus jónicas, como

43. Introducida por Clístenes según NEILS, J.: "The Panathenaia and Kleisthenic Ideology", in W.D.E. Coulson et al. (eds.), *The Archaeology of Athens and Attica under the Democracy*, Oxford, 1994, 151-160; ANDERSON, 2003, 166-167 (crítica en SHEAR, 2001, 329, n. 427). Para el posible inicio de introducción de pruebas para jóvenes en torno al 520 a.C.: SHEAR, 2001, 525-526.

44. Pl. Lg. 796b; Cra. 406d-7a (relación de Atenea con una danza armada general); en vasos flanqueada por dos columnas con gallos de combate: POURSAT, J.-C.: "La représentation de la danse armée dans la céramique attique", *BCH*, 92, 1968, 550-615. Relación de la danza pírrica y la gigantomaquia: D. H. *Ant. Rom.* 7.72.7 (habla por confusión de victoria sobre los titanes; cf. VIAN, 1952, 211). Generalmente en los vasos se combinan escenas de danza pírrica y de gigantomaquia: VIAN, 1952, 249-250; BORTHWICK, E.: "P. Oxy. 2738: Athena and the Pyrrhic Dance," *Hermes*, 98, 1970, 318-31, p. 322. La danza pírrica está también vinculada con el mito del nacimiento de Atenea: Luc. *DDeor.* 8; cf. BORTHWICK, 1970, 319-320, con otras fuentes y bibliografía (este autor destaca la relación con Tritogeneia: 321 ss); cf. PINNEY, 1988, 471; LONSDALE, 1993, 148-157. Para la danza ver también CECCARELLI, P.: "Le dithyrambe et la pyrrhique. À propos de la nouvelle liste de vainqueurs aux Dionysies de Cos (Segre, ED 234)", *ZPE*, 108, 1995, 287-305, esp. 292 ss; CECCARELLI, 1998, esp. 27-30; IDEM, 2004; REED 1998, 22-30; SHEAR, 2001, 38 ss y 323 ss (esp. 329). La iconografía del nacimiento de Atenea comienza hacia el 570 en Atenas: ver nota siguiente.

45. Gigantomaquia: ver nota 23. Nacimiento de Atenea: SHAPIRO, H.A.: "Old and New Heroes: Narrative, Composition, and Subject in Attic Black-Figure", *CA*, 9, 1990, 114-148, p. 129; SHEAR, 2001, 34-35.

46. Una copa de Eufronios del 520: Roma, Mus. Naz. Etrusco di Villa Giulia; CECCARELLI, 1998, 236-237, 242-243, n° 58, pl. 7.1-2 (A-B); Beazley archive 7043: <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/2AAFC9D9F-2F43-4FE5-B9F3-3586B7D57D3F>. Un vaso de Epiktetos del 520-510: Museos Vaticanos, Roma, 506; ARV², 73,27; CECCARELLI, 1998, 234-235, 239, n° 7; Beazley archive, 200471 (<http://www.beazley.ox.ac.uk/record/684E6EB2-EB47-49D3-AE32-77399C7F752C>). Cf. POURSAT, 1968, 566, n° 7 (520-510 a.C.): cree que este es el primero en el que se constata de forma fiable la danza pírrica que se bailaba desnudo con casco, lanza y escudo redondo.

47. NEILS, 1994, 151-152. Para los premios de las pruebas ver nota 35.

supone Shear⁴⁸, y que fuera, por tanto, propia solo de ciudadanos como posteriormente, pero no hay modo de asegurarlo. Algunos autores, como Kyle, han supuesto, en efecto, que la danza pírrica en la que los contendientes iban armados de escudo redondo, casco y lanza de hoplitas, realizada en las grandes y pequeñas Panateneas, se remontaría al programa original del 566⁴⁹. Esto encaja con la relación que se da entre la danza y la lucha contra los gigantes - representados en esa época como hoplitas-, que está presente en las Panateneas desde los momentos iniciales de reorganización. Además de la representación de la danza pírrica como tal, en su forma “canónica”, que no aparece en la iconografía hasta el 520-510, existen varias imágenes en vasos atenienses de danzas en armas de la segunda mitad del s.VI⁵⁰. Es posible que alguna de estas escenas pueda atribuirse a la fiesta Panatenaica, en momentos (segunda mitad del s.VI) en los que la danza pírrica quizás aún no habría adquirido su forma “canónica”. También puede tratarse en algún caso, como supone Poursat, de una danza guerrera con ocasión de alguna procesión en una fiesta, presumiblemente, en el caso del

48. SHEAR, 2001, 323 ss, esp. 329, 526 (cree que introducido en 566 por su relación con gigantomaquia). La participación en las Panateneas preclásicas por tribus jónicas pudo dejar su huella también en las Panateneas de época clásica; así Deubner (DEUBNER, L.: *Attische Feste*, Berlin, 1932, 27) piensa que los cuatro corderos y cuatro vacas en el friso norte de las Panateneas podría representar una ofrenda por tribus preclásicas; algo similar dice Ceccarelli para los dos grupos de cuatro competidores de la pírrica en la base de Atarbos (ver nota 42) y los cuatro danzantes en un *skyphos* de Tasos del 520 (ver nota 51) que podrían corresponder a las cuatro tribus en la procesión de las Panateneas (por el cuádruple hermes, del Cerámico): CECCARELLI, 1998, 35.

49. KYLE, 2015, 157; SHEAR: ver nota anterior. Antigüedad también en ROBERTSON, N.: “Athena’s Shrines and Festivals”, in Neils, 1996, 56-57 que cree que se remonta a época micénica (igual que *apobates*).

50. Olpe de figuras negras que representa o bien danza en armas o bien carrera en armas: Beazley archive 41303, Paris, Museo del Louvre, CA7389: del 540 a.C.; FOURNIER-CHRISTOL, C., *Catalogue des olpes attiques du Louvre de 550 a 480 environ*, Paris, 1990, PL.5, N° 5. Plato ateniense del 520 de figuras negras: Beazley archive 8622; Akademisches Kunstmuseum, 606; publicado por CALLIPOLITIS-FEYTMANS, D., *Plats attiques à figures noires*, Paris, 1974, 157-339, y 441, fig. 41, PL.54, n° 24, quien cree que representa un hoplita preparándose para la danza pírrica (de un pintor eretrio: KILINSKI, K. II, “Contributions to the euboian Corpus: More Black Figure Vases,” *Antike Kunst*, 37, 1994, 3-20, p. 15, pl. 4.2). *Kyathos* de figuras negras: Museo arqueológico etrusco de Florencia, 3902; Beazley archive 19093. Cántaro de figuras negras: Museo Gregoriano Etrusco Vaticano G58; Beazley archive 301925; DELAVALD-ROUX, M-H., *Les Danses Armées en Grece Antique*, Aix-en-Provence, 1993, 90, N° 17; POURSAT, 1968, n° 2, fig. 5 (del 500 aprox.). Lécito de figuras negras: Athens, National Museum 16253; Beazley Archive, 331200; ABV, 585.18; CECCARELLI, 1998, pl. 22.3; DELAVALD-ROUX, 1993, 85, n° 24. *Skyphos* de figuras negras: Museo arqueológico de Tebas, R 31.176; Beazley archive, 350827; Beazley, 1971, 84.8. En el caso del vaso de Museo Gregoriano Etrusco Vaticano (POURSAT, 1968, 564) es interesante que los hombres lleven *peltai* lo que indica que el armamento podía no ser uniforme en momentos en los que la forma de lucha hoplita quizás no está todavía plenamente definida (ver nota 148). A estos hay que añadir el *skyphos* de Tasos: ver nota siguiente.

skyphos de Nicostenes (520-510 a.C.: fig. 5)⁵¹, según este autor, en las Panateneas. En este vaso aparece un Hermes de cuatro cabezas⁵² por lo que Poursat cree que la escena se enmarca en el Cerámico, próximo a la esquina noroeste del ágora, cerca de donde se organizaba la procesión; este autor piensa que representa una danza armada en la procesión panatenaica en época de los Pisistrátidas. Sin embargo no se tiene constatación ninguna danza en armas en la *pompe* de la fiesta; además, posiblemente también el ágora, cerca del altar de los doce dioses, era donde se llevarían a cabo varias de las competiciones atléticas y, por tanto, quizás, la danza pírrica a la que podría referirse este vaso. No olvidemos que en torno a este altar, construido por los Pisistrátidas, en la esquina noroeste del ágora tenían lugar también en esas fechas las recitaciones, con canto y danza, dirigidas a Dioniso en las Dionisias urbanas⁵³.

Kyle considera que la carrera de antorchas también es antigua⁵⁴. Se hacía en época clásica por tribus clisténicas y competían sólo ciudadanos, jóvenes que se estaban preparando para ser hoplitas. La prueba estaba financiada litúrgicamente por los gimnasiarcos que, como los gimnasios, eran probablemente importantes para la preparación militar⁵⁵. El arconte rey era quien la dirigía⁵⁶. Es posible que estas carreras fueran útiles como entrenamiento para los futuros hoplitas, tema en cualquier caso controvertido, en el que no vamos a entrar⁵⁷. La mayoría de los autores coin-

51. *Skyphos* hallado en Tasos del 520-510: ARV² 1627; POURSAT, 1968, fig. 1-4, p. 555-557; este autor no cree que varios de estos vasos (ver nota anterior) representen la danza pírrica porque no se ajustan a los elementos “canónicos” que aparecen en la iconografía en ella; se asemejarían más a danzas en procesión/es (con armadura y *chitoniskos* no desnudos y seguidos en forma de cortejo). Cabría objetar, de todos modos, que la forma “canónica” se esté definiendo en este último cuarto del s.VI. Además no se tiene constatado ningún baile armado en el contexto de la procesión panatenaica y sí en la danza pírrica.

52. Hsch. s.v. *Hermes trikephalos* que recuerda un juego de palabras de la obra *Triphales* de Aristófanes; Eust. ad. Il. 24.334); POURSAT, 1968, 557-559; CECCARELLI, 1998, 87.

53. Dionisias: SOURVINOU-INWOD, Ch.: *Tragedy and Athenian Religion*, Lanham, Boulder, New York, Oxford, 2003, 107 ss. Altar de los doce dioses construido posiblemente en el 522 por Pisistrato el joven: CROSBY, M.: “The Altar of the Twelve Gods in Athens”, *Hesperia*, suppl., 8, Princeton, 1949, 82-103. Documentación revisada por GADBERY, L.M.: “The Sanctuary of the Twelve Gods in the Athenian Agora: A revised View”, *Hesperia*, 61, 1992, 447-489; SOURVINOU-INWOOD, 2003, 91-96.

54. KYLE, 1992, 96; 2015, 157 (antigüedad, desde el 566, en p. 165 de edición de 2007).

55. Ver más adelante nota 108.

56. KYLE, 1992, 94-96; NEILS, 1992, nos 49-50. IG II² 3019. Dirigido por el arconte rey (Arist. *Ath.* 57.1; Poll. 8.90) lo que podría implicar un origen antiguo, al menos de algún ritual relacionado con el fuego nuevo en la fiesta arcaica: ver más abajo nota 62. Cf. SHEAR, 2001, 335-339. Realizada en la fiesta pentetérica y posiblemente también anual: PARKER, 2005, 268, n. 69. Cf. GIGLIOLI, G.Q.: “Lampadedromia”, *ArchClass*, 3, 1951, 147-162, tav. 33-38; IDEM, “La lampadedromia in due recentissimi pubblicazioni”, *ArchClass*, 5, 1952, 94-97, tav. 27 y 28. Una inscripción de 350 a.C. que honra al gimnasiarco de la tribu de Aiantis enumera 10 *lampadephoroi*: IG II² 1250, 11-20; SEG 40.124.

57. La conexión entre carreras y entrenamiento de proto-efebos estaría atestiguada en Jenofonte (X. *Vect.* 4.52) según Fisher: FISHER N.: “Competitive Delights: the Social Effects of the Expanded Pro-

ciden en que era una carrera de relevos y el premio lo constituían 30 jarras de agua (hidrias) para el vencedor y un buey y 100 dracmas para la tribu (con el objeto de tener un festín)⁵⁸. Según algunas fuentes la carrera comenzaba en el altar de Eros de la Academia o en el de Prometeo⁵⁹ en el mismo lugar, y recorría los 2,5 km hasta la acrópolis, pasando por la puerta Dipylon y por el ágora⁶⁰. No era la única carrera de antorchas de Atenas; están constatadas otras dedicadas, principalmente, a Hefesto, Prometeo y Pan⁶¹. No se puede asegurar categóricamente que la carrera de antorchas comience en el 566 pero varios autores lo dan como probable. El ritual con fuego nuevo posiblemente es muy antiguo y podría estar presente ya desde antes en la fiesta panatenaica⁶². Lo que constituyó, sin duda, una innovación fue realizarlo *en forma de carrera* y desde la Academia, coincidiendo con la introducción de las pruebas atléticas. La Academia será el lugar también desde el que se originará la procesión de las Dionisias urbanas en estas fechas⁶³. Hay que llamar la atención sobre la intervención de los Pisistrátidas en la Academia precisamente en el altar de Eros así como sobre la descripción del altar de Prometeo y Hefesto como antiguo por Apolodoro en este espacio, recogido en un escolio de Sófocles. Las obras en la Academia, uno de los gimnasios de Atenas, se atribuyen a los tiranos⁶⁴, aunque no puede descartarse la

gramme of Contests in Post-Kleisthenic Athens”, in N. Fisher y H. van Wees (eds.), *Competition in the Ancient World*, Oxford, 2011, 175-219, esp. 190, 194 y 197 (con bibliografía); FISHER, N. “The Culture of Competition”, in Raaflaub-van Wees (eds.), 2009, 524-542, esp. 532. Ver especialmente para la danza pírrica en este sentido pero con una postura cauta: WHEELER, E.L.: “Hoplomachia and Greek dances in Arms”, *GRBS*, 23, 1982, 223-233, esp. 230 (con bibliografía). Gimnasios de Atenas y función militar: ver nota 108.

58. De relevos: KYLE, 2015, 157; MILLER, 2004, 141. Premio: ver nota 35.

59. Eros: Plu. *Sol.* 1.4. Prometeo : Paus. 1.30.1. Cf. STAFFORD, 2013, 181.

60. Cf. *Ar. Ra.* 1087-98; SHEAR, 2001, 335 ss; KYLE, 2015, 157.

61. Las primeras carreras de antorchas en Atenas están asociadas a Hefesto en Atenas (Istros *FGrHist* 334 F 2 en *Harp.* s.v. λαμπάς), de modo que la de las Panateneas pudo modelarse a partir de estas. Tres carreras de antorchas en Atenas según un escolio a Aristófanes: sch. *vetera Ar. Ra.* 129c y 1087a; sch. *Patm. D.* 57.43. En el Cerámico: sch. *vetera Ar. Ra.* 131b,c (posiblemente todas pasaban por el Cerámico); cf. PARKER, 2005: 472; en honor de Hefesto, Prometeo y Pan. Para distintas carreras de antorchas además de los mencionados en Atenas (como la de Bendidea): Cf. SITLINGTON STERETT, J.R.: “The torch-race: A commentary on the Agamemnon of Aeschylus vv. 324-326”, *AJPh*, 22, 1901, 392-419; JÜTHNER, K.: *RE* XII, 1 (1924) s.v. *Lampadedromia*.

62. BANCROFT, S.: *Problems Concerning the Archaic Acropolis at Athens*, London, 1979, 88-90, postuló la existencia de un ritual relacionado con el fuego desde el inicio de la fiesta. Innovación de Pisístrato: ROBERTSON, N.: “The Origin of the Panathenaea”, *RhM*, 128, 1985, 231-295, esp. 283. Posible atención a este acto en la Atenas pisistrátida: VALDÉS, 2008, 146-147. Prueba posiblemente desde el 566: ver KYLE, 2007, 165.

63. VALDÉS, 2008, 213 ss (con bibliografía).

64. Altar de Prometeo y Hefesto en la Academia: Sch. *Soph.*, *OC*, 56; Paus. 1.30.2. Relieve arcaico de Prometeo y Hefesto en la Academia: Apolodoro, *FGrHist* 244 F 147. Actuación de los tiranos en ese

intervención tampoco de la familia de los Filedas, probablemente asociados a este entorno desde antes⁶⁵. La Academia, en este caso, juega un papel similar al *Anakeion* del ágora vieja, como lugar de reunión de caballeros⁶⁶. Es posible que el ritual del fuego nuevo se realizara en origen desde el altar de Eros (al noreste de la acrópolis, cerca del *Anakeion*) o desde el Pritaneo, sede de Hestia, ambos al este de la acrópolis, quizás como parte de la procesión hacia la acrópolis o en la víspera⁶⁷ –de hecho, la carrera de antorchas se llevaba a cabo la víspera de la procesión y era seguida de la *pannychis* en la acrópolis-, y que desde allí se pasara a la Academia cuando se inauguraron los juegos en el 566, introduciéndose el componente atlético de la carrera, de modo que ya no era un traslado del “fuego nuevo” sino una carrera portando el mismo a la acrópolis. No hay que olvidar que el s.VI es el momento también de la reactivación o introducción del culto de Hefesto en Atenas que contaba en varias celebraciones con carreras de antorchas y que a través de este evento pudo estar el dios, de algún modo, representado en las Panateneas, como padre que se hace ahora, precisamente en el s.VI, de Erictonio, el fundador mítico de la fiesta⁶⁸. Hefesto no era (que sepamos) explícitamente venerado en las Panateneas, a no ser que recibiera algún tipo de ofrenda dentro de los sacrificios del primer complejo sacrificial. Sin embargo su vínculo con Erictonio y con Atenea en este siglo, como padre de la criatura, innovación de esos momentos, pudo hacer deseable y conveniente que se introdujera, de algún modo al dios en la fiesta, no sólo implícitamente a través de su hijo, sino explícitamente por medio de la carrera de antorchas desde la Academia donde se instaura su altar junto al de Eros y Prometeo.

En cuanto a la iconografía, la carrera lógicamente no se representa en las ánforas al no ser parte del premio para esta prueba. No parece –con una imagen dudosa que

lugar: Paus. 1.30.1-2; Suid. s.v. Τὸ Ἰππάρχου τεῖχιον. Plu. Sol. 1.7. Carrera de antorchas y altar de Eros en este lugar: Sch. in Pl. *Phdr.* 231e.

65. VALDÉS, 2012, 191-193.

66. VALDÉS, M.: “δεῦρ’ ἴτε πάντες λέω” (Plut., *Thes.* 25.1): convocatoria del *demos* y *Leocorion* en época de Solón”, *Ostraka*, 2004, 285-308. Academia y caballería: SIEWERT, P.: “Poseidon Hippios am Kolonos und die attischen Hippiéis”, in G.W. Bowersock, W. Burkert, M.L.T. Putman (eds.), *Arktouros. Hellenistic Studies Presented to D.M.W. Knox*, Berlin, 1979, 280-289. Existe también una similitud entre el *Anakeion* y la *stoa* de Hermes situada en la esquina noroeste del ágora y relacionada con los caballeros y la procesión panatenaica: KROLL, S.P.: “An Archive on the Athenian Cavalry”, *Hesperia*, 46, 1977, 83-140; BUGH, G.R.: *The Horsemen of Athens*, Princeton, 1988, 219-220; BATINO, S.: “Il Leokorion. Apunti per la storia di un angolo dell’agora”, *ASAA*, 79, serie 3, 1, 2001, 55-82.

67. Posible relación de las Panatenas con el ágora vieja y el *Anakeion*: VALDÉS, 2002, 166-167; MILLER, S.G.: “Architecture as Evidence for the Identity of the Early Polis”, M.H. Hansen (ed.), *Sources for the Ancient Greek City-State*, Copenhagen, 1994, 201-244. Ágora vieja al este de la acrópolis: VALDÉS, 2008, 129, n. 715 (con bibliografía).

68. VALDÉS, 2008, 89 ss y 105 ss.

veremos después- que haya escenas preclásicas de esta competición y posiblemente la primera escena segura de la carrera en las Panateneas es una crátera del 430/420 a.C.⁶⁹ cuando ya probablemente hacía tiempo que se llevaba a cabo este evento en Atenas en el contexto de la fiesta panatenaica⁷⁰. Las carreras de antorchas dedicadas a Hefesto existirían en Atenas en el momento en el que Heródoto escribe su obra pues las describe como populares entre los griegos cuando alude al sistema de mensajería por relevos real de Persia; el autor está pensando probablemente en Atenas⁷¹. La carrera de antorchas de las Hefestias en el 421, también financiadas litúrgicamente, se modelaron a imitación, parece, de la de las Panateneas. En el fragmento de un Kylix de figuras negras ático de la segunda mitad del s.VI (fig. 6) aparece un atleta probablemente con una antorcha, lo que podría indicar, efectivamente, la existencia de este tipo de carreras en esos momentos⁷².

Hemos dejado para el final de las pruebas que queríamos comentar, la carrera de *apobates* por tratarse de una prueba ecuestre y por tanto, limitada a la élite más exclusiva por requerir carro y caballos⁷³. Tiene la peculiaridad de contar también con una hazaña realizada por un hombre caracterizado como “hoplita”. En época clásica estaba reservada a ciudadanos; en el s.VI se realizaría probablemente en el ágora, en la vía panatenaica⁷⁴. La carrera de *apobates* consistía en montar y desmontar de un carro en marcha que iba conducido por el auriga. El personaje que acometía esta difícil tarea iba pertrechado con casco y escudo de hoplita⁷⁵. Algunos autores señalan que no hay

69. Harvard Art Museum 1960.344: ARV² 1041.10; MILLER, 2004, fig. 227: el corredor llega al altar flanqueado por un olivo sagrado. Para representaciones de *lampadedromia* cf. GIGLIOLI, 1951; IDEM, 1952.

70. Posiblemente, de hecho, las Hefestias se (re)organizan en el 421 (*IG I³ 82*; PARKER, 2005, 471) introduciendo una carrera de antorchas y otros juegos, a imagen de las Panateneas: VALDÉS, M.: “De las Calqueas a las Hefestias: consideraciones sobre los artesanos, la ciudadanía y Hefesto”, *DHA*, 41.2, 2015, 19-40.

71. Hdt., 8.98.2. DAVIES, J.K.: “Demosthenes on Liturgies: a Note”, *JHS* 87, 1967, 33-40, 35.

72. Beazley archive, 2905: <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/89C56092-0B98-423E-B8D9-20B71E-7F23C8>. Encontrado en Chipre (Tamassos), fechado entre el 550-500: KARAGEORGHIS, V.: “Chroniques de Fouilles à Chypre en 1976”, *BCH*, 1977, 767-768, fig. 101.

73. Cf. REED, 1998, 306-307. La prueba estaría representada en el friso del Partenón: Acropolis Museum Athens, inv. 859 (REED, 1998, fig. 1; otras escenas posteriores: 309-310, fig. 2). Ver más abajo nota 76.

74. Solo para ciudadanos: D. 61.23-9. Para esta prueba: KYLE, 2015, 155. CROWTHER, N.B.: “The Apobates Reconsidered (Demosthenes LXI 23-9)”, *JHS*, 111, 1991, 174-176; REED, N.B.: “A Chariot Race for Athens’ Finest: The Apobates Contest Re-Examined”, *JSH*, 17, 1990, 306-17”; REED, 1998, 42-55; MILLER, 2004, 142-143; SHEAR, 2001, 44, 300-310, 515. Preserva teóricamente la forma de lucha homérica.

75. Erat. *Cat.* 13 (Erictonio). Sch. Aristid., *Panath*, 107, 6 (3, 62 Dindorf), que menciona a Erecteo en lugar de Erictonio; Them. *Or.* 27, 337a. Hyg. *Astr.* 2.13. Para la carrera de *apobates*: Harp. s.v. *Apobates*.

representaciones claras de esta prueba hasta el 510 a.C. o incluso más tarde⁷⁶, aunque como veremos ahora esto es matizable. Los testimonios literarios son tardíos⁷⁷. Sin embargo una estela funeraria del 535-525 podría ser una primera evidencia de la competición, del mismo modo que un bajorrelieve de una base cuadrangular de mármol, de finales del s.VI, que presenta claramente en uno de sus lados una escena agonística. Ambas escenas fueron interpretadas en su día como imágenes de la prueba de *apobates*⁷⁸. El problema con ambas representaciones es la presencia de la espada de los hoplitas que montan en el carro y que normalmente no lleva el hoplita en la prueba de *apobates*, lo que acercaría más las escenas al tema de “partida” o despedida de un guerrero. Sin embargo, como sugiere Reed, la presencia de la espada podría ser una “licencia” iconográfica, en momentos, además, en los que la iconografía de la competición quizás se está todavía perfilando⁷⁹. De hecho en varios léцитos en los que se representa la prueba, los hoplitas aparecen con espadas como señala también Reed⁸⁰. Existe, por otra parte, una interesante representación en un vaso de figuras negras, del 540 aproximadamente (fig. 7), en el que se muestra a un guerrero montando en el carro en marcha, en plena carrera, llevando un escudo con un trípode. Está rodeado de figuras masculinas con himatión y espada. En el archivo Beazley se apunta a la posibilidad de que sea la prueba de *apobates*⁸¹. Si se trata efectivamente del *agon apobatikos* como puede indicar el carro en movimiento y la posición del hoplita

Mar. Par. A 10, lin. 17-18; Virgilio, *Geórgicas*, III, 113. Los *apobatai* van desnudo excepto por el casco y el escudo: CROWTHER, 1991, 175.

76. NEILS, J. & SCHULTZ, P.: “Erechtheus and the Apobates Race on the Parthenon Frieze (North XI–XII)”, *AJA*, 116-2, 2012, 195-208, esp. 203; estos autores indican que la primera representación cierta es de un vaso de Nicostenes del 510: Roma, Villa Giulia, inv. no. 20749 (*ARV* 2, 127, n.º. 30). Anderson cree que se establece en el 490: ANDERSON, 2003, 168-170.

77. Ver Demóstenes en nota 74. D.H. 7.73.3. Montar y desmontar del carro en movimiento: *Anecdota Graeca*, Bekker 1, 426.30 ss. Harp. s.v. *apobates*: solo de Atenas y Beocia.

78. Relieves en base cuadrangular: PHILADELPHUS, A.: “Three Statue-Bases Recently Discovered at Athens”, *JHS*, 42, 1922, 104-106, 105 y Pl. 7 (identificado como *apobatikos agon*); CASSON, S.: “The New Athenian Statue Bases”, *JHS*, 45, 1925, 164-179, 166; JEFFERY, L.H.: “The Inscribed Gravestones of Archaic Attica”, *BSA*, 57, 1962, 115-153, 127-128. Estela funeraria: RICHTER, G.M.A.: *The Archaic Gravestones of Attica*, London, 1961, 32-33, fig. 126-128.

79. REED (1990, 309 ss) señala el inconveniente de la espada aunque indica que podría ser una licencia iconográfica y de hecho, más tarde (1998, 47, fig. 18) defiende que la estela funeraria se refiere a la competición de *apobates*. *Contra*: ANDERSON, 2003, 169.

80. REED, 1990, 312. BEAZLEY, J.D.: *Attic Black-figure Vase Painters*, Oxford, 1956, 544, n.ºs. 149-183; resume: “Chariot at the gallop, driven by a charioteer in a long robe; a hoplite has alighted and runs beside the chariot. There is usually a goal, so the *apobates* race, although the hoplite is sometimes given a spear”.

81. Beazley archive: <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/AC76B877-F147-4E67-AC41-E595BBF-0D7A5>; Sotheby-Parke-Bernet, New York, sale catalogue: 23.6.89, n.º 152 (A). Para escenas en léцитos del pintor de Haimon que muestran a hoplitas llevando espadas: ver nota anterior.

corriendo que sube al carro así como el trípode del escudo, nos hallaríamos ante un primer testimonio iconográfico de esta prueba del 540 a.C.

De hecho, la mayoría piensa que se remonta al s.VI, al 566⁸², si no, incluso, a momentos anteriores como parte de las pruebas ecuestres propias de la “primitivas” Panateneas⁸³. Es probable, en cualquier caso, que esta competición se desarrolle o cobre relevancia en el contexto de la celebración de la fiesta en el s.VI, en primer lugar como consecuencia, como estamos examinando, del “lustre” militar de la fiesta, específicamente en relación con los hoplitas y no sólo los caballeros, tanto mitológicamente como en la práctica de las competiciones. En segundo lugar, porque la prueba estaba asociada a la inauguración mítica de la fiesta por parte de Erictonio, figura que, desdoblada de Erecteo, cobra protagonismo en el s.VI en relación no sólo con las Panateneas sino también, específicamente, con el nacimiento del mito de la autoctonía. El héroe, engendrado por Gea y protegido por Atenea, “adquiere” en el s.VI un padre: “Hefesto”⁸⁴. La imagen de auriga de Erictonio/Erecteo, que es *aition* de la carrera de *apobates* en el mito⁸⁵, tiene también otro significado o mensaje como acompañante o auriga de la diosa Atenea y protegido por ella. Esta imagen de Atenea con acompañante en un carro se utilizó de distintas formas en el s.VI, siendo quizás el ejemplo más conocido el relato –sea cierto o no- de Pisístrato en su entrada en Atenas con Fie para legitimar su tiranía⁸⁶. En este icono confluye también la figura de Heracles, compañero de carro de Atenea en su entrada en el Olimpo después de haber ayudado en la gigantomaquia⁸⁷. Erictonio, el fundador de las Panateneas y de la carrera de *apobates*, es también el vencedor del gigante Asterio⁸⁸. Heracles es, como sabemos, frecuentemente representado en las ánforas panatenaicas del s.VI. El héroe, auriga de la diosa como Erictonio (posiblemente desde el s.VI)⁸⁹, y como él, vencedor de los gigantes, cobra una extraordinaria popularidad en la Atenas del s.VI bajo los ti-

82. ROBERTSON, 1985, pp. 266-67; SHEAR, 2001, 305, con n. 340 y p. 515.

83. THOMPSON, 1961, 228-31; KYLE, 2007, 163.

84. VALDÉS, 2008, *passim*.

85. Ver nota 75.

86. Arist. *Ath.* 14.4; Hdt. 1.60. Cleidemo *FGrHist* 323 F 15. Cf. VIAN, 1952, p. 273; SHEAR, 2001, 53. Bibliografía en VALDÉS, 2008, 141, n. 805.

87. FERRARI, G.: “Heracles, Peisistratus and the Panathenaea”, *Metis*, 9-10, 1994-5, 219-225; SHEAR, 2001, 518-519.

88. Ver nota 24.

89. Erictonio como heníoco ya en la cosmogonía de Museo que podría remontarse al s.VI: MARTÍNEZ NIETO, R.B.: *La aurora del pensamiento griego. Las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcmán, Epiménides, Museo y la Teogonía órfica antigua*, Madrid, 2000, 147 (fr. 8) y 162 ss.

ranos y se representa con frecuencia como hoplita, aunque también como “portador de maza”, así como “heníoco” de Atenea⁹⁰.

De este modo el *aition* mítico de la carrera de *apobates* vinculado a Erictonio podría remontarse al s.VI. En esos momentos se mostraría como una prueba militar equiparable a la mítica lucha victoriosa de Atenea y Heracles (y Erictonio) contra los gigantes que corresponde, sin duda, al s.VI. El de Erictonio/Erecteo no es el único mito que se asocia con los *apobates*. También está el de *Phorbas*, auriga y compañero de Teseo en su lucha contra las amazonas, que posiblemente se remonta asimismo al s.VI, pues en esas fechas Atenas está colonizando el Sigeo y el Quersoneso, empresa en la que intervienen los Filedas y los Pisistrátidas y en la que el mítico *Phorbas* tiene un papel; su caracterización como *apobates* tal vez se asocia al momento de la composición de la supuesta “Teseida” elaborada a finales del s.VI coincidiendo con las reformas clistélicas que realizaron la figura de Teseo.⁹¹

Podemos suponer, dado el vínculo de la prueba con el “autóctono” Erictonio, que ya desde su origen o reestructuración, en el s.VI, la competición fue destinada únicamente a los atenienses.

Resumiendo, podemos ver que en la reorganización del 566 y durante el s.VI no solo se imitaron los juegos olímpicos y píticos para dar una pátina o proyección “internacional” a las fiestas áticas; tampoco se trató únicamente de abrir o reforzar un nuevo “espacio” (además del político) para dar rienda a la competición y al conflicto aristocráticos entre nobles del Ática de distintas zonas (la *stasis*) por vías no violentas; probablemente, como hemos argumentado, se reflejó de manera consciente un nuevo contexto militar que se estaba gestando y desarrollando en el Ática en ese periodo, el de los hoplitas, entre los que no se encontrarían exclusivamente miembros de la élite socioeconómica (las dos primeras clases solonianas) que también competían con carros y caballos, sino una cada vez menos modesta cantidad de ciudadanos propie-

90. Heracles como heníoco con Atenea y escenas de entrada al Olimpo: BOARDMAN, J.: “Herakles, Peisistratos and Sons”, *RA*, 65, 1972, 57-72; FERRARI, 1994; VERBANCK-PIÉRARD, A.: “Images et croyances en Grèce ancienne: représentations de l’apothéose d’Héraclès au Vie siècle”, in C. Bérard y Ch. Bron (eds.), *Images et société en Grèce ancienne: l’iconographie comme méthode d’analyse. Actes du colloque internationale, Lausanne, 8-11 février, 1984*, Lausanne, 1987, 187-199; VERBANCK-PIÉRARD, A.: “Héraclès l’Athénien”, in A. Verbanck-Piéart y D. Viviers (eds.), *Culture et Cité. L’avènement d’Athènes à l’époque archaïque*, Bruxelles, 1995, 104-125, 118-120; SHAPIRO, 1990, 125. Cf. VALDÉS, 2008, 138 ss.

91. Ferécides *FGrH* 328 F 152; Eur. *Supp.* 680; Istros *FGrH* 334 F 31 (maestro de Teseo en la Palestra; mencionado como subtítulo de una obra de Querilo en el s.VI: MARTIN, A.: “La tragédie attique”, in A. Verbanck-Piéart y D. Viviers (eds.), *Culture et Cité. L’avènement d’Athènes à l’époque archaïque*, Bruxelles, 1995, 15-25, esp. 21); para *Phorbas* ático en relación con Teseo y los deportes cf. GARCÍA ROMERO, F.: “Su Forbante, pugile o lottatore”, in Ch. Ulf y P. Mauritsch (eds.), *Kultur(en). Formen des Alltäglichen in der Antike. Festschrift für Ingomar Weiler zum 75. Geburtstag*, Graz, 2013, 445-456, esp. 452-3. Para este héroe: cf. KEARNS, E.: *The Heroes of Attica*, London 1989, 204 y 115. Relación también de *Phorbas* con la colonización del Quersoneso: VIVIERS, D.: “Du Temps où Phorbas colonisait Eléonte. Mythologie et propagande cimonienne”, *PP*, 40, 1985, 338-348.

tarios de una parcela suficiente para permitir costear el armamento militar: los *zeu-gitai*.⁹² Si ellos competían en las pruebas o no trataremos de dilucidarlo más adelante. Lo que podemos adelantar es que ideológicamente se podían sentir representados en la imagen de unas Panateneas que contemplaban explícitamente a los hoplitas en la procesión (posiblemente, como antes), pero también en el motivo mítico central de la fiesta en estos momentos: la gigantomaquia vinculada a Atenea *Nike* y *Promachos*, así como a la figura de Heracles. También pudieron sentirse de algún modo “identificados” con los que competían en pruebas concretas, especialmente en la carrera de hoplitas, pero además -y esto sólo quizás para ciudadanos- en la danza pírrica (y tal vez en *euandria*⁹³), en la prueba de *apobates* y en la carrera de antorchas. Esta estaría quizás dirigida, especialmente, en esta época, a jóvenes proto-efebos, *kouroi* (con una papel en la *pannychis*)⁹⁴, que se preparaban para entrar en el ejército. El desarrollo “hoplítico” se dio en el Ática posiblemente de forma más intensa en la zona del Pedión y en torno a Acarnas, como posteriormente, y podría coincidir, por tanto, en parte, desde el punto de vista espacial, como hemos defendido en otro lugar, con la denominada tribu de “*Hopletes*” que se instaura, como el resto de las tribus jonias, probablemente con Solón⁹⁵. Aquellos que podían costearse el armamento pesado y que no formaran parte estrictamente de la élite socioeconómica, sin duda, mantendrían relaciones de dependencia “clientelares” con los *aristoi* de sus mismas zonas, relaciones que incluso, como hemos tratado de mostrar en el primer apartado estarían “institucionalizadas” en los procedimientos para reclutar al *demos* ante la amenaza de un conflicto armado en el Ática.

Existen múltiples incógnitas, pero quizás una de las más interesantes es dilucidar si ya se daban pruebas (la pírrica o la carrera de antorchas) regidas por las subdivisiones existentes en el Ática con anterioridad a Clístenes, es decir, por tribus jonias (4), y/o tritias (12) y/o fraternías (¿unas 40?), y/o naucrarías (48), y/o incluso por los enigmáticos “360 *gene*” que, a pesar de la confusión de las fuentes posteriores, podrían tener una entidad en el s.VI y una funcionalidad militar (¿como consejo “militar”?), como hemos analizado en detalle en otro trabajo⁹⁶. Las fuentes indican que al menos los naucraros tenían, igual que los tamías, un papel en las Panateneas preclásticas, pues según un esolío a Aristófanes los demarcos reemplazaron a los *nauklaroi* (o *naukraroi*) en el reclutamiento/ordenamiento (*ἐκόσμου*) de las Pana-

92. VALDÉS-GALLEGO, 2010.

93. Para esta: SHEAR, 2001, 331-334; KYLE, 2015, 157.

94. PARKER, 2005, 257.

95. VALDÉS, 2002, 107 ss; VALDÉS, M.: “Apolo Patroos, el ancestro de los atenienses y las tribus jónicas”, D. Plácido et al. (eds.), *La construcción ideológica de la ciudadanía: identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*, Madrid, 2006, 129-145.

96. VALDÉS, 2002, 144-148.

teneas⁹⁷. Las fraternías están presentes en las Sinecias, igual que los *phylobasileis*.⁹⁸ En las Panateneas podían estarlo también en esas fechas si se hacía reparto de carne por fraternías en el Cerámico.

Hemos dejado para el último lugar la procesión en armas a la que aludiremos brevemente. Son muchos los autores que suponen desde el 566 una procesión armada de hoplitas y caballeros⁹⁹. Tucídides así lo menciona de forma explícita cuando alude al asesinato de Hiparco quien se encontraba ordenando y/o reclutando la procesión en el Leocorion¹⁰⁰. Aristóteles contradice la versión de Tucídides y defiende que en ese momento la procesión no se hacía armada, práctica que introdujo más tarde la democracia¹⁰¹. Independientemente de qué fuente sea más fiable, la aserción de Aristóteles puede explicarse por el hecho de que el autor se refiera a que “entonces” (*tote*), en esos años, “entre la muerte de Hiparco y la expulsión de Hipias”, la procesión no se hacía en armas. Otra posibilidad sería que ya desde el desarme de hoplitas con Pisítrato se prohibieran temporalmente las armas en la procesión, pero esta solución nos parece menos acertada porque se contradice con los primeros testimonios iconográficos, hacia el 520 –anteriores a la muerte de Hiparco en el 514-, de la danza pírrica (en armas) en la iconografía; posiblemente el desarme de hoplitas de Pisítrato fue solo temporal¹⁰². Además, por otra parte, parece que la procesión armada con *hippeis* y hoplitas, se representa en un vaso del 560-50 (Fig. 8) que tiene muchas probabilidades de referirse a la fiesta panatenaica.¹⁰³

97. Escolio edición Aldine a Ar. Nu. 37; *naukraroi* en *scholia vetera*, 37. Los oficiales arcaicos atenienses llamados *naukraroi* fueron reorganizados por Solón y están vinculados con el ejército y las distintas zonas del Ática: VALDÉS, 2002, 65 ss, esp. 67. Cf. WALLINGA, H.T.: “The Athenian Naukraroi”, in H. Sancisi Weerdenburg (ed.), *Peisistratos and the tyranny: a reappraisal of the evidence*, Amsterdam, 2000, 131-146. Su vínculo con las Panateneas podría estar asociado a su función recaudatoria o a su función militar.

98. Ver nota 16.

99. BRULÉ, P.: “La cité en ses composantes: remarque sur les sacrifices et la procession des Panathénées”, *Kernos*, 9, 1996, 37-63, 62; TRACY, 1991, 149. SHEAR, 2001, 124-129.

100. Th. 6.56.2-3 y 6.58.1-2. Th. 6.57: Διεκόσμηι ὡς ἕκαστα εχρήν τῆς πομπῆς. Para el Leocorion como lugar de reclutamiento: VALDÉS, 2004.

101. Arist. *Ath.* 18.4. Anderson (2003, p. 165) concluye, por tanto, que la procesión no se haría armada; ver, sin embargo, argumentos de SHEAR, 2001, 125-129 con n. 37.); más fiable la versión de Tucídides también: RHODES, P.J.: *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford, 1981, 231.

102. Ver nota 9.

103. Copa de figuras negras. Paris, Stavros S. Niarchos Collection A031: del 560-550 a.C. STRATEN, F. van: *Hiera Kala. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leiden, New York, Köln, 1995, 14-17, 203, V55, fig. 2 (escéptico en cuanto a que se refiera a la fiesta por la representación de *trittoa boarchos*); LIMC II, s.v. *Athena*, n° 574 (DEMARGNE, 1984); SHAPIRO, H.A.: *Art and Cult under the Tyrants in Athens*, Mainz, 1989, p. 29-30; NEILS, J.: “Pride, Pomp, and Circumstances. The Iconography of Procession”, in J. Neils, 1992, 177-197, 181-182 (fig. 8.4); MAURIZIO, L.: “The Panathe-

Consideraremos ahora la posibilidad de que los hoplitas no aristócratas de linaje o no miembros de la élite socioeconómica más reducida, pudieran reconocerse e integrarse en la fiesta no sólo en la procesión o en el imaginario “militar” de la misma, sino también por su participación activa en las pruebas; pero antes repasaremos brevemente el papel de los gimnasios en el s.VI.

EL DESARROLLO DE LOS GIMNASIOS Y LA PARTICIPACIÓN EN LAS PRUEBAS

En el siglo VI se desarrollan por primera vez los gimnasios en Atenas, regulados, según parece, en la legislación de Solón¹⁰⁴. Son lugares públicos, donde se manifiesta la inclusión/exclusión ciudadana, pues como señala la legislación de Solón están abiertos solo para los *astoi*, pero para estos, en teoría, sin distinción. Según Plutarco Solón prohibió a los esclavos participar o entrenar en los gimnasios y tener un joven amante; esto forma parte, sin duda, de una legislación más amplia que delimita más firmemente y define la distancia entre esclavos y ciudadanos¹⁰⁵. Por otra parte, esta normativa demuestra que la práctica de las relaciones homoeróticas estaba ya extendida en los gimnasios en relación con el entrenamiento y la actividad atlética¹⁰⁶.

naic Procession: Athens' Participatory Democracy on Display?”, in D. Boedeker y K.A. Raaflaub (eds.), *Democracy, Empire, and the Arts in Fifth-Century Athens*, Harvard University Press, 1998, 297-317, 301-302. SIMON, E.: *Festivals of Attica: An Archaeological Commentary*, London, 1983, 63, Pl. 16.2 y 17.2; SHEAR, 2001, 519. NEILS, J.: “Replication Tradition: the First Celebration of the Greater Panathenaia”, in Palagia – Choremi-Spetsieri, 2007, 39-51, 44; sugiere que este triple sacrificio se daba en origen en la procesión panatenaica y luego se cambió a la hecatombe de vacas y una oveja para Pandora; sugiere el cambio también RASMUS BRANDT, J.: “Content and Form. Some Considerations of Greek Festivals and Archaeology”, in J. Rasmus Brandt y J.W. Iddeng (eds.), *Greek and Roman Festivals. Content, Meaning & Practice*, Oxford, 2012, 139-216, 159-164. *Contra*: ANDERSON, 2003, 164.

104. Según Demóstenes (D. 24.114) Solón regula la pena por robos en los gimnasios. Otra ley, recogida en Esquines (Aeschin. 1.10), que se atribuía a Solón, regulaba teóricamente el horario de las palestras (¿se refiere a los gimnasios?) para evitar a los pederastas. Ley que prohibía la entrada a los esclavos: ver nota siguiente. Para estas leyes: DELORME, J. *Gymnasion. Étude sur les monuments consacrés à l'éducation en Grèce (des origines à l'empire romain)*, Paris, 1960, 36. KYLE, D.G.: “Solon and Athletics”, *AW*, 1984, 91-105; KYLE, 1987, 22; SCANLON, Th.F.: “Gymnike paideia: Greek athletics and the construction of culture”, *CB*, 74.2, 1998, 143-147. GLASS, S.L.: “The Greek Gymnasium. Some Problems”, in W.J. Raschke (ed.), *The Archaeology of the Olympics. The Olympics and Other Festivals in Antiquity*, Wisconsin, 1988, 155-73, 160.

105. Plu. *Sol.* 1.3. MACTOUX, M.-M.: “Lois de Solon sur les esclaves et formation d'une société esclavagiste”, in *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Tokyo, 1986, 331-354.

106. SCANLON, 1998, 149, 151 ss, esp. 154-156. STAFFORD, E.: “From the Gymnasium to the Wedding: Eros in Athenian Art and Cult”, in E. Sanders et al. (eds.), *Erôs in Ancient Greece*, Oxford, 2013, 175-208, 179-182. LEAR, A.: “Eros and Greek Sport” in P. Christesen y D. Kyle (eds.), *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*, Oxford, 2013, 246-257. Primera evidencia de asociación de Eros con lo atlético: Thgn. *Eleg.* 2.1335-1336.

En esa época los gimnasios son probablemente simples espacios delimitados al aire libre¹⁰⁷ para entrenamientos atléticos pero posiblemente también aptos para el reclutamiento militar y con una función en este sentido¹⁰⁸. En Atenas había tres gimnasios principales, el de la Academia, el Liceo y el Cinosarges¹⁰⁹. Tanto el Liceo como la Academia, en la que los tiranos levantaron un altar de Eros, divinidad especialmente indicada para figurar en los gimnasios¹¹⁰, parece que fueron objeto de atención por parte de los tiranos de Atenas¹¹¹. Posiblemente Pisístrato también mostró interés en el Cinosarges y aunque no hay pruebas de su existencia como gimnasio hasta más tarde, es plausible que tuviera entidad ya en el s.VI¹¹². Este gimnasio estaba dedicado a Heracles, figura, como Hermes y Eros, importante en estos contextos agonísticos¹¹³. Varios autores han señalado la probable intervención del tirano en el gimnasio coincidente con su interés en la figura de Heracles que se construye como modelo heroico de la ciudadanía de Atenas en este periodo¹¹⁴. El Cinosarges, cuya localización exacta se desconoce, se situaría probablemente cerca del Iliso¹¹⁵. En Heródoto aparece como enclave escogido para emplazar el campamento militar de los persas¹¹⁶, igual que Maratón, donde había también un culto a Heracles. Posiblemente, como el resto de

107. GLASS, 1988, 160.

108. Reclutamiento en Maratón y Cinosarges: Hdt. 6.116; PATTERSON, C.: "Those Athenian Bastards", *ClAnt* 9, 1990, 40-73, 63. Función militar del Liceo: JAMESON, M.H.: "Apollo Lykeios in Athens", *Archaiognosia*, Athènes, 1.2, 1980, 213-236, esp. 224-225. Uso militar y ecuestre en la Academia: X. *Eq.Mag.* 3.1. Relación con la caballería: ver nota 66. Los gimnasios de Heracles pueden albergar al ejército (Hdt. 6.108 y 116) y cuando hay una grave alerta Heracles *Alexikakos* participa en la lucha: D.S. 12.9.2; X. *HG* 6.4.7); cf. VERBANCK-PIÉRARD, 1995, 114-115. Sostiene una visión contraria (con bibliografía): KYLE, 2015, 81 (aunque en la p. 234 reconoce este uso en época helenística).

109. Para los gimnasios de Atenas: DELORME, 1960, 36-42; KYLE, 1987, 71-77 (Academia), 77-84 (Liceo), 84-92 (Cinosarges); GLASS, 1988; MILLER, 2004, 185.

110. Cf. notas 59 y 64. Para el significado de Eros en los gimnasios: SCANLON, 1998, 145 ss. PLÁCIDO, D.: "La formación de la ciudad griega y la creación de un mundo imaginario", *IncidAntico*, 2, 2004, 19-40, 31-33. Ver nota 106.

111. Academia: ver nota 64. Relación de Pisístrato con el Liceo: Teopompo de Quíos *FGrHist* 115 F 136; BING, 1976/77. Harp. s.v. *Lykeion*. GLASS, 1988, 160; JAMESON, 1980, 226. Otras tradiciones lo relacionan con Pericles (Philoch. *FGrH* 328 F 37) y con Licurgo (Paus. 1.29.6).

112. KYLE, 1987, 87. Como santuario de Heracles en el Iliso: WOODFORD, S.: "Cults of Heracles in Attica", in D. Gordon et al. (eds.), *Studies Presented to G.M.A. Hanfmann*, Mainz, 1971, 211-225, 215-216; TRAVLOS, J.: *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, London, 340-341. VERBANCK-PIÉRARD, A. y LÉVÊQUE, P.: "Héraclès héros ou dieu?", in *Héraclès. D'uner rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives*, Bruxelles, Roma, 1992, 43-65, 62. Para otra posible localización: KYLE, 1987, 84 ss

113. SCANLON, 1988.

114. Cf. nota 90.

115. Cf. nota 112.

116. Hdt. 6.116. En relación también con el episodio de Platea (519) como lugar de reclutamiento: Hdt. 6-108.

los gimnasios, puede considerarse no solo un lugar de entrenamiento atlético sino de práctica militar y de reclutamiento. En torno a la época de Solón se empiezan a utilizar, además del ágora (o ágoras) otras zonas que comienzan a tener valor militar y atlético/agonístico y que se definen, al menos con el legislador, como gimnasios, espacios al aire libre donde entrenar, utilizados en ocasiones para el reclutamiento militar. Fueron, en cualquier caso, los tiranos quienes comenzaran a dar a estos espacios, la Academia, el Liceo y el Cinosarges, un nuevo impulso. Este último tenía mala fama pues era frecuentado por los bastardos según el testimonio de la *Vida de Temístocles* de Plutarco. El texto dice que Temístocles trató de convencer a jóvenes “bien nacidos” (εὖ γεγονότων νεανίσκων) de ejercitarse allí con él, por lo que puede entenderse que habitualmente *no entrenaban* jóvenes *eugeneis* en el gimnasio; con ello parece que anuló, según el texto, la distinción entre *nothoi* y *gnesioi* (legítimos)¹¹⁷. En esa época, sin embargo, la distinción entre atenienses con madre extranjera -como era el caso de Temístocles- e hijos “legítimos” (de padre y madre atenienses) no estaba vigente¹¹⁸ hasta la ley de ciudadanía de Pericles¹¹⁹, de modo que estas referencias podrían hacer alusión a que el gimnasio acogía a elementos de dudoso origen, no sólo bastardos en sentido literal sino, sobre todo, de clases “no bien nacidas”, es decir, de clases más bajas que los que acudían habitualmente a otros gimnasios¹²⁰. Algo de esto podría confirmarse con las fuentes que aluden a la “mala reputación” del Cinosarges como estudió hace un tiempo Bremmer¹²¹. En su obra sobre los *nothoi* Ogden ha resaltado la relación ideológica de los bastardos con elementos serviles y con pobres¹²². En otro trabajo hemos relacionado el lenguaje empleado por Plutarco en el caso del Cinosarges en época de Temístocles con el que utiliza Aristóteles para describir a los de las clases bajas de Atenas en época de Pisístrato que tenían “miedo” (a la caída de la tiranía) por no ser puros en su linaje¹²³, lo contrario justamente, en Atenas, de la caracterización de una de las familias más nobles, los Eteobúttadas, descritos en los

117. Plu. *Tem.* 1.2. Ver también Suid. s.v. *Es Kynosarges*. Lugar de cenas de parásitos también: Ath. 6.234d-e. Cf. HUMPHREYS, S.C.: “The Nothoi of Kynosarges”, *JHS*, 94, 1974, 88-95.

118. Anacronismo: HUMPHREYS, 1974. Para *nothoi*: PATTERSON, 1990; OGDEN, D.: *Greek Bastardy in the classical and Hellenistic Periods*, Oxford, 1996.

119. Arist. *Ath.* 26.3.

120. Cf. VALDÉS, M.: “Los Cérices en Atenas arcaica y los Misterios de Agra: *korynephoroi* de Pisístrato e iniciación eleusina”, in *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo*, Valladolid, 2004, 169-184.

121. BREMMER, J.: “Es Kynosarges”, *Mnemosyne*, 30, 1977, 369-374 (contra Humphreys: ver nota 118). Maldición en relación con este lugar: sch. Ps. Pl. Ax. 364a; Suid. s.v. *Es Kynosarges*. Para otros testimonios: BREMMER, 1977, 372.

122. OGDEN, 1996, 204 ss (en la comedia de Menandro por ejemplo).

123. Arist. *Ath.* 13.3: οἱ τῷ γένοι μὴ καθαροί.

léxicos tardíos como puros (*katharoi*) y legítimos (*gnesioi*)¹²⁴. Todo ello nos llevó a postular que el Cinosarges, impulsado por el tirano, se convirtió, durante la tiranía, en un lugar de “promoción” de extranjeros naturalizados y de clases bajas (seguidores de Pisístrato) que formarían, entre otros, su guardia y cuyo ejemplo era Heracles, no sólo constituido en imagen de los hoplitas, sino también de “los portadores de maza”. Heracles, considerado como *nothos* e impuro, al igual que muchos atenienses de esa época, es el “portador de maza” por excelencia, y fue integrado en la ciudadanía a través de su adopción por Pilio lo que le permitió iniciarse en los Misterios, tras su *purificación* en los Pequeños Misterios de Agramas¹²⁵. Sin duda la guardia del tirano estaba compuesta por *doryphoroi*¹²⁶ pero su nombre, *korynephoroi*, indica, más que su equipamiento, su origen humilde (y no sólo extranjero)¹²⁷. Como ha argumentado Lavelle, entre los guardias del tirano, había también muchos atenienses que “progresaron” económicamente y se armaron (o fueron armados y provistos por el tirano) como hoplitas. Podemos suponer que eran estos los que frecuentaban el gimnasio del Cinosarges, sin descartar que acudieran también de manera regular a otros, como el propio Liceo, cuyo héroe epónimo, Lico, coincide con el de la Diacria (y el patrón de los *dikasteria*)¹²⁸ de donde procedía Pisístrato y que ha sido vinculado también con la guardia del tirano por Bing, los *Lykopodes*, a los que este autor atribuye un origen argivo¹²⁹. Es probable que con el tirano, además de su guardia personal (los *Lykopodes*: 300 hoplitas¹³⁰), organizara o ampliara el ejército de ciudadanos constituido por

124. Phot. s.v. *Gnesioi*, lo opuesto a *nothoi*: OGDEN, 1996. Cf. VALDÉS, 2004.

125. Portadores de maza-Heracles: BOARDMAN, 1972, 62. Pequeños Misterios y Heracles: BOARDMAN, J.: “Herakles, Peisistratos and Eleusis”, *JHS*, 95, 1975, 1-12; SHAPIRO, 1989, 67 ss; VALDÉS, 2004. VALDÉS, M. y MARTÍNEZ NIETO, R.B.: “Los Pequeños Misterios de Agra: unos misterios órficos de época de Pisístrato”, *Kernos*, 18, 2005, 43-68. Heracles como imagen de los hoplitas también: VERBANCK-PIÉRART, 1995, 113-115.

126. Pl. R. 566B; *doryphoroi* como escolta de Pisistrátidas: Th 6.56.2; 57.1; 57.4

127. En relación con elementos serviles: Poll. 3.82-8. GARLAN, Y.: *Les esclaves en Grèce ancienne*, Paris, 1995, 104 y 119. MOSSÉ, C.: *La tyrannie dans la Grèce antique*, Paris, 1969, 62-6.

128. *Lykos*, héroe de la Diacria Str. 9.1.6 39 (= Soph. fr. 34 Pearson); KEARNS, 1989, 182. LAVELLE, B.M.: “Herodotos, Skythian Archers, and the Doryphoroi of the Peisistratids”, *Klio*, 74, 1992, 78-97, 92 ss. VALDÉS, M.: “Entre el Consejo de Solón y el de Clístenes: Heliea en época de Pisístrato?”, *Gerión*, 21.1, 2003, 73-91, 81-83.

129. BING, 1976/77, 312 (con alusiones en la comedia *Lisístrata* de Aristófanes). Para la idea de que no sólo eran extranjeros (Bing cree que son procedentes fundamentalmente de Argos, donde es importante el culto de Apolo *Lykeios*: Paus. 2.19.2-4) sino también atenienses los que componían la guardia de Pisístrato: LAVELLE, 1992, 95-96. JAMESON (1980, 225-226) cree que fue muy usado por los hoplitas de finales del s.VI tras la caída de la tiranía.

130. Maceros: Arist. *Ath.* 15, 4 (RHODES, 1981, 210-213). Polyæn. 1.21.2; sch. Pl. R. 8, 566B. Th. 6.58; ROBERTSON, N.: *Festivals and Legends: the Formation of Greek Cities in the Light of Public Ritual*, Toronto, 1992, 33; VALDÉS, 2003, 83.

hoplitas, como parece desprenderse del éxito en la batalla frente a Tebas en el 519 y de la “preparación” militar del *demos* ateniense frente a Cleómenes de Esparta a la caída de la tiranía¹³¹.

Todo ello lleva a cuestionarse si parte del *demos*, o al menos el *demos* caracterizado como hoplita, participaba en las pruebas. No hay respuesta concluyente. Ideológicamente están representados, igual que en el mito de autoctonía, a través del imaginario de la fiesta. La polémica sobre la participación o no en las competiciones es extensa y no está cerrada¹³². No vamos a detenernos en detalle. Simplemente haremos algunas reflexiones o apreciaciones. En primer lugar sigue siendo importante señalar que tanto los gimnasios como las competiciones están abiertos, *teóricamente*, a todos los ciudadanos. Hay sin embargo varios impedimentos para participar de orden práctico. Ya indicamos que las competiciones ecuestres serían, lógicamente, exclusivas de aquellos que poseyeran carros y caballos, es decir de una minoría socioeconómica muy restringida y, en el s.VII y parte del s.VI, de la aristocracia de linaje (aunque con Solón se abre la política a una élite económicamente bien posicionada y posiblemente los juegos también). Por otra parte se ha señalado que la

131. Tebas: ver nota 11. Cf. BING, 1976/77, 308 ss; Ar. *Lys*, 627-231 (implica preparación militar de *Lykopoulos* de Pisiátrato); referencia a Leipsydrión: *Lys*. 664 ss. JAMESON, 1980. 225-226.

132. Participación del *demos*, además de la élite, en los juegos, con distintos matices y argumentos: PLEKET, H.W.: “Games, Prizes, Athletes and Ideology”, *Stadion*, 1, 1975, 49-89, 71-4; IDEM: “The Participants in the Ancient Olympic Games: Social Background and Mentality”, in W. Coulson y H. Kyrieleys, *Proceedings of and Internation Symposium on the Olympic Games*, Athens, 1992, 147-152, 148, 151-2; IDEM: “Sport and Ideology in the Graeco-Roman World”, *Klio*, 80, 315-324, 317; para este autor la apertura a las clases más bajas se realiza sólo a partir de finales del s.V. Ya desde época arcaica: YOUNG, D.C.: *The Olympic Myth of Greek Amateur Athletics*, Chicago, 1984, 89-103, 107-163. Tanto Pleket como Young criticaban la visión del “amateur” establecida por GARDINER, E.N.: *Athletics in the Ancient World*, London, 1930 (primera ed. 1910). Defiende también una participación más amplia, focalizado en Atenas de época clásica: FISHER, 1998; IDEM, 2011. Desde el s.VI: CHRISTESEN, P.: “The transformation of athletics in sixth-century Greece”, in G.P. Schaus y S.R. Wenn (eds.), *Onward to the Olympics: Historical Perspectives on the Olympic Games*, Waterloo, Ontario, 2007, 59-69; IDEM, *Sport and Democracy in the Ancient and Modern Worlds*, Cambridge, 2012, 153 ss; IDEM, “Sport and Democratization in Ancient Greece (with an Excursus on Athletic Nudity)”, in P. Christesen y D. Kyle (eds.), *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*, Oxford, 2013, 211-235. En esta línea: MILLER, S.G.: *Naked democracy*, Copenhagen, 2000, 282. Democratización en el deporte a finales del s.V: HUBBARD, Th.: “Contemporary Sport Sociology and Ancient Greek Athletics”, *Leisure Studies*, 27.4, 2008, 379-393, esp. 381-386. Sólo para la élite: POLIAKOFF, M.: “The Olympic Myth of Greek Amateur Athletics by David C. Young”, *AJPh*, 110.1, 1989, 166-171, esp. 168-70; GOLDEN, M.: *Sport and Society in Ancient Greece*, Cambridge, 1998, 142 ss; PRITCHARD, D.: “Athletics, Education and Participation in Classical Athens”, in D.J. Phillips y D. Pritchard (eds.), *Sport and Festival in the Ancient Greek World*, Swansea, 2003, 293-349; IDEM, 2013, 34-83, esp. 46-53. Con matices y atendiendo al periodo: KYLE, 1987, 102-123; IDEM, 2015, 198 ss, esp. 202-204 (con estado de la cuestión); este autor sugiere que está dominado pero no monopolizado por las clases altas.

participación en las pruebas no ecuestres requieren dinero para viajar y procurarse el acomodo del viaje y de la estancia, especialmente al acudir a los juegos panhelénicos como los de Olimpia, Delfos, Istmia y Nemea, así como tiempo libre-ocio para entrenar y por tanto para competir; y por último, se necesitaba educación que implica tanto despliegue económico de los padres como ocio de los niños/jóvenes y adultos que quisieran competir¹³³. Una parte importante de las polémicas se han centrado en la época clásica para Atenas, especialmente con anterioridad a la reforma de la efebía del 336 a.C. Las alusiones a la época arcaica parten de referencias cuasi anecdóticas, aunque sin duda interesantes, sobre algunos atletas de quienes se ha discutido su carácter de miembros de la élite o de condición más baja como campesinos medianos o acomodados pero no pertenecientes a la élite. Quizás el caso más llamativo es el de Glauco de Caristio porque el texto de Pausanias no sólo señala que trabajaba la tierra (καὶ γῆν φασιναὐτὸν κατ' ἀρχὰς ἐργάζεσθαι) con el arado, sino que además “no tenía experiencia”, es decir, *no entrenaba habitualmente* (οὐκ ἐμπείρωσ ἔχων τῆς μάχη)¹³⁴; su caso puede recordar al de Hesíodo que comentaremos más abajo.

La reflexión sobre estas cuestiones fue especialmente impulsada por el libro de Young que, como Pleket, rompió con la idea de Gardiner del deporte *amateur* por parte de los aristócratas¹³⁵. En el caso de Young, además, frente a Pleket, se argumentaba a favor de una amplia participación social en los juegos no sólo a finales de época clásica –que Pleket reconoce– sino desde época arcaica. En relación con Atenas arcaica y clásica también Christesen postuló una mayor participación asociada al impulso de la desnudez en el deporte, especialmente desde el s.VI, y en relación también con el desarrollo de las clases “medias” y los hoplitas, criticado por parte de posturas como la de Pritchard¹³⁶. Los argumentos más sólidos que abogan por una mayor participación van en la línea de la financiación del entrenamiento a través de los premios, de los recursos derivados de las relaciones homoeróticas entre un hombre adulto y un joven y de la propia contribución pública de la *polis* a través de las liturgias (coregías y gimnarsiarquías) para la época clásica¹³⁷. Dentro de esta línea, quizás los argumentos de Fisher para ese periodo son los más esclarecedores y pertinentes, de manera que se puede adivinar, a pesar del, en principio, carácter elitista de las competiciones, una

133. Argumentos fundamentalmente en los trabajos de PRITCHARD y KYLE en nota anterior.

134. Paus. 6.10.1-2.

135. Ver nota 132.

136. CHRISTESEN, 2007, 63-65. Pritchard señala que no tiene en cuenta la crítica a la teoría de la influencia de la creciente participación militar sobre la democratización: PRITCHARD, 2013, 45. Para desnudez en relación con la democratización: MILLER, 2000.

137. Ver argumentos en trabajos en nota 132 de YOUNG, FISHER, MILLER y CHRISTESEN, quien aboga por un mayor acceso a la educación en general y física en particular del que plantean algunos autores como PRITCHARD (ver nota 132).

participación del *demos* en gimnasios y competiciones atléticas y corales en el s.V como señala el propio Pseudo Jenofonte, texto manido en muchos sentidos¹³⁸, sin que pueda descartarse en ese periodo una cierta apertura y movilidad en la participación de miembros que no fueran de la élite en las pruebas panhelénicas como sugiere Isócrates en el famoso pasaje de Alcibiades¹³⁹. En este sentido se podría pensar, como indica el propio Fisher, en una mayor implicación del conjunto de la población (fundamentalmente de clase hoplítica pero también algunos *thetes*) en pruebas locales, financiadas por la *polis*, reservadas sólo a ciudadanos y realizadas por grupos, sin descartar la participación ocasional de miembros del *demos* en el contexto de competiciones de mayor nivel de carácter panhelénico, gracias a distintos recursos como premios locales o financiación derivada de la pederastia en el s.V.

Para el s.VI, sin embargo, carecemos de documentación para saber cómo se realizaban este tipo de pruebas de ciudadanos, como hemos señalado más arriba. Tampoco se conoce hasta dónde alcanzaba la financiación “pública” ni si había premios monetarios, aunque algunas fuentes parecen indicarlo¹⁴⁰.

Sin embargo algunos indicios sí permiten pensar que el *demos*, especialmente los miembros del mismo que pudieran caracterizarse, por su posición económica, como “hoplitas”, y no, por tanto, solo los *aristoi*, comenzó a participar en las competiciones; al menos lo harían sobre todo aquellos *zeugitai*¹⁴¹ mejor posicionados económicamente, aunque sin duda la mayoría de las pruebas individuales, al menos en los primeros momentos, serían abordadas y vencidas por los ricos (y nobles) de siempre, como atestigua la epigrafía¹⁴². Este sería el caso, sin duda, también de la prueba de *apobates* si se remonta al s.VI, aunque no puede descartarse la participación junto a los *aristoi* propietarios de carros y de caballos, de hoplitas, seguidores suyos, integra-

138. (X.) *Ath. Pol.* 1.13; 2.10. Fuentes que apuntan en este sentido para la época clásica: Isoc. 16.32-3. y Eur. fr. 282 Snell-Kannicht. Cf. FISHER, 1998, 195; coincidimos con este autor en que la mención de participación en coros y en el servicio militar por parte del coro de las *Avispas* (Ar. V. 1060-2) de Aristófanes, compuesto por una mayoría de clases bajas, indica también una amplia participación a pesar del pasaje en el que se habla de la falta de experiencia de Philocleon (V. 1202-1205).

139. Ver nota anterior. Esta participación en cualquier caso no sería masiva porque como señala KYLE (2015, 204), social y psicológicamente la participación en las competiciones panhelénicas sería más difícil para los más pobres, además de que los modelos y los valores jerárquicos persisten.

140. Según la tradición Solón legisló la concesión de premios monetarios para los vencedores panhelénicos, aunque la moneda no comienza hasta más tarde, con los tiranos: Plu. *Sol.* 23.3; D.S. 9.2.5 (limita premios); YOUNG, 1984, 128-33; KYLE, 1984, 94-97 (posiblemente los premios en principio en peso de algún metal precioso).

141. Para éstos: VALDÉS - GALLEGO, 2010 (con bibliografía y discusiones).

142. *IG I³ 597* (pentatlón); *IG I³ 1469* (carrera de caballos): de la familia de los Alcmeónidas (dedicaciones en la acrópolis). SHEAR, 2001, 517, 520-21.

dos en su ámbito de relaciones de “clientelismo”, como sería *Phorbas* con respecto a Teseo en el mito¹⁴³.

En las discusiones sobre los atletas mencionados por las fuentes de la época arcaica¹⁴⁴, se suele olvidar quizás la participación de Hesíodo en un concurso musical en el funeral de Anfidamante de Calcis¹⁴⁵, en una fecha tan temprana como el 700. Hay mucha discusión sobre la posición social de Hesíodo pero parece que lo habitual es considerarlo un ejemplo de agricultor acomodado que no pertenecía al estrecho círculo, sin embargo, de los *basileis*, propietario de bueyes pero sin caballos, con algunos servidores y esclavos, pero que trabaja su tierra junto a ellos y, lo más importante, susceptible de perder la propiedad por la deuda y de pasar hambre como él mismo indica¹⁴⁶. Si realmente participó en el funeral de Anfidamante hay que tener en cuenta que pudo costearse el viaje y ganar el premio con lo que ello indica de “entrenamiento” musical y ocio para conseguirlo, sin ser estrictamente miembro de la élite más restringida en una época tan antigua como finales del s.VIII y principios del VII.

Por otra parte, además, la intervención de Pisístrato en los gimnasios y la promoción política y militar, a través de los mismos, de parte de la población ática pobre y de extranjeros “naturalizados”, que suben de posición socioeconómica con la política evergética del tirano, lleva a pensar que una parte del *demos* podrían haber empezado también a participar en las pruebas; sin duda en la carrera de hoplitas, pero, de modo especial, en las pruebas por grupos como la danza pírrica o la carrera de antorchas. No podemos olvidar una de las imágenes de posible danza pírrica en la que los guerreros aparecen con *pelta* lo que puede indicar tanto la existencia de una falange más flexible donde no todos tienen el mismo equipamiento y en el que juegan un papel también las tropas ligeras¹⁴⁷, como la presencia de elementos extranjeros, quizás tracios en Atenas integrados y naturalizados por el tirano; en cualquier caso, podría ser indicativo asimismo de la participación en las competiciones incluso de elementos no “perfectamente” armados como hoplitas lo que podría apuntar a una posición socioeconómica inferior.

143. Ver nota 91.

144. Ver polémica en estudios citados en nota 132.

145. Hes. *Op.* 650-662; *Th.* 435-438.

146. Para Hesíodo: MILLET, P.: “Hesiod and his world”, *PCPE*, 210, 1984, 81-115; NELSON, S.A.: *God and the land. The metaphysics of farming in Hesiod and Vergil*, Oxford 1998, 35-36, con n. 10; BURFORD, A.: *Land and Labor in the Greek World*, Baltimore, London 1993, 85-86; EDWARDS, A.T.: *Hesiod's As-cra*, California, 2004 (según este autor, no integrado aún en el sistema de la *polis*). GALLEGU-VALDÉS, 2014, 56, 81. Hesíodo como un noble venido a menos o empobrecido lo que ayudaría a explicar también su educación: BRAVO, B.: “Remarques sur les assises sociales, les formes d'organisation et la terminologie du commerce maritime grec à l'époque archaïque”, *DHA* 25, 1977, 1-57, esp. 20-21.

147. Ver nota 50; KRENTZ, P.: “Fighting by the Rules: The Invention of the Hoplite Agôn”, *Hesperia*, 71.1, 2000, 23-39, esp. 29 (armamento no completamente unificado). Ver la nota 1.

En el caso de que participara el *demos* en algunas pruebas la financiación podría derivar del propio tirano que actúa como evérgeta para el pueblo de Atenas y que promocionó económicamente¹⁴⁸ a muchos atenienses así como mejoró militarmente la situación de Atenas. No se puede olvidar, tampoco, por otra parte, la financiación derivada de las relaciones homoeróticas, como la de Hippias o Pisístrato con Carmo¹⁴⁹, y, quizás, la procedente de los propios premios, algunos de los cuales podrían ser monetarios. Hay que recordar que la moneda se pone en circulación y entra en el engranaje de pagos a mercenarios, de multas, y quizás de premios en el contexto de los juegos panatenaicos, en esos años.

A pesar de ello, sin duda, esta supuesta “participación” de personas que no fueran de la élite socioeconómica (*hippeis* y *pentacosimedimnoi*) pero de rango “hoplítico” sería fundamentalmente de carácter local (en Atenas) y posiblemente no tuvo una entidad demasiado significativa -si es que la tuvo- en las pruebas panhelénicas a las que llegarían, sin duda, en general, los mismos *aristoi* de siempre, como Hipoclídes, quien compitió con el resto de la aristocracia por la mano de Agariste, la hija de Clístenes, y bajo cuyo arcontado se iniciaron las Panateneas pentetéricas¹⁵⁰.

Podemos pensar que el hoplita, ensalzado y representado de forma especial en las Panateneas del s.VI y aparentemente participante en las pruebas, no era sólo el noble (o rico, desde Solón) con capacidad de costearse el armamento, pues, además, este se define, en primer lugar, como caballero; sería también el ateniense de posición acomodada, de la categoría del *zeugites*, especialmente, entre ellos, los de mejor posición económica, como Hesíodo, que resultan ensalzados con la victoria no sólo en los juegos sino también en la memoria colectiva, como Telo, el “ateniense” que luchó en Eleusis (probablemente contra Mégara) que recuerda Solón por su nombre sin aludir a patronímico ni a linaje familiar¹⁵¹. Con Pisístrato, incluso, gentes de más baja procedencia social y económica fueron promocionados algunos a la categoría de hoplitas y puede pensarse que entrenaban en los gimnasios, especialmente en el del Cinosarges pero quizás también en Liceo; estos competirían en las pruebas, sobre todo aquellas de carácter local, ya quizás restringidas solo para atenienses y que se hacían en grupos. Una fuente de financiación importante, en este caso, pudo ser el propio tirano.

148. VALDÉS, 2009, 77 (con bibliografía y fuentes).

149. Con Pisístrato como *eromenos*: Plu. *Sol.* 1. Como eraste de Hippias: Cleidemo *FGrHist* 323 F 15. Para Carmo como el constructor del altar de Eros en la Academia: Paus. 1.30.1; Ath. 13, 609d. STAFFORD, 2013, 180.

150. LAVELLE, B.M.: “Hipokleides, ‘the dance’, and the Panathenaia”, *GRBS*, 54, 2014, 313-341.

151. Enterrado a expensas públicas: Hdt. 1.30.

CONCLUSIÓN

En definitiva, las Panatenas del s.VI están fuertemente impregnadas, en los juegos, en la procesión y en la ideología, de aspectos guerreros además de agonísticos, de manera que en ellas se ensalza un potencial militar que se corresponde, en nuestra opinión, con el desarrollo “hoplítico” de ese siglo en el sentido de la consolidación de una clase de ciudadanos (los *zeugitai*), cada vez menos modesta, que puede costearse el armamento y que no es, estrictamente hablando, parte de la élite socioeconómica más restringida¹⁵². Este colectivo adquiere valores e imágenes propias de la aristocracia tradicional, dirigente en la guerra y agonística, bajo cuyo mandato y dirección, además, se encuentran en la organización militar y en la participación en la guerra hasta Clístenes.

No es casualidad la coincidencia en el tiempo de la dedicación del altar de Ateña *Nike* y la reestructuración de las Panateneas con la introducción de la fiesta penteterica y los juegos, como tampoco lo es la imaginería que se pone en primer plano en la fiesta: Ateña *Promachos* y la gigantomaquia. Los juegos atléticos y determinadas pruebas con resonancias militares como la carrera de hoplitas, la danza pírrica o la competición de *apobates*, así como la procesión en armas, realzan el protagonismo de los hoplitas que junto a los caballeros se integran en las competiciones; cabe suponer que son aquellos de mayor nivel los que participan, pero cada vez en un porcentaje mayor, dada la recuperación económica y social del Ática durante el s.VI. Es posible incluso que bajo la tiranía una parte del *demos* más desfavorecido al que se promueve social, económica y militarmente y que tiene acceso, según parece, a los gimnasios, empiece a participar también en las pruebas. Participe o no en las competiciones, el *demos* se encuentra sin duda “representado” en el imaginario agonístico y guerrero coincidente con un desarrollo de hoplitas en el Ática, como lo son los propios gigantes en las representaciones de este siglo, muy presentes en la iconografía ateniense, o el mismo Heracles. Sin duda las pruebas más idóneas para la participación de los miembros del *demos* serían, como en el s.V, las colectivas como la danza pírrica o la carrera de antorchas, con lo que se iniciaría una práctica agonística más abierta que parece que se consolida durante la época clásica.

152. La clase litúrgica (DAVIES, J.P.: *Athenian Propertied Families*, Oxford, 1971) que Foxhall estima que contaría, en época clásica, con unas 2000 personas, es decir, en torno a un 7 a 9 % de la población total y poseerían un porcentaje muy elevado de la tierra: FOXHALL, L.: “The control of the Attic Landscape”, in B. Wells, ed., *Agriculture in Ancient Greece. Proceedings of the Seventh International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 16-17 May, 1990*, Stockholm, 1992, 155-159. Posiblemente en época arcaica eran muchos menos.

FIGURAS

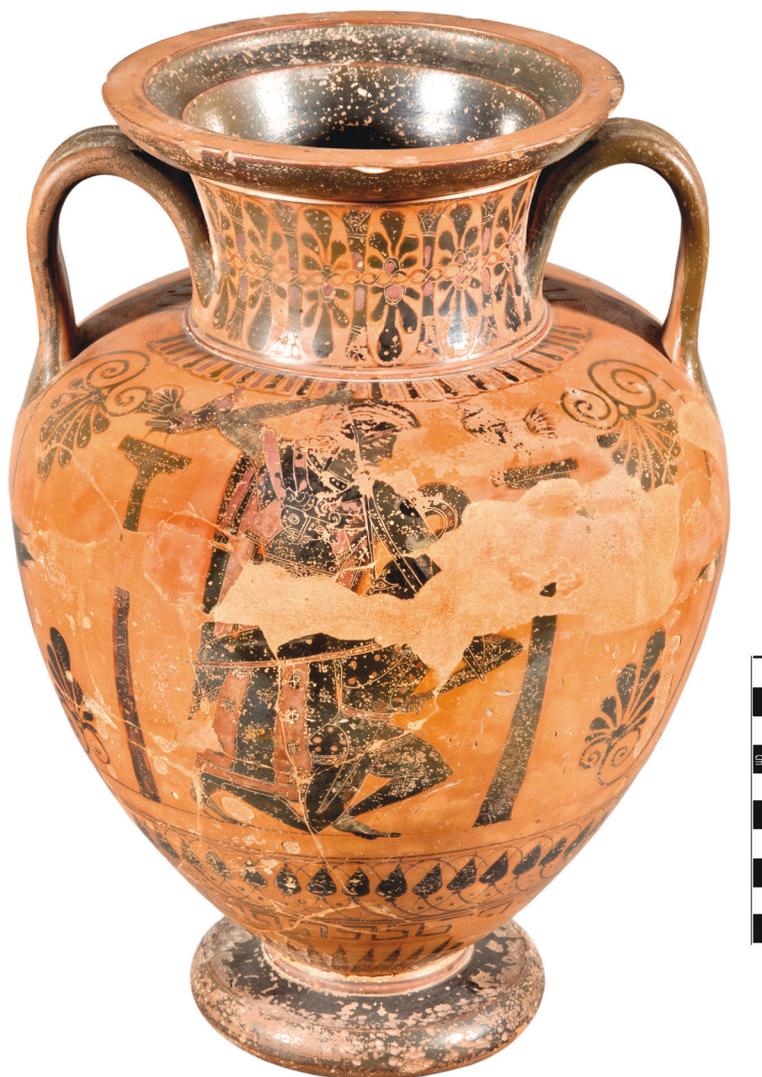


Fig. 1: Ánfora panatenaica (520-500). Lucha de Atenea contra gigante. Cabinet des Médailles, 245.



Fig. 2: Fragmento de ánfora Panatenaica con *hoplitodromos*. 540 a.C. J.
Paul Getty Museum, Malibu, 81 AE 203 A

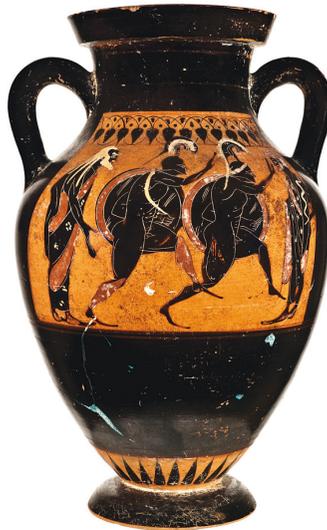


Fig. 3. Ánfora de figuras negras con *hoplitodromoi*. Cortesía del Civici
Musei di Storia ed Arte di Trieste. CMSA_RS_S_406



Fig. 4: Danza pírrica. Copa de Eufronios (520 a.C.). Roma, Mus. Naz. Etrusco di Villa Giulia.



Fig. 5. *Skyphos* de Tasos (520 a.C.). Danza en armas. ARV² 1627. Imagen tomada de Poursat, 1968, fig. 1.

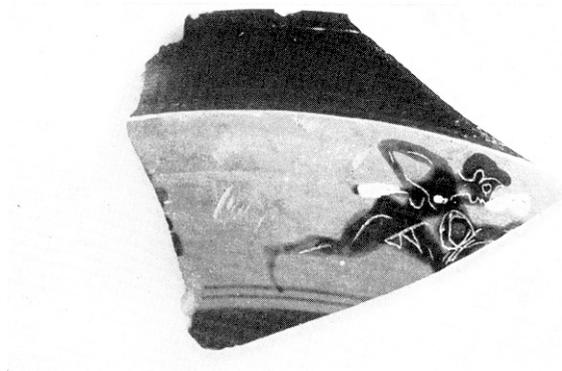


Fig. 6. Kylix de figuras negras. *BCH*, 1977, 767-768, fig. 101. ¿Corredor con antorcha?

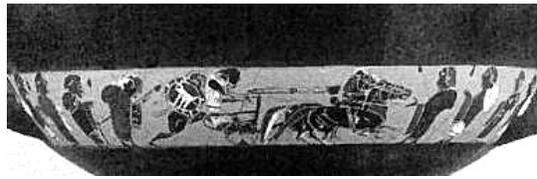


Fig. 7. Detalle de copa de figuras negras (540 aprox.). Sotheby-Parke-Bernet, New York, sale catalogue: 23.6.89, nº 152 (A). Image courtesy of Sotheby's Inc.© 2016.

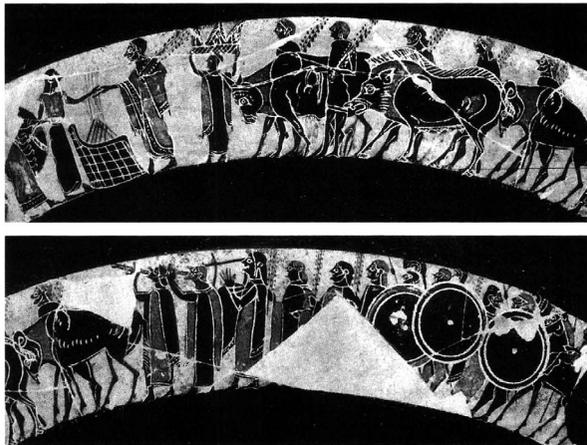


Fig. 8. Copa de figuras negras. *Pompe* al altar de Atenea (560-550 a.C). Paris, Stavros S. Niarchos Collection A031.

SPORT AND WAR IN ATHENIAN DEMOCRACY
DEPORTE Y GUERRA EN LA DEMOCRACIA ATENIENSE

DAVID M. PRITCHARD

THE UNIVERSITY OF QUEENSLAND - L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG
D.PRITCHARD@UQ.EDU.AU / DPRITCHARD@UNISTRA.FR

RESUMEN

Este artículo analiza la cuestión descuidada del deporte de la élite en la Atenas clásica. La democracia puede haber abierto la política a todos los ciudadanos, pero no tuvo impacto en la participación deportiva. Los atletas atenienses siguieron siendo extraídos de la élite. De este modo, resulta sorprendente que ciudadanos no pertenecientes a la élite juzgaran que el deporte era algo muy positivo y creasen un programa de festivales deportivos locales sin rival en los que gastaron una suma asombrosa.

ABSTRACT

This article addresses the neglected problem of elite sport in classical Athens. Democracy may have opened up politics to every citizen but it had no impact on sporting participation. Athenian sportsmen continued to be drawn from the elite. Thus it comes as a surprise that non-elite citizens judged sport to be a very good thing and created an unrivalled program of local sporting festivals on which they spent a staggering sum. They also shielded sportsmen from the public criticism that was oth-

También escudaron a los atletas de la crítica pública que de otra manera era normalmente dirigida hacia la élite y sus exclusivos pasatiempos. El trabajo desde las ciencias sociales sugiere que la explicación a este problema puede ser hallada en la cercana relación que los atenienses que no pertenecían a la élite percibían entre las competiciones deportivas y su propia forma de librar la guerra. La sorprendente conclusión del artículo es que fue la apertura de la guerra a los ciudadanos no pertenecientes a la élite con la democracia lo que legitimó el deporte de élite.

erwise normally directed towards the elite and its exclusive pastimes. The work of social scientists suggests that the explanation of this problem can be found in the close relationship that non-elite Athenians perceived between sporting contests and their own waging of war. The article's striking conclusion is that it was the democracy's opening up of war to non-elite citizens that legitimised elite sport.

PALABRAS CLAVE

deporte, guerra, democracia, Atenas, élite.

KEY WORDS

sport, war, democracy, Athens, elite.

Fecha de recepción: 20/02/2017

Fecha de aceptación: 30/10/2017

1. INTRODUCCIÓN¹

Es posible que la democracia ateniense abriera el acceso a la política a todos los ciudadanos, pero tuvo poco impacto en la participación en el deporte. Para casi la totalidad del período clásico, las pruebas atléticas siguieron siendo un pasatiempo exclusivo de la clase superior. En consecuencia, resulta una paradoja que aun así el deporte fuera tan valorado y fuera apoyado por la clase inferior. De hecho, el *dēmos* ateniense consideraba que los juegos atléticos resultaban muy positivos. El poder político que tenían les permitió desarrollar esta evaluación positiva hacia políticas a favor del deporte. Por consiguiente, en los primeros cincuenta años de su democracia, crearon un programa inigualable de festivales deportivos locales en los que gastaron una gran suma de dinero. Administraron cuidadosamente la infraestructura deportiva y protegieron las pruebas atléticas de la crítica pública, que normalmente se dirigía hacia la clase superior y sus exclusivos pasatiempos. La investigación sociológica sugiere que la superposición cultural entre deporte y guerra podría explicar esta paradoja. Los atenienses de la época clásica concebían los eventos deportivos y las batallas en términos idénticos: eran *agōnes* que incluían *ponoi*. Para ellos, la victoria en ambos tipos de *agōn* dependía de la *aretē* de los competidores.

En el siglo sexto, antes de la democracia ateniense, la guerra era en gran medida una ocupación de la élite, pero en el siglo siguiente pasó por una profunda democratización. Esto aseguraba que la superposición cultural entre deporte y guerra tuviera un doble impacto en la permanencia de las competiciones deportivas. Con la creación de un ejército de hoplitas y una gran flota pública, el servicio militar se extendió a todos los estratos sociales. Bajo la democracia ateniense, lo que determinaba los resultados no sólo de los debates públicos, sino también de las competiciones dramáticas, era cómo respondían las audiencias de los atenienses que no pertenecían a la élite. En consecuencia, los oradores públicos y los dramaturgos estaban sometidos a una gran presión para representar las nuevas experiencias de los hoplitas y marineros que no eran de la élite, en términos de la tradicional explicación moral de la victoria en el deporte y la guerra. El primer efecto de esta democratización fue que los ciu-

1. Este artículo está basado en la ponencia plenaria que di en el XVI Coloquio Internacional de la Asociación ARYS, que tuvo lugar en la Universidad Carlos III de Madrid. Agradezco sinceramente a la Asociación por invitarme a dar esa ponencia y a los miembros de la asociación por su maravillosa hospitalidad durante mi estancia. Quedo en deuda con Juan Ramón Carbó García por su ayuda con la traducción del artículo al español. Una versión anterior fue pronunciada en la *N. Moraitis Annual Hellenic Lecture* en 2014, así como en el *Institute for Advanced Study (Princeton)*, la *University of Pennsylvania* y la *University of Toronto*, del mismo modo que en 2015, en la *University of California (Berkeley)*, y en 2016, en la *Université Toulouse-Jean Jaurès*.

dadanos de clase inferior asociaron estrechamente el deporte de la clase alta con la corriente principal y la altamente valorada actividad pública de la guerra. El segundo efecto fue que ahora el *dēmos* tenía la experiencia personal de algo que era similar a los juegos atléticos. El resultado fue que podían empatizar con mayor facilidad con lo que los atletas hacían realmente. Juntos, estos dos efectos explican plenamente la paradoja del deporte de élite durante la democracia ateniense.

En la última década del período clásico, el *dēmos* ateniense tomó medidas – aunque con retraso – para facilitar la participación en el deporte. A mediados de los 330, crearon un programa de entrenamiento de dos años para los futuros hoplitas. Al cubrir los costes de vida y los salarios de los docentes, tuvieron éxito al reclutar grandes cantidades de atenienses de clase inferior. En el primer año de esta *ephēbeia*, los efebos de cada tribu competían como corredores de antorchas y asistían a las clases de un profesor de deportes atléticos. El *dēmos* consiguió que hicieran esto, porque creían que ello les socializaría mejor en los valores de la guerra. Lo que hizo posible que tomaran estas medidas fue la conexión cercana que ya percibían entre el deporte y la guerra. Pero en la década que quedaba del período clásico, la *ephēbeia* tuvo poco impacto en el fondo de los que competían como atletas. Como los atenienses sólo se convertían en efebos cuando llegaban a los dieciocho años, las familias que querían que sus hijos fuesen atletas todavía tenían que pagar clases privadas de deporte. Los efebos de clase inferior también habrían sido reacios a participar en otros *agōnes* atléticos, dado que sabían que estarían compitiendo contra hombres que se habían entrenado y competían como atletas desde su adolescencia.

2. LAS PASIONES DEPORTIVAS DEL PUEBLO ATENIENSE

Los atenienses de época clásica no escatimaban tiempo y dinero en las competiciones deportivas. Efectuaban regularmente fiestas y sacrificios públicos patrocinados por la *polis* a lo largo del año.² Con cierta justificación creían que tenían más que cualquier otra ciudad griega.³ La mayoría de los festivales de competición de la *polis* fueron establecidos por la democracia en sus primeros 50 años.⁴ Los juegos atléticos aparecieron en dos tercios de los 15 festivales de competición que la *polis* ateniense organizó.⁵ Lo hizo mucho más a menudo que los otros tipos de *agōnes*. Así pues, la popularidad

2. Isae. 9.21; Isoc. 7.29; Lys. 30.19-20.

3. P. e. Isoc. 4.45; [Xen.] *Ath. Pol.* 3.2; cf. *Ar. Nub.* 307-10.

4. OSBORNE, R.G., “Competitive Festivals and the *Polis*: A Context for the Dramatic Festivals at Athens”, en SOMMERSTEIN, A. H., HALLIWELL, S., HENDERSON, J. y ZIMMERMANN B. (eds.), *Tragedy, Comedy and the Polis: Papers from the Greek Drama Conference Nottingham 18-20 July 1990*, Bari, 1993, pp. 21-38, especialmente 27-28.

5. *Ibidem*, p. 38.

de los juegos atléticos fue en paralelo al florecer de la democracia ateniense.⁶ El programa más extenso de competiciones era preparado en las grandes Panateneas⁷. Estas eran la versión a gran escala del festival anual de Atenas para su diosa patrona. Este festival celebraba la Gigantomaquia y el papel prominente de Atenea en esta victoria militar de los Olímpicos sobre los Gigantes.⁸ En el 380, el festival cuatrienal tenía *agōnes* individuales en 27 eventos atléticos, ecuestres y musicales.⁹ Además, competiciones de grupos fueron preparadas para coros pírricos y ditirámbicos, y para equipos tribales de corredores de antorchas, marineros y hombres jóvenes varoniles. Estos eventos eran mucho más numerosos que los de los antiguos Juegos Olímpicos.¹⁰ Otros ocho festivales tenían competiciones deportivas. Los juegos anuales para los muertos en la guerra, los Eleusinos, que eran preparados en 3 de cada 4 años, y el festival cuatrienal de Heracles en Maratón tenían cada uno un amplio conjunto de eventos atléticos, ecuestres y musicales.¹¹ Otros cinco festivales anuales también presentaban una única competición atlética o ecuestre.¹²

El *dēmos* ateniense veía cómo los ciudadanos de clase superior pagaban gran parte de los costes fijos de organización de estas fiestas.¹³ Los *lampadēphoroi* (corredores de antorchas) de las grandes Panateneas y los festivales de Hefestos y Prometeo competían y entrenaban como parte de equipos que habían sido formados de las tribus clisténicas. El coste de entrenar a cada uno de estos 10 equipos recaía en un ciudadano de clase superior que actuaba como *gumnasiarkhos* (“patrocinador de entrenamiento atlético”).¹⁴ Un *chorēgos* o patrocinador de coro hacía lo mismo por cada uno de los

6. MILLER, S. G., *Ancient Greek Athletics*. Londres-New Haven, 2004, p. 233.

7. KYLE, D.G., “Sport, society and politics in Athens”, en D. G. KYLE y P. CHRISTESEN (eds.), *Sport and Spectacle in the Greek and Roman World*, Chichester 2014, pp. 159-175, 160-165.

8. Por ejemplo, Arist. fr. 637 Rose; ver también SHEAR, J. L., *Polis and Panathenaia: The History and Development of Athena's Festival*. (Tesis no publicada). The University of Pennsylvania, Philadelphia, 2001, pp. 29-38.

9. IG ii² 2311 con SHEAR, J. L., “Prizes from Athens: The List of Panathenaic Prizes and the Sacred Oil”, *ZPE* n° 142, 2003, pp. 87-105.

10. MILLER, S. G., *Ancient Greek Athletics*. Londres-New Haven, 2004, pp. 113-129. Para la duración de las grandes Panateneas, ver por ejemplo SHEAR, J. L., *Polis and Panathenaia...* (*op. cit.*), pp. 382-384.

11. Para los juegos de los muertos, ver p. e. [Arist.] *Ath. Pol.* 58.1; Dem. 60.1; Lys. 2.80; KYLE D. G., *Athletics in Ancient Athens*. Leiden, 1987, pp. 44-45. Para los Eleusinia ver p. e. IG i³ 988; ii² 1672.258-61; KYLE, D. G., *Athletics in Ancient Athens...* (*op.cit.*), p. 47. Para el festival de Heracles, ver p. e. [Arist.] *Ath. Pol.* 54.7; Dem. 19.125; IG i³ 3. KYLE, D. G., *Athletics in Ancient Athens...* (*op. cit.*), pp. 46-47.

12. PRITCHARD, D. M., *Sport, Democracy and War in Classical Athens*. Cambridge, 2013, pp. 95-96, con testimonios.

13. P. e. Xen. *Oec.* 2.6.

14. P. e. Xen. *Vect.* 4.51-2.

coros que competían en los concursos dramáticos y ditirámicos de Atenas.¹⁵ Durante los años en torno al 350 estas liturgias de festival se sumaron hasta contar 97 anuales, y este número se elevaba a 118 en los años de las grandes Panateneas.¹⁶

En la Antigüedad ocasionalmente se quejaban de que los atenienses en realidad gastaban más en preparar fiestas que en luchar guerras.¹⁷ Desde comienzos del siglo XIX, algunos estudiosos han considerado esta antigua queja como completamente justificada¹⁸. La democracia ateniense indudablemente gastó una gran cantidad de dinero en festivales, pero una cuidadosa comparación de su gasto real en ellos y en sus fuerzas armadas muestra que esta queja era una exageración completa. Lo que los atenienses gastaban en la guerra manifiestamente siempre empujaba todos los otros gastos públicos combinados¹⁹. En torno al 420, el gasto público sólo en las fuerzas armadas fue de aproximadamente 1500 talentos por año.²⁰ En torno al 370, el cálculo aproximado anual total de todo el gasto en la guerra fue de 500 talentos.²¹ A pesar de esto, los atenienses aún concedían una alta prioridad a financiar generosamente sus fiestas. Gastaron 25 talentos en cada celebración de las grandes Panateneas.²² El programa completo de festivales administrados por el estado probablemente consumió no menos de 100 talentos anuales.²³ Esto era una gran cantidad de dinero: era comparable a los costes fijos de desarrollo del gobierno de la Atenas del siglo IV.²⁴ Así, el *dēmos* ateniense puede haber considerado el hacer la guerra como su mayor prioridad pública, pero aun así gastaban una asombrosa suma en sus fiestas.

La democracia ateniense también priorizaba las infraestructuras públicas para la educación atlética.²⁵ Los políticos claramente se ponían a la cabeza en sus *agōnes* buscando la preeminencia con cada uno de los otros tomando a su cargo tres *gumnasia* o poseyendo públicamente campos de entrenamiento atlético.²⁶ Por ejemplo, en el siglo V, Cimón gastó de su propio peculio para proveer de buenas pistas de

15. P. e. [Arist.] *Ath. Pol.* 56.2-3; ver también PRITCHARD, D.M., "Kleisthenes, Participation, and the Dithyrambic Contests of Late Archaic and Classical Athens", *Phoenix*, nº 58, 2004, pp. 208-228.

16. DAVIES, J. K., "Demosthenes on Liturgies: A Note", *JHS*, nº 87, 1967, pp. 33-40.

17. P. e. *Dem.* 4.35-7; *Plut. Mor.* 349a.

18. P. e. BÖCKH, A., *The Public Economy of Athens*. Tr. George Cornewall Lewis. 2 vols. Londres. 1828, Vol. 1: pp. 280 y 360-361.

19. PRITCHARD, D.M., *Public Spending and Democracy in Classical Athens*. Austin, 2015, pp. 114-115.

20. *Ibidem*, pp. 92-98.

21. *Ibidem*, pp. 99-111.

22. *Ibidem*, pp. 28-40.

23. *Ibidem*, pp. 40-51.

24. *Ibidem*, pp. 49 y 51-90.

25. KYLE, D. G., *Athletics in Ancient Athens ... (op.cit.)*, pp. 170-171.

26. Para estos tres *gumnasia* ver p.e. KYLE, D.G., *Athletics in Ancient Athens ... (op.cit.)*, pp. 56-92.

correr y de jardines para la Academia.²⁷ Pericles utilizó fondos públicos para renovar el Liceo.²⁸ Alcibiades propuso una ley que concernía a los Cinosargos.²⁹ En el siglo IV, Licurgo supervisó no sólo la finalización del teatro de piedra de Dionysos, sino también la construcción del estadio Panatenaico y la renovación del Liceo.³⁰ Los tesoreros atenienses mantenían una vigilancia estrecha sobre las finanzas de estos campos deportivos.³¹ El *dēmos* introdujo una capitación en sus caballeros, hoplitas y arqueros para el mantenimiento del Liceo.³²

Este soporte público del deporte se reflejó en la antigua comedia.³³ Las comedias supervivientes podría dar la impresión de que simplemente cualquiera en la vida pública era víctima de la ridiculización cómica. Pero un estudio importante de los objetivos de los antiguos comediantes muestra que un grupo de conspicuos atenienses escapó de tales ataques personales: los atletas atenienses.³⁴ En contraste con su tratamiento de las otras actividades de la clase superior estos poetas no sometían las pruebas atléticas a una parodia continuada o a la crítica directa. Asumían que el deporte era decididamente una cosa buena. Por ejemplo en las *Nubes*, Aristófanes empareja la “vieja educación”, de la que las pruebas atléticas son el componente principal, con normas de ciudadanía y virilidad.³⁵ Su Mejor Argumento sostiene que la educación tradicional floreció a la vez que dos de las virtudes cardinales de la ciudad griega: justicia y moderación.³⁶ También nutría a “los hombres que lucharon en Maratón”.³⁷ De acuerdo al Mejor Argumento, esta educación asegura un joven que tendrá “un pecho radiante, una piel brillante, hombros anchos, una lengua pequeña, un gran trasero y un pene pequeño”.³⁸ Representaciones de atletas sobre cerámica de figuras rojas revelan que la mayoría de éstos son los atributos físicos de los hombres jóvenes “hermosos”.³⁹ La “nueva educación” de los sofistas, continúa el Mejor Argu-

27. Plut. *Vit. Cim.* 13.7.

28. Harp. s.v. ‘Lyceum’.

29. Ath. 234e; *IG* i³ 134.

30. *IG* ii² 457.b5-9; Hyp. fr. 118 Jensen; Plut. *Mor.* 841c-d, 852a-e.

31. E. g. *IG* i³ 369.

32. JAMESON, M. H., “Apollo Lykeios in Athens”, *Archaiolognosia* 1, 1980, pp. 213-236.

33. PRITCHARD, D.M., *Sport, Democracy and War ... (op.cit.)*, Cambridge 2013, pp. 113-120; THIERCY, P., “Sport et comédie au V^e siècle”, *Quaderni di Dioniso* 1, 2003, pp. 144-167.

34. SOMMERSTEIN, A. H., “How to Avoid Being a *Komodoumenos*”, 1996, CQ, n° 46, pp. 327-356, especialmente p. 331.

35. Ar. *Nub.* 961, 972-84, 1002-32; cf. *Ran.* 727-33.

36. Ar. *Nub.* 960-2.

37. Ar. *Nub.* 985-6.

38. Ar. *Nub.* 1009-14; cf. 1002.

39. P. e., PRITCHARD, D.M., *Sport, Democracy and War... (op. cit.)*, p. 77: fig. 2.3.

mento, resulta en “piel pálida” y en otros rasgos físicos indeseables, y ha vaciado de estudiantes las escuelas de lucha.⁴⁰

Los dramaturgos y oradores públicos atenienses representaban a los atletas y las pruebas atléticas en los mismos términos positivos.⁴¹ Pueden haber sido miembros de la clase superior, pero su audiencia provenía del mismo estrato social que los asistentes a la Asamblea.⁴² Incluso en el festival de las Grandes Dionisias, donde representantes de las ciudades del imperio ateniense estaban presentes⁴³, la mayoría de los asistentes al teatro eran atenienses que no pertenecían a la élite.⁴⁴ Formalmente, diez jueces votaban sobre quién debería ganar los *agōnes* dramáticos.⁴⁵ Pero en realidad tomaban nota de las ruidosas respuestas de los asistentes a cada obra.⁴⁶ En consecuencia, los asistentes podían determinar indirectamente qué dramaturgo debería ganar.⁴⁷ El resultado, según la visión de Aristóteles y de Platón, fue que los dramaturgos generalmente tenían que confirmar las percepciones de sus audiencias, predominantemente formadas por miembros que no eran de la élite.⁴⁸

La dinámica de funcionamiento a la que se enfrentaban los oradores públicos era similar. Mientras que los litigantes y los políticos también pertenecían a la élite, sus audiencias también estaban predominantemente formadas por miembros que no eran de la élite.⁴⁹ Los jurados, los asistentes a la asamblea y los consejeros eran tan

40. Ar. *Nub.* 103, 119-20, 186, 407, 718, 986-8, 1017, 1112, 1171.

41. P. e. Aeschin. 1.11, 138; Antiph. 3.2.3; Eur. *Alc.* 1026-7, 1033; PRITCHARD, D.M., *Sport, Democracy and War...* (op. cit.), pp. 103-113, 120-130, 138-156.

42. Pe. Ar. *Ran.* 778-9; Pl. *Leg.* 700c-1a; *Resp.* 492b-c; HEATH, M., *Political Comedy in Aristophanes*, Göttingen 1987, p. 13; PRITCHARD, D.M., “Aristophanes and de Ste. Croix: The value of old comedy as evidence for Athenian popular culture”, *Antichthon* 45, 2012, pp. 14-51, en la p. 17 siguiendo a SOMMERSTEIN, A.H., “The theatre audience, the *demos* and the *Suppliants* of Aeschylus”, en C. PELLING (ed.), *Greek Tragedy and the Historian*, Oxford 1997, pp. 63-79.

43. Pe. Ar. *Ach.* 502-7; Isoc. 8.82.

44. ORFANOS, C., “Le *Ploutos* d’Aristophane: Un éloge de la pauvreté? ”, en E. GALBOIS y S. ROUGIER-BLANC (eds.), *La pauvreté en Grèce ancienne: Formes, représentations, enjeux*, Burdeos 2014, pp. 213-222, 216, 218; ROSELLI, D. K., *Theater of the People: Spectators and Society in Ancient Athens*, Austin 2011, pp. 115-157.

45. CSAPO, E. and SLATER, W.J., *The Context of Ancient Drama*, Ann Arbor 1994, pp. 157-165.

46. E.g. Dem. 18.265; 19.33; 21.226; Pl. *Resp.* 492a; *Leg.* 659a; MACDOWELL, D.M., *Aristophanes and Athens: An Introduction to the Plays*, Oxford 1995, pp. 11-12; WALLACE, R.W., “Poet, public and ‘theatrocracy’: Audience performance in classical Athens”, en L. EDMUNDS y R. W. WALLACE (eds.), *Poet, Public, and Performance in Ancient Greece*, Baltimore 1997, pp. 97-111, especialmente pp. 98-106.

47. DAVIDSON, J., “Theatrical production”, en J. GREGORY (ed.), *A Companion to Greek Tragedy*, Malden-Oxford 2005, pp. 194-211, 208-209.

48. E.g. Arist. *Poet.* 1453a; *Pol.* 1341b10-20; Pl. *Leg.* 659a-c, 700a-1b.

49. Para la clase social de los oradores públicos ver, p.e. PRITCHARD, D.M., *Sport, Democracy and War...* (op. cit.), pp. 5-6. Para la de jurados y asistentes a las asambleas, ver p.e. HANSEN, M.H., *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles and Ideology*, tr. J. A. CROOK,

ruidosos como los asistentes al teatro.⁵⁰ Aun así, había también una diferencia importante en aquello a lo que los oradores públicos se enfrentaban: a través de sus votos, sus audiencias determinaban directamente quién ganaría el caso o el debate. En consecuencia, los litigantes y los políticos estaban en general bajo una presión aún mayor para decir lo que sus audiencias deseaban oír.⁵¹ A la luz de esto se acepta ampliamente que sus discursos son pruebas fidedignas de la cultura popular ateniense.⁵² Por consiguiente, este tratamiento de las actividades atléticas en la literatura popular pone más allá de toda duda que el *dēmos* tenía en muy alta estima el atletismo. La preferencia que mostraban por las competiciones atléticas en sus festivales patrocinados por el Estado y el cuidado que ponían en la administración de la infraestructura deportiva eran resultados de una visión generalmente favorable al deporte.

3. LA PARADOJA DEL DEPORTE DE ÉLITE BAJO LA DEMOCRACIA

Para los chicos y hombres jóvenes, el entrenamiento para las pruebas atléticas sólo tenía lugar en las clases de escuela regulares del *paidotribēs* (“el profesor de atletismo”).⁵³ Isócrates explica cómo los profesores de atletismo instruían a sus pupilos en “los movimientos ideados para la competición”.⁵⁴ Ellos les entrenan en atletismo, les acostumbra al esfuerzo y les exigen que combinen cada una de las lecciones que han aprendido.⁵⁵ Para Isócrates, este entrenamiento convierte a los pupilos en competidores de atletismo competentes, siempre que tengan suficiente talento natural. Los maestros de atletismo eran muy frecuentemente representados en textos clásicos o en vasijas de figuras rojas impartiendo lecciones en lucha o en los otros –así conside-

Cambridge (Massachusetts) y Oxford 1991, pp. 125-178, 183-186; OBER, J., *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton 1989, pp. 132-138, 141-147; TODD, S.C., “Lady Chatterley’s Lover and the Attic orators: The social composition of the Athenian jury”, en E. CARAWAN (ed.), *Oxford Readings in the Attic Orators*, Oxford 2007, pp. 312-358.

50. Pe. Dem. 5.2; 10.44; 19.113, 122; 21.14; Lys. 12.73; BALOT, R.K., *Greek Political Thought*, Malden, Melbourne y Oxford 2006, pp. 67-68.

51. Pe. Arist. *Rh.* 1.9.30-1; 2.21.15-16; 2.22.3; Pl. *Resp.* 493d.

52. E.g. BALOT, R.K., *Greek Political Thought...* (*op.cit.*), p. 50; GALBOIS E. y ROUGIER-BLANC, S., “Introduction de la 1^{ère} partie”, en E. GALBOIS y S. ROUGIER-BLANC (eds.), *La pauvreté en Grèce ancienne: Formes, représentations, enjeux*, Burdeos 2014, pp. 37-44, 43; OBER, J., *Mass and Elite in Democratic Athens...* (*op. cit.*), p. 43, 184-185, 312; ROISMAN, J., *The Rhetoric of Manhood: Masculinity and the Attic Orators*, Berkeley 2005, pp. 3-6, 135-139.

53. PETERMANDL, W., “Growing up with Greek sport: Education and athletics”, D. G. KYLE y P. CHRISTESEN (eds.), *Sport and Spectacle in the Greek and Roman World*, Chichester 2014, pp. 236-245, especialmente 237-238; PRITCHARD, D.M., *Sport, Democracy and War...* (*op. cit.*), pp. 46-53.

54. Isoc. 15.183.

55. Isoc. 15.184-5.

rados— eventos destacados de boxeo y el *pankration*.⁵⁶ Esto no es inesperado, ya que muchos de estos maestros poseían su propia *palaistra* (“escuela de lucha”).⁵⁷ Lo que es inesperado es que también les encontramos entrenando a sus estudiantes en los habituales eventos de “pista y campo” del atletismo griego.⁵⁸ Por ejemplo, en su *Poético*, Platón esboza cómo hay en Atenas “bastantes sesiones de entrenamiento para grupos” supervisadas.⁵⁹ En estas clases de escuela, escribe, se dan instrucciones y se expenden *ponoi* no sólo para la lucha, sino también “por el bien de la competición en las carreras a pie o algún otro evento”.

Para el período clásico completo, exceptuando su última década, la democracia ateniense nunca subvencionó ni administró la educación.⁶⁰ Así pues, cada familia tomaba sus propias decisiones sobre cuánto tiempo sus chicos estarían en la escuela y si tomarían cada una de las tres disciplinas educativas tradicionales: atletismo, música y letras.⁶¹ Los escritores del período clásico entendían muy bien que el número de disciplinas que un chico podía cultivar y la duración de su escolarización dependían de los recursos de su familia.⁶² El dinero determinaba no sólo si una familia podía pagar las tasas de la escuela, sino también si podían darle a sus hijos la *skholē* (“tiempo libre”) que necesitaban para poder proseguir disciplinas que fuesen enseñadas de forma paralela.⁶³ Los escritores contemporáneos dejan claro que la mayoría de los ciudadanos pobres no podían permitirse suficientes esclavos domésticos o ninguno, a veces.⁶⁴ De este modo, requerían a sus niños que les ayudasen a llevar sus granjas o negocios.⁶⁵ Estos escritores se daban perfecta cuenta de cómo este trabajo infantil restringía las oportunidades educativas de los chicos.⁶⁶

En *Sport, Democracy and War in Classical Athens* ya reunía la evidencia que muestra cómo esta barrera económica generalmente impedía a las familias pobres enviar a sus hijos a clases de música y atletismo.⁶⁷ En su lugar, sólo enviaban a sus

56. P. e. Ar. *Eq.* 490-2, 1238-9; Pl. *Alc. I* 107e-8e; *Grg.* 456d-e; PRITCHARD, D.M., *Sport, Democracy and War...* (*op.cit.*), p. 178: fig. 5.1.

57. P. e. Aeschin. 1.10; Pl. *Lysis* 204a, 207d; *Grg.* 456c-e.

58. PRITCHARD, D.M., *Sport, Democracy and War...* (*op.cit.*), p. 50: fig. 2.1.

59. Pl. *Plt.* 294d-e; cf. *Grg.* 520c-d.

60. PRITCHARD, D.M., *Sport, Democracy and War...* (*op.cit.*), pp. 53-58.

61. Para estas tres disciplinas ver, p. e. Pl. *Alc. I* 118d; *Cleitophon* 407b-c; *Prt.* 312b, 325e, 326c.

62. P. e. Arist. *Pol.* 1291b28-30, 1317b38-41; Pl. *Ap.* 23c; *Prt.* 326c; Xen. *Cyn.* 2.1; [Xen.] *Ath. Pol.* 1.5

63. Para este programa concurrente ver p. e. Ar. *Nub.* 963-4.

64. P. e. Ar. *Eccl.* 539; Arist. *Pol.* 1323a5-7; *Hdt.* 6.137; *Lys.* 24.6.

65. GOLDEN, M., *Children and Childhood in Classical Athens*, Baltimore-Londres 1990, pp. 34-36.

66. P. e. Isoc. 7.43-5; 14.48; Xen. *Cyn.* 8.3.37-9.

67. PRITCHARD, D.M., *Sport, Democracy and War...* (*op.cit.*), pp. 58-83. *Contra* FISHER, N., “Competitive delights: The social effects of the expanded programme of contests in post-Kleisthenic Athens”, en N. FISHER y H. VAN WEES (eds.), *Competition in the Ancient World*, Swansea 2011, pp. 175-219.

hijos a las clases del profesor de letras, porque creían que serían las más útiles para la instrucción moral y práctica⁶⁸. Por lo tanto, sólo los chicos pudientes recibían formación en cada una de las 3 disciplinas educativas. Como el *dēmos* ateniense claramente creía que el entrenamiento atlético era indispensable para una actuación loable,⁶⁹ los chicos y jóvenes de clase inferior no habrían estado inclinados a participar en las competiciones deportivas desde el primer momento. Por consiguiente, en la democracia más completamente desarrollada de los tiempos pre-modernos, los atletas siguieron siendo extraídos predominantemente –y quizás incluso de forma exclusiva– de la clase superior del estado.⁷⁰

Las familias pobres también se enfrentaban a una barrera cultural a su práctica deportiva.⁷¹ El estado ateniense nunca fijó unos ingresos o cualificación por propiedades para pertenecer a la élite.⁷² Simplemente carecía de los medios para evaluar independientemente la riqueza personal de sus ciudadanos.⁷³ En su lugar, ser identificado como rico era una cuestión de percepción: un ciudadano pertenecía a este estrato si su familia hacía lo que los ricos normalmente hacían⁷⁴. Los atenienses de la élite se situaban aparte pagando la *eisphora* y realizando caras litúrgicas.⁷⁵ La *eisphora* era un impuesto intermitente sobre la propiedad a pagar con vistas a la guerra. Los ricos también cultivaban pasatiempos que resultaban demasiado costosos y consumidores de tiempo para los pobres.⁷⁶ Las pruebas atléticas

68. PRITCHARD, D.M., “Athens”, en W. M. BLOOMER (ed.), *A Companion to Ancient Education*, Chichester 2015, pp. 112-122, 115-121.

69. P. e. Aeschin. 3.179-80; Aesch. fr. 78a.34-5 Snell, Kannicht y Radt; Isoc. 16.32-3; Pl. *Leg.* 807c.

70. Sobre este alto nivel de desarrollo, ver p. e. PRITCHARD, D.M., “The symbiosis between democracy and war: The case of ancient Athens”, en D. M. PRITCHARD (ed.), *War, Democracy and Culture in Classical Athens*, Cambridge 2010, pp. 1-62, especialmente 3-4; ídem, *Public Spending and Democracy...* (*op.cit.*), pp. 7-8.

71. BOURDIEU, P., “Sport and social class”, *Social Science Information*, 17, 1978, pp. 819-840, sigue siendo el estudio clásico sobre las barreras culturales a la participación deportiva.

72. PRITCHARD, D.M., *Sport, Democracy and War...* (*op.cit.*), pp. 7, 75-76; ROUBINEAU, J.M., *Les cités grecques (VI^e-II^e siècle av. J.-C.): Essai d'histoire sociale*, Paris 2015, pp. 98-102.

73. CHRIST, M.R., “The evolution of the *eisphora* in classical Athens”, *CQ*, 57, 2007, pp. 53-69, especialmente 57; HANSEN, M.H., *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes...* (*op.cit.*), p. 111.

74. De hecho, según el sistema censitario establecido por Solón, eran los ciudadanos los que debían inscribirse en uno de los cuatro grupos en función de su fortuna, y ello era lo que les permitía ingresar en los distintos estamentos del ejército y establecer determinados cargos políticos.

75. Para los ricos como litúrgistas ver p.e. DAVIES, J.K., *Wealth and the Power of Wealth in Classical Athens*, Nueva York 1981, pp. 9-14. Para su pago de la *eisphora* ver p.e. Antiph. 2.3.8; Ar. *Eq.* 923-6; Dem. 4.7; 10.37; 27.66; Lys. 22.13; 27.9-10; CHRIST, M.R., “The evolution of the *eisphora* in classical Athens”... (*op.cit.*), p. 54.

76. PRITCHARD, D.M., *Sport, Democracy and War...* (*op.cit.*), pp. 4-6; ROUBINEAU, J.-M., *Les cités grecques...* (*op.cit.*), pp. 89-94.

eran percibidas como uno de tales pasatiempos.⁷⁷ Los atenienses pobres entendían bien que los ricos hacían frente a impuestos importantes y prejuicios populares (ver más abajo). Los pocos entre ellos que estaban justo por debajo de la élite pueden haber sido capaces de enviar a sus hijos a las clases de un profesor de atletismo. Pero probablemente decidieron no hacerlo, porque temían que otros los percibirían incorrectamente como ricos.⁷⁸ En la Atenas clásica las familias probablemente sólo tomaron las pruebas atléticas cuando habían llegado a lo alto y querían ser reconocidas públicamente por su nueva pertenencia a la élite.⁷⁹

Por supuesto, había otras actividades llamativas en la Atenas clásica, como la fiesta de la bebida, la pederastia homosexual, el liderazgo político y la equitación, que eran también coto exclusivo de los ricos.⁸⁰ Pero estas ocupaciones de la clase superior diferían del atletismo en un aspecto crítico: eran regularmente criticadas en la vieja comedia y en los otros géneros de la literatura popular ateniense. Los atenienses pobres pueden haber esperado disfrutar un día del estilo de vida de los ricos.⁸¹ Pero aún tenían problemas con las ocupaciones exclusivas de esta clase social. Los ciudadanos pudientes eran criticados, entre otras cosas, por su excesivo disfrute de dos elementos del *sumposion* (“la fiesta de la bebida”): el alcohol y las heteras.⁸² A los ojos del *dēmos*, los intoxicados simposiastas eran proclives a cometer *hubris* o violencia física o verbal⁸³. Se percibía este delito como algo típico de los ricos.⁸⁴ Los atenienses pobres creían que el desembolso en un *sumposion* se producía a expensas de la habilidad de un ciudadano rico para pagar sus impuestos.⁸⁵

El *dēmos* de la Atenas clásica aparentemente nunca acabó por condenar de una vez la pederastia.⁸⁶ De otro modo, es difícil de explicar por qué sus políticos en ocasiones usaban este pasatiempo para metáforas para describir comportamientos políticos que eran vistos comúnmente como positivos.⁸⁷ Sin embargo, el juicio que los atenienses

77. Pe. Ar. *Ran.* 727-30; *Vesp.* 1190-5, 1202-13; Eur. *Bacch.* 454-9; *El.* 528; *Hel.* 205-10, 366-70; *IA* 206-30; *IT* 435-8; *Phoen.* 366-70; PRITCHARD, D.M., *Sport, Democracy and War...* (op.cit.), pp. 67-74, 121-122.

78. Cf. Ar. *Plut.* 335-85; PRITCHARD, D.M., *Sport, Democracy and War...* (op.cit.), pp. 75-76.

79. KYLE, D.G., *Athletics in Ancient Athens...* (op.cit.), pp.113-121, 123, 149-151, siguiendo a FISHER, N., “Competitive delights...” (op.cit.), pp. 198-200.

80. En relación con estas actividades como propias de la clase superior, ver p. e. PRITCHARD, D.M., *Sport, Democracy and War in Classical Athens...* (op.cit.), pp. 130-131, con bibliografía.

81. P. e. Ar. *Av.* 592-600, 1105-8; *Plut.* 133-4; *Thesm.* 289-90; *Vesp.* 708-11.

82. P. e. Aeschin. 1.42; Ar. *Eccl.* 242-4; *Eq.* 92-4; *Vesp.* 79-80; *Av.* 285-6; *Ran.* 715, 739-40.

83. Pe. *Vesp.* 1251-67, 1299-303.

84. Pe. ROISMAN, J., *The Rhetoric of Manhood...* (op. cit.), pp. 92-94.

85. P. e. Ar. *Ran.* 431-3, 1065-8; *Dem.* 36.39; *Lys.* 14.23-5; 19.9-11; ver también ROISMAN, J. (2005). *The Rhetoric of Manhood...* (op. cit.), pp. 89-92.

86. PRITCHARD, D.M. (2013). *Sport, Democracy and War in Classical Athens...* (op. cit.), pp. 131-133.

87. P. e. Ar. *Eq.* 730-40; *Thuc.* 2.43.1.

de clase inferior hacían de esta actividad era en su mayor parte negativo, porque los oradores públicos, junto con los poetas cómicos y trágicos, con bastante frecuencia representaban la relación erótica de varones adultos con adolescentes o jóvenes como una fuente de ansiedad, la asociaban con los vicios estereotípicos de la clase superior y desfiguraban la relación de un *erastēs* (“amante”) con su *erōmenos* (“amado”) como si fuera la misma que entre un cliente y un hombre que se prostituía.⁸⁸ Por consiguiente, parecería que el atletismo no sólo era muy valorado y soportado en la práctica por la democracia ateniense. También escapaba a la crítica por otra parte persistente de las actividades de la clase superior en la cultura popular ateniense.⁸⁹ Por qué este era el caso ha sido una pregunta sin respuesta por mucho tiempo.

4. IDEAS POPULARES Y TEORÍAS MODERNAS

Han existido desde hace tiempo ideas populares contrapuestas sobre el impacto del deporte en la guerra.⁹⁰ Estas ideas han conducido a un amplio abanico de teorías modernas sobre este impacto. El duque de Wellington puede no haber dicho nunca, aunque es famoso por haberlo dicho, que la batalla de Waterloo se venció en los campos de juego de Eton. Pero es verdad que desde el siglo XIX, a los chicos en las escuelas privadas de la élite inglesa se les hacía jugar a deportes organizados para bien de su moralidad.⁹¹ Existía la creencia general de que deportes como el rugby, el cricket y el atletismo les enseñaban los valores personales que necesitaban para conducir negocios, administrar el Imperio Británico y luchar por el rey y el país. Las élites contemporáneas en Europa y Norteamérica veían estas escuelas como un secreto del éxito económico y del imperio mundial de la Gran Bretaña. De este modo, buscaron establecer clubs de principiantes para conducirlos en la esperanza de mejorar las fortunas de sus propios países. Estos clubs rápidamente formaron organizaciones nacionales. A partir de ellas se conformaron entidades deportivas internacionales. Un buen ejemplo es el Comité Olímpico Internacional, que vio la luz en París en

88. Pe. Aeschin. 1.75-6; Ar. Av. 127-42; Plut. 149-59; ver también HUBBARD, T. K., “Popular Perceptions of Elite Homosexuality in Classical Athens”, *Arion*, nº 6, 1998, pp. 48-78; *idem*, “History’s first child molester: Euripides’ Chrysippus and the marginalization of pederasty in Athenian democratic discourse”, en J. DAVIDSON, F. MUECKE y P. WILSON (eds.), *Greek Drama III: Essays in Honour of Kevin Lee*, Londres 2006, pp. 223-244 (siguiendo a FISHER, N., “Competitive delights... (op. cit.)”, pp. 197-198).

89. PRITCHARD, D.M., *Sport, Democracy and War in Classical Athens...* (op.cit.), pp. 136-138.

90. *Ibidem*, pp. 20-30.

91. GUTTMANN, A., *The Appeal of Violent Sports*. En GOLDSTEIN, J. (Ed.), *Why We Watch: The Attractions of Violent Entertainment*. New York y Londres, 1998, pp. 7-26, cit. 9.

1894.⁹² Como propulsor principal de su establecimiento, Pierre de Coubertin creía que unos Juegos Olímpicos revividos contribuirían al acercamiento de países hostiles y promoverían la paz mundial.⁹³

Inspirándose explícitamente en su propia experiencia personal de una escuela privada de la élite inglesa, George Orwell llegó a conclusiones diferentes sobre el impacto del deporte en una columna de un periódico que fue publicado en diciembre de 1945. La Unión Soviética acababa de enviar uno de sus equipos de fútbol para jugar con los clubs locales ingleses, aparentemente con el propósito de mantener relaciones pacíficas entre los dos aliados de la pasada guerra. Pero las cosas, como se suele decir, no salieron de acuerdo al plan: después de controversias sobre la selección y el arbitraje de equipos, confrontaciones violentas en el campo de fútbol y comportamiento antideportivo por parte de los espectadores, el equipo soviético dejó prematuramente Inglaterra después de sólo dos partidos. Para Orwell, esta debacle del Dynamo de Moscú se debió al nacionalismo agresivo.⁹⁴ Justificó el ampliamente sostenido escepticismo sobre el supuesto potencial del deporte para impulsar la coexistencia pacífica. “Incluso si” –escribió– “uno no sabía a partir de ejemplos concretos (los Juegos Olímpicos de 1936, por ejemplo) que las competiciones deportivas internacionales conducían a orgías de odio, se podría deducir de los principios generales”. Orwell sugiere que la relación de un equipo deportivo con “una entidad mayor” inevitablemente despierta “los instintos más combativos”. A nivel internacional esto anima a los espectadores, junto con naciones enteras, a creer que “correr, saltar y golpear un balón son pruebas de la virtud nacional” y a permitir ganar a toda costa. Como resultado, Orwell concluye, “el deporte serio no tiene nada que ver con el *fair play*. Está estrechamente relacionado con el odio, celos, jactancia, desprecio de todas las reglas y placer sádico en contemplar la violencia: en otras palabras, es una guerra sin disparos.”

No es necesario decir que el Comité Olímpico Internacional nunca ha hecho caso de tales críticas sobre su creencia en la promoción de la paz a través del deporte. Los sucesores de De Coubertin han continuado creyendo que la promoción de la paz mundial y la reconciliación de naciones beligerantes son los principales propósitos de las Olimpiadas⁹⁵. No obstante, nunca han explicado exactamente cómo el deporte podría lograr este fin pacificador. En comparación, ideas coherentes sobre el impacto

92. GUTTMANN, A., *The Olympics: A History of the Modern Games*, Chicago y Urbana, 2001 (2ª ed.), pp. 12-20.

93. *Ibidem*, pp. 8-9.

94. ORWELL, G., “The Sporting Spirit”, en S. ORWELL, e I. ANGUS (eds.), *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell: Vol. IV: In Front of Your Noise 1945-50*, Londres, 1973, pp. 40-44, cit. 41-42.

95. GUTTMANN, A., *The Olympics: A History of the Modern Games...* (*op.cit.*), pp. 1-2, 99, 181.

del deporte en la agresión han tenido crédito desde hace tiempo en las culturas populares del mundo occidental. Por ejemplo, entrenadores de fútbol americano creen que practicar deporte es un modo seguro de reducir la agresión, refuerza valores socialmente constructivos, como el trabajo en equipo, y de este modo reduce las probabilidades de guerra.⁹⁶ Los periodistas deportivos cultivan la idea de que simplemente ver deporte puede reducir la agresión.⁹⁷ En el marco de las ciencias sociales, esta visión popular del deporte como una válvula de escape para la agresión ha sido integrada en diferentes teorías de catarsis que se remontan a Freud y Aristóteles. Posiblemente la más influyente de ellas ha sido el modelo de catarsis a través de una descarga que fue inventado por Konrad Lorenz.⁹⁸ Como pionero de la etología Lorenz argüía que la agresión es una conducta innata que acumula constantemente una tensión agresiva. Para Lorenz esta acumulación es similar al funcionamiento de una caldera de vapor. La tensión agresiva se acumula hasta un punto en el que debe ser liberada, ya sea como una explosión incontrolada o en una serie de descargas controladas. Así pues, la agresión puede ser ventilada con seguridad a través de actividades socialmente aceptables como el deporte.⁹⁹

Este modelo de catarsis a través de una descarga es todavía esbozado favorablemente por historiadores del deporte,¹⁰⁰ pero ahora está generalmente desacreditado en las ciencias sociales. Psicólogos sociales han mostrado que lo que el modelo de Lorenz predice sobre el deporte y la agresión está completamente infundado: lejos de una relación inversa, el deporte incrementa manifiestamente la agresividad. Por ejemplo, un estudio empírico de estudiantes en la Universidad de Indiana halló que el nivel de agresión no provocada entre los jugadores de fútbol americano era mucho mayor que en aquellos que no practicaban deporte en absoluto.¹⁰¹ El deporte parece tener un impacto similar en los espectadores. Encuestas en un partido entre el Ejército y la Armada en un campo de fútbol en Filadelfia mostraron que los espectadores masculinos eran mucho más agresivos después del partido, sin tener en cuenta si su

96. SIPES, R. G., "War, Sport and Aggression", *American Anthropologist*, n° 75, 1973, pp. 64-86, cit. 66-67.

97. GUTTMANN, A., "The Appeal of Violent Sports", en GOLDSTEIN, J. (ed.), *Why We Watch: The Attractions of Violent Entertainment*, New York y Londres, 1998, pp. 7-26, cit. 18.

98. LORENZ, K., *On Aggression*. Tr. M. K. WILSON. Nueva York 1966.

99. *Ibidem*, pp. 231-233, 242-243.

100. P.e. PLEKET, H.W., review of M. GOLDEN, *Sport and Society in Ancient Greece*, Cambridge 1998, en *Nikephoros* 13, 2000, pp. 281-293, cit. 281; SPIVEY, N., *The Olympic Games: A History*, Oxford 2004. pp. 2-3.

101. ZILLMANN, D., JOHNSON, R. C. y DAY, K. D., "Provoked and Unprovoked Aggressiveness in Athletics", *Journal of Research in Personality*, n° 8, 1974, pp. 139-152, especialmente 146-147, 150.

equipo ganó o perdió.¹⁰² Un estudio similar alcanzó los mismos resultados con espectadores canadienses de hockey sobre hielo: contemplar este deporte no sólo elevó de forma significativa la agresividad general de hombres y mujeres,¹⁰³ sino que también disminuyó su habilidad para interactuar de forma cooperativa con otros. Estos resultados, concluye el estudio, “ponen en cuestión una presunción sobre que los acontecimientos deportivos son necesariamente importantes eventos sociales en los que se fomentan la buena voluntad y el estrechamiento de las relaciones interpersonales”.

Otra disciplina que ha cambiado la teoría de catarsis de descarga de conducta es la antropología. Los antropólogos asumen que la agresión humana no es una cualidad innata. Para ellos es algo que es aprendido o, al menos, completamente conformado por factores socio-culturales.¹⁰⁴ Algunos antropólogos también asumen que los valores comunes delatan actividades sociales dispares y que los rasgos mayores de una cultura tienden a soportarse entre ellos. Claude Lévi-Strauss, por mencionar uno, asumía que diferentes estructuras de significado en una cultura tienden a “solaparse, cruzarse y reforzarse entre ellos”.¹⁰⁵ Finalmente, Günther Lüschen infiere a partir de estudios de casos antropológicos: “el deporte es sin duda una expresión de ese sistema socio cultural en el que ocurre”.¹⁰⁶ Para Lüschen, el deporte no sólo lleva los valores y normas de una sociedad; también “socializa” hacia ellos y generalmente ayuda a articular y a legitimar las estructuras de una sociedad.¹⁰⁷ En un estudio muy aplaudido, Richard Sipes reúne estas presunciones en una nueva teoría sobre el impacto del deporte en la guerra. Él denomina su teoría el modelo de pauta cultural.¹⁰⁸ Este modelo contempla la “intensidad y configuración” de la agresión como “características predominantemente culturales”, lo cual asume “una tensión hacia la consistencia en cada cultura, con valores y pautas de comportamiento similares, tales como la agresividad, tendiendo a manifestarse en más de un área de la cultura”.¹⁰⁹ En consecuencia, el comportamiento y las pautas culturales “relacionadas con la guerra y los deportes combativos tienden a solaparse y a soportar sus respectivas presencias”.

102. GOLDSTEIN, J. H. y ARMS, R. L., “Effects of Observing Athletic Contests on Hostility”, *Sociometry*, n° 34, 1971, pp. 83-90, especialmente 88-89.

103. ARMS, R. L., RUSSELL, G. W. y SANDILANDS, M. L., “Effects on Hostility of Spectators of Viewing Aggressive Sports”, *Social Psychology Quarterly*, n° 42, 1979, pp. 275-279, especialmente 278-279.

104. P. e. SIPES, R. G., “War, Sport and Aggression”, *American Anthropologist*, n° 75, 1973, pp. 66-67.

105. MORLEY, N., *Theories, Models and Concepts in Ancient History*. Londres y Nueva York 2004, p. 123.

106. LÜSCHEN, G., “The Interdependence of Sport and Culture”, en G. LÜSCHEN (Ed.), *The Cross-Cultural Analysis of Sport and Games*. Champaign 1970, pp. 85-99, cit. 87.

107. *Ibidem*, pp. 93-94.

108. SIPES, R. G., “War, Sport and Aggression... (*op.cit.*)”, pp. 64-65.

109. *Ibidem*, p. 65 (comillas de Pritchard).

El modelo de Sipes predice una relación directa entre los deportes combativos y la guerra: los deportes combativos tienden a darse más en sociedades belicosas que en las pacíficas.

5. EL SOLAPAMIENTO CULTURAL ENTRE EL DEPORTE Y LA GUERRA

Los atenienses de época clásica concebían el deporte y la Guerra con un conjunto común de conceptos. Ningún escritor antiguo comenta este solapamiento cultural. No obstante, el modelo de pauta cultural de Sipes sugiere que este solapamiento serviría para explicar la paradoja del deporte de élite bajo la democracia ateniense. El solapamiento cultural más fundamental entre los dos era que la batalla y un evento deportivo eran considerados un *agōn*, esto es, una competición decidida por reglas mutuamente acordadas.¹¹⁰ Hoy, cuando las democracias occidentales en ocasiones hacen la guerra contrariamente a la ley internacional, se puede olvidar fácilmente que la guerra en el mundo occidental estuvo un día regulada por convenciones ampliamente discutidas y era entonces vista como un medio legítimo para resolver las disputas entre estados. Sin duda, antes de la Primera Guerra Mundial, el desarrollo de la guerra se parecía a la práctica deportiva “siendo hasta cierto punto artificial, regulada y ritualizada”.¹¹¹ Como “una prueba tan limitada por reglas como un torneo”, la batalla regular de hoplitas de la Grecia clásica pertenecía a esta tradición de un modo ritualizado de hacer la guerra.¹¹²

Habitualmente, un estado griego informaba a otro de su intención de atacar enviando un heraldo.¹¹³ Una vez que su ejército había llegado a la *khōra* de su enemigo, sistemáticamente comenzaba a destruir cepas, viñas y árboles frutales, y a saquear el ganado y la propiedad mueble. Sin embargo, puesto que no resultaba sencillo destruir mucho sin una base permanente, estos saqueos eran más bien simbólicos.¹¹⁴ El objetivo era, realmente, convencer a sus oponentes de que sólo podrían cumplir su deber

110. PRITCHARD, D.M., *Sport, Democracy and War in Classical Athens* (op.cit.), pp. 165-176; TRUNDLE, M., “Greek athletes and warfare in the classical period”, *Nikephoros*, nº 25, 2012 [2014], pp. 221-237, esp. 222, 227.

111. CORNELL, T.J., “On war and games in the ancient world”, en T. J. CORNELL and T. B. ALLEN (eds.), *War and Games*, Rochester y Woodbridge 2002, pp. 37-72, cit. 37.

112. VERNANT, J.-P., *Myth and Society in Ancient Greece*. Tr. J. LLOYD. Nueva York 1988, p. 38. Para estas convenciones ver p.e. CORNELL, T.J., “On war and games in the ancient world... (op.cit.), pp. 43-46; LONIS, R., *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique: Recherches sur les rites, les dieux, l'idéologie de la victoire*, Paris 1979, pp. 25-29; KRENTZ, P., “Fighting by the rules: The invention of the hoplite agōn”, *Hesperia*, nº 71, 2002, pp. 23-39.

113. P. e. Hdt. 5.81.2; Thuc. 1.29.1, 85.2, 145.1; 2.12.1-2.

114. HANSON, V.D., *Warfare and Agriculture in Classical Greece*, Berkeley 1998 (edición revisada).

de proteger sus *khōrai* y este desafío a su *aretē* enviando a sus propios hoplitas para una batalla encarnizada.¹¹⁵

Por acuerdo, sus ejércitos de hoplitas se encontraban en la topografía que estuviese mejor adaptada para una batalla campal: una llanura agrícola.¹¹⁶ Después de horas de combate cuerpo a cuerpo, el momento decisivo era la *tropē* (“el giro”), cuando los hoplitas de un bando rompían filas y corrían para salvar sus vidas.¹¹⁷ Los vencedores les perseguían sólo durante una corta distancia antes de volverse a lo que tenían que hacer en el campo de batalla. Allí recogían los cuerpos de sus camaradas muertos, despojaban los cuerpos del enemigo y usaban algunas de las armas y armaduras que habían capturado para preparar un *tropaion* (“trofeo”) sobre el lugar exacto donde la *tropē* había ocurrido.¹¹⁸ Cuando los vencidos tenían tiempo para reagruparse, enviaban un heraldo a los que controlaban el campo de batalla para solicitar una tregua de modo que pudiesen recuperar a sus muertos.¹¹⁹ La costumbre dictaba que los vencedores no podían rechazar esta petición honorablemente. Pero solicitar una tregua era reconocido como la concesión definitiva de la derrota.¹²⁰

Estas convenciones eran respetadas por lo general en la mayoría de batallas entre falanges de hoplitas.¹²¹ En ocasiones, los estados decidían no hacerlo, pero esto, claramente, no era gratuito. Estas convenciones eran descritas como *nomima* o *nomoi*, esto es, leyes no escritas, que eran “comunes” y pertenecían a “los griegos” o “a todos los de Grecia”.¹²² Lo que es más, se pensaba que las convenciones referidas a los muertos en guerra, heraldos y santuarios estaban respaldadas por los dioses.¹²³ Así, mientras que la obediencia de tales *nomoi* era voluntaria, un estado que fallase en hacerlo así podía normalmente ser condenado por ruptura de la ley e incluso impiedad.¹²⁴ Comprensiblemente, los individuos se indignaban ante tales rupturas de las convenciones y sentían vergüenza de hacerlo ellos mismos.¹²⁵ Tales rupturas de la ley

115. P.e. Thuc. 2.11.6-8; cf. Ps.-Xen. 2.14. LENDON, J.E., *The Song of Wrath: The Peloponnesian War Begins*, New York 2010, pp. 6, 81, 116, 261.

116. P. e. Hdt. 7.9; Plut. *Mor.* 193e.

117. P. e. Eur. *Heracl.* 841-2.

118. P. e. Aesch. *Sept.* 277, 954.

119. P. e. Plut. *Vit. Nic.* 6.5-6; Thuc. 4.44, 97.

120. P. e. Hdt. 1.82; Thuc. 4.44.5-6; Xen. *Hell.* 3.5.22-5; 7.5.26.

121. HUNT, P., *War, Peace and Alliance in Demosthenes' Athens*, Cambridge 2010, p. 222; SINGOR, H.W., “War and international relations”, en K. A. RAAFLAUB y H. VAN WEES (eds.), *A Companion to Archaic Greece*, Boston, Malden y Melbourne 2009, pp. 585-603, esp. 597-598.

122. P.e. Dem. 60.8; Eur. *Heracl.* 1010; *Supp.* 19, 311, 526, 671; Lys. 2.9; Thuc. 1.85.2; 3.59.1; 4.97.2-3, 98.2, 7-8; cf. Isoc. 12.46; Thuc. 3.9.1; Xen. *Hell.* 3.2.22.

123. P.e. Eur. *Supp.* 19; Lys. 2.9; Soph. *Ant.* 450-5; Thuc. 4.92.7, 97.2-3, 98.6-7.

124. P.e. [Dem.] 12.3; Xen. *Hell.* 2.1.32.

125. P.e. Eur. *Andr.* 435-6; *Rhes.* 510-17; Soph. *Phil.* 90-1, 120, 1007-12, 1224-51.

podían incluso comprometer la posición de una *polis* o el valor de su victoria militar. Como los estados griegos buscaban claramente evitar dolorosas derrotas, habitualmente declinaban los desafíos de ejércitos que eran mayores que los suyos.¹²⁶ Pero su rechazo a combatir podía ser visto con facilidad como cobardía¹²⁷. Del mismo modo, usar una estrategia diferente que un choque de falanges para ganar una batalla terrestre podía conducir a una victoria dudosa, ya que permitía al vencido poner en duda si el *agōn* había adjudicado qué bando tenía más coraje.¹²⁸

Para los atenienses de época clásica, los *agōnes* del atletismo y la guerra también probaban la fibra moral y las capacidades físicas de los deportistas y soldados.¹²⁹ Se pensaba que ambas actividades incluían *ponoi* y *kindunoi*.¹³⁰ Esta visión popular del atletismo como peligroso estaba totalmente justificada.¹³¹ Los vendados de manos –y brazos– de un boxeador griego estaban diseñados, como los puños de hierro, para proteger sus manos y para herir a su oponente. El vencedor de un asalto de boxeo se conocía sólo cuando un boxeador se rendía o era dejado inconsciente. De hecho, en ocasiones los boxeadores morían.¹³² Sus dibujos sobre las cerámicas de figuras negras y rojas frecuentemente mostraban la sangre manando de sus rostros.¹³³ Los atenienses de época clásica también creían que la victoria se debía a la *aretē* de los atletas y soldados, y al *kudos* (“ayuda divina”) de los dioses y semidioses protectores del estado.¹³⁴ Por el contrario, la derrota de un deportista y un soldado o su rechazo a competir en cualquier tipo de *agōn* se atribuía a su cobardía.¹³⁵

126. Para la evidencia antigua, ver KRENTZ, P., “Fighting by the rules... (op.cit.), pp. 27-28, 28-29, n. 23.

127. P.e. Eur. *Supp.* 314-23.

128. P.e. Dem. 60.21; Thuc. 4.40.2.

129. PRITCHARD, D.M., *Sport, Democracy and War in Classical Athens...*(op.cit.), pp. 176-188.

130. Para los *ponoi* de las competiciones deportivas ver p. e. Eur. *Alc.* 1025-6; Pind. *Isthm.* 4.47; 5.22-5; *Ol.* 6.9-11; 10.22-3; *Nem.* 6.23-4. Para los de la batalla ver p.e. Ar. *Ach.* 695-7; *Eq.* 579; Eur. *Supp.* 373; Thuc. 2.38.1. Para sus peligros ver p.e. Dem. 60.3-5; Lys. 2.20, 43, 50-1; Pl. *Menex.* 239a-b.

131. CORNELL, T.J., “On war and games in the ancient world... (op.cit.), pp. 41-42; CROWTHER, N. B., “Athlete as warrior in the ancient Games: Some reflections”, *Nikephoros*, n° 12, 1999, pp. 121-130, esp. 123, 123 n. 9.

132. P. e. Paus. 6.4.2; 8.40.3-5.

133. P. e. PRITCHARD, D.M., *Sport, Democracy and War in Classical Athens...* (op.cit.), p. 178: fig. 5.1.

134. Para la *aretē* de los atletas, ver p. e. BOWRA, C. M., *Pindar*, Oxford 1964, pp. 171-172. Para la de los combatientes, ver p. e. Dem. 60.21; Lys. 2.4-6, 20, 64-5; Pl. *Menex.* 240d. Para el *kudos* para atletas, ver p. e. Soph. *El.* 697-9; BOWRA, C. M., *Pindar...* (op.cit.), pp. 173-174; PRITCHARD, D.M., “Public honours for panhellenic sporting victors in democratic Athens”, *Nikephoros*, n° 25, 2012 [2014], pp. 209-220, esp. 212-213. Para los soldados, ver p. e. Aesch. *Sept.* 271-80; Ar. *Vesp.* 1085; Lys. 2.39; Thuc. 6.32.1.

135. Sobre esta cobardía de los atletas vencidos, ver p. e. Xen. *Mem.* 3.7.1; BOWRA, C. M., *Pindar...* (op.cit.), pp. 182-183. Para la de los combatientes vencidos, ver p. e. Dem. 60.21; Eur. *Or.* 1475-88; Lys. 2.64-5.

Esta superposición cultural entre los *agōnes* del deporte y del combate elevaron la valoración que los atenienses de clase inferior tenían del atletismo en dos modos distintos. El primero de ellos estaba estrechamente relacionado con la permanencia del *polemos* (“la guerra”) en la democracia ateniense.¹³⁶ Los atenienses de época clásica intensificaron y transformaron la forma de hacer la guerra, atacaron frecuentemente otras democracias y mataron a decenas de miles de compatriotas griegos.¹³⁷ Para cuando la democracia ateniense estuvo completamente consolidada, el *polemos* había llegado a dominar su política y sus vidas personales. La guerra consumía más dinero que todas las otras actividades públicas combinadas y era efectuada con más frecuencia que nunca antes.¹³⁸ Los ciudadanos de clase inferior valoraban la guerra más que cualquier otra actividad secular. Se veían a sí mismos como más valientes en el campo de batalla que el resto de los griegos, sus motivos para hacer la guerra siempre justos y la historia de su Estado, desde la edad de los héroes, como una serie casi ininterrumpida de victorias militares.¹³⁹

En la Atenas democrática la guerra era manifiestamente más prominente como actividad pública que el atletismo. Los atenienses de época clásica, es verdad, dedicaban mucho tiempo y dinero a los *agōnes* atléticos. Pero dedicaban considerablemente más a sus fuerzas armadas y sus campañas militares. Estas campañas solían implicar a varios miles de hoplitas que no eran cuerpos de élite y a marineros. Pero la concepción de estas dos actividades como comparables significaba que el atletismo estaba estrechamente asociado con una parte de la ocupación central de la democracia atenienses, que recibía la mayor consideración posible. Los otros pasatiempos notables de los ricos carecían de una conexión tan cercana con el *polemos*. Así pues, la superposición cultural entre deporte y combate proporcionó al atletismo una ventaja real sobre ellos en la valoración que el *dēmos* hacía regularmente del modo de vida de la élite.

6. LA DEMOCRATIZACIÓN DE LA GUERRA

La Atenas del siglo V extendió el servicio militar y sus representaciones tradicionales a todos los estratos de la clase inferior. Antes de la democracia ateniense, la guerra

136. PRITCHARD, D.M., *Sport, Democracy and War in Classical Athens...* (op.cit.), pp. 188-191.

137. PRITCHARD, D. M., “The Symbiosis between Democracy and War: The Case of Ancient Athens”, en PRITCHARD, D. M. (ed.), *War, Democracy and Culture in Classical Athens*, Cambridge 2010, pp. 5-7, 15-27.

138. En el siglo V hicieron la guerra en dos de cada tres años, con solo una década de paz (*Ibidem*, p. 6).

139. Esta es la imagen consistente de la Guerra ateniense en la oración fúnebre y en la tragedia; ver p. e. Dem. 60.11; Lys. 2.55; Eur. *Supp.* 306-42, 378-80; CROWLEY, J., *The Psychology of the Athenian Hoplite: The Culture of Combat in Classical Athens*. Cambridge 2012, pp. 88-92.

había sido principalmente una ocupación de la élite.¹⁴⁰ Las guerras eran realizadas con cierta frecuencia e iniciadas de forma privada por los líderes de facción de la clase alta.¹⁴¹ Los hoplitas de cada guerra se contaban por cientos, más que por miles, y procedían de forma predominante de la clase superior de Atenas.¹⁴² El modo en que representaban a sus soldados puede ser visto en la cerámica arcaica de figuras negras y de figuras rojas. Las escenas militares de esta loza han sido cuidadosamente analizadas por François Lissarrague. Estas escenas pintadas muestran cómo los atenienses de clase superior se apoyaban en los valores e ideas de la poesía épica con el fin de glorificar sus propias hazañas marciales.¹⁴³ Un buen ejemplo tiene que ver con las escenas de un hoplita que había resultado muerto en acción o de su cuerpo siendo trasladado de vuelta a Atenas. Los héroes de Homero discuten cómo ganarán renombre inmortal y memoria imperecedera de su juventud mediante la muerte con bravura en la batalla.¹⁴⁴ Mediante esta “muerte hermosa” un héroe obtiene una confirmación perdurable de su *aretē*, que se refleja en la belleza de su cadáver.¹⁴⁵ En ocasiones, los pintores representan esta *aretē* de los hoplitas muertos introduciendo un león.¹⁴⁶ Éste era uno de los animales que Homero usaba como símbolo de la *aretē* de un héroe.¹⁴⁷ Evocaban su logro de la muerte hermosa de los héroes dándole a él solo pelo largo entre todas las figuras pintadas, una característica de los héroes en la poesía épica.¹⁴⁸

La creación de un ejército de hoplitas controlado públicamente como parte de las reformas que Clístenes introdujo a finales del siglo VI, la subsecuente armada pública masiva de Atenas y la introducción posterior de la paga por el servicio militar abrieron los *agōnes* de la guerra, como la política, a grandes cantidades de ciudadanos que no pertenecían a la élite.¹⁴⁹ A causa del poder que esta clase social manejaba en los debates legales y políticos y en los *agōnes* dramáticos de la democracia ateniense, los oradores públicos y dramaturgos sintieron la necesidad de representar las expe-

140. PRITCHARD, D. M., “The Symbiosis between Democracy and War . (op.cit.), pp.7-15; ídem, “Democracy and war in ancient Athens and today”, *Greece and Rome*, nº 62, 2015, pp. 140-154, esp. 143-146.

141. P. e. Plut. *Vit. Sol.* 9.2-3.

142. SINGOR, H. W., “War and International Relations”, en RAAFLAUB, K. A. y VAN WEES, H. (eds.), *A Companion to Archaic Greece*, Boston, Malden y Melbourne 2009, pp. 585-603.

143. LISSARRAGUE, F., *L'autre guerrier: archers, peltastes, cavaliers dans l'imagerie attique*. París y Roma 1990, especialmente pp. 233-240.

144. P. e. Hom. *Il.* 12.318-28; 22.71-3, 304-5; cf. 22.362-4.

145. P. e. Hom. *Il.* 22.71-3, 369-71.

146. LISSARRAGUE, F., *L'autre guerrier...* (op.cit.), pp. 71-96.

147. P. e. Hom. *Il.* 5.782; *Od.* 8.161; 11.611

148. P.e. Hom. *Il.* 3.43; 2.443, 472; 18.359.

149. PRITCHARD, D.M., *Sport, Democracy and War in Classical Athens...* (op.cit.), pp. 200-203.

riencias de estos nuevos hoplitas y marineros con la explicación moral tradicional de la *nikē* (“victoria”) en la batalla o en el estadio.¹⁵⁰

Esta democratización ideológica de la guerra puede ser observada mejor en el funeral público por los caídos en la guerra.¹⁵¹ Las cenizas de estos atenienses caídos eran divididas entre 10 ataúdes de ciprés (uno por cada tribu) y dispuestas públicamente en el centro cívico de Atenas.¹⁵² El día del funeral eran llevados al cementerio público, donde eran dejados en “una bella y grandiosa tumba”.¹⁵³ Tales tumbas estaban decoradas con estatuas de leones y frisos de soldados matando oponentes que significaban la *aretē* de aquéllos que estaban siendo enterrados.¹⁵⁴ Tenían epigramas que explicaban que los muertos habían puesto su *aretē* más allá de la duda, dejando atrás una memoria eterna de su valor.¹⁵⁵ Finalmente, cada tumba mostraba una lista completa de las bajas del año, incluyendo a los marineros atenienses, que estaba organizada por tribus.¹⁵⁶ La oración fúnebre que tradicionalmente era pronunciada tras este enterramiento siempre esbozaba cómo los muertos en la guerra habían hallado la muerte más hermosa: cayendo en combate por la polis habían ganado fama inmortal y recuerdo imperecedero no sólo de su *aretē* sino también de su juventud.¹⁵⁷

Esta democratización práctica e ideológica de la guerra creaba una segunda vía para la superposición cultural entre deporte y guerra, para tener un impacto positivo en la posición del deporte. Ello significaba que el *dēmos* ateniense no solo asociaba estrechamente las pruebas atléticas con la muy valorada y prominentemente pública actividad de la guerra, sino que también disfrutaba de una fuerte afinidad personal con lo que los atletas hacían realmente. Podían ver cómo los deportistas exhibían la *aretē* y soportaban los *kindunoi* y los *ponoi* tal como ellos mismos hacían cuando

150. P. e. Aesch. *Pers.* 357-60, 386-401; Ar. *Vesp.* 684-5; Thuc. 2.86; see also BALOT, R. K., *Courage in the Democratic Polis: Ideology and Critique in Classical Athens*. Cambridge y Nueva York 2014, pp. 179-199; LORAUX, N. “Mourir devant Troie, tomber pour Athènes”, en G. GNOLI y J.-P. VERNANT (eds.), *La mort, les morts dans les anciennes sociétés*, Cambridge y Paris 1982, pp. 27-43; PRITCHARD, D.M., *Sport, Democracy and War in Classical Athens... (op.cit.)*, pp. 203-208.

151. ARRINGTON, N., *Ashes, Images and Memories: The Presence of the War Dead in Fifth-Century Athens*. Oxford 2015.

152. Thuc. 2.34.

153. Pl. *Menex.* 234c.

154. LOW, P., “Commemoration of the War Dead in Classical Athens: Remembering Defeat and Victory”, en PRITCHARD, D. M. (ed.), *War, Democracy and Culture in Classical Athens*. Cambridge 2010, pp. 341-358, cit. 342-350.

155. P. e. IG i³ 1179.3, 8-9; 1162.48.

156. IG i³ 1142-93. Sobre la inclusión de los marineros atenienses, ver p. e. PRITCHARD, D. M., *The Fractured Imaginary: Popular Thinking on Citizen Soldiers and Warfare in Fifth-Century Athens*. (Tesis no publicada). Available at <http://espace.library.uq.edu.au/view/UQ:152267>. Macquarie University, Sydney 1999, pp. 234-240.

157. P. e. Dem. 60.32-3; Hyp. 6.27-30; Lys. 2.78-81; Pl. *Menex.* 247c, 248c; Thuc. 2.43-4.

luchaban por Atenas. Juntas, estas dos vías responden completamente a por qué los atenienses que no formaban parte de la élite valoraban el atletismo y a los atletas tanto como lo hacían, protegían ambos de la crítica pública y mostraban una fuerte preferencia por los *agōnes* atléticos sobre otros tipos de competición en su programa de festivales. Los cambios que los atenienses que no pertenecían a la élite hicieron para el desarrollo de la guerra ayudaron a soportar y a legitimar el deporte de élite.

7. EPÍLOGO: DEPORTISTAS EFEBOS

En la última década del período clásico los atenienses tomaron sus primeras y únicas medidas para facilitar la participación de la clase inferior en las competiciones atléticas. Esto ocurrió como parte de una importante reforma militar. Probablemente en 336/335, Atenas creó con financiación pública un programa a tiempo completo para el entrenamiento de sus futuros hoplitas.¹⁵⁸ Tuvo éxito en conseguir que grandes cantidades de atenienses no pertenecientes a la élite participasen en esta *ephēbeia* proveyendo a cada recluta de 18 años parte de su equipo de hoplita y, para sus 2 años como *ephēbos*, la dieta diaria y acomodación.¹⁵⁹ La práctica atlética era constante en este primer año de cadetes. Bajo la supervisión de un *gumnasiarkhos*, cada uno de los efebos de la tribu entrenaba para competir en las carreras de antorchas de varios festivales atenienses.¹⁶⁰ Adicionalmente, la democracia reclutó a sus propias expensas no sólo *didaskaloi* (maestros), que enseñaban a los efebos diferentes modalidades de combate terrestre, sino también dos *paidotribai* (entrenadores atléticos), quienes presumiblemente se encontraban con cada cuerpo tribal para clases atléticas regulares.¹⁶¹

El *dēmos* tenía dos buenas razones para la inclusión de las pruebas atléticas en la *ephēbeia*. En primer lugar, como el deporte, a sus ojos, era un buen modo de conseguir *euexia* o la buena forma física¹⁶², sin duda decidieron que podía ayudar a los efebos a igualar las demandas físicas de su servicio como hoplitas.¹⁶³ Allí ya existía una preocupación popular sobre que los hoplitas de élite pudieran no estar

158. Harp. s.v. Epicrates. FRIEND, J.L., "The Athenian *ephebeia* in the Lycurgan period: 334/3-322/1 B.C.," PhD thesis, The University of Texas at Austin, Austin 2009, pp. 66-74.

159. [Arist.] *Ath. Pol.* 42.2-4. Aproximadamente la mitad de los atenienses de 18 años participaron en la reformada *ephēbeia*. Ver PRITCHARD, D.M., "The symbiosis between democracy and war... (op. cit.), p. 55.

160. P.e. REINMUTH, O.W., *The Ephebic Inscriptions of the Fourth Century BC*, Leiden 1971, n. 6, 13; FRIEND, J.L., "The Athenian *ephebeia* in the Lycurgan period... (op.cit.), pp. 116-118; Sekunda, N., "IG II² 1250: A decree concerning the *lampadephoroi* of the tribe Aiantis", *ZPE*, n° 83, 1990, pp. 149-182, esp. 152-153.

161. IG ii² 585.9-11.

162. P.e. Aeschin. 1.189; 3.255-6; Pl. *Prt.* 326b-c; Xen. *Mem.* 3.12.1-2.

163. PETERMANDL, W., "Growing up with Greek sport... (op.cit.), p. 238.

en forma.¹⁶⁴ Incluso en la época de esta reforma, el *dēmos* estaba, aparentemente, preocupado sobre la *euexia* de su ejército más generalmente, porque en la batalla de Queronea, tres años antes, Filipo II parecía haber explotado la mejor forma física de sus soldados profesionales para vencerlos.¹⁶⁵ En segundo lugar, el *dēmos* veía las pruebas atléticas, también, como una buena forma de entrenar a los jóvenes en las virtudes que necesitaban para el éxito militar. Ciertamente, la enseñanza de tal moralidad era un objetivo primordial de la *ephēbeia*. Por ejemplo, el magistrado que supervisaba cada uno de los cuerpos tribales era llamado un *sōphronistēs*, es decir, un maestro de *sōphrosunē*. Los grados otorgados en honor de los efebos de cada tribu, cuando completaban su segundo año, les alababa por –entre otras virtudes– su *kosmiotēs* (orden), *eutaxia* (disciplina militar), *sōphrosunē* y *aretē*.¹⁶⁶ Las pruebas atléticas, como hemos visto, estaban asociadas estrechamente con la *sōphrosunē* en las mentes de los atenienses pobres, ya que se creía que los competidores atléticos y los hoplitas necesitaban las mismas virtudes personales para la victoria. Convirtiendo a sus efebos en deportistas, los atenienses estaban socializándoles en los valores de la guerra. Así pues habían ampliado la participación en las competiciones atléticas por sus claras ventajas militares. Lo que hizo posible para ellos tomar estas medidas sin precedentes fue la estrecha relación que ellos ya percibían entre el deporte y la guerra.

A corto plazo, la *ephēbeia* habría tenido un impacto limitado en el contexto social de los atletas atenienses. Desde que los ciudadanos sólo se unían a ella después de convertirse en adultos, las familias que desearan ver a sus chicos competir en juegos aún tendrían que enviarles a las clases de un *paidotribēs* y pagar por ellas. Los atenienses pobres, sobre todo, quienes como parte de la nueva *ephēbeia* habían asistido a tales clases y competido como *lampadēphoroi* habrían dudado acerca de participar en otras pruebas atléticas. Algunos sentirían que lo habían dejado demasiado tarde para llegar a ser atletas, mientras que todos sabían que se enfrentarían a aquellos que habían entrenado y competido como tales a través de su niñez. A largo plazo, esta exposición de los *ephēboi* de clase inferior a los deportes atléticos podría haber roto el monopolio del deporte de élite. Mientras mantuviera la tasa de participación que tuvo a finales de los 330 y en los 320, la continuación de la *ephēbeia* más allá del período clásico habría desafiado la percepción popular sobre que los deportes atléticos eran una actividad exclusiva de la clase superior. Esto habría removido la barrera cultural que hacía tiempo había disuadido a las familias prósperas de clase inferior de

164. P.e. Ar. *Plut.* 203, 558-61; Eur. fr. 54 Snell, Kannicht y Radt. PRITCHARD, D.M., “Aristophanes and de Ste. Croix... (op.cit.), p. 26.

165. Polyæn. 4.2.7.

166. Para su *kosmiotēs* y *eutaxia*, ver REINMUTH, O.W., *The Ephebic Inscriptions of the Fourth Century BC...* (op.cit.), n. 2: líneas 27, 31, 38-40, 53, 58. Para la *sōphrosunē* y *aretē*, ver n. 7: líneas 7-8; n. 9: líneas 3, 13-14, 30-31.

dedicarse a ello. Mas este potencial nunca llegó a realizarse. La oligarquía que los macedonios impusieron en Atenas en 322/321 abolió la *ephēbeia*.¹⁶⁷ Cuando la democracia fue restaurada en 307/306, comenzó a entrenar efebos de nuevo. En sus primeros años esta *ephēbeia* helenística atrajo un número razonable, aunque menor, de reclutas no pertenecientes a la élite.¹⁶⁸ Pero en el transcurso de su transformación durante el tercer siglo, la *ephēbeia* ateniense, aunque mantuvo los deportes atléticos como una actividad central, se convirtió en un nuevo objetivo exclusivo de la élite ateniense.¹⁶⁹

167. TRACY, S.V., *Athenian Democracy in Transition: Attic Letter-Cutters of 340 to 290 BC*, Berkeley, Los Angeles y Londres 1995, pp. 17-18, 23-29. Para la abolición de la *ephēbeia* ver p.e. FRIEND, J.L., "The Athenian *ephēbeia* in the Lycurgan period..." (op.cit.), pp.179-181.

168. REINMUTH, O.W., *The Epehebic Inscriptions of the Fourth Century BC...* (op.cit.), pp. 101-115.

169. GOLDEN, M., *Greek Sport and Social Status*, Austin 2008, p. 38. Para su transformación ver MIKALSON, J.D., *Religion in Hellenistic Athens*, Berkeley 1998, pp. 172-185, 243-249, 253-255. A finales del siglo III, el número de efebos en cada año varió entre 20 y 50 (TRACY, S.V., "The Panathenaic festival and games: An epigraphic inquiry", *Nikephoros*, n° 4, 1979, pp. 133-153, 177-178), esto es, entre un 4 y un 10 por ciento del número medio de efebos por año a finales de los 330 y los 320 (PRITCHARD, D.M., "The symbiosis between democracy and war: The case of ancient Athens..." (op.cit.), p. 55.

¿POR QUÉ LAS MUJERES ADULTAS ESTABAN
EXCLUIDAS DE LOS JUEGOS OLÍMPICOS?
WHY WERE ADULT WOMEN EXCLUDED
FROM THE OLYMPIC GAMES?

ANDRÁS PATAY-HORVÁTH
UNIVERSITY EÖTVÖS LORÁND - BUDAPEST
PATHORV@GMAIL.COM

ABSTRACT

It is a well-known fact that adult women were banned from attending the Olympic Games and that those who violated this rule were supposed to be executed. It is generally assumed and indeed very likely that the exclusion can be seen as a remnant of an age-old religious taboo with a terrifying and deterring effect. In ancient Greece, it is only the cult of Ephesian Artemis in which a similar restriction is applied to women, but similar rules are found all over the world and concern hunters and their wives. In addition, written sources attest that the vicinity of the sanctuary was regarded as a superb hunting ground and Early

RESUMEN

Es un hecho bien conocido que las mujeres adultas estaban excluidas de poder asistir a los Juegos Olímpicos y que aquellas que violasen esta regla supuestamente serían ejecutadas. Se asume generalmente y es sin duda muy probable que la exclusión pueda ser vista como un remanente de un tabú religioso secular con un efecto de aterrorizar y disuadir. En la antigua Grecia, solamente en el culto de Artemisa Efesia se aplicaba una restricción similar a las mujeres, pero se encuentran reglas similares por todo el mundo y conciernen a los cazadores a sus mujeres. Además, las fuentes escritas dan fe de que la

Iron Age finds also suggest that initially, hunting was the main attraction of the sanctuary. It is therefore argued that the exclusion of married women at Olympia derived from hunting ceremonies and from the related cult of Artemis.

cercanía del santuario se veía como un campo de caza soberbio, y los hallazgos de la Edad de Hierro temprana también sugieren que inicialmente, la caza era la principal atracción del santuario. Se argumenta, así pues, que la exclusión de las mujeres casadas en Olimpia derivaba de las ceremonias de caza y del culto relacionado de Artemisa.

KEY WORDS

Women, banning, Olympic Games, religion, rules.

PALABRAS CLAVE

Mujeres, prohibición, Juegos Olímpicos, religión, reglas.

Fecha de recepción: 25/04/2017

Fecha de aceptación: 30/01/2018

„Biological function sometimes determined religious segregation. As with most issues relating to Greek religious practice, however, the precise customs and regulations are not always simple to discern, especially from the scattered and battered evidence available to us for Greek festivals, ceremonies and sacrifices.” (Cole 1995, 183.)

IT IS A WELL-KNOWN FACT THAT ADULT WOMEN were banned from attending the most celebrated athletic festival in ancient Greece and that those who violated this rule were supposed to be executed. This regulation is quite strange for several reasons but was nevertheless not often investigated in detail. The explanations offered for its origins are obviously unsatisfactory and therefore a new attempt will be made here, based on a broad comparative material.

The main source we can rely on are the following passages of Pausanias¹:

„As you go from Scillus along the road to Olympia, before you cross the Alpheius, there is a mountain with high, precipitous cliffs. It is called Mount Typaeum. It is a law of Elis to cast down it any women (τὰς γυναῖκας) who are caught present at the Olympic games, or even on the other side of the Alpheius, on the days prohibited to women.” (Paus. 5.6.7)

1. All passages are cited in the English translation by W.H.S. Jones in the Loeb classical library. Another important and somewhat later source is Aelianus *Hist. Anim.* 5.17 who uses the same term (νόμος) as Pausanias.

„Seated on this altar a woman (γυνή) looks on at the Olympic games, the priestess of Demeter Chamyne, which office the Eleans bestow from time to time on different women. Maidens (παρθένους) are not debarred from looking on at the games.” (Paus. 6.20.9)

It was already observed that it is most probably certain that Pausanias mentions this rule „precisely because it was so unusual”.² In the second passage,³ the author obviously makes a clear distinction between *parthenos* and *gyne*, even if it is not stated explicitly, what the two terms exactly mean and how the control was actually managed. However, the potentially vital consequences and the practical enforcement of the rule required a clear and easy differentiation between the two categories and it is, therefore, legitimate to assume that the distinction was not based on age nor on some other biological features, but was defined in juridical terms, i.e. those who were unmarried were regarded as *parthenos* and *gyne* denoted a married woman.⁴

The distinction, however, seems to be quite misplaced from a practical point of view: as already observed „regular Olympic spectatorship by numerous virgins is a modern invention ... even if virgins, in general, were not banned from the male games, realistically, they were not there.”⁵ It is most probably not by chance that we have absolutely no information about virgin spectators at the Games. The regulation is thus explicitly permitting something which did (or would) not occur normally.

On the other hand, it stipulated something, that normally would not have happened otherwise even without it. Greek athletes were generally not accompanied by their wives or mothers to panhellenic Games, neither to Olympia nor to the other ones. That they were not explicitly excluded elsewhere does not necessarily mean that they regularly attended and the emphatic formulation by Thucydides 3.104 that the Delia and the Ephesia were attended ξύν τε γὰρ γυναιξὶ καὶ παισὶν

2. DILLON, M., “Did Parthenoi Attend the Olympic Games? Girls and Women Competing, Spectating, and Carrying out Cult Roles at Greek Religious Festivals”, *Hermes* 128, 2000, 457-480 (469).

3. HARRIS, A. H., *Greek Athletes and Athletics*, Connecticut, 1964, 183, thought it would be necessary to emend the text eliminating the negative, but as Dillon 2000, 457, 466-467 has shown, there is no need for such a modification in the text.

4. The term *gyne* is, on its own, ambiguous and if we only had Paus. 5.6.7, it would be impossible to tell, whether girls/maidens were equally excluded or not. In most similar cases concerning the exclusion of women, the evidence is more limited, inscriptions just stating e.g. that „γυναικὶ οὐχ ὄσιον” and therefore it is possible, at least in theory, that *parthenoi* were not excluded at other places either. But actually, it is more likely that they would have been mentioned explicitly, if they were really exempted from the general ban on women. That the term *gyne* normally included in such cases *parthenoi* as well is clearly shown by the story told by Antoninus Liberalis *Metam.* 32.5. On the distinction between *parthenos* and *gyne* in general see KING, H., “Bound to bleed: Artemis and Greek women”, In A. CAMERON / A. KURT (eds.), *Images of women in antiquity*, London, 1983-1993, discussing earlier literature and concluding that the usual and most widely used feature was marital status.

5. KYLE, D. G., *Sport and Spectacle in the Ancient World*, Malden-Oxford, 2007, 228.

rather shows that these festivals were the exception and not the rule.⁶ And in addition, it is perhaps important to underline that the complete lack of information on such family-group-travelling is not particularly likely to result from the general neglect of women in our sources. Mothers and wives did not normally attend the *gymnasia* and *palaestrae* within the individual *poleis* either, even if they were most probably not strictly excluded from these places and would have been allowed, at least in theory, to watch their husbands or sons, if they wished to do so. The regulation, therefore, made some sense in Olympia, only if it aimed mainly at the exclusion of local women,⁷ who seemed, however, to have been admitted to attend athletic competitions elsewhere in the Greek world.⁸

In addition, one should note that there was allegedly only one person, who attempted to break the rule and although she was evidently found guilty, the harsh punishment was not applied to her. Again, Pausanias' description illustrates the case very well⁹:

"They say that no woman has been caught, except Callipateira only; some, however, give the lady the name of Pherenice and not Callipateira. She, being a widow, disguised herself exactly like a gymnastic trainer, and brought her son to compete at Olympia. Peisirodus, for so her son was called, was victorious, and Callipateira, as she was jumping over the enclosure in which they keep the trainers shut up, bared her person. So her sex was discovered, but they let her go unpunished out of respect for her father, her brothers and her son, all of whom had been victorious at Olympia. But a law was passed that for the future trainers should strip before entering the arena." (Paus. 5.6.7-8)

In the imperial period, the Olympia at Ephesos copied this regulation,¹⁰ but in classical panhellenic Games, modeled on the Olympics, i.e. at Isthmia, Nemea and

6. The Ephesia is the Panionian festival (HORNBLOWER, S., "Thucydides, the Panionian Festival and the Ephesia (III 104)", *Historia* 31, 1982, 241- 245). That women and children were present, is also confirmed by Dionysius Halicarnasseus (*Ant. Rom.* 4.25.4) who adds that the Doric festival in honour of Apollon Triopaos was similar in this respect.

7. This is explicitly stated by Aelian *Hist. Anim.* 5.17. Of course, the regulation did not specify the women to be excluded as local ones and it was applicable to any adult woman in general.

8. They were almost certainly not excluded from local games and festivals and we may assume that those who did not have to travel a long distance, were also allowed to watch the athletic competitions if these were panhellenic in character. The only explicit mentioning of women at such an occasion is the title of a mime by the 5th c. poet Sophron (Kaibel 155 n.10).

9. The episode was mentioned by many authors, including e.g. Philostratos (*Gymn.* 17), Aelianus (*Var. Hist.* 10.1), Valerius Maximus (8.15.12) and Pliny (*NH* 7.133) with the discussion by KYLE, D. G., *Sport (op. cit.)*, 222-225, who correctly concluded that "it was indeed a false etiology for a historical change in regulations about trainers".

10. ROBERT, L., "Les femmes théores à Éphèse", *CRAI* 118, 1974, 176-181; ENGELMANN, H., "Zu Inschriften aus Ephesos", *ZPE* 26, 1977, 154-155.

Delphi, there was no comparable rule, or at least there is absolutely no evidence on such a restriction and adult women were generally not excluded from other sanctuaries of Zeus either. The rule has therefore obviously nothing to do with the athletic competitions *per se* nor with the cult of the supreme Olympian god. This is emphatically shown by the ritual prescription recorded by Pausanias (5.13.10) for the great ash altar of Zeus in the Altis:

“The ascent to the *prothysis* may be made by maidens, and likewise by women (παρθένοις καὶ ὡσαύτως γυναῖξιν), when they are not shut out from Olympia, but men only can ascend from the *prothysis* to the highest part of the altar.”

There is no explicit ancient testimony about the date of the introduction of the ban and it is quite reasonable to suppose that ancient commentators did not consider this question because they were convinced that it was a very old regulation, going back perhaps to the origins of the Games or even earlier. The fact that the other panhellenic festivals did not adopt this rule could perhaps be taken to show that it was introduced in Olympia only after the institution of the Pythian, Nemean and Isthmian Games or, if we discard the historicity of the Kallipateira episode, even much later. But actually it is much more probable that the exclusion of married women was an age-old regulation,¹¹ and its *raison d'être* was already obscure or rather completely unknown already in the Archaic period. In this way, it is not surprising either that the rule was not adopted by the other panhellenic Games.

The main reason pointing to this conclusion is, above all, the severe penalty, which seems entirely disproportionate compared to the actual danger or harm caused by breaking the law. I think it is absolutely obvious that a few (or even many) married women attending the games would not have presented any danger nor any extra effort for the organisation or success of the athletic competitions. The punishment is, therefore, nonsensical in its Olympic context and makes much more sense if interpreted as a remnant of an age-old religious taboo with a terrifying and deterring effect.

Concerning the reason for the temporary exclusion of adult women, there is nothing but the short comment by Aelianus (*Hist. Anim.* 5. 17) stating that the ban was intended to achieve sexual abstinence of the athletes.¹² Ancient authors most

11. This is at least the common assumption, usually formulated without any explicit reason or reference. See e.g. KYLE, D. G., *Sport (op. cit.)*, 222, „an old, sacral ban on women”.

12. τὰς μὲν γὰρ ὁ τῆς ἀγωνίας καὶ τῆς κατ’ αὐτὴν σωφροσύνης νόμος ἐλαύνει τὰς γυναῖκας. DILLON, M., „Did Parthenoi (op. cit.)”, 467, (who correctly translates the text as ‘the rule of training and the sexual abstinence observed at this time by the athletes’) acknowledges that there was an ancient belief ‘that athletes should practice sexual abstinence in order to preserve their energies’, but argues that Aelian gives the wrong reason for the disappearance of local women. I think, however, that by mentioning

probably would have agreed with this view, modern scholars, however, are seemingly all convinced that the regulation had some ritual background. Drees tried to connect it to the cult of Demeter, Mouratidis argued for a derivation from the cult of Heracles and both were convinced that the regulation originated from an early period preceding the establishment of Zeus as the lord of the sanctuary.¹³

Since in the cult of Zeus, there is certainly no parallel for excluding adult women only while admitting girls,¹⁴ it is actually reasonable to suppose that the restriction should most probably have derived from another, more ancient or earlier cult practice; but since convincing parallels are missing both in the cult of Heracles and that of Demeter, these propositions are not especially attractive. It is true that the priestess of Demeter Chamyne was exempted from the rule, but there is no similar exclusion attested for any cult of Demeter and the admission of the priestess to the games is most probably due to the fact that her sanctuary at Olympia was very close to the stadium.¹⁵ On the other hand, there were some cults of Heracles, where women in general or some of them were excluded, but it is never stated explicitly that virgins were admitted and the rule seems to be restricted to special cases and not to the cult of Heracles in general.¹⁶ In addition, assuming the cult of Heracles as a motivation

only 'sexual liaisons with the incoming athletes' he misses the point and does not realize that local wives could obviously have remained to have sex with their own husbands (participating in the Games) whose chance to win would thus be reduced.

13. DREES, L., *Der Ursprung der Olympischen Spiele*, Stuttgart, 1962, 119-124; MOURATIDIS, J., "Heracles at Olympia and the Exclusion of Women from the Ancient Olympic Games", *Journal of Sport History* 11, 1984, 41-55.

14. There are a few cases, where women, in general, were excluded from certain sacrifices/sanctuaries of Zeus: Zeus Amalos and Apotropaïos on Lindos (LSS 88 and 89). On Paros (IG XII, 5¹ no. 183 = LSCG no. 109), women were excluded (similarly to uninitiated men) from the precinct of Hypatos, who might be equated with Zeus, but PROTTE, Hans, Theodor Anton von / ZIEHEN, Ludwig, *Leges Graecorum Sacrae e titulis collectae*, Leipzig, 1906, 285, cautiously added that „quem si Iovem interpretamur, vereor ne priscam montis religionem alieno colore imbuamus, nec Parios quicquam aliud eo nomine spectasse existimo, nisi ut summi montis numen significaret.”

15. Based on Paus. 6.20.9, this was already suspected by GARDINER, E. N., *Olympia: Its History and Remains*, Oxford, 1925, 75. The sanctuary was indeed found in 2006 some 150 m to the north of the stadium approximately where Paus. 6.21.1 mentioned the precinct of Demeter Chamyne (LIANGOURAS, C., "Ἱερὸ Δήμητρας καὶ Κόρης στὴν ἀρχαία Ὀλυμπία", *AAA* 40-41, 2009, 61-74; *idem*, "Das Heiligtum der Demeter Chamyne in Olympia", in W-D.HEILMEYER *et al.* (eds.), *Mythos Olympia. Ausstellungskatalog Martin-Gropius-Bau*, Berlin, 2012, 152-155.).

16. Erythrai: Paus. 7.5.8; Gades: Sil. Ital. 3.22. Both cults of Heracles were said to derive from Tyros, i.e. they were either of Phoenician or of pre-Greek origin. The same holds true for the cult of Heracles at Thasos, where the exclusion is attested by an inscription (PICARD, Ch., "Un rituel archaïque du culte de l'Héraclès thasien trouvé à Thasos", *BCH* 47, 1923, 241-274. = LSS no. 63). The cult of Heracles Mysogynes in Phocis (Plut. *mor.* 404a) is usually also discussed among those excluding women (FARNELL, L. R., "Sociological hypotheses concerning the position of women in ancient religion", *Archiv für*

behind the rule does not explain a strange feature, i.e. the close and quite illogical connection to the river Alpheios. Obviously, many women, especially local Elean ones, who were rightly considered as the main target group of the rule,¹⁷ could have attended the Games without crossing it and those who crossed did not necessarily enter the sanctuary or the stadion. The regulation recorded by Pausanias 5.6.7 had to derive therefore most probably from a cult which was closely connected to the river.

The cult of Artemis matches this criterion perfectly¹⁸ and can be regarded as a much better candidate than any other deity for several other reasons as well. The cult of Ephesian Artemis is, as far as I know, the only cult in ancient Greece, in which a similar restriction is applied to women: those who were *parthenoi* were allowed to enter the shrine, others were strictly excluded or if they entered, they were punished with death. Two passages refer to this rule:

„A woman (γυνή) imagined that having entered the temple or shrine of Artemis of Ephesus, she dined there. And not long afterwards, she died. For death is the penalty for a woman who enters there.” (Artemidorus, *Oneirocritica* 4.4; English translation by D. E. Harris McCoy)

„The shrine was anciently forbidden to free matrons (γυναιξιν ἐλευθέραις) but open to men and maidens (ἀνδράσι καὶ παρθένοις); if any other woman (γυνή) entered it, death was the penalty for her intrusion unless she were a slave with a complaint against her master.” (Achilles Tatius, *Leucippe and Clitophon* 7.13; English translation by S. Gaselee)

The exclusion was not limited in time, as in Olympia, but otherwise, the same distinction and the same penalty was applied and it is also explicitly stated that men were allowed to enter.

In addition, the cult of Artemis at Olympia was, at least according to our written sources, especially well-developed: it was observed long ago that, according to

Religionswissenschaft 7, 1904, 70-94 (77), adds a question mark), but in this case, it is only the priest who has to abstain from women (except for slaves) for a year, i.e. for the period he is holding this position. As COLE, S. G., “Gynaiki ou Themis: Gender Difference in the Greek Leges Sacrae,” *Helios* 19, 1993, 104-122 (107), and DILLON, M., *Girls and Women in classical Greek Religion*, London - New York, 2001, 239-240, already pointed out, the exclusion of women from the cults of Heracles was by no means universal and it seems to have been widespread only in Roman imperial times: Aulus Gellius, *NA*. 11.6.2; Aurelius Victor, *de orig. gentis Rom.* 6.6 and Macrobius, *saturn.* 1.12.28.

17. Aelian *Hist. Anim.* 5.17.

18. Paus 5.14.6 records an altar dedicated at Olympia to both Artemis and Alpheios and there was also a temple of Artemis Alpheiaia at Letrini (Paus. 6.22.8).

Pausanias' description, she had no less than seven altars in the sacred precinct¹⁹ and Strabo (8.343) reports that there were also some annual festivals celebrated in her honour. There were, admittedly, more altars dedicated to Zeus but there were no annual celebrations for him nor for any other of the main Olympic gods.²⁰ As explained elsewhere in detail,²¹ it is very probable that her cult dominated the sanctuary of Olympia before that of Zeus and as the parallel with Ephesian Artemis suggests, it may also explain the exclusion of married women.

It might be objected though that the prescription recorded for Artemis Ephesia is an exceptional or marginal case compared to the cults of Artemis which generally favour the participation of women irrespective of their marital status. It is indeed risky to base a conclusion on a single parallel and because there are only some scattered and not very instructive comparanda in the ancient Greek and Roman world,²² one has to search for them elsewhere, mainly in ethnography. This approach was implicitly suggested by N. Gardiner who compared the regulation to those known from the Graeco-Roman world but finally concluded that women "are excluded from all military rites, the presence of married women especially being prejudicial to warriors on the warpath.... Their exclusion at Olympia was thus only natural if Zeus was a god of war."²³

Zeus was indeed worshiped at Olympia mainly as a god of military (and athletic) victory but this aspect was dominant only during the Archaic and Classical periods. In the Early Iron Age and especially during the Geometric period there were practically no dedications of weapons and warrior figurines made of bronze are also quite

19. WENIGER, L., "Artemisdienst in Olympia und Umgebung", *Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum* 19, 1907, 96-114.

20. DREES, L., 1967, 24, mentions two passages that could attest a small annual festival of Zeus, but ZIEHEN, L., "Olympia", in *RE XVIII.1*, 1939, 2-71 (46), already noted that these are insufficient to prove annual festivals for Zeus at Olympia.

21. PATAY-HORVÁTH, A., *The Origins of the Olympic Games*, Budapest, 2015, Appendix IX.

22. The most comprehensive collections are FARNELL, L. R., "*Sociological hypotheses* (op. cit.), 76-77; WÄCHTER, Th., *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult*, Giessen, 1910, 125-129, but cf. also PICARD, Ch., "Un rituel archaïque (op. cit.), 246-249; COLE, S. G., "Gynaiki ou Themis (op. cit.), 105; and DILLON, M., *Girls and Women* (op. cit.), 237-238. Apart from the examples cited above, the list includes Aphrodite Akraia on Cyprus, Apollo at Delphi, Ares at Geronthrai, Anakes at Elateia, Eunostos (cornhero) at Tanagra, Poseidon at Mykonos and Kronos. GARDINER, E. N., *Olympia* (op. cit.), 76, adds Mars Silvanus. The suggestion made by COLE, S. G., "Gynaiki ou Themis (op. cit.), 106, that women were apparently excluded from cults that celebrated specifically male activities or male characteristics, e.g. male professions, athletics and war is certainly well-founded in general, but in each case some more specific reason can be suspected as well, even if this is not always easy to discern. (cf. COLE, S. G., "Women, dogs and fies", *Ancient World* 26, 1995, 182-191 (183).

23. GARDINER, E. N., *Olympia* (op. cit.), 76. His conclusion is apparently based on the cult of Ares at Geronthrai (Paus. 3. 22.7).

rare.²⁴ So the warlike character of the sanctuary in its initial phase is by no means evident and given the overwhelmingly large number of geometric animal figurines, it is rather improbable. If the generally shared assumption concerning the antiquity of the ban on married women is correct, the warlike character of the sanctuary can hardly explain its origins.

Turning, therefore, our attention to the ethnographic comparanda again, one can easily recognize that it is not only warriors who are in danger of being „polluted” by married women. Taboo rules similar to the Olympic exclusion, i.e. concerning adult women for a restricted period of time are found all over the world and concern hunters and their wives. Men preparing themselves for the hunt are generally not allowed to have intercourse with their wives for a few days in advance and they should even avoid touching such objects which might have been in contact with them.²⁵ The following examples represent just a small selection:

„The Sia, a tribe of Pueblo Indians, observe chastity for four days before a hunt as well as the whole time that it lasts, even if the game be only rabbits. Among the Tsetsaut Indians of British Columbia, hunters who desire to secure good luck fast and wash their bodies with ginger-root for three or four days, and do not touch a woman for two or three months. A Shuswap Indian, who intends to go out hunting must also keep away from his wife, or he would have no luck. Among the Thompson Indians, the grisly-bear hunter must abstain from sexual intercourse for some time before he went forth to hunt.”²⁶

The main features are therefore identical with those at Olympia: the restriction applies only to adult or married women (or at least to those, who are potential sex partners, i.e. young girls or virgins are not concerned) and it is similarly limited in time. Women are strictly excluded from the rites and ceremonies following the hunt as well or at least they are separated from the hunters themselves. The worldwide presence of this seemingly nonsensical custom can most probably be interpreted as some kind of age-old ubiquitous ritualised behaviour, i.e. it is likely to have originated from a practice which was adequate for some reason in the remote past, was repeated for a long time and retained in a basically unaltered form even when society

24. On the early history of the sanctuary in general and on the geometric figurines, in particular, see e.g. FURTWÄNGLER, A., *Die Bronzen und die übrigen kleineren Funde von Olympia*, Berlin, 1980; HERMANN, H-V., *Olympia. Heiligtum und Wettkampfstätte*, München, 1972; HEILMEYER, W-D., *Frühe Olympische Bronzefiguren. Die Tiervotive* (OIForsch 12). Berlin, 1979; and HATZI, G. E., *The Archaeological Museum of Olympia*, EFG Eurobank / John S. Latsis Public Benefit Foundation. 2008 (with brilliant illustrations).

25. RUSSELL, N., *Social Zooarchaeology. Humans and Animals in Prehistory*, Cambridge, 2012, 161.

26. FRAZER, J. G., *Taboo. The Perils of the Soul (=The Golden bough Part II)*, London, 1911, 197-198, listing many other similar cases. This fear of adult women survives until modern times in the superstitious belief that a hunter will be unlucky if he meets an old woman on his way to the forest.

and general conditions changed; it was not properly understood any more and thus became obsolete.

Now, the sexual abstinence of men makes sense in the context of primitive hunting. The hunter has to get rid of everything which might alarm the prospective prey and chief among the signs betraying his presence for animals are scents. „Primitive” hunters therefore naturally take every precaution to eliminate them. Bathing, stripping off his cloths and anointing his body are all performed in order to achieve this goal but sexual intercourse would render all these measures ineffective since this type of activity is accompanied by very distinctive odors.²⁷ On the other hand, menstrual blood has been shown to deter animals, especially large cervids, i.e. prestigious game animals and assuming that the observation was already made by prehistoric hunters, this phenomenon could adequately explain the strict exclusion of adult women.²⁸

But why was this rule applied to the Olympic Games? Because the Games originated, in my view, from animal ceremonialism, i.e. ceremonies intimately connected with hunting.²⁹ Written sources (Xen. *Anab.* 5.3.8-11; Paus. 5.6.6) attest that the vicinity of the sanctuary has been regarded as a superb hunting ground and Early Iron Age finds, especially the bronze bovine figurines, also point to the conclusion that hunting was the main attraction of the sanctuary. The prominent role of the Artemis cult is also most likely to derive from this period. The exclusion of married women from the Games may be reasonably interpreted as a remnant of this cult and has probably been retained in the subsequent cult of Zeus as a quite nonsensical ritual prescription confined to the days of the main festival and its athletic competitions. During the *panegyris* deriving from the feasts following successful hunting the ritual exclusion of adult women persisted at least in theory, even if it was not properly understood and therefore not strictly applied any more, but apart from these days, there was, of course, no point in such a strange exclusion.

27. SANSONE, D., *Greek Athletics and the Genesis of Sport*, Berkeley, 1988, interpreted – correctly in my view -- the anointing of one’s body, sexual abstinence before the contests and athletic nudity as ritualized behaviour deriving from pre-hunt activities practised by primitive hunters. What he did not realize, I think, is that athletic activity did not derive directly from hunting, but rather from the ceremonies following successful hunting.

28. MARCH, K. S., “Deer, Bears, and Blood: A Note on Nonhuman Animal Response to Menstrual Odor”, *American Anthropologist* 82, 1980, 125-127; KITAHARA, M., “Menstrual Taboos and the importance of hunting”, *American Anthropologist* 84, 1982, 901-903; RUSSELL, N., *Social Zooarchaeology* (op. cit.), 161.

29. For a detailed discussion see PATAY-HORVÁTH, A., *The Origins* (op. cit.).

BIBLIOGRAPHY

- COLE, S. G., "Gynaiki ou Themis: Gender Difference in the Greek *Leges Sacrae*," *Helios* 19, 1993, 104-122.
- COLE, S. G., "Women, dogs and flies," *Ancient World* 26, 1995, 182-191.
- DILLON, M., "Did Parthenoi Attend the Olympic Games? Girls and Women Competing, Spectating, and Carrying out Cult Roles at Greek Religious Festivals," *Hermes* 128, 2000, 457-480.
- DILLON, M., *Girls and Women in classical Greek Religion*, London - New York, 2001.
- DREES, L., *Der Ursprung der Olympischen Spiele*, Stuttgart, 1962.
- ENGELMANN, H., "Zu Inschriften aus Ephesos," *ZPE* 26, 1977, 154-155.
- FARNELL, L. R., "Sociological hypotheses concerning the position of women in ancient religion," *Archiv für Religionswissenschaft* 7, 1904, 70-94.
- FEHRLE, B., *Die kultische Keuschheit im Altertum*, Gießen, 1910.
- FRAZER, J. G., *Taboo. The Perils of the Soul (=The Golden bough Part II)*, London, 1911.
- FURTWÄNGLER, A., *Die Bronzen und die übrigen kleineren Funde von Olympia*, Berlin, 1890.
- GARDINER, E. N., *Olympia: Its History and Remains*, Oxford, 1925.
- HARRIS, A. H., *Greek Athletes and Athletics*, Connecticut, 1964.
- HATZL, G. E., *The Archaeological Museum of Olympia*, EFG Eurobank / John S. Latsis Public Benefit Foundation, 2008.
- HEILMEYER, W-D., *Frühe Olympische Bronzefiguren. Die Tiervotive* (OIForsch 12). Berlin, 1979.
- HERRMANN, H-V., *Olympia. Heiligtum und Wettkampfstätte*, München, 1972.
- HORNBLOWER, S., "Thucydides, the Panionian Festival and the Ephesia (III 104)," *Historia* 31, 1982, 241- 245.
- KING, H., "Bound to bleed: Artemis and Greek women." In A. CAMERON - A. KURT (eds.), *Images of women in antiquity*, London, 1983-1993.
- KITAHARA, M., "Menstrual Taboos and the importance of hunting," *American Anthropologist* 84, 1982, 901-903.
- KYLE, D. G., *Sport and Spectacle in the Ancient World*, Malden-Oxford, 2007.
- LIANGOURAS, C., "Ἰερό Δήμητρας και Κόρης στην αρχαία Ολυμπία," *AAA* 40-41, 2009, 61-74.
- LIANGOURAS, C., "Das Heiligtum der Demeter Chamyne in Olympia," in W-D. HEILMEYER *et al.* (eds.), *Mythos Olympia. Ausstellungskatalog Martin-Gropius-Bau*, Berlin, 2012, 152-155.
- MARCH, K. S., "Deer, Bears, and Blood: A Note on Nonhuman Animal Response to Menstrual Odor," *American Anthropologist* 82, 1980, 125-127.
- MOURATIDIS, J., "Heracles at Olympia and the Exclusion of Women from the Ancient Olympic Games," *Journal of Sport history* 11, 1984, 41-55.
- PATAY-HORVÁTH, A., *The Origins of the Olympic Games*, Budapest, 2015.
- PICARD, Ch., "Un rituel archaïque du culte de l'Héraclès thasien trouvé à Thasos," *BCH* 47, 1923, 241-274.
- PROTT, Hans Theodor Anton von - ZIEHEN, Ludwig. *Leges Graecorum Sacrae e titulis collectae*, Leipzig, 1906.
- ROBERT, L., "Les femmes théores à Éphèse," *CRAI* 118, 1974, 176-181.
- RUSSELL, N., *Social Zooarchaeology. Humans and Animals in Prehistory*, Cambridge, 2012.
- SANSONE, D., *Greek Athletics and The Genesis of Sport*, Berkeley, 1988.
- WÄCHTER, Th., *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult*, Giessen, 1910.
- WENIGER, L., Artemisdienst in Olympia und Umgebung, *Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum* 19, 1907, 96-114.
- ZIEHEN, L., Olympia, in: *RE XVIII.1*, 1939, 2-71.

THE *MUNUS* IN HONOUR OF JULIA ORGANIZED BY CAESAR:
FUNERARY RITUAL, SOCIAL INEQUALITY AND POLITICAL
INTEREST IN THE REPUBLICAN ROME
EL *MUNUS* EN HONOR DE JULIA ORGANIZADO POR CÉSAR:
RITUAL FUNERARIO, DESIGUALDAD SOCIAL Y
PROPAGANDA POLÍTICA EN LA ROMA REPUBLICANA

MARÍA JUANA LÓPEZ MEDINA Y FRANCISCO PÉREZ MARTÍNEZ
UNIVERSIDAD DE ALMERÍA
JLMEDINA@UAL.ES – PEREZ.MARTINEZ.FCO@GMAIL.COM

RESUMEN

Este trabajo se centra en el *munus* de Julia ofrecido por su padre César, para ello se analiza la figura de Julia, como hija de César y esposa de Pompeyo, y el significado que tuvo su muerte. Su *munus* demuestra cómo los combates de gladiadores, que formaron parte de los rituales funerarios durante la República, son una expresión de la desigualdad social, no sólo en función de la clase a la que se pertenezca sino también en relación con el sexo, y cómo los *munera* son utilizados por los intereses políticos de la *nobilitas*, especialmente durante el siglo I a.C., como ocurre en este caso.

ABSTRACT

This paper analyzes the *munus* of Julia offered by her father Caesar. It consists in the study of the figure of Julia, as daughter of Caesar and wife of Pompey, and the meaning that had her death. Her *munus* proves how the combats of gladiators, which were part of funerary rituals during the Republic, are an expression of social inequality, not only in function of the class also in relation to the gender, and how the *munera* are used by the political interests of the *nobilitas*, especially during the first century BC, as in this case.

KEY WORDS

Munera gladiatoria, Roma, Julia, César, época republicana, rito funerario, desigualdad social, propaganda política.

PALABRAS CLAVE

Munera gladiatoria, Rome, Julia, Caesar, Republic period, funeral rite, social inequality, political propaganda.

Fecha de recepción: 17/04/2017

Fecha de aceptación: 08/01/2018

“(…) En memoria de su hija [Julia] prometió [César] al pueblo un combate de gladiadores y un banquete, cosa que nadie había hecho antes que él (...)”
(Suet. *Iul.* 26.2)¹

1. INTRODUCCIÓN

En el 46 a.C. se realizó un *munus* o combate de gladiadores en honor de una mujer, y no una mujer cualquiera, sino de Julia, la hija de César de su matrimonio con Cornelia, cuyo padre era Cinna, en un momento clave del fin de la República². Era su única hija, y fue dada en matrimonio a Cn. Pompeyo³ en abril del 59 a.C., año en el

1. [munus populo epulumque pronuntiauit in filiae memoriam, quod ante eum nemo]. Para la traducción se ha empleado: SUETONIO, *Vida de los Césares*, edición de Vicente Picón, Cátedra/Letras Universales, Madrid, 1998; para el texto en latín se ha utilizado el recurso online de la *Library of Latin Texts-Series A*.

2. Sobre Julia: DEUTSCH, Monroe E.: «The Women of Caesar's family», *The Classical Journal* 13-7, 1918, 502-514 (511-513) [<http://www.jstor.org/stable/642299>, acceso 28-11-2016]; HALEY, Shelley P.: «The Five Wives of Pompey the Great», *Greece & Rome* 32-1, 1985, 53-55 [<http://www.jstor.org/stable/642299>, acceso 28-11-2016]; MANZONI, Gian Enrico: «Giulia tra Cesare e Pompeo: el lessico del cuore», *Humanitas* 57.1, 2002, 29-38; NOVILLO LÓPEZ, Miguel Ángel: «Las mujeres en la vida de C. Julio César: amor e interés», *Herakleion* 2, 2009, 93-105 (96); BLASI, Massimo: *Strategie funerarie. Onori funebri pubblici e lotta politica nella Roma medio e tardorepublicana (230-27 a.C.)*, Roma, 2012, 179-181. Sobre César la bibliografía es abundante, para ello se pueden consultar entre otros: CANFORA, Luciano: *Julio César. Un dictador democrático*, Madrid, 2014 (Roma-Bari, 1999); GOLDSWORTHY, Adrian: *César: la biografía definitiva*, Madrid 2015^{3a} (Haven, 2006).

3. Se puede consultar una extensa bibliografía sobre la biografía de Pompeyo, entre otros en: AMELA VALVERDE, Luis: *Cneo Pompeyo Magno. El defensor de la República romana*, Madrid, 2003.

que César fue nombrado cónsul. Se trató de un matrimonio político para consolidar la alianza entre ambos hombres (Gell. NA 4.10.5).

Tras un aborto en el año 55 a.C., al año siguiente (54 a.C.) murió de parto; el bebé también falleció a los pocos días de su nacimiento. Las fuentes nos narran que ambos, esposo y padre, estuvieron muy afectados (Plut. *Caes.* 23.6). De hecho, César recibió la noticia cuando estaba realizando la segunda de las incursiones en Britania, y allí prometió que cuando regresara a Roma ofrecería un *epulum* y un *munus* fúnebres en su honor. Su muerte, además, fue contemplada en Roma como una posible ruptura política entre César y Pompeyo, como menciona Apiano (*B Civ.* 2.19), lo que se acentuó con la muerte de Craso en el 53 a.C. tras la batalla de Carras contra los partos⁴. El *munus* fue llevado a cabo en el año 46 a.C., lo que coincidió con una estancia breve de César en Roma (entre finales de julio y noviembre), y con la celebración cuádruple de sus triunfos en la Galia, Egipto, el reino del Ponto en el Mar Negro y África (Plut. *Caes.* 2-4; Vell. Pat. 2.56.1-3)⁵.

Este trabajo, por lo tanto, se centra en el análisis del *munus* dedicado a Julia, que forma parte de los *munera gladiatoria* conocidos que se celebraron durante la República en Roma⁶. Estos son un claro ejemplo de que la religión y la política son inseparables en el mundo romano en determinados periodos, pues los *munera* constituyeron durante la República una parte de los rituales funerarios, pese a que poco a

4. SYME, Ronald: *La revolución romana*, Madrid, 1989 (Oxford, 1939), 63. MACKAY, Christopher S.: *El declive de la República romana. De la oligarquía al imperio*, Barcelona, 2011, 292, 309, 323-324.

5. Estos triunfos se celebraron entre el 21 de septiembre y el 2 de octubre, aunque no en días consecutivos. El de África enmascaraba su victoria en la guerra civil mediante la dominación del rey Juba. Sobre la guerra civil, la invasión de África y la celebración de estos triunfos: BEARD, Mary: *El triunfo romano. Una historia de Roma a través de la celebración de sus victorias*, Barcelona, 2009, 205. MACKAY, Christopher S.: *El declive de la República...*, 350-352; GOLDSWORTHY, Adrian: *César...*, 601-605.

6. No se va a entrar en el debate sobre el origen de los juegos de gladiadores en Roma que se centra en la influencia etrusca o la campana, o mejor dicho, osco-samnita. Este ha sido estudiado por Georges VILLE (*La gladiature en Occident des origines à la mort de Domitien*, École française de Rome 2014² (1984 1ª ed.), 1-10, 20-21) llegando a la conclusión, tras el análisis de las dataciones de las pinturas de tumbas de Campania y Lucania, así como de las etruscas, que su origen vinculado ya a los rituales funerarios se sitúa en la región italiana de la Campania. Pese a ello sigue habiendo defensores de ambas posturas, aunque la mayoría de los investigadores siguen las tesis de Georges Ville. En general sobre su origen, además del citado: PARIS, Rita: «Originie e diffusione della gladiatura», en *Anfiteatro Flavio. Immagii, testimonianze, spettacoli*, Roma, 1988, 119-130 (119-120); GOLVIN, Jean-Claude, LANDES, Christian: *Amphithéâtres & Gladiateurs*, Paris, 1990, 25-26; THUILLIER, Jean-Paul: «Les origines de la gladiature: une mise au point sur l'hypothèse étrusque», en DOMERGUE, Claude, *ET ALII* (ed.): *Spectacula, I. Gladiateurs et amphithéâtres*, Lattes, 1990, 137-146; MOURATIDIS, John: «On the Origin of the Gladiatorial Games», *Nikephoros* 9, 1996, 111-134; FUTRELL, Alison: *Blood in the Arena. The Spectacle of Roman Power*, Austin, 1997, 9-19; GREGORI, Gian Luca: *Ludi e munera: 25 anni di ricerche sugli spettacoli d'età romana*, Milano, 2011, 14-15; MAÑAS, Alfonso: *Gladiadores. El gran espectáculo de Roma*, Barcelona, 2013, 34-36.

poco se fueron “desacralizando”. De hecho, eran calificados como *munera* y no como *ludi*⁷, puesto que en su origen se consideraron como “ofrendas” o “presentes” que se hacían a los difuntos⁸.

Pese a las críticas de algunos autores, como Richard D. Mandell, que consideran que, si nos basamos en el aspecto ético, por su crueldad los combates de gladiadores no deberían ser considerados un deporte, la mayor parte de los autores tienden a analizarlos como tales debido a su apariencia lúdica, su semejanza en ciertos aspectos al espectáculo del circo, la existencia de un reglamento, la imprevisibilidad en el resultado y que existía voluntariedad por al menos una parte de los que los practicaban⁹. En este sentido, aunque sabemos que la mayor parte de las personas que bajaron a la arena eran esclavas durante la República, fruto de las continuas guerras, también se tiene constancia de un número cada vez mayor de gladiadores profesionales al final de este

7. Pese a ello gran parte de los *ludi* estuvieron relacionados en su origen directamente con la religión o con determinados rituales, así como con su uso político; de hecho los días festivos, dedicados a honrar a las divinidades, tenían como uno de sus componentes principales la celebración de juegos *ludi* (TEJA, Ramón: *Espectáculos y deportes en la Roma antigua*, Santillana, Madrid, 1996, 10; FRASCHETTI, Augusto: «Le feste, il circo, i calendari», en GIARDINA, Andrea, SCHIAVONE, Aldo (a cura di): *Storia di Roma*, Torino, 1999, 805-823; FERNÁNDEZ DE MIER, Emilia: «*Ludi circenses*: la pasión de los romanos», en GARCÍA ROMERO, Fernando, HERNÁNDEZ GARCÍA, Berta (eds.), *In corpore sano. El deporte en la Antigüedad y la creación del moderno olimpismo*, Madrid, 2005, 31-59 (35); PASTOR MUÑOZ, Mauricio, VILLENA PONSODA, Miguel: «Religión, política y deporte en la Antigüedad Clásica», en PASTOR MUÑOZ, Mauricio, *ET ALII* (eds.), *Deporte y Olimpismo*, Granada, 2007, 13-31, esp. 13-14). Dentro de estos se podían distinguir: *ludi* (divididos en *circenses* y *scaenici*); *munera* (divididos en *gladiatoria* y *venationes*); y *agones* o *certamina* (que comprendían competiciones atléticas, musicales e hípcas de origen griego) (CASTRO DE CASTRO, José David: «El deporte en la literatura latina», en GARCÍA ROMERO, Fernando, HERNÁNDEZ GARCÍA, Berta (eds.), *In corpore sano. El deporte en la Antigüedad y la creación del moderno olimpismo*, Madrid, 2005, 127-153, esp. 129 nota 2).

8. A este respecto, Carlin A. BARTON (*The Sorrows of the Ancient Romans. The Gladiator and the Monster*, Princeton, 1992, 12) afirma que el combate entre gladiadores era, en su origen, un *munus mortis*. Sobre esta relación entre *munera* y funerales: AUGUET, Roland: *Crueldad y civilización: Los juegos romanos*, Barcelona, 1972, 19-21; HOPKINS, Keith: *Death and renewal*, Cambridge, 1983, 3-4; VILLE, Georges: *La gladiature en Occident...*, 46, 78-81; GUILLÉN, José: *Vrbs Roma. Vida y costumbres de los romanos. II. La vida pública*, Salamanca, 1986, 352; PRIEUR, Jean: *La mort dans l'Antiquité romaine*, Paris, 1986, 35-36; MONTERO, Santiago: «La religión romana durante la República», en BLÁZQUEZ, José María, *ET ALII, Historia de las Religiones Antiguas*, Madrid 1993, 525; TEJA, Ramón: *Espectáculos y deportes...*, 24; DODGE, Hazel: «Amusing the Masses: Buildings for Entertainment and Leisure in the Roman World», en POTTER, D.S., MATTINGLY, D.J. (eds.), *Life, Death, and Entertainment in the Roman Empire*, Michigan 2010, 248-249; MAÑAS, Alfonso: *Gladiadores...*, 33, 36-37.

9. MANDELL, Richard D.: *Historia cultural del deporte*, Barcelona, 2006, 5, 80. Sobre su consideración como deporte: PASTOR MUÑOZ, Mauricio, MAÑAS BASTIDA, Alfonso: «*Munera gladiatorum*. Origen del deporte de masas», *Florentia Iliberritana* 21, 2010, 291-321 (293).

periodo; éstos recibían premios e, incluso, se realizaban contratos donde se fijaba la remuneración por participar en un combate (un ejemplo fueron los *auctorati*)¹⁰.

Empecemos el análisis dedicado a Julia, con una breve introducción a su figura (especialmente las consecuencias de su matrimonio y su muerte) y la relación de su *munus* con los rituales funerarios, para proseguir con las desigualdades sociales que se desprenden de éste y su uso como propaganda política.

2. JULIA, SU *MUNUS* Y EL RITUAL FUNERARIO

Julia, como hemos avanzado, fue fruto del matrimonio entre César y Cornelia (Plut. *Caes.* 5.7)¹¹, y aunque su fecha de nacimiento no está determinada, éste se debió de producir entre el 83 y el 76 a.C. Según Massimo Blasi, si se sigue a Suetonio (*Iul.* 1.1), el nacimiento tuvo que acontecer cerca del 83 a.C., poco después de su nombramiento como *flamen Dialis*, que se data en el 84 a.C. (por lo que a su muerte en el 54 a.C. contaría con 29 años). Frente a esta posición, Ronald Syme y Adrian Goldsworthy plantean que quizás lo más seguro es que fuera cerca del 76 a.C., debido a que hay que tener en cuenta dos aspectos; por un lado, los largos periodos de ausencia de César de Roma, por lo que sería probable que su concepción se realizara entre el 78 a.C., después de su regreso de Oriente, y antes de su partida en el 75 a.C.; y, por otro, que Julia se casó en el 59 a.C. y lo más factible es que estuviera cerca de cumplir la veintena (sobre los 17 años, por lo que a su muerte tendría unos 22 años).¹² Esta última posición está respaldada por el hecho de que las mujeres, al menos las de la élite, contraían su primer matrimonio a una edad muy temprana. En este sentido, se pueden citar nu-

10. Sobre la condición jurídica variada de los gladiadores: GREGORI, Gian Luca: *Ludi e munera...*, 41-45. En concreto sobre los *auctorati* entre otros: SANFILIPPO, C.: «Gli "auctorati"», en *Studi in onore di Antonio Biscardi I*, Milano, 1982, 181-192; GUARINO, Antonio: «I "gladiadores" e l' "auctoramentum"», *Labeo* 29, 1983, 7-24; VILLE, Georges: *La gladiature en Occident...*, 246-255; KYLE, D.: *Spectacles of Death in Ancient Rome*, London-New York, 1998, 87-89, 114; PASTOR MUÑOZ, Mauricio, MAÑAS BASTIDA, Alfonso: «*Munera gladiatorum...*», 296; GREGORI, Gian Luca: *Ludi e munera...*, 44-45; CASTILLO SANZ, Francisco Javier, «El *auctoratus*: controversia entre libertad e infamia», *Antesteria* 1, 2012, 155-168; MAÑAS, Alfonso: *Gladiadores...*, 148-154.

11. Sobre su matrimonio con Cornelia (que se había producido en el 84 a.C. y duró hasta la muerte de ella en el 69 a.C., cuando se convirtió en cuestor) se pueden consultar entre otros: MACKAY, Christopher S.: *El declive de la República...*, 282; GOLDSWORTHY, Adrian: *César...*, 72-75, 83-84, 113. Ambos autores resaltan cómo mantuvo su matrimonio pese a que Sila le pidiera que se divorciara cuando llevó a cabo las proscripciones tras su victoria, pese a que mandó que lo asesinaran, anuló su nombramiento como *flamen Dialis* y confiscó su patrimonio. A este respecto, también se pronuncia Gian Enrico MANZONI («Giulia tra Cesare...», 29-30).

12. SYME, Ronald: «No Son for Caesar?», *Historia* 29-4, 1980, 422-437 (423) [<http://www.jstor.org/stable/4435732>, acceso 28-11-2016]; BLASI, Massimo: *Strategie funerarie...*, 179; GOLDSWORTHY, Adrian: *César...*, 113 y nota 2.

merosos ejemplos de mujeres de la *nobilitas* que contrajeron matrimonio durante la adolescencia; así, por su cercanía en el tiempo, merece ser resaltado el caso de Tulia, la hija de Cicerón, que se casó con quince años con C. Calpurnio Pisón Frugi, al que estaba prometida desde los once. Frente a ello, los hombres solían contraer su primer matrimonio durante la veintena, por lo que era frecuente que la diferencia de edad en el caso de que ambos se casasen por primera vez fuera de unos diez años.¹³

El matrimonio entre Julia y Pompeyo, tal y como se ha dicho, se produjo en el 59 a.C., por lo que él (nacido en el 106 a.C.) contaba con 47 años. Esto provocó que la diferencia de edad fuera de entre veintitrés y treinta años (según la fecha de referencia que se tome para el nacimiento de Julia), pero no debe extrañarnos, ya que eran las cuartas nupcias de Pompeyo¹⁴. Esta disparidad también se aprecia en otros matrimonios de la época, por ejemplo, el de Cicerón y Publilia (su segunda esposa) que era de cuarenta y cinco años. Esta circunstancia obedece al poder que el *paterfamilias* desarrollaba sobre todos los miembros de su unidad doméstica, y que en el caso de las hijas las obligaba a contraer matrimonio por los intereses políticos de su padre¹⁵. Esta situación se aprecia con bastante nitidez en el caso de Julia, pues al ser dada en matrimonio a Cn. Pompeyo, César tuvo que romper su compromiso con Servilio Cepión (Suet. *Iul.* 21.1; Plut. *Caes.* 14.7; Plut. *Pomp.* 47)¹⁶.

13. M. Keith HOPKINS («The Age of Roman Girls at Marriage», *Population Studies* 18-3, 1965, 309-327 <http://www.jstor.org/stable/2173291> [acceso 17-03-2017]) destaca que las hijas de las familias aristocráticas tendían a contraer matrimonio a una edad muy temprana. En general: GARDNER, Jane F.: *Women in Roman Law & Society*, London-Sydney, 1986, 38-41; TREGGIARI, Susan: *Roman Marriage. Iusti Coniuges from the time of Cicero to the time of Ulpian*, Oxford, 1991, 39-43, 102-103, 400-401; SALLER, Richard P.: *Patriarchy, Property and Death in the Roman Family*, Cambridge, 1997 (1ª ed. 1994), 25-41; CID LÓPEZ, Rosa María: «La maternidad y la figura de la madre en la Roma antigua», BLANCO GARCÍA, Ana Isabel, *ET ALII* (coords.), *Nuevas visiones de la maternidad*, León, 2002, 28 y nota 81; BEARD, Mary: *SPQR. Una historia de la Antigua Roma*, Barcelona, 2016, 332-333.

14. HALEY, Shelley P.: «The Five Wives...», 53-55.

15. Otro aspecto que se puede relacionar con la edad temprana del primer matrimonio de las mujeres es su control a través del tabú de la virginidad. Se trata de uno de los actos de dominio del cuerpo de las mujeres por parte de los hombres, ya que el discurso patriarcal intentó reducir a las mujeres al papel de la maternidad y las controló a través de este tabú y mediante una de sus virtudes, la *puditia*, que le aseguraba una conducta sexual de acuerdo con el modelo establecido. Así pues, esta cualidad se convirtió en uno de los valores fundamentales para contraer matrimonio (Apul. *Apol.* 92.6-7).

16. Sobre la identidad de Servilio Cepión y las distintas teorías: GEIGER, Joseph: «The Last Servilii Caepiones of the Republic», *Ancient Society* 4, 1973, 143-156; MARSHALL, Bruce A.: «The engagement of Faustus Sulla and Pompeia», *Ancient Society* 18, 1987, 91-101 (92-98); CHIU, Angeline: «The Importance of Being Julia: Civil War, Historical Revision and the Mutable Past in Lucan's *Pharsalia*», *The Classical Journal* 105-4, 2010, 343-360 [<http://www.jstor.org/stable/10.5184/classicalj.105.4.343>, acceso 28-11-2016]. La más extendida es su identificación con Bruto el hijo de Servilia, que había sido adoptado por su tío materno, Q. Servilio Cepión (muerto en el 67 a.C.), tal y como defienden Ronald SYME («No Son for Caesar?...», 422; *La revolución romana...*, 58 nota 42;) y Shelley P. HALEY («The Five Wives...

Estas nupcias, además, se pudieron llevar a cabo porque Pompeyo ya llevaba divorciado unos años. Así pues, en el 62 a.C. se había separado de Mucia, hija de Q. Mucio Escévola, posiblemente para ampliar sus expectativas políticas. Ahora bien, hay fuentes que mencionan un posible adulterio por parte de ella, en concreto con César al estar el primero en las campañas de Asia Menor (Suet. *Iul.* 50.1). Esto explicaría que entre los motivos de la separación Pompeyo alegara el del adulterio, pese a que las fuentes no son claras al respecto (Plut. *Pomp.* 42.6-7; Cic. *Att.* 1.12.3; Dio Cass. 37.49.3)¹⁷. Pero, también, se puede relacionar con este matrimonio el compromiso de su hija, Pompeya, con Q. Servilio Cepión, que vendría a paliar su ruptura con Julia (Plut. *Pomp.* 47.10; Plut. *Caes.* 14.7)¹⁸.

Esta boda entre Julia y Pompeyo fue un matrimonio político que sellaba el pacto privado que mantenían éste y César¹⁹, por lo que es normal que provocara críticas como las de Catón, uno de los principales oponentes políticos del último (Plut. *Caes.* 14.8; Plut. *Pomp.* 47.6), las de Q. Terentio Culleo (Plut. *Pomp.* 49.4) o las de Cicerón. Este último tildaba esta unión de repentina y que contribuía a reforzar su poder en Roma (Cic. *Att.* 2.17.1).²⁰

49-59). Lo que parece claro es que este personaje era cesariano (Suet. *Iul.* 21; App. *B Civ.* 2.14). Sobre la ruptura del compromiso entre otros: TREGGIARI, Susan: *Roman Marriage...*, 156, 158-159; GOLDSWORTHY, Adrian: *César...*, 229. Por otro lado, la ruptura de un compromiso no era un hecho inusual; así, por ejemplo, para que el propio César contrajera matrimonio con Cornelia también había deshecho sus esponsales con Cosucia (Suet. *Iul.* 1.1). Este enlace había sido concertado por el padre de César, y hay autores que afirman que César estuvo casado con Cosucia durante un año, y se divorció en el 84, justo al año siguiente de la muerte de su padre, que murió en el 85 (DEUTSCH, Monroe E.: «The Women of Caesar's...», 505); frente a ello hay investigadores que defienden que el matrimonio no se llegó a producir y que lo que César rompió fueron las esponsales (TREGGIARI, Susan: *Roman Marriage...*, 156).

17. Sobre este divorcio y sus causas se puede consultar: HALEY, Shelley P.: «The Five Wives...», 50-52.

18. Sobre el compromiso de Pompeya y Cepión: MARSHALL, Bruce A.: «The engagement of Faustus...», 92-99; TREGGIARI, Susan: *Roman Marriage...*, 156, 158-159; GOLDSWORTHY, Adrian: *César...*, 229.

19. AMELA VALVERDE, Luis: *Cneo Pompeyo Magno...*, 195; MACKAY, Christopher S.: *El declive de la República...*, 292.

20. Hay que recordar que Servilia, amante de César (Suet. *Iul.* 50.2), era hermana de madre de M. Porcio Catón, quien no veía con buenos ojos esta relación (Plut. *Brut.* 5). Sobre César y Servilia: SYME, Ronald: *La revolución romana...*, 58; NOVILLO LÓPEZ, Miguel Ángel: «Las mujeres en la vida...», 98-99; GOLDSWORTHY, Adrian: *César...*, 117-122; RODRÍGUEZ ORTÍZ, Victoria: «Servilia Cepionis. Una estrategia en la política a finales de la República», en RODRÍGUEZ LÓPEZ, Rosalía, BRAVO BOSCH, M. José (eds.), *Mujeres en tiempos de Augusto. Realidad social e imposición legal*, Valencia, 2016, 125-129. Sobre la relación con M. Porcio Catón: MACKAY, Christopher S.: *El declive de la República...*, 285-287, 290-291, 293-294, 351. Cicerón (*Att.* 2.17.1) exponía en una de sus cartas a Ático: «(...) Hay que temerle todo; él tiene puestos los ojos en la tiranía, ¿qué significa si no, ese repentino matrimonio, las tierras de Campania, y esa difusión de dinero a manos llenas? (...)» [nihil est quod non timendum sit; ὁμολογουμένων τυραννίδα συσκευάζεται. quid enim ista repentina adfinitatis coniunctio, quid ager

¿Pero qué significado debió de tener este enlace para Julia? Queremos llamar la atención sobre el hecho de que en Roma el matrimonio era una institución que permitía el control del hombre sobre la mujer, especialmente si se realizaba *in manus*, lo que significaba que ella pasaba del dominio paterno al del esposo al abandonar su casa e instalarse en la del nuevo *paterfamilias*. Sin embargo, debemos tener en cuenta que ya a finales de la República era frecuente otro tipo de régimen, *sine manus*, por el cual el matrimonio no conllevaba el paso al control y poder del esposo, pero la mujer seguía estando bajo los de su *paterfamilias* o un tutor, es decir, que se mantenía como una persona dependiente (Dig. 23.2.5)²¹. Pese a ello, hay que tener en cuenta que posteriormente las mujeres consiguieron mayores cotas de libertad tras la aplicación de las leyes de Augusto, al poder abandonar la necesidad de tener un tutor bajo determinados requisitos (como el de tener tres hijos), lo que supuso, especialmente para las de la élite, una mayor participación en la vida pública durante época imperial²². Por lo tanto, en época republicana las mujeres no tenían prácticamente nada que decir ante su primer matrimonio, ya que era su padre (Plin. *Ep.* 6.26) o su tutor el que decidía sobre esta unión en función de sus intereses económicos, sociales y políticos. De hecho, el mismo Cicerón justificaba la necesidad de tomar determinaciones por ellas debido a la inseguridad que mostraban (Cic. *Mur.* 12.27). Incluso, aunque la ley establecía que era necesario el consentimiento de ambos cónyuges para que se llevara

Campanus, quid effusio pecuniae significant?]. Para la traducción se ha empleado: M. TULLIO CICERÓN, *Cartas políticas*, edición de José Guillén Cabañero, Ed. Akal/Clásica, Madrid, 1992); para el texto en latín se ha utilizado el recurso online *Perseus Digital Library*.

21. Sobre ambos tipos de matrimonio y sus consecuencias *vid.*: GARDNER, Jane F.: *Women in Roman...*, 45-46, 71-74; CANTARELLA, Eva: *La calamidad ambigua. Condición e imagen de la mujer en la Antigüedad griega y romana*, Madrid, 1991, 200-203; TREGGIARI, Susan: *Roman Marriage...*, 16-36; BREMEN, Riet van: *The Limits of Participation. Women and civic life in the Greek East in the Hellenistic and Roman periods*, Amsterdam, 1996, 226-227, 280-283; CANTARELLA, Eva: *Pasado próximo. Mujeres romanas de Tácita a Sulpicia*, Madrid, 1997: 80-84, 107-117; POMEROY, Sarah B.: *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad Clásica*, Madrid, 1999³, 177; CANTARELLA, Eva: «La vita delle donne», en GIARDINA, Andrea, SCHIAVONE, Aldo (a cura di): *Storia di Roma*, Torino, 1999, 867-894 (871-879); THOMAS, Yan: «La división de los sexos en el derecho romano», en DUBY, Georges, PERROT, Michelle, *Historia de las Mujeres. 1. La Antigüedad*, Madrid, 2000 (Roma-Bari, 1990), 153-156; CID LÓPEZ, Rosa María: «La maternidad y la figura...», 19; MAIURI, Arduino: *Sacra privata. Rituali domestici e istituti giuridici in Roma antica*, Roma, 2013, 49-65.

22. La mayor participación en la vida pública de las mujeres, pero también como continuadoras de las tradiciones familiares, a partir de finales del s. II a.C. o principios del s. I a.C. ha sido puesta de manifiesto para el caso concreto de la parte oriental del Imperio por Riet van BREMEN (*The Limits of Participation...*, esp. 47 y ss.), además, trata las consecuencias que tuvo la aplicación de las leyes de Augusto que moderaron la necesidad de tener un tutor (esp. 227-229).

a cabo el matrimonio, ella sólo se podía negar si se probaba que su futuro esposo era un hombre moralmente indigno (*Dig.* 23.1.12.1)²³.

En este sentido, estos matrimonios concertados en la Baja República, de los que el caso de la propia Julia es sólo un ejemplo, fueron ayudando a tejer una serie de redes que favorecieron las carreras políticas de los hombres de la *nobilitas* en favor de sus propios intereses. Pese a ello, y aunque el matrimonio de Julia y Pompeyo fuera político, las fuentes documentan que eran felices o sentían verdadero afecto el uno por el otro. Plutarco menciona que éste no había tenido amantes mientras duró su matrimonio e, incluso, había sido criticado por pasar mucho tiempo con ella en sus propiedades y desatender los asuntos políticos de Roma (Plut. *Pomp.* 53.1). Un ejemplo que probaría esta estrecha relación la encontramos en los propios autores clásicos. Para ellos la causa del aborto que sufrió de manera espontánea en el 55 a.C. fue la de creer que habían atentado contra la vida de su esposo (Val. Max. 4.6.4; Plut. *Pomp.* 53.3-4), lo que denota el cariño que se debían tener.

Poco más se sabe de Julia, salvo sus embarazos, pues los datos que poseemos son escasos. Así pues, no conocemos prácticamente nada sobre su educación, aunque debería ser la de una docta matrona, ya que apoyó a Pompeyo en su patrocinio de la actividad artística²⁴. Por lo tanto, como se ha mencionado, las fuentes aluden a que estuvo dos veces embarazada y con ello resaltan su papel ante la maternidad, lo que se puede poner en relación con la importancia que tuvo la concepción de hijos legítimos en una sociedad patriarcal como la romana²⁵.

Por consiguiente, poco después de su matrimonio y tras el aborto anterior, a principios de septiembre del año 54 a.C., murió de parto (aproximadamente tenía entre 22 y 29 años -ya se ha analizado que no se puede conocer con precisión el año de su nacimiento-) (Plut. *Caes.* 23.4-7; Plut. *Pomp.* 53.5-6, 54.4; Cic. *QFr.* 3.1.17-25; Cic. *Fam.* 7.9.1; Suet. *Iul.* 2-3). El hecho de que muriera de parto o durante el puerperio no

23. *Dig.* 23.1.12.1: “Sólo se concede a la hija de familia facultad para contradecir a su padre cuando éste le elige un esposo indigno por sus costumbres, o inmoral (Ulp., *de spons.*)” [Tunc autem solum dissentiendi a patre licentia filiae conceditur, si indignum moribus vel turpem sponsum ei pater eligat] (para la traducción se ha empleado la edición del Digesto realizada por A. D’ORS ET ALII, *El Digesto de Justiniano*, Pamplona, 1968; para el texto en latín se ha utilizado el recurso online de la *Bibliotheca Augustana*). GARDNER, Jane F.: *Women in Roman...*, 41 y nota 44.

24. AMELA VALVERDE, Luis: *Cneo Pompeyo Magno...*, 200.

25. Sobre la relación entre las mujeres romanas y la maternidad: CID LÓPEZ, Rosa María: «La maternidad y la figura...», 11-49; LÓPEZ MEDINA, María Juana, «El trabajo de las mujeres en las unidades domésticas campesinas del sureste peninsular durante el Alto Imperio romano», en ESCORIZA, Trinidad, ET ALII (eds.): *Mujeres y Arqueología. Nuevas aportaciones desde el materialismo histórico. Homenaje al profesor Manuel Carrilero Millán*, Granada, 2008, 195-248 (218-219); LÓPEZ MEDINA, María Juana, «Mujeres y “Naturaleza” en Columela », en FORNIS, César, ET ALII (eds.): *Dialéctica histórica y compromiso social. Homenaje a Domingo Plácido*, Zaragoza, 2010, 669-684 (675-676).

es de extrañar, puesto que este tipo de muerte era frecuente y no hacía distinción de la clase social a la que se perteneciera, debido a los propios problemas en el momento de dar a luz o las infecciones posteriores. En este sentido, otro caso significativo fue el deceso en el parto de Tulia, la hija de Cicerón. Por otro lado, pese a que la niña sobrevivió al parto²⁶, murió a los pocos días (Plut. *Caes.* 23.6; Plut. *Pomp.* 54.4); este hecho era frecuente pues la mortalidad infantil era también muy elevada, y se estima que el 30% de los bebés romanos morían antes de cumplir un año, y la mitad antes de cumplir los cinco años.²⁷

El entierro de Julia se produjo en el Campo de Marte, y no en la *villa* que Pompeyo poseía en *Alba*, como él hubiera querido (Plut. *Caes.* 23.7; Plut. *Pomp.* 53.5-6, 54.4), a petición del pueblo romano, según mencionan Plutarco (*Pomp.* 54.4), Tito Livio (*Per.* 106.1) y Dión Casio (39.64). Este hecho es un indicio de su gran popularidad, e incluso Shelley P. Haley y Gian Enrico Manozzi plantean que fue un gesto de devoción del pueblo romano hacia ella por unir a César y Pompeyo, aunque fuera durante un breve periodo de tiempo²⁸. De acuerdo con esto, Plutarco (*Caes.* 23.7) planteó que la gente se llevó a Julia y la enterró pese a la oposición de los tribunos y cónsules, y antes de que se concediera el permiso oficial por parte del Senado²⁹. En consecuencia, se trata del primer ejemplo conocido de una mujer honrada con una

26. Gran parte de los autores clásicos afirman que nació una niña, pero Suetonio (*Iul.* 26.1) y Veleyo Patérculo (2.47.2) mencionan que fue un niño.

27. Estas complicaciones provocaron que la tasa de mortalidad femenina en edad fértil fuera muy elevada, tal y como ponen de manifiesto los estudios epigráficos y los análisis de los restos arqueológicos mediante técnicas procedentes de la antropología física. Así pues, la media de vida para las mujeres se estima aproximadamente en treinta y cuatro años en Roma; mientras que para los hombres es superior, unos cuarenta y seis. Sobre la esperanza de vida y su problemática para cuantificarla: HOPKINS, Keith: *Death and renewal...*; SALLER, Richard P.: *Patriarchy, Property...*, 12-25. En general sobre la mortalidad femenina provocada durante el parto y el puerperio, y sobre la mortalidad infantil: HOPKINS, Keith: *Death and renewal...*, 72-73; TREGGIARI, Susan: *Roman Marriage...*, 398; ROUSELLE, Aline: «La política de los cuerpos: entre la procreación y la continencia en Roma», en DUBY, Georges, PERROT, Michelle (dirs.), *Historia de las Mujeres. 1. La Antigüedad*, Madrid, 2000 (Roma-Bari, 1990), 340-346; CID LÓPEZ, Rosa María: «La maternidad y la figura...», 25; SEVILLA CONDE, Alberto: «Morir *ante suum diem*. La infancia en Roma a través de la muerte», en JUSTEL VICENTE, Daniel (ed.), *Niños en la Antigüedad. Estudios sobre la infancia en el Mediterráneo antiguo*, Zaragoza, 2012, 199-233 (200 nota 1); TONER, Jerry: *Sesenta millones de romanos. La cultura del pueblo en la antigua Roma*, Barcelona, 2012, 74, 94-95, 102, 105; BEARD, Mary: *SPQR...*, 334-338. Datos para la Roma Clásica a partir de: SPIVEY, Nigel, SQUIRE, Michael: *Panorama del Mundo Clásico*, Madrid, 2005, 10.

28. HALEY, Shelley P.: «The Five Wives...», 55; MANZONI, Gian Enrico: «Giulia tra Cesare...», 31.

29. Sobre la necesidad del permiso por parte del Senado: WEINSTOCK, Stefan: *Divus Iulius*, Oxford, 1971, 348.

sepultura en suelo público, lo que suponía romper con la tradición romana que las excluía de este honor³⁰.

Hay que destacar que hasta ese momento el Campo de Marte fue un lugar de enterramiento reservado para hombres considerados de gran relevancia en la política romana como L. Cornelio Sila, enterrado en el 78 (fue el primer ciudadano romano documentado en las fuentes al que se le hizo un *funus publicum* en este lugar), L. Licinio Lúculo (*cos.* 74) en el 56, y posteriormente, los cónsules Aulo Irzio o G. Vibio Pansa Cetroniano, muertos en el 43 a.C.³¹ Ser sepultado aquí significaba tener un *funus publicum*, que había sido aprobado por el Senado y el pueblo romanos, pese a que en este caso ese permiso no había llegado. Además, junto al enterramiento también fue erigida una estatua, la primera *statua publica* funeraria dada a una mujer aquí³². Teniendo en cuenta esto, hay que destacar que su sepultura en el Campo de Marte debió de ser un instrumento político relevante para César y sus seguidores en su enfrentamiento con Pompeyo³³.

La muerte de Julia tuvo un significado trascendental, pues inició el proceso de ruptura definitiva entre ambos hombres, lo que se aceleró con el fallecimiento de Craso en el 53 a.C., como ya se ha expuesto. De hecho, la tradición posterior, tal y como se ve en historiadores y poetas, reelabora la figura de Julia y la convierte en un modelo de virtud de la Roma republicana que encarna el amor filial y el conyugal, debido a que pudo mantener la concordia entre César y Pompeyo y, por ello, fue considerada garante de la paz de la República³⁴.

30. WESCH-KLEIN, Gabriele: *Funus publicum. Eine Studie zur öffentlichen Beisetzung und Gewährung von Ehrengräbern in Rom und den Westprovinzen*, Stuttgart, 1993, 3, 6-10, 12-13; BIELMAN, Anne y FREI-STOLBA, Regola: «Femmes et funéraires publiques dans l'Antiquité Gréco-romaine», *Études de Lettres* 247, 1998, 5-31 (20 y nota 57).

31. Sobre los funerales públicos en el Campo de Marte: WEINSTOCK, Stefan: *Divus Iulius...*, 350; COARELLI, Filippo: *Roma*, Roma-Bari, 1999³, 313 (en concreto sobre los sepulcros de Aulo Irzio y G. Vibio Pansa Cetroniano); REHAK, Paul: *Imperium and cosmos: Augustus and the northern Campus Martius*, Wisconsin, 2006, 7, 25-26. En concreto sobre el túmulo de Julia: RICHARDSON, Lawrence: *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Baltimore-London, 1992, 402.

32. FLOWER, Harriet I., «Were Women ever "Ancestors" in Republican Rome?», en HØJTE, Jakob Munk (ed.), *Images of Ancestors*, Aarhus, 2002, 159-184 (170 y nota 42); MANZONI, Gian Enrico: «Giulia tra Cesare...», 31; BLASI, Massimo: *Strategie funerarie...*, 127-128. Sobre las estatuas honoríficas dedicadas a mujeres durante la República e inicios del Imperio: FLORY, Marleen B., «Livia and the History of Public Honorific Statues for Women in Rome», *Transactions of the American Philological Association* 123, 1993, 287-308.

33. BLASI, Massimo: *Strategie funerarie...*, 127-128.

34. De esta forma se pronuncia Gian Enrico MANZONI («Giulia tra Cesare...», 31-36) tras analizar a autores clásicos, como Valerio Máximo (4.6.4), que veían este matrimonio como un momento breve de concordia entre César y Pompeyo, que fue roto con la muerte de Julia como expresan Veleyo Patérculo (2.47.2) y, posteriormente, Lucano (*Pharsalia* 1.98-120). Sobre esta visión de Julia en Lucano: BATIN-

César no estaba en Roma cuando se produjo su fallecimiento, sino que recibió la noticia cuando estaba realizando su segunda incursión en Britania (Plut. *Caes.* 23.4-5). Para él debió de ser un duro golpe, incluso, las fuentes lo pusieron como ejemplo por su comportamiento al vencer el dolor y continuar con sus acciones militares (Cic. *QFr.* 3.8.3; Sen. *Dial. Ad Marc.* 14.3; Tac. *Ann.* 3.6.1-2). Y fue en ese momento cuando prometió rendirle los honores fúnebres a su regreso a Roma, que incluían la celebración de un *munus*, tal y como expresa Suetonio (*Iul.* 26.2): “(...) *En memoria de su hija prometió al pueblo un combate de gladiadores y un banquete, cosa que nadie había hecho antes que él (...)*”³⁵.

La celebración de un *munus* como parte del ritual funerario para ensalzar a los miembros masculinos de la élite no era algo excepcional durante la República. Así, el primer *munus* romano al que se hace alusión en los textos escritos se desarrolló, según la analística, en el 264 a.C. y ya aparecía vinculado a las ceremonias fúnebres (fig. 1). Se trata del celebrado en honor de Junio Bruto Perea por sus hijos (Liv. *Epit.* 16.4; Serv. *ad Aen.* 3.67; Val. Max. 2.4.7; Auson. *Gryphus ternarii numeri* 36-37)³⁶. Sin embargo, también hay que tener en cuenta que no todos los funerales llevaban aparejada la celebración de unos combates de gladiadores.

En este sentido, se sabe que existieron diversos tipos de funerales dependiendo de la clase social a la que se pertenecía y de la edad de la persona fallecida, aunque la mayor parte de los datos que han llegado hasta nosotros se refieren casi exclusivamente al *funus indictivum*, que podía ser *funus privatum o publicum*, y que estaba reservado a los personajes de relevancia pública que pertenecieron a la *nobilitas*³⁷.

SKI, Emily E.: «Julia in Lucan's Tripartite View of the Republic», in DEFOREST, Mary (ed.), *Woman's Power, Man's Game: Essays on Classical Antiquity in Honor of Joy K. King*, Wauconda, 1993, 264-278 (266); SANNICANDRO, Lisa: *I personaggi femminili della Pharsalia di Lucano* (Tesis di dottorato Università degli Studi di Padova), Padova, 2008, 3-38 y esp. 8-17; CHIU, Angeline: «The Importance of Being Julia...», 343-360.

35. [munus populo epulumque pronuntiauit in filiae memoriam, quod ante eum nemo.] Para la traducción se ha empleado: SUETONIO, *Vida de los Césares*, edición de Vicente Picón, Cátedra/Letras Universales, Madrid, 1998. Para el texto en latín se ha utilizado el recurso online de la *Library of Latin Texts-Series A*.

36. FUTRELL, Alison: *Blood in the Arena...*, 20-22.

37. En concreto sobre los rituales funerarios de la elite y el *funus publicum*: HOPKINS, Keith: *Death and renewal...*, 201-256; WESCH-KLEIN, Gabriele: *Funus publicum...*; TOYNBEE, Jocelyn M.C.: *Death and Burial in the Roman World*, Baltimore-London, 1996, 43-56. En cuanto a las mujeres Anne BIELMAN y Regola FREI-STOLBA («Femmes et funéraires publiques...», 5-31) analizan cómo, durante la República, no fueron honradas con funerales públicos, mientras que a finales de este periodo y durante el Imperio se documentan numerosos ejemplos, tanto de la familia imperial como de las élites municipales.

Es dentro de ellos donde se desarrollaron los *munera*³⁸. Por consiguiente, desde el primer *munus* documentado en Roma, al que se ha hecho alusión, se ve que es un distintivo de la desigualdad social.

Es de éste, del *funus indictivum*, del que conocemos sus fases, como la *conclamatio*, la preparación y exposición del cadáver, la *pompa funebris*, el enterramiento, realizado fuera del *pomerium* de la ciudad, como ocurre en el caso de Julia, que fue sepultada en el Campo de Marte, o los actos purificadores³⁹. Dentro de estos últimos era donde tenían lugar los *ludi funebris*, incluyendo los *munera*, tras haber realizado el periodo de purificación o *feriae denicales* (Cic. *Leg.* 2.22.55).⁴⁰ Éste terminaba el noveno día, llamado *novendialis*⁴¹, en el que se realizaba un acto con libaciones de vino, agua, leche y sangre de los animales sacrificados que se ofrecían al fallecido; se celebraba la *cena novendialis*, es decir, un banquete fúnebre que incluía a la familia, los amigos y los conocidos, al que se asistía con ropa de luto; y, además, si la familia tenía una buena posición económica, podían celebrarse juegos llamados *ludi novendialis*⁴². Estos podían comprender representaciones teatrales, los *ludi scaenici* (un ejemplo lo tenemos en los

38. Frente a éste se encontraba el *funus plebium* o *tacitum* que era el más extendido y afectaba a la mayor parte de la población libre. En general sobre los distintos tipos de funerales: JOHNSTON, Harol Whetstone: *La vida en la antigua Roma*, Madrid, 2016² (1903), 364-365 (\$477-479); HOPKINS, Keith: *Death and renewal...*; PRIEUR, Jean: *La mort dans...*, 9-45; TOYNBEE, Jocelyn M.C.: *Death and Burial...*; GONZÁLEZ VILLAESCUSA, Ricardo: *El mundo funerario romano en el País Valenciano. Monumentos funerarios y sepulturas entre los siglos I a. de C. – VII d. de C.*, Madrid-Alicante, 2001, 79-80; POLO CERDÁ, Manuel, GARCÍA PRÓSPER, Elisa: «Ritual, violencia y enfermedad. Los enterramientos en *decúbito prono* de la necrópolis fundacional de *Valentia*», *Saguntum (P.L.A.V.)* 34, 2002, 144; CANTARELLA, Eva, JACOBELLI, Luciana: *Pompeya. Nacer, vivir y morir a los pies del volcán*, Barcelona, 2011, 204; SEVILLA CONDE, Alberto: «Morir ante suum diem...», 208-214.

39. Sobre estas partes desde la *conclamatio* hasta el enterramiento: PRIEUR, Jean: *La mort dans...*, 18-31; TOYNBEE, Jocelyn M.C.: *Death and Burial...*, 44-50. Sobre la importancia de la *laudatio* en la *pompa funebris*: ARCE, Javier: *Memoria de los antepasados. Puesta en escena y desarrollo del elogio fúnebre*, Madrid 2000.

40. Los rituales de las *feriae denicales* se realizaban para purificar la vivienda y a todos los que habían tenido contacto con el cadáver durante nueve días (entre ellos se pueden destacar la consagración del lugar de sepultura con el sacrificio de una cerda -*porca praesentanea*- a Ceres, por lo que el lugar se convertía en *locus religiosus* -*Dig.* 1.8.6.4, 11.7.2.5, 11.7.4-, y la celebración de un *silicernium* o *cena funeralis*, mediante el que se purificaba la familia, en el cual se comía en honor al difunto junto o cerca de la tumba). Sobre las *feriae denicales*: GUILLÉN, José: *Vrbs Roma. Vida y costumbres de los romanos. III. Religión y ejército*, Salamanca, 1985, 95; TREGGIARI, Susan: *Roman Marriage...*, 493; TOYNBEE, Jocelyn M.C.: *Death and Burial...*, 50-54; CANTARELLA, Eva, JACOBELLI, Luciana: *Pompeya. Nacer, vivir...*, 205-208; VAQUERIZO GIL, Desiderio: «De la agonía al luto. Muerte y *funus* en la Hispania romana», en PACHECO JIMÉNEZ, César (coord.), *La muerte en el tiempo. Arqueología e Historia del hecho funerario en la provincia de Toledo*, Talavera de la Reina, 2011, 95-125 (95-101).

41. GUILLÉN, José: *Vrbs Roma. Vida y costumbres de los romanos. III...*, 95; TOYNBEE, Jocelyn M.C.: *Death and Burial...*, 51; CANTARELLA, Eva, JACOBELLI, Luciana: *Pompeya. Nacer, vivir...*, 208.

42. GUILLÉN, José: *Vrbs Roma. Vida y costumbres de los romanos. II...*, 384.

juegos fúnebres de Paulo Emilio, en el 160 a.C., donde se representó *Adelphoe* de Terencio -fig. 1-) y los *munera*, es decir, las competiciones de gladiadores (figs. 1 y 2). Estos últimos posiblemente se incluyeron porque se les daba un carácter apotropaico, pues se pensaba que la sangre derramada aplacaba a los Dioses Manes a favor del alma del difunto y de la familia que le sobrevivía, tal y como expresa José Guillén⁴³.

Su importancia llegó a ser tal que, incluso, la celebración de estos combates a menudo era ordenada en los testamentos, como se puede ver en la *Lex Tullia de ambitu* de Cicerón del año 63 a.C. (Cic. *Vat.* 37; *Mur.* 67). En este sentido, también se expresa Horacio (*Sat.* 2.3.84-87), quien al escribir sobre un tal Estaberio dice: “*Los herederos de Estaberio grabaron en su sepulcro el montante de su capital. De no haberlo hecho así, se los condenaba a dar al pueblo cien parejas de gladiadores y un banquete al arbitrio de Arrio, y tanto trigo cuanto el África coge*”⁴⁴.

La mayor parte de los *munera* se debieron de realizar entre dos gladiadores y junto al *bustum* o sepulcro (Tert. *De spect.* 12.3), lo que da origen a la palabra *bustuarii*, nombre dado a los primeros gladiadores (Serv. *ad Aen.* 10.519)⁴⁵. A ellos se invitaba al pueblo, aunque en realidad se trataba de actos privados, que acompañaban a los banquetes fúnebres mencionados⁴⁶. Así pues, desde el inicio se puede observar cómo éstos fueron una forma de aumentar el prestigio social del *editor* y hacer ostentación de su riqueza, pese a la austeridad pretendida por la tradición durante la Roma republicana, por lo que cada vez eran más suntuosos. De esta manera, siguiendo esta tendencia, el *munus* de Julia, según Dión Casio (43.22.3-4), se caracterizó por su fastuosidad pues ni él mismo se atrevía a dar un número certero de participantes en los combates de gladiadores.

Por otro lado, hay otro hecho que refuerza su utilización para aumentar el prestigio del que ofrecía los juegos, y es que a medida que pasa el tiempo los *munera* no

43. GUILLÉN, José: *Vrbs Roma. Vida y costumbres de los romanos. III...*, 96. Hay investigadores que relacionan la actividad física con el mundo de lo sagrado y en especial con el culto a los muertos, como se puede ver en: MONROY ANTÓN, Antonio J., SÁEZ RODRÍGUEZ, Gerna: *Historia del deporte de la Prehistoria al Renacimiento*, Sevilla, 2007, 18.

44. [Heredes Staberii summam incidere sepulcro, / ni sic fecissent, gladiatorum dare centum / damnati populo paria atque epulum arbitrio Arri, / frumenti quantum metit Africa]. Para la traducción se ha empleado: HORACIO, *Sátiras, Epístolas, Arte poética*, introducciones, traducción y notas de José Luis Moralejo, Editorial Gredos, Madrid, 2008. Para el texto en latín se ha utilizado el recurso online de la *Bibliotheca Augustana*. Sobre los *munera* y los testamentos: GUILLÉN, José: *Vrbs Roma. Vida y costumbres de los romanos. III...*, 96.

45. AUGUET, Roland: *Crueldad y civilización...*, 17 (sobre *bustuarii-bustum*); GUILLÉN, José: *Vrbs Roma. Vida y costumbres de los romanos. III...*, 352; FUTRELL, Alison: *Blood in the Arena...*, 34 nota 105.

46. AUGUET, Roland: *Crueldad y civilización...*, 22-23; GUILLÉN, José: *Vrbs Roma. Vida y costumbres de los romanos. II...*, 352.

se celebraron siempre justo durante las *feriae denicales*, sino que algunos sufrieron retrasos que en cierta medida favorecían los intereses del *editor*. Una evidencia es este caso, ya que el *munus* de Julia se llevó a cabo ocho años después de su muerte, en el 46 a.C. Sobre esta cuestión se volverá más adelante.

3. EL MUNUS DE JULIA: DESIGUALDAD SOCIAL Y PROPAGANDA POLÍTICA.

Hasta ahora hemos analizado el papel que los *munera* jugaron en los rituales funerarios, en concreto en el de Julia. A partir de aquí vamos a resaltar su relación con las desigualdades sociales y la propaganda política. Como se ha podido desprender por su relación con el *funus indivictum*, los *munera* fueron una expresión de la desigualdad entre las distintas clases sociales. Esto es evidente si analizamos los casos que conocemos durante la República hasta el año 27 a.C., cuando Octaviano recibe el título de Augusto (figs. 1 y 2). Obviamente, no son todos los que se dieron, de hecho, Tito Livio (41.28.10-11) afirmaba al referirse al año 174 a.C. que “*se ofrecieron aquel año bastantes espectáculos de gladiadores, de poca importancia los demás, destacando sólo uno entre todos, el que ofreció Tito Flaminio con ocasión de la muerte de su padre, con distribución de carne al pueblo, banquete sagrado y espectáculos teatrales durante cuatro días. Un dato resume la importancia del espectáculo: a lo largo de tres días se enfrentaron setenta y cuatro luchadores*”⁴⁷. Y a finales de la República se realizaban con tanta frecuencia que Cicerón llegó a afirmar que no había nadie que no estuviera harto de ellos (Cic. *Fam.* 2.3.1), aunque también reconocía que atraían a la multitud (Cic. *Sest.* 50, 106)⁴⁸.

Ni siquiera podemos estar seguros de que los primeros combates realizados en Roma fueran los del año 264 a.C. en los funerales de Junio Bruto Perea, organizados por sus hijos en los que combatieron tres parejas en el foro Boario, como nos informan Tito Livio (*Epit.* 16) y Valerio Máximo (2.4.7), pues la tradición literaria lo que hace es resaltar aquéllos que destacan por su mayor magnificencia⁴⁹. Por otro lado, se puede observar que su frecuencia se fue incrementando a lo largo de los siglos II y I

47. [munera gladiatorum eo anno aliquot, parva alia data; unum ante cetera insigne fuit T. Flaminini, quod mortis causa patris sui cum visceratione epuloque et ludis scaenicis quadriduum dedit. magni tamen muneris ea summa fuit, ut per triduum quattuor et septuaginta homines pugnarit]. Para la traducción se ha empleado: TITO LIVIO, *Historia de Roma desde su fundación, libros XLI-XLV*, traducción y notas de José Antonio Villar Vidal, Ed. Gredos, Madrid, 1994. Para el texto en latín se ha utilizado el recurso online *Persaeus Digital Library*.

48. Sobre estos comentarios de Cicerón: GUILLÉN, José: *Vrbs Roma. Vida y costumbres de los romanos. II...*, 352.

49. Sobre los indicios de la celebración de *munera* en el siglo IV a.C.: VILLE, Georges: *La gladiature en Occident...*, 45; FUTRELL, Alison: *Blood in the Arena...*, 20.

a.C. Así, de un total de 43 *munera* que aparecen en las tablas (figs. 1 y 2), en el siglo III a.C. se conocen tres, todos ellos con carácter fúnebre; en el II a.C. nueve, de ellos cuatro con seguridad estuvieron relacionados con celebraciones fúnebres, y el resto lo debieron de estar hasta el año 105 a.C., cuando el Senado instituyó su celebración desvinculados de su vertiente funeraria (por lo que sólo se desconoce la vinculación del realizado en el año 101)⁵⁰; y en el I a.C. se han documentado treinta y uno (aproximadamente un 72% del total). De estos últimos, con seguridad doce fueron fúnebres, y dos son probables; los demás, diecisiete, respondieron en su totalidad a intereses políticos, lo que no quiere decir que los anteriores no tuvieran también estos alicientes.

A la par, se amplía su fastuosidad (figs. 1 y 2). Una muestra de ello es el progresivo aumento del número de combatientes en los relacionados con celebraciones fúnebres, como ponen de manifiesto estas cifras: en el 264 a.C. lucharon tres *paria*; en el 216 a.C. lo hicieron veintidós parejas; en el 200, veinticinco; y en el 183 a.C., la cifra aumentó a 120 gladiadores. Sin embargo, estas cantidades se quedan minúsculas si se comparan con las 320 parejas de combatientes que se enfrentaron en el 65 a.C. en el *munus* ofrecido por César, durante su edilidad curul, en honor a su padre, fallecido veinte años antes; o tal y como afirma Dión Casio (43.22.3-4) en el de Julia, del que, como ya se ha comentado, no se atreve a dar una cifra aproximada por su exageración. Esto se produce a medida que estos rituales funerarios se fueron convirtiendo en un espectáculo popular, y pasaron a ser percibidos como celebraciones públicas. A medida que esto se produjo, según Alison Futrell, los *munera* debieron de quedar registrados en los anales, lo que permitió que Tito Livio mencionara las cifras de gladiadores al reproducir los datos recogidos en los archivos oficiales que utilizó para la elaboración de su obra⁵¹.

Esta situación iría unida a la cada vez mayor afición de la población a ellos⁵². Un ejemplo que reafirma este hecho, es decir, su popularidad, fue la precipitada salida de los espectadores del teatro cuando estaban asistiendo a la representación de una obra de Terencio para asistir al *munus* ofrecido por el hijo de Lucio Emilio Paulo en su honor (Ter. *Hec.*, 39-41)⁵³.

Además, como ya se ha mencionado, se puede observar que no siempre se realizaron en el periodo comprendido tras la muerte del homenajeado. Algunos se llevaron a cabo varios años después de la muerte del individuo, en momentos con-

50. Sobre su admisión por el Senado dentro de los espectáculos públicos a partir del 105 a.C.: AUGUET, Roland: *Crueldad y civilización...*, 22; GUILLÉN, José: *Vrbs Roma. Vida y costumbres de los romanos. II...*, 352.

51. FUTRELL, Alison: *Blood in the Arena...*, 23.

52. GUILLÉN, José: *Vrbs Roma. Vida y costumbres de los romanos. II...*, 352.

53. VILLE, Georges: *La gladiature en Occident...*, 43-44.

cretos que eran favorables para aquella persona que los realizaba, el *editor* (fig. 2). Entre los casos que podemos destacar están los de Fausto Sila, que celebró en el año 60 a.C. un *munus* en honor de su padre, Sila, fallecido en el 78 a.C., o el realizado por César en el año 65 a.C. dedicado a la memoria de su padre, que había muerto 20 años antes, como se ha dicho anteriormente. Esta misma situación ocurrió en el dedicado a Julia, debido a que trascurrieron ocho años entre su muerte (54 a.C.) y la celebración (46 a.C.), tanto del *epulum* como del *munus* que César ofreció en su honor⁵⁴. En este caso, además, coincidió con la celebración de sus victorias, y el inicio de la construcción de su foro⁵⁵.

Unido a esto, también se produce un cambio en el lugar donde se desarrollaban. Ya hemos dicho que gran parte se debieron de realizar junto al *bustum* en las propias necrópolis, pero los aquí analizados se llevaron a cabo en lugares públicos donde hay espacio para que pudieran ser contemplados por un mayor número de personas. Estos emplazamientos fueron el Foro Boario (264 a.C.) –al norte del Circo Máximo– y especialmente el Foro Romano. En este último, aunque según algunas fuentes se utilizó con esta finalidad anteriormente, los primeros *munera* documentados se realizaron en el 216 a.C. y fueron los organizados por los hijos de M. Emilio Lépido. Aquí se construían tribunas para celebrar estos espectáculos, donde los magistrados tenían lugares reservados (Plut. *C. Gracch.* 12.3-4)⁵⁶. No fue hasta mediados del siglo I a.C. cuando empezaron a construirse estructuras especiales, como la de C. Escríbonio Curión (52 a.C.), el anfiteatro de madera que mandó construir César (46 a.C.)

54. En relación con el *epulum* ofrecido en honor de Julia: LONARDI, Anna: «Alimentazione e banchetto. Le leggi suntuarie di Silla e Cesare», en BORTOLIN, Raffaella, PISTELLATO, Antonio (a cura di), *Alimentazione e banchetto. Forme e valori della commensalità dalla preistoria alla tarda antichità*, Venezia, 2007, 71-88 (85-86). https://iris.unive.it/retrieve/handle/10278/3661602/49834/Alimentazione%20e%20banchetto_PDF_LIBRO_ARCHEOLOGIA_2006_6-6-06.pdf [Consultado 15-03-2017]

55. BLASI, Massimo: *Strategie funerarie...*, 128.

56. Sobre el Foro Boario, entre otros: COARELLI, Filippo: *Il Foro Boario: dalle origini alle fine della Repubblica*, Roma, 1992; RICHARDSON, Lawrence: *A New Topographical Dictionary...*, 162-164; COARELLI, Filippo: *Roma...*, 350-364.

Sobre el Foro Romano, entre otros: COARELLI, Filippo: *Il Foro Romano*, Roma, 1992; RICHARDSON, Lawrence: *A New Topographical Dictionary...*, 170-178; COARELLI, Filippo: *Roma...*, 52-118. Sobre la vinculación del Foro Romano con la celebración de los *munera* (Liv. 31.50.4, 33.30.15; Plin. *HN* 35.33; Plut. *C. Gracch.* 12.3-4; Floro 1.38. (3.3).20-21): GOLVIN, Jean-Claude, LANDES, Christian: *Amphithéâtres & Gladiateurs...*, 27-29; GOLVIN, Jean-Claude: «Origine, fonction et forme de l'amphithéâtre romain», en DOMERGUE, Claude, *ET ALII* (ed.), *Spectacula. I. Gladiateurs et amphithéâtres*, Lattes, 1990, 15-27 (16); WELCH, Katherine: «The Roman arena in late-Republican Italy: a new interpretation», *Journal of Roman Archeology* 7, 1994, 59-80 (69-79); COLEMAN, Kathleen M.: «Euergetism in its place. Where was the amphitheatre in Augustan Rome?», en LOMAS, Kathryn, CORNELL, Tim (eds.), *Bread and circuses. Euergetism and municipal patronage in Roman Italy*, Routledge Classical Monographs, London-New York, 2003, 61-88 (62).

o el anfiteatro de T. Estatilio Tauro (29 a.C.)⁵⁷. Aunque las fuentes no mencionan el lugar donde se celebró el *munus* de Julia, quizás para desvincularlos de los *ludi uotiuui* ofrecidos ese mismo año, Dión Casio (43.22.2-3) dice que César construyó un anfiteatro de madera. Éste pudo estar situado en el Foro Romano, en su propio foro o en el Campo de Marte –lugar en el que Julia recibió sepultura–⁵⁸.

Por otro lado, se puede observar que desde mediados del siglo II a.C. o más bien con la crisis de la República fue ganando terreno el espectáculo laico al ritual en un proceso de “secularización”, convirtiéndose estas celebraciones en un instrumento de propaganda al servicio del ascenso político por parte de los magistrados (como podemos ver especialmente en el siglo I a.C.) (fig. 2)⁵⁹. De hecho, como ya se ha comentado, en el 105 a.C. el Senado, con los cónsules P. Rutilio Rufo y C. Manilio, tuvo que intervenir y los instituyó como espectáculos públicos del Estado, que eran organizados por los ediles. Esto provocó que empezará su legislación, llegándose a promulgar leyes con apartados dedicados a los combates de gladiadores (Cic. *Har. resp.* 56), en especial en las *leges de ambitus* que legislaban contra la corrupción electoral y la compra de votos. En este sentido, se pueden destacar dos aspectos que intentaron controlar:

- El número de parejas de gladiadores a partir del año 65 a.C.: en ese año, cuando César era edil e iba a ofrecer el *munus* fúnebre en memoria de su padre, el Senado, debido al número excesivo de gladiadores propuesto,

57. C. Escribonio Curión ofreció unos *ludi* fúnebres por su padre en el año 52 a.C. que estaban compuestos de unos *ludi scaeni* y al final un *munus*; para ello construyó probablemente en el Campo de Marte dos teatros de madera, unidos por los vértices de sus hemiciclos y montados sobre una base que permitía hacerlos girar; así los espectáculos teatrales se celebraban antes del mediodía y los teatros permanecían separados, por la tarde se juntaban y se celebraban los combates de gladiadores (Plin. *NH* 36.24.116-120). Sobre estas construcciones: GOLVIN, Jean-Claude, LANDES, Christian: *Amphithéâtres & Gladiateurs...*, 56-57; GOLVIN, Jean-Claude: «Origine, fonction...», 15-27 (18); RICHARDSON, Lawrence: *A New Topographical Dictionary...*, 381; TEJA, Ramón: *Espectáculos y deportes...*, 25; CARCOPINO, Jérôme: *La vida cotidiana en Roma en el apogeo del Imperio*, Madrid, 2004, 276. Sobre el edificio de madera de César: GOLVIN, Jean-Claude: «Origine, fonction...», 15-27 (17-18). Sobre el anfiteatro de T. Estatilio Tauro (Suet. *Aug.* 29.5; Dio Cass. 51.23.1), que fue el primero permanente construido en Roma, al sur del Campo de Marte: GOLVIN, Jean-Claude, LANDES, Christian: *Amphithéâtres & Gladiateurs...*, 70-71; RICHARDSON, Lawrence: *A New Topographical Dictionary...*, 11; TEJA, Ramón: *Espectáculos y deportes...*, 25-26; COLEMAN, Kathleen M.: «Euergetism in its place...», 65; CARCOPINO, Jérôme: *La vida cotidiana...*, 277; DODGE, Hazel: «Amusing the Masses...», 250-251; GREGORI, Gian Luca: *Ludi e munera...*, 35.

58. COLEMAN, Kathleen M.: «Euergetism in its place...», 63-64.

59. AUGUET, Roland: *Crueldad y civilización...*, 22; HOPKINS, Keith: *Death and renewal...*, 5-6; TEJA, Ramón: *Espectáculos y deportes...*, 24-25; FUTRELL, Alison: *Blood in the Arena...*, 29-33; THOMAS, Philip: «Gladiatorial Games as a means of political communication during the Roman Republic», *Fundamina* 16, 2010, 186-198 (191-195).

publicó un decreto fijando el número máximo; pese a ello César presentó 320 parejas de combatientes como expresan Suetonio (*Iul.* 10.2) y Plutarco (*Caes.* 5.9)⁶⁰;

- Cuándo se pueden organizar: por ejemplo, mediante la *lex Tullia de ambitu* de Cicerón del 63 a.C. se condenaba a aquellas personas que desarrollaran *munera* en el bienio anterior a presentar su candidatura a una magistratura, con una excepción, que lo hicieran en virtud de una disposición testamentaria y en el día fijado por ésta, es decir, que tuviera un carácter funerario (*Cic. Sest.* 64.133; *Cic. Vat.* 15.37; *Cic. Mur.* 32.67)⁶¹. Sin embargo, tenemos ejemplos que incumplieron esta ley, como A. Gabinio, cónsul en el 58 a.C. que realizó unos juegos en el 59 a.C. (*Cic. Att.* 2.24.3); P. Vatinio en el 57 a.C. que lo hizo durante su candidatura a la edilidad (*Cic. Sest.* 64.134-135; *Vat.* 7.16) o Cn. Domicio Calvino en el 53 a.C. en la suya al consulado (*Cic. Att.* 4.17.2) (fig. 2).

Por lo tanto, como se ha analizado, los *munera* fueron una expresión de la desigualdad social en función de la clase a la que se pertenecía, por lo que no todas las personas de Roma tuvieron acceso a ser honrados con rituales funerarios de este tipo. Por otro lado, se ha documentado cómo los combates de gladiadores fueron utilizados por los hombres de la élite para su promoción política, especialmente desde finales del siglo II a.C.

Pero, también, hay que resaltar otro aspecto y es que de todos los *munera* documentados sólo uno formó parte de las celebraciones funerarias de una mujer, el de

60. Posteriormente, en el 22 a.C., con Augusto se redujo a cien parejas por vez y sólo dos espectáculos por año y la *lex Italicensis* disminuyó el gasto máximo a 200.000 sestericios (GUILLÉN, José: *Vrbs Roma. Vida y costumbres de los romanos. II...*, 352-353).

61. Esta *lex* era una ampliación de la anterior *lex Calpurnia de ambitu* (67 a.C.) en ella ya se castigaba a los convictos de corrupción electoral a pagar una multa y perder su cargo, eran expulsados del Senado y se les prohibía ocupar cualquier otra magistratura, es decir, perdían el *ius honorum* (*Cic. Mur.* 23.46, 32.67; *Sal. Cat.* 18.2; *Dio Cass.* 36.38). Mediante la *lex Tullia de ambitu* se reforzaban más los castigos, pues a la condena anterior se sumaban diez años de exilio (*Cic. Mur.* 2.3, 23.46-47, 32.67, 41.89; *Dio Cass.* 37.29.1). Estas leyes se siguieron reforzando en los siguientes años con la *lex Aufidia de ambitu* (61 a.C.) que castigaba el reparto de dinero (*Cic. Att.* 1.16.13, 1.18.3), o con la *lex Pompeia de ambitu* (52 a.C.) que, además, castigaba el enriquecimiento durante el consulado y establecía la composición de los tribunales que juzgaban los casos de corrupción (*App. B Civ.* 2.23-24; *Dio Cass.* 40.52). En general sobre las *leges de ambitu*: CHENOLL, Rafael E.: «*Leges de ambitu liberae rei publicae*», *Baetica* 3, 1980, 135-142; MACKAY, Christopher S.: *El declive de la República...*, 265; *The Roman Law Library* (<http://web.archive.org/web/20120831060912/http://web.upmf-grenoble.fr/Haiti/Cours/Ak/>) [consultada 9 de diciembre de 2016]. Sobre su relación con la celebración de *munera*: CHENOLL, Rafael E.: «*Leges de ambitu...*», 139-140; VILLE, Georges: *La gladiature en Occident...*, 81-84; FUTRELL, Alison: *Blood in the Arena...*, 32; GREGORI, Gian Luca: *Ludi e munera...*, 16, 27.

Julia. Se trata del primer *munus* realizado en honor de una mujer, es decir, debieron de pasar más de doscientos años desde el primero conocido (desde el 264 hasta el 46 a.C.) para que se efectuara un combate de gladiadores por los funerales en este caso de una matrona romana, lo que es un claro exponente de la desigualdad en razón del sexo y de ruptura de la tradición. Su singularidad nos muestra hasta qué punto fue utilizada por César en sus intereses políticos, no sólo por su matrimonio, al que ya se ha hecho alusión, sino también tras su muerte, pues, además de realizarse el *munus* (con el que consiguió conquistar el favor popular debido a su particularidad y su grandiosidad⁶²), también fue singular por su lugar de enterramiento, como se ha analizado.

Por consiguiente, Julia es a la única mujer de la que se tiene constancia a la cual, durante la República, se le ofrecieran unos juegos rompiendo una tradición en la que los combates de gladiadores estaban reservados a los hombres. De tal forma se pronunció el propio Suetonio (*Iul.* 26.2), como se ha resaltado en la cita que encabeza este trabajo, al decir que era la primera vez que alguien honraba a una difunta con este tipo de espectáculos. Esta tradición republicana, expresión del sistema patriarcal romano, por lo tanto, excluyó a las mujeres de los honores previstos para los hombres de la *nobilitas*, y las situó fuera del ámbito público, incluso, ante la muerte, hasta que se produjo la de Julia.

4. CONCLUSIONES

Tanto porque debieron pasar dos siglos hasta que se documentan los primeros combates de gladiadores en honor de una mujer, como por su utilización desde el punto de vista político, se puede afirmar que este *munus* es una expresión de la visión que la sociedad patriarcal romana tuvo de las mujeres, máxime si tenemos en cuenta que, incluso, las de la élite fueron excluidas de la toma de decisiones, de la cual siempre estuvieron apartadas, debido a que no llegaron a ocupar cargos político-administrativos. Eso no significa que no tuvieran una gran influencia en la política, pero no dejaba de ser eso, “influencia”; siempre necesitaron de un hombre (padre, esposo, hermano, tutor) que llevara a cabo sus ideas desde el punto de vista administrativo; y para triunfar no debieron ir nunca contra el sistema patriarcal dominante, ya que la toma de decisiones se convirtió en un monopolio de los hombres de la élite.

Para finalizar, sólo indicar que cuando los combates de gladiadores en el Imperio se convirtieron en un gran espectáculo “secularizado”, desvinculados de su carácter funerario, que eran ofrecidos en honor al emperador, e, incluso, promocionados por ellos mismos, estos mantuvieron su carácter de instrumento de propaganda, en

62. BLASI, Massimo: *Strategie funerarie...*, 126-127 y nota 287.

este caso imperial, y, además, fueron utilizados por el Estado romano para dar cohesión a las provincias, eliminar tensiones sociales, etc. Pero, también, siguieron siendo una expresión de las desigualdades sociales, entre ellas en razón del sexo, como se puede observar en varios ejemplos. Uno de ellos es la manera de ocupar las gradas de cualquier espectáculo público, ya sea teatro, circo o anfiteatro, pues a partir de las disposiciones de Augusto del 22 a.C., que estipuló para evitar “desórdenes” y la “promiscuidad” en los espectáculos, los primeros puestos se reservaban a los senadores, los siguientes a los *equites* y así sucesivamente según el *status* social hasta finalizar en las gradas más elevadas realizadas en madera, donde una parte estaba reservada a las mujeres⁶³. Posiblemente, estos últimos sitios estaban ocupados preferentemente por aquéllas que eran de las clases sociales más desfavorecidas, no las que pertenecían a la élite. Esto se mantuvo a lo largo del tiempo, y, por ejemplo, se realizaba en el Anfiteatro Flavio, el Coliseo. Y, en definitiva, debemos entenderlo como una expresión de la segregación debido a la desigualdad social y política de las mujeres en Roma.

Por otro lado, Tácito (*Ann.* 15.32) mencionaba la participación de mujeres en los espectáculos de gladiadores, según él se trataba distinguidas féminas que se deshonraban en la arena, al igual que lo hacían los senadores, mientras que Dión Casio (67.8) hacía alusión al enfrentamiento entre enanos y mujeres, lo que se puede interpretar más bien como una muestra de un espectáculo jocoso o una parodia. En ambos casos, lo que mostraban eran mujeres que estaban rompiendo con la tradición, apartándose de los lugares tradicionales donde las situaba el patriarcado, en las gradas, y luchando como lo hacían los hombres, por lo tanto, apartadas del modelo de mujer romana, el de la matrona.

En conclusión, desde sus inicios los *munera*, incluso, estando asociados a los rituales funerarios, fueron una manifestación de la desigualdad social en razón de la clase, pero también en razón del sexo, como muestra el *munus* de Julia, y, por lo tanto, una expresión de una sociedad clasista y patriarcal.

63. TEJA, Ramón: *Espectáculos y deportes...*, 18.

Fig. 1. *Mumera* documentados entre los siglos III-II a.C.
Tabla elaborada a partir de G. Ville (*La gladiature en Occident...*)

<i>Editor/es</i>	Ocasión	Fecha	Lugar	Observaciones del <i>Mumus</i>	Fuentes
Marcus y Decimus	Juegos fúnebres en honor de su padre, Junius Brutus Pera	264 a.C.	Foro Boario	3 parejas	Liv. <i>Epit.</i> 16.4; Serv. <i>Aen.</i> 3.67; Val. Max. 2.4.7; Auson. <i>Gryphus ternarii numeri</i> 36-37. Liv. 33.30.15.
Lucius, Marcus y Quintus	Juegos fúnebres en honor de su padre, M. Aemilius Lepidus	216 a.C.	Foro Romano	22 parejas	Liv. 31.50.4.
Publius y Marcus	Juegos fúnebres en honor de M. Valerius Laevinus	200 a.C.	Foro Romano ¹	25 parejas	Liv. 39.46.2-3.
Desconocido	Juegos fúnebres en honor de P. Licinius Crassus	183 a.C.	Foro Romano*	120 gladiadores	Liv. 39.46.2-3.
L. Quinctius Flaminius	Juegos fúnebres (?)	192 a.C.	Foro Romano*		Liv. 39.42.5-12; Plut. <i>Flam.</i> 18.3; Cic. <i>Sen.</i> 12.42. Liv. 41.28.11
T. Quinctius Flaminius	Juegos fúnebres en honor de su padre, T. Quinctius Flaminius	174 a.C.	Foro Romano*	74 gladiadores	
Fabius	Juegos fúnebres en honor de su padre L. Aemilius Paulus	160 a.C.	Foro Romano*	Escipión corre con la mitad de los gastos	Polyb. 31.28.5-7; Ter. <i>Hec.</i> 39-41.
C. Terentius Lucanus (adoptado por su abuelo)	Juegos fúnebres en honor de su abuelo	2 ^a ½ s. II a.C.	Foro Romano	30 parejas	Plin. <i>HN</i> 35.47; 35.52.
Metelli	Juegos fúnebres (?)	Entre 132-129	Foro Romano*		Lucl., Marx 676-677 = Warmington 636-637
Desconocido	Juegos fúnebres (?)	122 a.C.	Foro Romano*		Plut. C. <i>Gracch.</i> 12.3-4.
Flacii	Juegos fúnebres (?)	118 a.C.	Foro Romano*		Lucl., Marx 149-152 = Warmington 172-175
Desconocido	Sin especificar	101 a.C.	Foro Romano*		Plut. <i>Mar.</i> 17.2.

1 * = Probablemente

Fig. 2. *Munera* documentados en el s. I a.C. (hasta el año 27 a.C.).
Tabla elaborada a partir de G. Ville (*La gladiature en Occident...*)

Editor/es	Ocasión	Fecha	Lugar	Observaciones del <i>Munus</i>	Fuentes
M. Livius Drusus	Durante su edilidad	c. 94/91 a.C.	Foro Romano* ¹		Aur. Vict. <i>De vir. ill.</i> 66.1-2.
Q. (Caecilius) Metellius Celer	Juegos fúnebres en honor de su padre	c. 88 a.C.	Foro Romano*		Plut. <i>Coriol.</i> 11.4; Plut. <i>Rom.</i> 10.2.
L. Licinius Lucullus	Juegos fúnebres (?), durante su cuestura	87 a.C.	Foro Romano*		Aur. Vict. <i>De vir. ill.</i> 74.1.
Q. Gallius	Juegos fúnebres en honor de su padre durante su candidatura a la pretura	66 a.C.	Foro Romano*	Disposición testamentaria	Asc. 78-79.
L. Licinius Murena	Juegos fúnebres en honor de su padre, L. Licinius Murena (muerto en el 81 a.C.)	66 a.C.	Foro Romano*		Cic. <i>Mur.</i> 18.37.
L. Licinius Murena	Durante su pretura	65 a.C.	Foro Romano*		Cic. <i>Mur.</i> 18.37; 26. 53.
C. Iulius Caesar	Juegos fúnebres en honor de su padre, C. Iulius Caesar (muerto 85 a.C.) durante su edilidad curul	65 a.C.	Foro Romano*	320 parejas	Plin. <i>HN</i> 33.16.40; Dio Cass. 37.8.1-2; Plut. <i>Caes.</i> 5.9; Suet. <i>Iul.</i> 10.1-2, 11.1.
M. Metellus	Juegos fúnebres en honor de su padre, M. Metellus	60 a.C.	Foro Romano*		Cic. <i>Att.</i> 2.1.1.
Faustus Cornelius Sulla	Juegos fúnebres en honor de su padre, L. Cornelius Sulla (muerto en el 78 a.C.)	60 a.C.	Foro Romano*		Dio Cass. 37.51.4; Cic. <i>Sull.</i> 19.54-55.
A. Gabinius	Durante su candidatura al consulado	59 a.C.	Foro Romano*		Cic. <i>Att.</i> 2.24.3.
M. Aemilius Scaurus	Durante su edilidad curul	58 a.C.	Foro Romano*		Aur. Vict. <i>De vir. ill.</i> 72.4.
Q. Caecilius Metellus Scipio	Juegos fúnebres en honor de su padre adoptivo, Q. Caecilius Metellus Pius (muerto en el 64 a.C.)	57 a.C.	Foro Romano*		Cic. <i>Sest.</i> 68.124.

1 * = Probablemente

<i>Ap. Claudius Pulcher</i>	Juegos fúnebres en honor de su padre, <i>Ap. Pulcher</i> (muerto en el 76 a.C.)	57 a.C.	Foro Romano*	Cic. <i>Sest.</i> 35.75.
<i>Ap. Claudius Pulcher</i>	Durante su edilidad	57 a.C.	Foro Romano*	Cic. <i>Dom.</i> 43.111.
<i>P. Clodius Pulcher</i> (¿?)	Durante su candidatura a la edilidad curul (¿?)	57 a.C.	Foro Romano*	Cic. <i>Sest.</i> 36.78; Cic. <i>Dom.</i> 3.6, 18.48.
<i>P. Vatinius</i>	Durante su candidatura a la edilidad	57 a.C.	Foro Romano*	Cic. <i>Sest.</i> 64.134-135; Cic. <i>Vat.</i> 7.16.
<i>P. Vatinius</i>	Durante su candidatura a la pretura o ya siendo pretor	56/55 a.C.	Foro Romano*	Cic. <i>Sest.</i> 44.135.
<i>Gn. Pompeius Magnus</i>	Inauguración de su teatro y del templo de Venus Victrix	55 a.C.	Foro Romano* 600 gladiadores	Cic. <i>Pis.</i> 1; Cic. <i>Off.</i> 2.16.57; Plut. <i>Pomp.</i> 52.4; Dio Cass. 39.38.
<i>Cn. Domitius Calvinus</i>	Durante su candidatura al consulado	54 a.C.	Foro Romano*	Cic. <i>Att.</i> 4.17.2.
<i>T. Annius Milo</i>	Juegos fúnebres (¿?) o candidatura a una magistratura	54 a.C.	Foro Romano*	Cic. <i>QFr.</i> 3.8.6.
<i>C. Scribonius Curio</i>	Juegos fúnebres en honor de su padre, <i>C. Scribonius Curio Barbuleus</i> (muerto 53 a.C.)	52 a.C.	Anfiteatro de <i>Scribonius Curio</i>	Plin. <i>HN</i> 36.24.116-120; Cic. <i>Fam.</i> 2.2, 2.3; Plut. <i>Cat. Min.</i> 46.
<i>C. Iulius Caesar</i>	Juegos fúnebres en honor de su hija, Iulia (muerta en el 54 a.C.)	46 a.C.	Foro Romano*	Suet. <i>Ital.</i> 26.2-3, 37-39; Plut. <i>Caes.</i> 55.2-4; Dio Cass. 43.22.2-4, 43.23.3-5; Vell. Pat. 2.56.1-3; Plin. <i>HN</i> 19.6.23; App. <i>B Civ.</i> 2.102. Cic. <i>Fam.</i> 1.1.16.3.
<i>L. Aelius Lama</i>	Durante su edilidad plebeya	45 a.C.	Foro Romano*	
<i>D. Iunius Brutus Albinus</i>	Sin especificar	44 a.C.	Teatro de Pompeyo	Dio Cass. 44.16.2; App. <i>B Civ.</i> 2.118; Vell. Pat. 2.58.1-2; Plut. <i>Brut.</i> 12.4.
Ediles plebeyos	Ofrenda a Ceres	42 a.C.	Foro Romano*	Dio Cass. 47.40.1, 47.40.6.

<i>Marcus Antonius</i>	Celebración de su posible victoria en <i>Actium</i>	Antes del 31 a.C.	Foro Romano*	Dio Cass. 51.7.2.
<i>C. Iulius Caesar Octavianus</i>	Inauguración del <i>Aedes Divi Iulii</i>	29 a.C.	Foro Romano*	Dio Cass. 51.22.4-6.
<i>T. Statilius Taurus</i>	Inauguración de su anfiteatro	29 a.C.	Anfiteatro de <i>Taurus</i>	Dio Cass. 51.23.1.
<i>C. Iulius Caesar Octavianus y M. Vipsanius Agrippa</i>	<i>Pro ualitudine Caesaris</i>	28 a.C.	Circo Maximus* y edificio del Campo de Marte	Dio Cass. 53.1.4-6
<i>Tiberio Claudius Nero</i>	Juegos fúnebres en honor de su padre, <i>Ti. Cladius Nero</i> (muerto c. 34/32 a.C.)	27 a.C.	Foro Romano	Suet. <i>Tib.</i> 7.1
<i>Tiberio Claudius Nero</i>	Juegos fúnebres en honor de su abuelo, <i>M. Livius Drusus Claudianus</i> (muerto en el 42 a.C.)	27 a.C.	Anfiteatro de <i>Taurus</i>	Suet. <i>Tib.</i> 7.1

SPORTIVE EDUCATION AT ROME.
CAMPUS AND RELIGIOUS PRACTICES
L'ÉDUCATION SPORTIVE À ROME.
CAMPUS ET PRATIQUES RELIGIEUSES

CATHERINE WOLFF

UNIVERSITÉ D'AVIGNON ET DES PAYS DE VAUCLUSE
CATHERINE.WOLFF@UNIV-AVIGNON.FR

RÉSUMÉ

Pour les jeunes gens de l'élite, à Rome, la formation intellectuelle devait être complétée par une formation physique. Cette éducation sportive (manement des armes, équitation et natation pour l'essentiel) prenait place sur le Champ de Mars à Rome et sur le *campus* dans les villes d'Italie et des provinces occidentales. Le *campus* était aussi le terrain d'exercice des soldats, et ces derniers honoraient des divinités particulières qui protégeaient le *campus*. Elles n'apparaissaient pas sur les *campus* civils.

ABSTRACT

A physical training was supposed to complete the intellectual training of the elite youth in Rome. This sports education (mostly arms drill, riding and swimming) took place on the *Campus Martius* in Rome and in the *campus* for the Italian cities and the cities of the occidental provinces. The *campus* was also the training field of the soldiers. They worshipped particular deities, who protected the military *campus* but were not present on the civil *campus*.

MOTS CLÉS

Éducation sportive, jeunesse, *campus*, *campestres*.

KEY WORDS

Sportive education, youth, campus, campestres.

Fecha de recepción: 02/03/2017

Fecha de aceptación: 22/01/2018

L'EXERCICE PHYSIQUE ÉTAIT TRÈS IMPORTANT À ROME. Il était le complément attendu de la formation intellectuelle et le jeune Romain ne recevait pas une éducation complète s'il ne le pratiquait pas. Même les auteurs qui, comme Quintilien ou Sénèque, voyaient l'exercice physique comme un concurrent possible de l'activité intellectuelle et recommandaient de privilégier la seconde plutôt que le premier n'en soulignaient pas moins la nécessité de ce dernier, à condition donc qu'il fût modéré¹. Quintilien ne peut que préconiser à l'orateur d'entretenir son corps. Prononcer un discours est en effet aussi un exercice physique et l'orateur doit par conséquent veiller à la bonne santé de son corps. Mais l'entraînement physique ne saurait être un but en soi².

Cet exercice physique n'était pas conçu comme celui des Grecs. Cicéron évoque par l'intermédiaire de Scipion l'absurdité de l'entraînement des jeunes au gymnase et le caractère inapproprié de l'entraînement militaire des éphèbes³. On trouve déjà ce second reproche chez des auteurs grecs, mais cela n'en éclaire pas moins la vision romaine des exercices pratiqués par les Grecs⁴. Un autre reproche très fréquent

1. Quint., *Inst.*, I, 11, 15-17 ; Sen., *Ep.*, II, 15, 2-4 et 6 ; X, 83, 3-4 ; XI-XIII, 88, 19.

2. GRODDE, O. : *Sport bei Quintilian*, Hildesheim, Weidmann, 1997, 72-87.

3. Cic., *Rep.*, IV, 4. Même idée chez Luc., VII, 270-272. BOOTH, A.D. : « Roman Attitudes to Physical Education », *EMC*, 19, 1975, 27-34 (27) ; CROWTHER, N.B. : « The Palaestra, Gymnasium and Physical Exercise in Cicero », *Nikephoros*, 15, 2002, 159-174 (174). WALLNER, C. : « *Cuncta pudenda confluent celebranturque*. Griechische Athleten in Rom », P. Mauritsch (éd.), *Körper im Kopf. Antike Diskurse zum Körper*, Graz, Grazer Universitätsverlag, 2010, 131-156 (138-148) et MAMMEL, K. : « Ancient Critics on Roman Spectacle and Sport », P. Christesen et D.G. Kyle (éd.), *A companion to sport and spectacle in Greek and Roman Antiquity*, Malden/Oxford, Blackwell, 2013, 603-615 pour une revue de l'ensemble des critiques des auteurs romains à l'encontre de l'entraînement physique « à la grecque ». Pour K. Mammel, ces critiques émanent des membres de l'élite, des médecins et des intellectuels et sont le reflet de leurs préoccupations et de leurs a priori.

4. CROWTHER, N.B. : « Cicero's attitude to Greek athletics », *Nikephoros*, 14, 2001, 63-81 (67). Voir aussi MANN, C. : « Griechischer Sport und römische Identität : die *certamina athletarum* in Rom »,

à l'encontre de l'exercice physique tel qu'il était pratiqué par les Grecs était celui de l'immoralité et de la corruption qu'il entraînait pour ceux qui s'y adonnaient⁵. Comme l'écrit Plutarque, les Romains étaient très méfiants à l'égard de l'usage de l'huile à sec et ils considéraient que c'étaient les gymnases et les palestres qui avaient causé l'amollissement et l'asservissement des Grecs⁶. Le discours des adversaires de Scipion l'Africain est très caractéristique à cet égard. Quand ils décrivent son comportement à Syracuse, ils déclarent qu'il ne se conduit ni comme un Romain ni comme un soldat : il est vêtu à la grecque, il fréquente le gymnase et s'applique aux exercices de la palestre⁷. Les Grecs, selon Plutarque, de « vaillants hommes d'armes » et « brillants cavaliers » qu'ils avaient été, étaient devenus des « athlètes bien faits » et des « champions de palestre »⁸. Il y avait donc d'un côté pour les Romains, tout ce qui entraînait au maniement des armes et à l'équitation, et de l'autre tout ce qui était pratique sportive athlétique, qui ne permettait pas de devenir un bon soldat⁹. Aux yeux des Romains, la nudité liée aux exercices gymniques était une des causes de cette immoralité et de cette corruption et elle les gênait tout particulièrement¹⁰. Le deuxième reproche proprement romain à l'encontre des pratiques grecques concernait le statut social de ceux qui prenaient part aux compétitions : des membres de l'élite dans les cités grecques. Pour les Romains, c'étaient les esclaves, les affranchis ou au mieux les citoyens romains des couches inférieures de la population qui descendaient dans l'arène ou le cirque¹¹. Enfin les médecins comme Galien soulignaient les effets néfastes de l'exercice physique intensif et du régime suivi par les athlètes

Nikephoros, 15, 2002, 147-148 ; GARCÍA ROMERO, F. : « Ancient Greek sport and Roman identity », B. Kratzmüller, M. Marschik, R. Müllner, H.D. Szemethy, E. Trinkl (éd.), *Sport and the construction of identities*, Vienne, Turia + Kant, 2007, (443-452) 445-448.

5. GARCÍA ROMERO, F. : art. cit., 443-444 et 446-447.

6. Plu., *Quaest. Rom.*, 40, 274d.

7. Liv., XXIX, 19, 11-12. Plutarque, *Cato Ma.*, 3, 7, met dans la bouche de Caton l'Ancien les mêmes accusations à l'encontre de Scipion l'Africain.

8. Plu., *Quaest. Rom.*, 40, 274d. Str., X, 4, 16, à propos des mesures prises par Éphore en Crète ; Tac., *Ann.*, XIV, 20. GARCÍA ROMERO, F. : art. cit., 444.

9. MANN, C. : art. cit., 125-158 : le discours négatif des élites concernant l'athlétisme grec est utilisé pour mettre en avant l'identité romaine et l'opposer à l'altérité grecque.

10. Cic., *Ver.*, II, 5, 72, 185 ; *Caes.*, XV, 36 ; *Arch.*, VI, 13 ; *Tusc.*, IV, 33, 70 ; Hor., S., II, 2, 11 ; *Ars*, 380 ; *Carm.*, III, 7, 26 ; Prop., III, 14, 6 ; 10 ; Sen., *Ep.*, XI-XIII, 88, 3-5 ; Plin., *Ep.*, II, 17. Daremberg-Saglio, s.v. *Educatio*, 487 (E. Pottier) ; CROWTHER, N.B. : « Nudity and morality : Athletics in Italy », *Classical Journal*, 76, 1980-1981, 119-123 = *Athletika. Studies on the Olympic Games and Greek athletics*, Hildesheim, Weidmann, 2004, 375-379 ; REIS, M. : *Sport bei Horaz*, Hildesheim, Weidmann, 1994, 12 ; THUILLIER, J.-P. : « Le corps du sportif romain », P. Moreau (éd.), *Corps romains*, Grenoble, Jérôme Millon, 2002, 251-266 ; CORDIER, P. : « Gymnase et nudité à Rome », *Et si les Romains avaient inventé la Grèce, Métis*, n.s. 3, 2005, 253-269 (256-265) ; GARCÍA ROMERO, F. : art. cit., 447.

11. MANN, C. : art. cit., 125, 131-135 et 147-151.

sur le corps et souhaitaient que les médecins fussent plus écoutés que les entraîneurs par les athlètes¹². La pratique de la gymnastique a toutefois progressivement pris de l'importance, dans les palestres des thermes en particulier, et les Romains sont devenus familiers des pratiques sportives grecques¹³. Quand Quintilien aborde la question de la pratique sportive pour le futur orateur, c'est à un *palaesticus* qu'il pense pour donner des leçons à ce dernier¹⁴. Il n'y a cependant jamais eu beaucoup d'athlètes professionnels romains et les concours « à la grecque », avec boxe, lutte, pancrace¹⁵, pentathlon et courses, sont restés relativement peu nombreux à Rome. Suivant en cela l'exemple d'Auguste, certains empereurs comme Néron avec les *Neronia* (célébrés en 60 et 65 uniquement) ou Domitien avec les *Capitolia*, les jeux capitolins, ont cherché à mettre à l'honneur en Occident ce type d'épreuves¹⁶. Certes les *Capitolia*, institués en 86 en l'honneur de Jupiter Très Bon Très Grand, ont continué à être organisés jusqu'au iv^e siècle apr. J.-C., mais ce type de tentatives n'a guère fait d'émules à Rome, alors que les empereurs ont encouragé l'organisation et la pratique de ces concours dans l'Orient grec¹⁷.

12. FELSENHELD, É. : « Galien et la gymnastique : science sans conscience n'est que ruine de l'âme », *BAGB*, 2, 2009, 131-145 ; MAMMEL, K. : art. cit., 608.

13. CROWTHER, N.B. : art. cit., 1980-1981 [2004], 379 ; REIS, M. : ouv. cit., 12 ; FORTUIN, R. : *Der Sport im augusteischen Rom*, Stuttgart, Peter Lang, 1996, 22-31 ; LEE, H.M. : « Greek Sports in Rome », P. Christesen et D.G. Kyle (éd.), *A companion to sport and spectacle in Greek and Roman Antiquity*, Malden/Oxford, Blackwell, 2013, 533-542 (539-540).

14. GRODDE, O. : ouv. cit., 74 et 89.

15. JUNKELMANN, M. : « Griechische Athleten in Rom. Boxen, Ringen und Pankration », E. Köhne et C. Ewigleben (éd.), *Caesaren und Gladiatoren. Die Macht der Unterhaltung in antiken Rom*, Mayence, P. von Zabern, 2000, 81-90 pour ces trois disciplines, la boxe et la lutte étant pratiquées depuis très longtemps par les Romains.

16. HERZ, P. : « Die Entwicklung der griechischen Agonistik in der Kaiserzeit », N. Müller et M. Messing (éd.), *Olympische Studien*, Niedernhausen/Taunus, Schors-Verlag, 1988, 111-131 ; GRODDE, O. : ouv. cit., 89 ; VAN NIJF, O. : « Athletics, festivals and Greek identity in the Roman East », *Proceeding of the Cambridge Philological Society*, 45, 2000, 176-200 (186-187) ; MANN, C. : art. cit., 140-141 ; WALLNER, C. : art. cit., 132-134 ; HEINEMANN, A. : « Sportsfreunde : Nero und Domitian als Begründer griechischer Agone in Rom », S. Bönisch-Meyer, L. Cordes, V. Schulz, A. Wolsfeld, M. Ziegert (éd.), *Nero und Domitian. Mediale Diskurse der Herrscherrepräsentation im Vergleich*, Tübingen, Günter Narr, 2014, 217-263. Pour les précédents républicains et les *certamina athletarum* à l'époque augustéenne, MANN, C. : art. cit., 136-140 ; CROWTHER, N.B. : « Greek Games in Republican Rome », *Antiquité classique*, 52, 1983, 268-273 = *Athletika. Studies on the Olympic Games and Greek athletics*, Hildesheim, Weidmann, 2004, 381-385 ; FORTUIN, R. : ouv. cit., 44, 50-60 et 78-95 ; WALLNER, C. : art. cit., 134-138 ; LEE, H.M. : art. cit., 534-537 et 540 ; HEINEMANN, A. : art. cit., 221-224.

17. VAN NIJF, O. : art. cit., 186-188 ; MANN, C. : art. cit., 141-152, considère que cela ne veut pas dire que ces spectacles n'étaient pas appréciés par le peuple ; PLEKET, H.W. : « Roman Emperors and Greek Athletes », *Nikephoros*, 23, 2010, 175-203 (187-199) ; HEINEMANN, A. : art. cit., 218-220 ; GARCÍA ROMERO, F. : art. cit., 448-449.

En quoi consistait donc l'éducation sportive, le sport (*exercitatio*) à Rome ? Caton a appris à son fils à lancer le javelot, à combattre en armes et à faire de l'équitation, à pratiquer le pugilat, à supporter le chaud et le froid, à traverser à la nage les tourbillons du Tibre¹⁸. Cet entraînement très dur pourrait être une spécificité des *Porcii*, puisque Caton d'Utique endure également son corps par un entraînement physique sévère : il s'était habitué à supporter le froid et à marcher en toute saison¹⁹. Ils n'ont cependant pas été les seuls à agir ainsi. Plaute s'inspire certes des comédies grecques, mais l'énumération qu'il place dans la bouche de l'un de ses personnages, Philolachès, lorsque ce dernier se rappelle avec nostalgie qu'il était le premier à la gymnastique, évoque par de nombreux aspects l'éducation reçue par le fils de Caton : disque, lance, javelot, course, maniement des armes, équitation²⁰. Cicéron, lorsqu'il décrit la formation qui conduit à la vertu, mentionne, en même temps que la formation de l'esprit, celle du corps : équitation, chasse, maniement des armes²¹. Chez Horace également, les jeunes gens, quand ils s'entraînent, se livrent à des compétitions et rivalisent entre eux, aussi bien pour l'équitation sur le Champ de Mars que pour la natation dans le Tibre²². L'équitation, la chasse, la lutte et la course restent ce qu'il faut louer chez un jeune homme et ce qui est objet de compétition²³. La pratique de la chasse comme élément de l'éducation sportive est apparue avec Paul-Émile²⁴. Grâce à elle, les jeunes gens apprenaient l'équitation et le maniement des armes, c'était donc une façon de se former au métier des armes. La chasse était considérée comme un exercice physique formateur au même titre que l'escrime ou l'équitation. Elle est devenue une activité présentée comme traditionnelle, pratiquée et aimée par les Romains de l'élite²⁵. Quand on regrettait les temps présents, qui marquaient la décadence par rapport au passé, on montrait l'enfant qui ne savait plus monter à

18. Plu., *Cat. Ma.*, 20, 6.

19. Plu., *Cat. Mi.*, 5, 6.

20. Pl., *Mos.*, 151-152. BLOOMER, M.W. : *The School of Rome. Latin Studies and the Origins of Liberal Education*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 2011, 33.

21. Cic., *Part.*, XXIII, 80. Voir aussi *Cato*, 58 : armes, équitation, lancer du javelot, escrime, jeu de balle, natation et course. CROWTHER, N.B. : art. cit., 2002, 174 : Cicéron ne recommande pas le lancer du disque, activité sportive grecque.

22. Hor., *Carm.*, I, 8, 3-12 ; III, 7, 25-28. REIS, M. : ouv. cit., 112-113 : Horace se fait le porte-parole d'Auguste, qui attache beaucoup d'importance à l'entraînement sportif, en particulier à celui des *iuvenes*.

23. Hor., *Carm.*, III, 12, 7-12.

24. Plb., XXXII, 15, 5-8 (XXXI, 29, 5-8) ; Plu., *Aem.*, VI, 9-10.

25. Hor., *Ars*, 160-162 ; *Ep.*, I, 18, 49-50 ; HA, *Ver.*, 2, 10. CORBEILL, A. : « Education in the Roman Republic: Creating Traditions », Y.L. Too (éd.), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leyde/Boston/Cologne, Brill, 2001, 261-287 (280-281).

cheval et n'aimait pas chasser. Il préférait le cerceau grec ou les dés²⁶. Hadrien aimait passionnément la chasse²⁷ et les empereurs de façon générale sont présentés comme pratiquant des activités physiques traditionnelles : pugilat, lutte, course, chasse, c'est ce qu'aimait Marc Aurèle avant de se consacrer uniquement à la philosophie²⁸. Aux mauvais empereurs comme Commode en revanche sont réservés les courses de char et les combats de gladiateurs²⁹.

Cette formation physique était donc surtout vue comme une formation aux métiers des armes : au moment où l'on devait attribuer le commandement de la guerre contre Mithridate, Marius, qui souhaitait ce commandement, est allé s'entraîner avec les jeunes gens sur le Champ de Mars, avec maniement des armes et équitation, malgré son âge et son obésité³⁰. Végèce énumère les différents exercices physiques pratiqués par Pompée alors qu'il commandait une armée : saut, course, transport. Ses soldats pratiquaient les mêmes exercices, qui les préparaient à la bataille³¹. Il ne s'agit plus de jeunes hommes encore en âge d'aller à l'école, mais de soldats. Une grande partie des exercices était la même : cet entraînement physique était bien une préparation au métier militaire, même si le Champ de Mars était fréquenté aussi par des hommes qui souhaitaient simplement se détendre en jouant à la balle ou au cerceau³².

Pour réaliser au mieux la préparation des futurs cadres de l'armée au métier militaire, deux entraînements étaient privilégiés : les armes et l'équitation³³. Mécène conseille à Auguste de veiller à ce que les enfants des sénateurs et des chevaliers aillent à l'école dès leur enfance, que dès leur adolescence ils reçoivent une éducation physique et qu'ils apprennent à manier les chevaux et les armes³⁴. Alors qu'il ne dit rien des professeurs pour la formation intellectuelle, il précise que les professeurs pour la formation physique doivent être employés par l'État et payés par lui. Dans son esprit, cette formation était aussi importante que l'autre, sinon plus, et l'État se devait de la

26. Hor., *Carm.*, III, 24, 51-58.

27. HA, *Had.*, 2, 1.

28. HA, *Marc.*, 4, 9-10. WALLNER, C. : *Soldatenkaiser und Sport*, Francfort, Peter Lang, 1997, 20 et 229.

29. HA, *Com.*, 2, 9.

30. Plu., *Mar.*, 34, 5-6. FORTUIN, R. : *ouv. cit.*, 11-15.

31. Veg., *Mil.*, I, 9 et de façon plus générale I, 10-11 et 13-18. Voir aussi J., *BJ*, III, 5, 1 (73) ; HA, *Max.*, 10, 4 ; Veg., *Mil.*, III, 2 pour les exercices et les lieux où les pratiquer en général.

32. Str., V, 3, 8 ; Hor., *S.*, I, 6, 122-126 ; Mart., VII, 72, 9-10 ; XIV, 40 et 47. REIS, M. : *ouv. cit.*, 113 ; KASTNER, M.-O. : « L'enfant et les jeux dans les documents d'époque romaine », *BAGB*, 1, mars 1995, 85-100 (93-94) ; THUILLIER, J.-P. : *Le sport dans la Rome antique*, Paris, Errance, 1996, 85 et 88-90 ; CROWTHER, N.B. : *art. cit.*, 2002, 170-171. Pour la valeur diététique de ce genre d'activités, FORTUIN, R. : *ouv. cit.*, 22-31.

33. Suet., *Aug.*, 83, 1 ; *Tib.*, 13, 1 ; Plu., *Pomp.*, 41, 4-5 ; Veg., *Mil.*, I, 18.

34. D. C., LII, 26.

surveiller. Il s'agissait d'une activité constitutive du citoyen romain puisque durant son séjour à Rhodes, Tibère n'a plus pratiqué le maniement des armes et l'équitation (*equi et armorum solitas exercitationes*), qu'il pratiquait quotidiennement, et a abandonné le costume romain pour le costume grec³⁵.

Le lieu par excellence pour pratiquer ces deux activités était le *campus*. Suétone présente l'équitation et le maniement des armes comme des *exercitationes campestris*³⁶, qui se pratiquent donc sur le *campus*, comme les autres exercices physiques, nous l'avons vu³⁷. Le lieu d'entraînement à Rome était le Champ de Mars³⁸. C'était sur ce Champ de Mars qu'à l'origine les soldats recrutés en mars s'entraînaient en attendant la campagne militaire, en juillet³⁹. Même avant la fondation de Rome, c'était dans une plaine (*campus*), selon Ovide, que Romulus, son frère Remus et leurs compagnons s'entraînaient⁴⁰. Il s'agissait d'une zone libre de constructions, qui se réduisit et se déplaça progressivement vers le nord, en raison de l'activité éditiltaire sur le Champ de Mars⁴¹.

On retrouve ce *campus* dans de nombreuses villes d'Occident, où les *campi* sont apparus bien avant la période impériale pour certains⁴². Ce type de monument ne laisse que peu de traces, puisque la plupart du temps il s'agissait d'une aire découverte plate⁴³. De taille plus ou moins grande, ce *campus* était placé, comme le Champ

35. Suet., *Tib.*, 13, 1.

36. Suet., *Aug.*, 83, 1.

37. Les autres exercices physiques, tout comme le maniement des armes, pouvaient se pratiquer dans d'autres lieux. Je me limite volontairement au *campus*, qui est le lieu par excellence de cette pratique.

38. Hor., *Ars*, 160-162 ; *Carm.*, III, 7, 26 ; Str., V, 3, 8 ; Liv., II, 5 ; D. H., *Antiquitates Romanae*, V, 13. THUILLIER, J.-P. : ouv. cit., 1996, 81-83 ; BORLENGHI, A. : *Campus : organizzazione e funzione di uno spazio pubblico in età romana*, Rome, Quasar, 2011, 23-24 et 83-104.

39. BORLENGHI, A. : ouv. cit., 23-24 ; LE BOHEC, Y. : « 350 000 sportifs professionnels sous le Principat », P. Guisard et C. Laizé (dir.), *Le corps*, Paris, Ellipses, 2015, 170-187 (174 et 179-180).

40. Ov., *Fast.*, II, 365-368.

41. COARELLI, F. : *Guide archéologique de Rome*, Paris, Hachette, 1994, 187.

42. DEVIJVER, H. et VAN WONTERGHEM, F. : « Il *campus* nell'impianto urbanistico delle città romane: testimonianze epigrafiche e resti archeologici », *Acta Archaeologica Lovaniensia*, 20, 1981, 33-68 ; DEVIJVER, H. et VAN WONTERGHEM, F. : « Der 'Campus' der römischen Städte in Italia und im Westen », *ZPE*, 54, 1984, 195-206 ; MENNELLA, G. et SPADEA NOVIERO, G. : « Il *campus* di *Albingaunum* », *MEFRA*, 106, 1994, 1, 119-137 ; THUILLIER, J.-P. : ouv. cit., 1996, 91 ; BOUET, A. : *Les thermes privés et publics en Gaule narbonnaise*, Rome, EFR 320, 2003, t. I, 145.

43. BOUET, A. : « Un nouvel exemple de *campus* en Gaule Narbonnaise : Vaison-la-Romaine (Vaucluse) », *RAN*, 31, 1998, 103-117 (111) ; BOUET, A. : « *Campus* et *Juventus* dans les agglomérations secondaires des provinces occidentales », *REA*, 101, 1999, 461-486 (462) ; BOUET, A. : « Les bâtiments thermaux et sportifs en Aquitaine », *Caesarodunum*, 35-36, 2001-2002, 57-75 (61) ; BORLENGHI, A. : ouv. cit., 23 et 27.

de Mars à Rome⁴⁴, à l'extérieur de la ville⁴⁵. Virgile devait avoir en tête cette localisation quand il décrit les activités sportives des enfants et des jeunes gens latins : ils s'entraînaient devant la ville (*ante urbem*)⁴⁶. Les voies qui y conduisaient ou qui le traversaient étaient soigneusement entretenues⁴⁷. Quelques exceptions existent, comme le bâtiment appelé la Grande Palestre à Pompéi, qui se trouve à l'intérieur de la ville, près de l'amphithéâtre⁴⁸. Le *campus* s'est progressivement monumentalisé. C'est ainsi qu'il pouvait être bordé d'un portique, comme à Herculaneum ou Vaison-la-Romaine, il était le plus souvent fermé par une enceinte, il comportait un bassin (*piscina*) pour la pratique de la natation⁴⁹. On y trouvait, mais plus rarement, des aménagements utilitaires tels que des latrines, comme à Pompéi⁵⁰, ou encore des bains, des exèdres (*scholae*), un cadran solaire (*solarium*) ou des lieux de promenade (*ambulationes*)⁵¹. Des thermes, un amphithéâtre ou encore le siège de la *Iuuentus* étaient parfois en relation directe avec lui ou à proximité immédiate⁵². Si c'était l'administration municipale qui s'occupait du *campus* et de ses aménagements, les

44. Vitruvius, I, 7, 1.

45. DEVIJVER, H. et VAN WONTERGHEM, F. : art. cit., 1981, 47 ; DEVIJVER, H. et VAN WONTERGHEM, F. : « Neue Belege zum 'Campus' der römischen Städte in Italien und im Westen », *ZPE*, 60, 1985, 147-158 (149-150) ; BOUET, A. : art. cit., 1999, 462 et 470-472 ; BORLENGHI, A. : ouv. cit., 75 et 178.

46. Verg., A., VII, 162-165. Les activités sportives sont les suivantes : équitation, tir à l'arc, lancer de javelots, course, combat.

47. DEVIJVER, H. et VAN WONTERGHEM, F. : « The *campus* in the urban organization of Africa and Sardinia : two examples, Carthage and *Carales* », *Africa Romana*, X, 1992, 1035-1060 (1036).

48. DEVIJVER, H. et VAN WONTERGHEM, F. : art. cit., 1984, 202 ; GROS, P. : *L'architecture romaine*, I. *Les bâtiments publics*, Paris, Picard, 1996, 378. Pour les liens entre le *campus* et l'amphithéâtre, BORLENGHI, A. : ouv. cit., 75 et 178.

49. BOUET, A. : art. cit., 1999, 462 ; BORLENGHI, A. : ouv. cit., 42-52.

50. BOUET, A. : art. cit., 1999, 462.

51. *CIL* X, 1236 : « Caius Catus filius de Marcus, quattuorvir, s'est occupé de faire aplanir le *campus* avec l'argent public et s'est occupé de faire faire avec son propre argent un mur d'enceinte, des exèdres, un cadran solaire et un chemin ; au Génie de la colonie et des colons, en raison de l'honneur reçu, que les colons l'utilisent à jamais heureusement ». DEVIJVER, H. et VAN WONTERGHEM, F. : art. cit., 1981, 37-38 ; DEVIJVER, H. et VAN WONTERGHEM, F. : « Ancora sul *campus* delle città romane », *Acta Archaeologica Lovaniensia*, 21, 1982, 93-98 (93-94) ; DEVIJVER, H. et VAN WONTERGHEM, F. : art. cit., 1984, 199-200 et 204 ; BOUET, A. : art. cit., « Un nouvel exemple », 1998, 111 ; BOUET, A. : art. cit., 1999, 474 ; BOUET, A. : ouv. cit., t. I, 2003, 145 et 285.

52. BOUET, A. : « Complexes sportifs et centres monumentaux en Occident romain : les exemples d'Orange et de Vienne », *Revue archéologique*, n.s. 1, 1998, 33-105 (47 et 52-57) ; BOUET, A. : art. cit., 1999, 462, 472 et 474.

notables offraient souvent à leurs concitoyens soit un *campus*, soit une enceinte pour ce dernier, soit d'autres aménagements qui lui étaient liés⁵³.

Les gladiateurs pouvaient s'y entraîner, les citoyens y pratiquer du sport (on pouvait y faire des distributions gratuites d'huile⁵⁴), des jeux s'y dérouler⁵⁵. Le *campus* était l'endroit *ubei ludunt*⁵⁶, où l'on s'entraînait, cet entraînement n'étant plus nécessairement lié à la guerre, bien qu'il y ait pratique du maniement des armes⁵⁷. Cicéron désigne les exercices pratiqués sur le Champ de Mars par l'expression *ludus campestris*⁵⁸. Le mot *ludus* est particulièrement approprié, puisqu'il a été utilisé d'abord pour décrire un entraînement militaire imitant la bataille. De cette notion de caractère artificiel vient le sens de jeu et d'exercice guerrier, puis on est passé à toutes les formes d'instruction, dont intellectuelle, puis à l'endroit où cela avait lieu. Il a fallu alors préciser par une épithète quel était le type d'entraînement pratiqué dans le *ludus*. D'où l'expression *ludus campestris*. Le *campus* était enfin, et peut-être surtout, utilisé par les associations de la Jeunesse, les *collegia iuuenum*, que l'on trouvait essentiellement en Italie, et les *iuuentutes*, plutôt rurales et provinciales⁵⁹. Ces associations, remises au goût du jour par Auguste, devaient assurer la formation sportive (maniement des armes et équitation) des jeunes gens appartenant le plus souvent à l'élite⁶⁰. Les futurs héritiers de l'Empire, en tant que princes de la jeunesse, avaient la charge entre autres de favoriser la création dans les provinces des monuments destinés à l'éducation de la jeunesse de l'élite locale, c'est-à-dire des *campi*. C'est ainsi que

53. DEVIJVER, H. et VAN WONTERGHEM, F. : art. cit., 1981, 45 ; BOUET, A. : art. cit., 1999, 463-464 ; BOUET, A. : ouv. cit., 2003, t. II, 178 ; BORLENGHI, A. : ouv. cit., 165-170.

54. *CIL* V, 5279 : « Lucius Caecilius Cilo, fils de Lucius [...] a ordonné que tous les ans, lors des *Neptunalia*, de l'huile fût distribuée au peuple sur le *campus* et dans tous les thermes et bains qui se trouvent à Côme [...] ». DEVIJVER, H. et VAN WONTERGHEM, F. : art. cit., 1981, 34 ; BOUET, A. : art. cit., « Un nouvel exemple », 1998, 111.

55. THUILLIER, J.-P. : ouv. cit., 1996, 92-93.

56. *CIL* I², 1529 ; *CIL* I, 1166 ; *CIL* X, 5807 ; *ILS* 5348 ; *ILLRP* 528 (*Aletrium, Regio I*) : « Lucius Betilienus Varus, fils de Lucius, s'est occupé sur décision du sénat de faire faire les installations énumérées ci-dessous : [...] un *campus* où l'on s'entraîne [...] ». DEVIJVER, H. et VAN WONTERGHEM, F. : art. cit., 1981, 38. Voir aussi *Dig.*, XLIII, 8, 2, 9 (Ulpian), où l'on trouve l'expression *in campo publico ludere*.

57. BORLENGHI, A. : ouv. cit., 25-27.

58. Cic., *Cael.*, V, 11. Voir les *exercitationes campestris* mentionnées plus haut.

59. MOHLER, S.L. : « The *Iuvenes* and Roman Education », *TAPhA*, 68, 1937, 442-479 (442-444) ; GINESTET, P. : *Les organisations de la jeunesse dans l'Occident romain*, Bruxelles, Latomus 213, 1991, 14 et 119-120.

60. Hor., *Carm.*, III, 8, 7-12. FORTUIN, R. : ouv. cit., 72-77.

Drusus, le fils de Tibère, a fait don d'un *campus* à la colonie d'Issa en Dalmatie en 20 apr. J.-C.⁶¹

C'était aussi sur un *campus* (entre autres) que s'entraînaient les soldats⁶². Il s'agissait d'un espace carré ou rectangulaire ceint d'un mur, qui ne comportait comme construction qu'une tribune (*tribunal* en latin et βήμα en grec) d'où les responsables pouvaient surveiller l'exercice ou s'adresser aux troupes⁶³. On en a retrouvé des traces archéologiques à Lambèse, à Mirebeau-sur-Bèze (Côte d'Or) et en Bretagne ; ceux de Palmyre (aménagé en 183), Doura-Europos (aménagé en 208-209) et Colybrassos de Cilicie (aménagé en 288) sont attestés par l'épigraphie⁶⁴. Il y en avait aussi un à Rome, près de la caserne des prétoriens.

Le *campus*, réservé aussi bien à des civils qu'à des militaires, était donc le lieu où l'on pratiquait l'exercice, autrement dit un terrain d'exercice ou de manœuvre. Des dieux présidaient-ils à l'exercice ? Un culte particulier était-il lié au *campus* ? Il y avait bien des cultes liés aux thermes ou à la palestra, lieux où étaient aussi pratiqués des jeux sportifs. Ce culte existait, pour ce qui concerne les soldats. De nombreux dieux présidaient aux exercices, dont *Virtus* et *Disciplina*, deux abstractions divinisées. Il existait également des divinités appelées *campestres*⁶⁵. Elles étaient les

61. DEVIJVER, H. et VAN WONTERGHEM, F. : art. cit., 1985, 152 ; BOULEY, E. : « L'éducation éphébique et la formation de la "juventus" d'après quelques documents des provinces balkaniques et danubiennes », M. Garrido-Hory et A. Gonzalès (éd.), *Histoire, Espaces et Marges de l'Antiquité*, 1, *Homages à Monique Clavel-Lévêque*, Besançon, PU Franc-Comtoises, 2003, 195-207 (203) ; BORLENGHI, A. : ouv. cit., 27-33 et 51-52.

62. Pour l'entraînement des soldats : HORSMANN, G. : *Untersuchungen zur militärischen Ausbildung im republikanischen und kaiserzeitlichen Rom*, Boppard a. Rh., Boldt, 1991 ; LE BOHEC, Y. : *L'armée romaine sous le Haut-Empire*, Paris, Picard, 2014 (3^e éd.), 111-126 ; LE BOHEC, Y. : art. cit., 170-187. Pour celui des cavaliers, HYLAND, A. : *Training the Roman cavalry. From Arrian's Ars tactica*, Douvres, A. Sutton, 1993. Pour le *campus*, *Th. l. l.*, III, 1912, col. 212-221 ; DE RUGGIERO, E. : *Dizionario epigrafico*, II, 1, 1900, Rome, 49-52 ; DAVIES, R. : « The training Grounds of the Roman Cavalry », R. Davies, *Service in the Roman Army*, New York, Columbia University Press, 1989, 93-123 ; LE BOHEC, Y. : « Recherches sur les terrains d'exercice de l'armée romaine sous le Haut-Empire », *Bulletin des Antiquités Luxembourgeoises*, 27, 1999, 79-95 ; BORLENGHI, A. : ouv. cit., 33-39.

63. Pour les discours aux troupes, voir les discours d'Hadrien à l'armée d'Afrique : LE BOHEC, Y. (éd.) : *Les discours d'Hadrien à l'armée d'Afrique*. Exercitatio, Paris, De Boccard, 2003 ; SPEIDEL, M.P. : *Emperor Hadrian's Speeches to the African Army. A new Text*, Mayence, Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, 2006. Ou encore Hérodien, I, 5, 2 ; II, 10, 1 ; II, 13, 3 5 ; VII, 8, 3 ; VIII, 7, 3, qui utilise le terme grec πεδίων ; Ammien Marcellin, XX, 5, 1 ; XX, 9, 6 ; XXI, 13, 9 ; HA, *Max.*, 3, 1 ; *Prob.*, 10, 4.

64. *AE* 1933, 214 ; 1931, 113 ; 1972, 636. DAVIES, R.W. : ouv. cit., 94 ; LE BOHEC, Y. : *La guerre romaine*, Paris, Tallandier, 2014, 167-168.

65. Pour ce passage, DE RUGGIERO, E. : *Dizionario epigrafico*, II, 1, 1900, Rome, 47-48 ; LE BOHEC, Y. : *L'armée romaine*, 2014, 125. IRBY-MASSIE, G.L. : « The Roman Army and the Cult of the Cam-

divinités du *campus* et on a retrouvé un autel dédié aux *Campestres* et à *Britannia* sur le terrain d'exercice de Castlehill, en Écosse, tout comme sur celui de Newstead (*Trimontium*)⁶⁶ ; c'était sans doute aussi le cas pour l'autel dédié aux *Campestres*, autel trouvé à Obernburg am Main, où se trouvait un camp militaire⁶⁷. Ces divinités pouvaient être associées à d'autres dieux, souvent Epona et les *Suleviae*⁶⁸. Elles pouvaient aussi être désignées en Afrique par l'expression générale *dii Campestres*, dieux de la plaine (là où se déroulait l'exercice) ou dieux du *campus*⁶⁹. Ce nom a sans doute été forgé sur celui de *Dii Mauri*, pour que ces divinités venues de l'extérieur fussent acceptées par les Romains africains⁷⁰. On a retrouvé à *Gemellae*, en Afrique, un temple contenant deux autels dédiés aux *dii Campestres*. Ce temple se trouvait à l'extérieur du camp militaire et l'on peut penser qu'il était proche du terrain d'exercice, du *campus*, dont on n'a cependant retrouvé aucune trace⁷¹. Avec la mention d'un temple aux *Matres Campestres* et au *Genius alae pri(mae) Hispanorum Asturum* sur une inscription retrouvée à Benwell (*Condercum*), sur le mur d'Hadrien⁷², c'est le seul sanctuaire aux *Campestres* connu à ce jour⁷³.

Campester peut aussi être une épithète accordée à un dieu, comme Mars, qualifié de *Campester* dans la péninsule Ibérique, à *Tarraco*⁷⁴, ou encore de Némésis, qui

pestres », *ZPE*, 113, 1996, 293-300 (298-300) recense toutes les inscriptions mentionnant les *Campestres*.

66. *CIL* VII, 1129 ; *ILS* 4829 ; *RIB* 2135 (« Aux *Campestres* et à *Britannia*, Quintus Pisentius Iustus, préfet de la cohorte IV des Gaulois, s'est acquitté de son vœu de bon gré, avec joie et à juste titre ») et *CIL* VII, 1080 ; *RIB* I, 2121 (« Consécration aux *Campestres*, Aelius Marcus, décurion de l'aile Auguste des Voconces, s'est acquitté de son vœu de bon gré, avec joie et à juste titre »). DAVIES, R.W. : ouv. cit., 93 ; BIRLEY, E. : *The Roman Army. Papers 1929-1986*, Amsterdam, J.C. Gieben, 1998, 434 ; SPEIDEL, M.P. : « The shrine of the *Dii Campestres* at Gemellae », *AntAfr*, 27, 1991, 111-118 (107).

67. *AE* 2003, 1274. STEIDL, B. : « Ein Altar für die 'Campestres' aus Obernburg am Main », *Baye-rische Vorgeschichtsblätter*, 68, 2003, 89-100.

68. *CIL* VII, 1114 ; *RIB* I, 2177 ; *ILS* 4831c (Bretagne, Auchendavy) : « À Mars, Minerve, aux *Campestres*, à Hercule, Epona, Victoire, Marcius Cocceius Firmus, centurion de la légion II Auguste ». Voir IRBY-MASSIE, G.L. : art. cit., 293.

69. HORSMANN, G. : ouv. cit., 105-107.

70. SPEIDEL, M.P. : art. cit., 1991, 118.

71. DAVIES, R.W. : ouv. cit., 118-119 ; SPEIDEL, M.P. : art. cit., 1991, 112 et 115.

72. *CIL* VII, 510 ; *RIB* 1334 ; *ILS* 4828 : « Aux *Matres Campestres* et au Génie de l'aile I des Astures [---] Titus [---] Agrippa, préfet, a restauré ce temple depuis le sol ». BIRLEY, E. : ouv. cit., 433-434 ; DAVIES, R.W. : ouv. cit., 93 ; SPEIDEL, M.P. : art. cit., 1991, 112.

73. SPEIDEL, M.P. : art. cit., 1991, 112.

74. *CIL* II, 4083 ; II/14/02, 839 ; *ILS* 2416 ; *RIT* 38 ; *AE* 2012, 816 : « Consécration à Mars *Campester*. Pour le salut de l'empereur Marc Aurèle Commode Auguste et des *equites singulares*, Titus Aurelius Decimus, centurion de la légion VII *Gemina* Heureuse, chef et en même temps maître d'exercice (a fait ériger ce monument) et l'a dédié aux calendes de mars, sous le consulat de Mamertin et de Rufus (1^{er} mars 182) ». DE RUGGIERO, E. : *Dizionario epigrafico*, II, 1, 1900, Rome, 48 ; SPEIDEL, M.P. : *Die Equites singulares Augusti*, Bonn, R. Habelt, 1965, 56.

peut être identifiée à *Fortuna*⁷⁵, elle aussi qualifiée de *Campestris* à Rome⁷⁶. Ainsi que le fait remarquer E. Birley⁷⁷, dans les deux cas le dédicant est un *campidoctor*, un maître d'exercice, ce qui souligne le lien de l'épithète portée par les deux divinités avec le *campus*.

Ces divinités, des déesses en réalité (on trouve aussi le nom de *Matres Campestres*), sont d'origine celtique et elles ne sont connues que dans la partie occidentale de l'Empire⁷⁸. C'étaient surtout les *equites singulares Augusti* (les gardes du corps à cheval de l'empereur) et de façon générale les cavaliers qui honoraient ces divinités, et ce sont ces gardes du corps qui ont apporté le culte des *Campestres* en Afrique, où elles sont donc devenues les *dii Campestres*⁷⁹, tout comme les cavaliers auxiliaires les ont répandues dans l'Occident romain depuis la Gaule, où elles étaient honorées à l'origine⁸⁰.

À Tébessa, en Afrique, c'est une divinité proprement romaine qui est mentionnée dans une inscription d'époque flavienne : le *Genius campi*, le Génie du camp⁸¹.

Des cérémonies religieuses se déroulaient sur le *campus*. C'est ainsi que tous les ans, le 3 janvier, le commandant dédiait un nouvel autel à Jupiter *Optimus Maximus*, l'ancien ayant été enterré⁸². Il y avait un temple sur le terrain d'exercice de Doura Europos⁸³, tout comme semble-t-il sur le terrain d'exercice des cohortes prétoriennes et urbaines à Rome. Les *equites singulares*, souvent pour commémorer leur démobilisation, dressaient un autel en marbre, autel dédié aux *Campestres*, à Jupiter *Optimus Maximus*, à Junon, Minerve, Mars, Victoire, Hercule, Fortune et au *genius singularium Augusti* entre autres⁸⁴.

Qu'en était-il chez les civils ? Si des cultes étaient célébrés sur le *campus*, cultes qui n'étaient pas en lien étroit avec lui, il n'y avait pas de culte particulier lié aux activités sportives qui y étaient pratiquées. Il y avait sur le Champ de Mars (c'était

75. DE RUGGIERO, E. : *Dizionario epigrafico*, II, 1, 1900, Rome, 48.

76. *CIL* VI, 533 ; *ILS* 2088 : « À la sainte Némésis *Campestris*, pour le salut de nos deux maîtres les empereurs. Publius Aelius Pacatius, fils de Publius, inscrit dans la tribu Aelia et originaire de *Scupi*. Il avait promis de le faire quand il était docteur de cohorte, et maintenant qu'il est maître d'exercice de la cohorte I prétorienne pieuse et vengeresse, prévenu en songe, il a de bon cœur et joyeusement fait placer (cette dédicace) ». SPEIDEL, M.P. : ouv. cit., 56.

77. BIRLEY, E. : ouv. cit., 404.

78. BIRLEY, E. : ouv. cit., 419-421 ; SPEIDEL, M.P. : art. cit., 1991, 107.

79. SPEIDEL, M.P. : ouv. cit., 56-57 ; SPEIDEL, M.P. : art. cit., 1991, 117-118 ; IRBY-MASSIE, G.L. : art. cit., 294-296.

80. IRBY-MASSIE, G.L. : art. cit., 294-296.

81. *ILAlg*, I, 3596 ; LE BOHEC, Y. : *La troisième légion Auguste*, Paris, CNRS, 1989, 362.

82. RICHMOND, I.A. : « The Roman army and Roman religion », *Bulletin of the John Rylands Library*, 45, 1962, 185-197 (187-189) ; DAVIES, R.W. : ouv. cit., 98.

83. *AE* 1931, 113 : la *cohors II Vl pia equitata civium Romanorum sagittariorum* a construit un temple et érigé une statue lors de l'agrandissement du *campus*. DAVIES, R.W. : ouv. cit., 94.

84. IRBY-MASSIE, G.L. : art. cit., 295.

du reste la raison de son nom) un autel de Mars, un sanctuaire très ancien, lié à la fonction militaire du *campus*⁸⁵. Des cultes étaient liés à la présence de cet autel, mais ils étaient tous en relation avec la guerre et pas avec la pratique des exercices, qu'ils fussent une préparation à la guerre ou pas. Il en allait de même pour les innombrables sanctuaires, temples, autels qui s'y trouvaient également et qui n'étaient pas sur le terrain d'exercices proprement dit. À l'extérieur de Rome, il pouvait y avoir consécration d'un *campus* pour le salut d'un empereur⁸⁶ ou consécration d'un *campus* et de son portique au *numen* de l'Auguste et à Vulcain⁸⁷. Un *campus* pouvait être dédié au Génie de la colonie et des colons⁸⁸. De façon générale, on trouvait sur le *campus* des tombeaux, des statues, des chapelles et des autels (*sacella, arae*)⁸⁹. Mais il n'y avait pas de dédicace au Génie du *campus*, comme il y en avait pour le *campus* à usage militaire, et aucune dédicace n'a été faite aux divinités *Campestris*.

Les associations de la Jeunesse célébraient des cultes, cette célébration était même une de leurs occupations principales⁹⁰. Ainsi que le souligne P. Ginestet, ils se disaient souvent les *cultores* d'un dieu ou encore les *iuuenes* d'un dieu. Parmi ces dieux, le plus fréquemment honoré en Italie était Hercule⁹¹. Venaient ensuite le culte de l'empereur divinisé, celui de Jupiter, Diane, *Iuuentus*, Junon, Apollon, Vénus, Minerve, Éros et de leur Génie⁹². Dans les provinces, le culte le plus répandu était le culte impérial, puis celui de Jupiter, Hercule, Diane, Mars, *Iuuentus* et de divinités mineures et « locales » ainsi que celui du Génie du collège⁹³. Ces cultes, y compris

85. COARELLI, F. : ouv. cit., 188.

86. DEVIJVER, H. et VAN WONTERGHEM, F. : art. cit., 1992, 1048. Sur le territoire de Clunia, *uicus* de *Venia*, en Tarraconaise. Il s'agit de Trajan. BOUET, A. : art. cit., 1999, 464. Pour les cultes de façon générale, BORLENGHI, A. : ouv. cit., 170-173.

87. *CIL* XIII, 3107 (Nantes). BOUET, A. : art. cit., 1999, 464. Voir aussi *CIL* XII, 4338 et BOUET, A. : ouv. cit., 2003, t. II, 178.

88. *CIL* X, 1236 ; *ILS* 5392 ; *ILLRP* 116 (*Nola, Regio I*). DEVIJVER, H. et VAN WONTERGHEM, F. : art. cit., 1981, 37.

89. *CIL* X, 1781 ; *CIL* X, 1793 ; *CIL* I, 698 ; *ILLRP* 518 ; *ILS* 5317 ; *ILS* 5389, *Puteoli, Regio I*. DEVIJVER, H. et VAN WONTERGHEM, F. : art. cit., 1981, 44-45 ; DEVIJVER, H. et VAN WONTERGHEM, F. : art. cit., 1985, 150 ; BORLENGHI, A. : ouv. cit., 51. Pour les cultes pratiqués sur le *campus*, voir la communication de Beatriz Pañeda dans ce même volume.

90. MOHLER, S.L. : art. cit., 472-473 ; JACZYNOWSKA, M. : *Les associations de la jeunesse romaine sous le Haut-Empire*, Wrocław, 1978, 55 et 62 ; LADAGE, D. : « *Collegia iuuenum*. Ausbildung einer municipalen Elite ? », *Chiron*, 9, 1979, 319-346 (339-341 et 345-346) ; GINESTET, P. : ouv. cit., 1991, 168.

91. GINESTET, P. : ouv. cit., 1991, 172 ; BOUET, A. : art. cit., 1999, 479. Pour le culte d'Hercule, JACZYNOWSKA, M. : « Le culte de l'Hercule romain au temps du Haut-Empire », *ANRW* II, 17, 2, 631-661.

92. GINESTET, P. : ouv. cit., 1991, 172 ; BOUET, A. : art. cit., 1999, 478-479.

93. GINESTET, P. : ouv. cit., 1991, 173-175.

celui d'Hercule, n'étaient pas accomplis dans le cadre du *campus*, mais dans le cadre du collège, et n'étaient pas liés à la pratique sportive.

La pratique sportive constituait un élément important de l'éducation des jeunes gens, aussi bien à Rome que dans le reste de l'Empire, à tel point du reste que sans elle, l'éducation était incomplète. Le lieu par excellence de la pratique sportive et de l'exercice, à Rome comme dans les provinces occidentales, était le *campus*. Des cultes y étaient pratiqués. Chez les militaires, ces cultes étaient en lien direct avec le lieu et l'activité qui s'y déroulait, puisqu'ils s'adressaient à des divinités qui présidaient aux exercices. Chez les civils, il n'en était rien. Il n'y avait pas de divinités *campestres*, aucune divinité particulière ne présidait à ces exercices et aucun culte, par conséquent, ne lui était associé.

NERO, SOLAR AURIGA
NERÓN, AURIGA SOLAR

JOSÉ IGNACIO SAN VICENTE GONZÁLEZ DE ASPURU
UNIVERSIDAD DE OVIEDO
VICENTEJOSE@UNIOVI.ES

RESUMEN

Se analiza la trayectoria de Nerón como auriga. Esta actividad estaba mal considerada por relacionarse con ‘gente infame’, pero Nerón defendió su afición argumentando que la antigua tradición de la conducción de carros era propia de reyes y héroes. Su inclinación le venía de herencia familiar, ya que algunos Ahenobarbos habían practicado la conducción de carros. Nerón se preparó para este deporte y actuó en el circo como auriga. Lo hizo en un principio de manera privada, hasta que a partir del año 64 participó en espectáculos públicos. En su papel de conductor de carros de caballos terminó identificándose con Febo, el Sol, y se hizo

ABSTRACT

We analyze Nero’s trajectory as a charioteer. This activity was badly considered for being related to ‘infamous people’, but Nero defended his hobby by arguing that the ancient tradition of car driving was typical of kings and heroes. His interest came from family tradition, since some Ahenobarbi had practiced the driving of cars. Nero trained for this sport and performed in circus as a charioteer. At first he did it privately until 64 A.D., when he started to participate in public shows. In his role of horse carriages driver, he ended up identifying himself with Phoebus, the Sun, and was represented in coins

representar en las monedas y esculturas con la corona radiada. Esta innovación tuvo éxito y el tocado solar permaneció en las imágenes monetales de los emperadores hasta el Bajo Imperio.

and sculptures with the radiated crown. This innovation was successful and the headdress remained in monetary images of the emperors until the Late Empire.

PALABRAS CLAVE

Cuadriga, Apolo, Febo, Sol, Olimpia, Circo Máximo

KEY WORDS

Quadriga, Apollo, Phoebus, Sol, Olympia, Circus Maximus

Fecha de recepción: 30/04/2017

Fecha de aceptación: 20/02/2018

1. INTRODUCCIÓN. NERÓN Y SU ACTIVIDAD COMO AURIGA

Entre las diversas actividades lúdicas que Nerón emprendió a lo largo de su vida, una de las aficiones que más le apasionó fue la de ser auriga y conductor de carros de carreras en el circo. Hombre multifacético, en esta actividad, como en otras, se enfrentó a la opinión de la élite romana, que veía este desempeño como propio de extranjeros, esclavos y libertos. La visión que Nerón tenía de esta actividad era muy diferente. Él entendía que su imagen como auriga en los espectáculos públicos formaba parte de una teología solar progresivamente elaborada por él, mediante la cual se identificaba con Febo, el dios Helios, el gran benefactor universal.

2. LAS CONSIDERACIONES DE LAS CARRERAS DE CARROS EN GRECIA Y ROMA

El guerrero y el carro permanecieron unidos largo tiempo durante la Edad de Bronce en diferentes culturas y territorios, desde el Próximo Oriente a Micenas¹ o la Península Ibérica. Por ejemplo, el carro suele figurar en la decoración de las llamadas *Estelas de Guerrero*², que encontramos en el Suroeste de la Península Ibérica desde el Bronce Final. Con el transcurso del tiempo, se fueron abandonando los ataques

1. Sobre las carreras de carros en Grecia véase CANALI DE ROSSI, F.: *Hippiká. Corse di cavalli e di carri in Grecia, Etruria e Roma*. Volume I. *La gara delle quadrighe nel mondo greco*, (Nikephoros Beiheft, 18) Weidmann, 2011.

2. CELESTINO PÉREZ, S.: *Estelas de guerrero y estelas diademadas: la precolonización y formación del mundo tartésico*, Barcelona, 2001.

en formación de carros³. Todavía en la *Iliada* figuran algunas ofensivas de grupos de carros, pero en general el héroe se dirigía al combate en su vehículo de dos ruedas tirado por caballos. Aunque podía combatir desde el mismo, echaba pie a tierra y luchaba como un infante (Hom. *Il.* 4. 228-230; 297-309; 419-420). Mientras, el conductor esperaba en retaguardia para que el héroe pudiese, en caso de necesidad, subir al carro y ser llevado rápidamente a una zona más segura⁴.

En su origen, las carreras de carros estaban vinculadas a las ceremonias religiosas y constituían un elemento esencial en la celebración de las mismas. En la literatura griega, la primera mención a un desafío de velocidad entre conductores de carros figura ya en la *Iliada* (Hom. *Il.* 23, 250-616) y está relacionada con los juegos fúnebres celebrados en honor de Patroclo⁵. Sófocles, en su obra *Electra*, recoge el relato de la muerte de Orestes en un accidente durante una competición de carros (S. *El.* 681-760). Los personajes que participaban en estas actividades eran héroes, reyes o aristócratas. Igualmente, se llevaron a cabo carreras de carros después de la muerte de Aquiles, tal y como figura en la obra de Quinto de Esmirna *Posthomérica* (Q. S. *Posthomérica*, 4. 500-544).

En la *Tebaida* latina de Estacio figura la carrera de carros en los juegos fúnebres que se celebran en honor a Ofeltes de Nemea (Stat. *Theb.* 6, 296-549). Silio Itálico recogió en su *Púnica* que la misma actividad tuvo lugar en el transcurso de los juegos funerarios que festejó Publio Cornelio Escipión el Africano en memoria de su padre Publio y de su tío Gneo (Sil. *Pun.* 16. 312-456).

En todas estas obras literarias grecolatinas se constata una vinculación entre las carreras de carros y los juegos fúnebres realizados en honor de personajes destacados a los que se quería honrar. Esta competición figura también en las *Dionisiacas* de Nonno. Se celebra por uno de los compañeros de Dioniso, el cretense Ofeltes (hijo de Arestor), cuya memoria se glorifica (Nonn. *D.* 37. 103-484).

Al mismo tiempo se celebraban en el mundo griego juegos agonísticos⁶ relacionados con festividades en honor a los dioses⁷. Conocemos el proceso gracias a que

3. GREENHALGH, P. A. L.: *Early Greek Warfare. Horsemen and Chariots in the Homeric and Archaic Ages*, Cambridge, 1973.

4. HARRIS, H. A.: *Sport in Greece and Rome*, Londres, 1972, 154.

5. Participaron cinco bigas conducidas por héroes griegos. Un análisis de la carrera en HARRIS, H.: *Sport in Greece...*, 154-157.

6. Los Juegos Olímpicos fueron los más antiguos de los cuatro festivales atléticos panhelénicos o nacionales que compusieron los *períodos*, o «juegos de circuitos». Los otros tres eran los Juegos Píticos en Delfos, los Juegos Ístmicos en Corinto y los Juegos Nemeos. El primer atleta en ganar una prueba en los cuatro juegos fue Diágoras de Rodas, que se convirtió en el primer *períodonikes* (SWADDLING, J.: *The Ancient Olympic Games*, Austin [Univ. Texas], 2008, 11).

7. Debían celebrarse competiciones de carros de las que no han quedado testimonios, aunque los testimonios epigráficos y las fuentes literarias mencionan la existencia de carreras de carros en un am-

nos han llegado tempranas listas de los vencedores de estos certámenes, entre cuyas disciplinas se encontraba la carrera de carros⁸. Quizás los primeros Juegos Olímpicos⁹ fueron competiciones de tiros de caballos en las que se recordaría la mítica victoria de Pélope sobre Enomao¹⁰, aunque la carrera de cuadrigas (τετρηπιπρον) se introdujo, según Pausanias (5. 8. 7), en el año 680 a. C. siendo vencedor el tebano Pagondas¹¹. Los Juegos Píticos incluyeron carreras de cuadrigas desde el 582 a. C., año en que venció Clisteres, tirano de Sción¹².

Los Juegos Olímpicos eran los que tenían mayor prestigio y la carrera de cuadrigas, la prueba más destacada, por lo que este triunfo constituía la máxima gloria atlética que un griego podía alcanzar. Era la primera prueba en celebrarse y abría la competición, que duraba cinco días. Se conoce bastante bien el programa de los juegos, que se inauguraban con un juramento en honor de los dioses¹³. Si competían, los reyes y los nobles podían ser vencidos. La derrota de un rey en una competición agonística era una imagen poco decorosa para el honor monárquico. Los concursos hípicas fueron pronto el campo en el que participaron los soberanos y los aristócratas a través de sus caballos, ya que ni siquiera tenían que conducir los animales. El vencedor no era el auriga, sino el dueño de los corceles¹⁴. Los caballos siempre tuvieron una relación estrecha con los aristócratas, pero una carrera de cuadrigas era una actividad peligrosa por lo que estaba permitido alquilar a aurigas

plio número de localidades tanto de Grecia como de las ciudades griegas de la zona asiática (Argos, Atenas, Delfos, Epidauro, Larisa, Lebadea, Oropo, Esparta, Taminas, Delos, Ménalo, monte Liceo, Tebas, Magnesia, Pérgamo, Ilion, Sardes, Seleucida Pieria) (MORETTI, J. CH.: «Les courses de chars dans l'Orient grec», en LANDES, C. [ed.], *Le cirque et les courses de chars*, Rome-Byzanze, Paris: Lattes, 1990, 21-32 [22]; CANALI DE ROSSI, F.: *Hippiká. Corse di caballi...*, 23, nota 60).

8. CHRISTENSEN, P.: *Olympic victor lists and ancient Greek history*, Cambridge, 2007.

9. DECKER, W.: «Zum Wagenrennen in Olympia–Probleme der Forschung», en COULSON, W. D., & KYRIELEIS, H. (eds.), *Proceedings of an international symposium on the Olympic Games, 5-9 September 1988*. Deutsches Archäologisches Institut Athen, Atenas, 1992, 129-139. Una exposición de las distintas teorías relacionadas con el origen de los Juegos Olímpicos en GARCÍA ROMERO, F.: *Los Juegos Olímpicos y el deporte en Grecia*, Sabadell, 1992, 175-183.

10. Pi. O. 1. 77-91; CANALI DE ROSSI, F.: *Hippiká. Corse di caballi...*, 13.

11. Las cuadrigas tenían que recorrer una distancia de unos catorce kilómetros, lo que implicaba unas doce vueltas dobles al hipódromo y suponían veinticuatro vueltas en horquilla. Los percances en el punto de giro (*nyssa*) eran comunes, a menudo graves (SPIVEY, N.: *The ancient Olympics*, Oxford, 2006, 88). Como dice Spivey (*The ancient Olympics...*, XVIII, 9), la carrera de cuadrigas era la que más riesgos entrañaba y los accidentes y las muertes eran frecuentes, por lo que los protagonistas podían sentirse profundamente agradecidos solo por llegar al poste de acabado de una sola pieza.

12. Paus. 6. 19. 1; *Idem* 10. 7. 6; Hdt. 6. 126. 2; MORETTI, L.: *Olympionikai: i vincitori negli antichi agni olimpici*, Roma, 1958, 96; CANALI DE ROSSI, F.: *Hippiká. Corse di caballi...*, 28-29, 42.

13. Sobre esto véase SWADDLING, J.: *The Ancient Olympic...*, 53-54.

14. En lo referente al estatus de los dueños de los caballos y los *quadrigari* de los festivales griegos véase GOLDEN, M.: *Greek Sport and Social Status*, Austin, Univ, Texas, 2009, 6-23.

que condujesen el tiro de caballos. El vencedor era el dueño de los caballos mientras que no se recoge el nombre del auriga alquilado. Conocidos personajes y reyes de la Antigüedad ganaron sus coronas en diferentes juegos por este procedimiento. Entre ellos, Alcibiades¹⁵ o Hierón de Siracusa, cuyos triunfos fueron cantados por Píndaro (Pi. P. 1; P. 2; O. I) y Baquilides. Este último le dedicó a Hierón la Oda III al triunfo del año 468 a. C. en la carrera de cuadrigas de la 78 Olimpiada¹⁶. La participación de los siracusanos en los Juegos de Olimpia era habitual, ya que un sacerdote de Olimpia de la familia de los Yamidas había acompañado a Arquias y a los corintios en el momento de la fundación de la colonia siciliana¹⁷. La representación de una cuadriga en el reverso de las monedas de Gelón y de Hierón¹⁸ podría simbolizar el triunfo en el campo de batalla sobre sus enemigos, al mismo tiempo que se hacía eco propagandístico del triunfo conseguido en la carrera de carros que tuvo lugar en los Juegos de Olimpia del año 468 a. C.

Era, además, una actividad permitida a las mujeres. Conocemos el nombre de una espartana, Cinisca, hermana del rey espartano Agesilao II, quien en el año 396 a.C. consiguió una corona de laurel gracias al triunfo de una cuadriga preparada y subvencionada por ella, victoria que repitió en el 392 a. C.¹⁹

En los juegos religiosos griegos, el número de carros que participaban era muy elevado. Según Píndaro²⁰, en Delfos se accidentaron a la vez 40 carros en una sola carrera²¹, mientras que en Olimpia pudieron correr al menos sesenta carros al mismo tiempo.²² En algunos casos los aristócratas guiaban sus propios carros, lo que

15. En el año 416 Alcibiades presentó siete carros, quedando sus cuadrigas, primera, segunda, tercera y cuarta. Indudablemente, el triunfo fortaleció su posición política, ya que en esos momentos proponía en Atenas llevar a cabo la expedición contra Sicilia, mientras Aristófanes en el teatro criticaba a los atenienses que gastaban grandes sumas en caballos (SWADDLING, J.: *The Ancient Olympic...*, 97).

16. Paus. 8. 42; MORETTI, L.: *Olympionikai...*, 246; CANALI DE ROSSI, F.: *Hippiká. Corse di caballi...*, 43-45.

17. Pi. O. 6. 6; WICKERT, L.: s.v. *Syrakusai*, RE IV. A. 2 (=Hb 8), 1932, col. 1474; HEPDING, H.: s.v. *Iamos*, RE IX (=Hb 17), 1914, col. 689.

18. BOEHRINGER, E.: *Die Münzen von Syrakus*, Berlín, 1929, 477 (antes de 450 a. C.), 530 (474-450 a. C.), 514 (474-450 a. C.).

19. Acerca de Cinisca véase: Paus. 3. 8. 1; Paus. 6. 1; Paus. 3. 8. 2; Paus. 5. 12. 5; MORETTI, L.: *Olympionikai...*, 373, 381; KYLE, D. G.: «The only woman in all Greece: Kyniska, Agesilaus, Alcibiades and Olympia», *JHS* 30, 2003, 183-203; CANALI DE ROSSI, F.: *Hippiká. Corse di caballi...*, 62-64 con notas.

20. Pi. P. 5. 50; CANALI DE ROSSI, F.: *Hippiká. Corse di caballi...*, 26, 48.

21. Sobre el mecanismo que permitía una salida en condiciones de igualdad a todos los carros participantes en la carrera, véase la descripción de Pausanias (6. 20. 10-14). Fue inventado por Cleetas; una reconstrucción del mismo en HARRIS, H.: *Sport in Greece...*, 164-168 y fig. 10.

22. Harris basándose en las descripciones que realiza Pausanias de las carreras de carros de Olimpia (HARRIS, H.: *Sport in Greece...*, 162).

aumentaba el honor de los conductores, tal y como hizo, según Herodoto²³, Cimón Coalemos, hijo de Stesagora y padre de Milcíades, quien venció tres veces en Olimpia (536, 532, 528 a. C.) conduciendo el mismo tiro de caballos.

Ya en la época imperial, algunos miembros de la familia julio-claudia participaron en las pruebas olímpicas en las carreras de cuadrigas como dueños de los carros participantes. Mediante este procedimiento, Tiberio ganó su corona olímpica con anterioridad al año 4 a. C. y Germánico, su sobrino, la consiguió en el año 17 d. C.²⁴

En la antigua Roma, las carreras de carros, las *Consualia*, se celebraban en honor del dios *Consus*. Tal y como atestigua Paulo (*Paul. Fest. 41; cf. Liv. 1. 9. 6*), el primero que las festejó fue Rómulo. Estas festividades sirvieron de pretexto para raptar a las sabinas (*Varr. L. 6, 20; V. Max. 2. 4*)²⁵. *Consus* fue identificado con Neptuno. Un ara dedicada a este dios permanecía oculta bajo tierra en el circo Máximo (*Serv. ad Aen. 8. 635-6*)²⁶. No eran las únicas carreras. También se celebraban las *Equirria*²⁷ en honor del dios Marte, con dos competiciones de caballos el 27 de febrero y el 24 de marzo, y el *Equus October* que se festejaba el 15 de octubre y en el transcurso del cual tenían lugar carreras de bigas²⁸.

Según Tácito (*Ann. 15. 21*) y Dioniso de Halicarnaso (*Ant. Roma. 7. 73. 1-3*), las competiciones ecuestres fueron importadas de Turios, en la Magna Grecia. El origen de la organización de las carreras romanas, por lo tanto, sería griego²⁹, aunque debido

23. Hdt. 6. 103. 1; MORETTI, L.: *Olympionikai...*, 120, 124, 127; CANALI DE ROSSI, F.: *Hippiká. Corse di caballi...*, 31-32.

24. OLIVOVA, V.: «Chariot Racing in the Ancient World», *Nikephoros*, 2, 1989, 65-88; KROPPEN, TH.: *Nero at Olympia*, 14th Seminar on Olympic Studies for Postgraduate Students, Atenas, 2007, 30-42, (32).

25. Las primeras carreras ecuestres celebradas en la ciudad de Roma debieron tener lugar en el Campo de Marte (KYLE, D. G.: *Sport and Spectacle in the Ancient World*, 2ª ed. Oxford, 2015, 248).

26. HUMPHREY, J. H.: *Roman Circuses: Arenas for Chariot Racing*, Berkeley, 1986. Sobre las distintas divinidades relacionadas con el origen del circo Máximo véanse las páginas 60-64.

27. HUMPHREY, J. H.: *Roman Circuses...*, 560, 684-685.

28. La mayor parte de estas carreras de caballos que se celebraban en los festivales y contextos religiosos romanos serían de origen etrusco (HUMPHREY, J. H.: *Roman Circuses...*, 16-17). Aunque en el caso de que el origen de las carreras romanas fuese etrusco, estos debieron a su vez tomarlas de los griegos (HARRIS, H.: *Sport in Greece...*, 185).

29. El circo Máximo fue construido durante la época de los reyes, concretamente bajo el mandato del rey de origen etrusco Lucio Tarquinio Prisco, quien celebró en el mismo su triunfo sobre la ciudad latina de Suessa Pometia. Las contribuciones de Tarquinio Prisco se debieron limitar a alterar el curso de un arroyo subterráneo, secar el área, emplazar los lugares de los espectadores según sus curias y establecer un sitio para el desarrollo de las carreras en el área del *vallis Murcia* entre el Palatino y el Aventino (Liv. 1. 35; D. H. 3. 38; HUMPHREY, J. H.: *Roman Circuses...*, 64-67, sobre el primer constructor del circo. Véase también COARELLI, F.: *Roma, Guide archeologica Laterza*, Roma, 1989, 327-330 y KYLE, D. G.: *Sport and Spectacle...*, 248). Las técnicas de conducción en las carreras de carros y las vestiduras se tomaron de los etruscos. Algunas características de la morfología del circo romano es propia de los roma-

a la escasa anchura del circo Máximo, el número de carros permitido no podía ser mayor de doce³⁰. También influyó en la elaboración de los juegos romanos la conquista de Grecia, ya que a partir del contacto con los juegos griegos, los romanos se prepararon con mayor detalle³¹.

Desde que se hicieron populares en la época republicana y tomaron una vertiente lúdica, los que se encargaban de guiar los carros eran conductores profesionales. Su imagen era conocida en todos los ámbitos sociales y eran seguidos por públicos de todas las clases y géneros, tal y como lo atestiguan Tácito (*Dial.* 29) y Séneca (*Ep.* 47. 17) y siempre con gran apasionamiento, como lo recoge el joven Plinio en una de sus epístolas (9. 6) en la que nos da una vívida imagen del ambiente en el que se celebraban las carreras del circo³².

3. LA FAMILIA DOMICIA AHENOBARBA Y LA TRADICIÓN DEL ARS AURIGANDI

En la familia Domicia Ahenobarba, de la que descendía Nerón, algunos de sus miembros habían conducido carros³³. Suetonio lo presenta como un comportamiento propio de una familia aristocrática orgullosa, cruel y egoísta que hacía poco caso de los

nos (HARRIS, H.: *Sport in Greece...*, 184-216; RAWSON, E. «Chariot-Racing in the Roman Republic», *Papers of the British School at Rome* 53, 1981, 1-16). Sobre el circo Máximo y la morfología del circo romano en general véase la mencionada obra de J. H. HUMPHREY.

30. HARRIS, H.: *Sport in Greece...*, 186. Según el relato de Livio (8. 20. 2) las cárceles pudieron añadirse en el año 329 (KYLE, D. G.: *Sport and Spectacle...*, 248).

31. Livio (10. 47. 3) narra que la concesión a los vencedores de las carreras ecuestres de palmas de victoria tuvo lugar en el año 290 a. C. y que se tomó esta costumbre de los griegos (KYLE, D. G.: *Sport and Spectacle...*, 248).

32. Una visión panorámica de las carreras y de los aurigas, caballos y espectadores a partir de las fuentes en FUTRELL, A.: *The Roman Games Historical Sources in Translation*, Oxford, 2006, 189-215. En el ámbito de la historiografía española un breve análisis de las carreras de carros en el mundo romano ha sido realizado por Pociña (POCIÑA PÉREZ, A., POCIÑA LÓPEZ, C.: «Las carreras de carros en Roma», *Deportes y olimpismo en el mundo antiguo y moderno*, Granada, 2008, 198-226) y por Blázquez, aunque el artículo de este último ha prestado especial atención al ámbito hispano (BLÁZQUEZ, J. M.: «Las carreras de carros en su origen y en el mundo-romano», en ANDRADA-WANDERWILDE QUADRAS, T. (coord.), *Historia del carruaje en España*, Madrid, 2005, 72-83).

33. El famoso analista Quinto Claudio Quadrigario llevaba el nombre de la *gens* Claudia a la que pertenecían Tiberio, Claudio y el propio Nerón, en este último caso por adopción. Mientras que Harris señala que *Quadrigarius* era un nombre familiar que indicaba que un antepasado del que habían tomado el nombre había sido un hábil conductor de cuadrigas, para Mommsen el analista Quinto Claudio Quadrigario no estaba vinculado con la *gens* patricia y el de *Quadrigarius* habría podido ser un *cognomen*, un apelativo propio del analista (sobre esto véase MOMMSEN, TH.: *Römischen Forschungen*, vol. II, Berlín, 1879, 426; NIESE, B.: s.v. *Quintus Claudius Quadrigarius*, en *RE*, III, 2, Stuttgart 1899, col. 2858-2861; HARRIS, H.: *Sport in Greece...*, 185).

comportamientos sociales y se consideraba por encima del cumplimiento de la ley y de las viejas costumbres. El autor latino (*Nero* 4. 1) describe como arrogante a Lucio Domicio Ahenobarbo, abuelo de Nerón, que se distinguió en su juventud como auriga, obtuvo un triunfo militar en Germania y accedió al consulado³⁴. Su hijo Gneo Domicio Ahenobarbo³⁵, padre de Nerón, tuvo un carácter detestable toda su vida. Ha quedado constancia de que atropelló a un muchacho al fustigar sus caballos a propósito. Aunque Suetonio no lo menciona, esta acción debió realizarse mientras conducía una biga o una cuadriga, ya que un aristócrata no hubiese ejercido nunca labores propias de cochero en un carro de transporte. Entre sus malas acciones cita Suetonio (*Nero* 5. 2) la de no otorgar, durante su pretura, los premios prometidos a los aurigas por sus victorias. Ante las críticas recibidas, decretó que las recompensas debían pagarse al contado³⁶.

Además de contar con estos antecedentes por vía paterna, también conocemos la afición de su tío materno, Calígula, por las carreras de caballos³⁷. Era un entusiasta seguidor de la facción verde (*factio prasina*), de tal manera que llegó a comer y dormir en las caballerizas (Suet. *Cal.* 55. 2). Llevado por su pasión, regaló dos millones de sestercios a Eutico, ídolo de la facción de los verdes (Suet. *Cal.* 55. 3) y participó como auriga en los espectáculos³⁸. «Pero también cultivó con la mayor aplicación otros géneros artísticos de lo más variado. Tracio y conductor de carros lo mismo que cantante y bailarín, se batía con armas de combate o conducía carros en circos

34. BROUGHTON, T. R.: *The Magistrates of the Roman Republic* (MRR), vol. I-III, Nueva York, 1951-1952, reimp. Atlanta 1986. Citado como MRR. MRR II, 221, MRR III, 83-84.

35. MRR II, 417, MRR III, 83.

36. Como afirma Cameron, debieron ser los *domini factiotum*, los équites que eran dueños de las facciones, los que protestaron y no los aurigas (CAMERON, A.: *Circus Factions Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford, 1976, 6-7).

37. En el año 37 d. C., con motivo de las celebraciones por la consagración de un templo a Augusto se llegaron a celebrar veinte carreras el primer día y veinticuatro el segundo. Sin duda, la afición de Calígula a todo lo relacionado con el mundo de la competición ecuestre debió influir en el aumento de las carreras. Sobre el especial cuidado que dedicó al caballo Incitato o los dos millones de sestercios otorgados al auriga Eutico véase Suet., *Cal.* 55. En tiempos de los Flavios, el número de carreras celebradas diariamente fue primero treinta y nueve, después cuarenta y ocho y durante el mandato de Domiciano llegaron a cien, aunque en el año 88, con ocasión de los Juegos Seculares, el número de vueltas que daban los corceles en la pista pasó de siete a cinco (BLÁZQUEZ, J. M.: «Las carreras de carros...», 77). Evidentemente, primaba el espectáculo y por ello se disminuyó la duración de la carrera compensándolo con el aumento de las competiciones. Lo normal era la celebración de 24 carreras diarias durante 66 días al año (KYLE, D. G.: *Sport and Spectacle...*, 292).

38. En el año 36 se produjo un incendio en el circo Máximo, lo que requirió la intervención de Calígula y de Claudio en las obras de reparación. A Claudio se le atribuye la reconstrucción de las *carceres* en mármol y de la *metae* en bronce dorado (COARELLI, F.: *Roma...*, 328).

levantados en diferentes lugares», según Suetonio³⁹. El texto de Dión Casio incide en las mismas afirmaciones (D. C. 59. 5. 5)⁴⁰: «Con el transcurso del tiempo llegó a la imitación y a la participación en numerosos espectáculos. Conducía carros, luchaba como un gladiador, bailaba pantomimas y representaba tragedias».

Durante el mandato de Calígula, un joven Vitelio se ganó la amistad de Gayo por su afición a conducir carros (Suet. *Vit.* 4. 1). Tener entretenimientos comunes podía ser una fuente de amistad. Igualmente, Tigelino se hizo amigo de Nerón gracias a los caballos. El futuro favorito alcanzó un notable éxito al criar caballos de carreras en Apulia y Calabria, lo que favoreció la aproximación entre ambos (Schol. Juvenal 1. 155).

Ya en la época de Calígula, la vinculación de la sociedad con las distintas facciones del circo tenía un matiz político. Los aristócratas del Senado eran partidarios de los azules, mientras que el pueblo lo era de los verdes. La política antisenatorial de Calígula mostró su proyección en el circo, donde apoyaba a los verdes. Lo mismo hizo su sobrino Nerón siendo emperador, quien también estuvo enfrentado al Senado.

4. LA AFICIÓN DE NERÓN AL *ARS AURIGANDI* Y SU JUSTIFICACIÓN

Aunque la conducción de carros en Roma era una actividad que se relacionaba con la Roma antigua, en los últimos siglos de la República se asociaba con la práctica de las carreras de carros que se celebraban en el hipódromo⁴¹ y en las que participaban aurigas profesionales. Aquellos que conducían una biga eran llamados *bigari* y *quadrigari* los que participaban en las carreras de cuadrigas.

Los aurigas, como otros colectivos protagonistas de los espectáculos públicos (actores, mimos, gladiadores o bailarines), eran considerados socialmente como seres inferiores e infames. Solían tener un origen oriental, ya que esta ocupación contaba con una larga tradición en las ciudades griegas, y eran, en muchos casos, libertos o esclavos⁴². Se les consideraba deshonestos, desvergonzados, inmorales y

39. Suet. *Cal.* 4. 54. 1. Traducción de AGUDO CUBAS, R. M. *Suetonio...*

40. Traducción de CORTÉS COPETE, J. M.: *Dión Casio, Historia Romana Libros L-LX*, Madrid, 2011.

41. Sobre todo en el circo Máximo, aunque en Roma también existía el circo Flaminio en el Campo de Marte, en el que se celebraban carreras ecuestres desde el año 220 a. C. (COARELLI, F.: *Roma...*, 269-272) y el edificado por Calígula (*IBIDEM*, 360-361). Sobre la historia del circo Máximo y los cambios experimentados, véase Humphrey (HUMPHREY, J. H.: *Roman Circuses...*). Nerón incorporó mejoras en el circo Máximo, entre ellas el añadir los asientos destinados al orden ecuestre (KYLE, D. G.: *Sport and Spectacle...*, 293). Otro hipódromo posterior fue el de Majencio, inaugurado en el año 309, y levantado en el complejo construido por este emperador cerca de la vía Apia. Un análisis de la historia de las carreras durante el Imperio romano ha sido realizado por Meijer (MEIJER, F.: *Chariot Racing in the Roman Empire*, Baltimore, 2010).

42. Sobre la procedencia de los aurigas y sobre los éxitos y la fama de los que sobrevivían, véase BELL, S.: «Roman Chariot Racing: Charioteers, Factions, Spectators», en CHRISTESEN, P., KYLE, D. G. (eds.),

lúbricos, pero al mismo tiempo los que destacaban en sus artes eran adorados por el público y se convertían en mitos sexuales. Había dos consideraciones adicionales que la sociedad romana valoraba negativamente. Una de ellas era que la actuación en espectáculos públicos era infamante y suponía para el ciudadano romano la pérdida de su estatus social. La segunda era que se trataba de profesionales y cobraban, lo cual suponía también desde el punto de vista romano algo vil, propio de gentes de baja consideración social que se ganaban el sustento con su manos, tal y como hacían los esclavos. Aunque la celebridad que rodeaba a estos colectivos llevó incluso a miembros de familias senatoriales y de los caballeros a bajar a la arena⁴³, lo cierto es que estaba prohibido legalmente, aunque no hay pruebas de que esa interdicción afectara a los aurigas, que sufrían una menor deshonra social⁴⁴.

Gracias a las críticas de los escritores con respecto a las aficiones de Nerón, se está en disposición de conocer su evolución en lo que se refiere a sus entretenimientos y diversiones, incluida la conducción de carros. Pasó de ser en sus primeros años un entusiasta seguidor de una de las facciones que corrían en el circo⁴⁵, la de los verdes, a plantearse la conducción privada de carros, influido quizás por su tío Cayo y por su tradición familiar paterna. En una etapa posterior, realizó exhibiciones y finalmente participó en las carreras de los juegos.

Estas actividades públicas de Nerón fueron interpretadas de una manera diferente por la sociedad romana. Mientras que la clase senatorial y los caballeros percibían estas prácticas como impropias de un emperador, eran sin embargo muy apreciadas por la plebe romana⁴⁶, que estaba entusiasmada con ellas. Cuando en el año 68 d. C. Vindex se sublevó en Lugdunum, atacó violentamente a Nerón por medio de escritos en los que criticaba estas actividades y, aunque también incidía en sus prác-

A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity, Malden, 2014, 492-404, (495-498).

43. Tal y como lo narra Suetonio en la vida de César (*Iul.* 39. 2) y también en la de Nerón (*Nero* 4). En esta última trasmite que Domicio, el abuelo de Nerón, obligó a actuar en público a caballeros romanos y matronas.

44. *Dig.*, III, 2, 4: «*neque thymelici neque xystici neque agitadores nec qui aquam equis spargunt ceteraque eorum ministeria, qui certaminibus sacris deseruiunt, ignominiosi habeantur*».

45. La creación de las cuatro facciones con sus cuatro colores se realizó en la época republicana y ya al frente de cada una de ellas había un empresario aristócrata.

46. Sobre todo por la *plebs sordida* que, según Tácito (*Hist.* 1. 4. 3), fue la que se afligió por la caída de Nerón. Mientras que el mismo autor argumentó que la parte del pueblo «íntegra» se alegró con la eliminación de Nerón. Para Veyne, Tácito se debe estar refiriendo a la *plebs media*, la *plebs* que tiene un patrimonio, mientras que la *sórdida* era la que carecía de bienes y estaba al borde de la subsistencia (VEYNE, P.: *El imperio greco-romano*, Madrid, 2009, 112). Véanse también las perspicaces reflexiones de Veyne en las que apunta a que el altruismo de Nerón no favoreció al Senado, el destinatario habitual de las dádivas imperiales, sino a la plebe y fue el primer emperador en construir unos baños para sus súbditos. Los escritores senatoriales lo presentan como un egoísta por favorecer a la *plebs*, el rival político del Senado (VEYNE, P.: *Bread and circuses. Historical sociology and political pluralism*, Londres, 1990, 406).

ticas como auriga, el grueso de las descalificaciones iban dirigidas a sus actuaciones como músico, cantante y actor.

Podemos intuir una cierta gradación en la consideración y en la repulsa social de las altas clases romanas respecto a las prácticas de Nerón. Las más infamantes eran las actividades de actor y músico, que en muchos casos iban unidas y estaban socialmente en un escalón inferior a la de auriga. Esta no estaría tan mal considerada, ya que la participación en las carreras implicaba poner en riesgo la vida del emperador. Desde el punto de vista romano, ello denotaba un grado de valentía en Nerón, una cualidad muy apreciada por los romanos. Además, existía la tradición de que antiguos reyes y héroes habían practicado el *ars aurigandi* en la antigua historia de Roma, algo que no sucedía con la música y el canto⁴⁷.

5. NERÓN EN LOS AÑOS 44-59 D. C.: ETAPA DE APRENDIZAJE

Ya durante sus años de aprendizaje había mostrado su gran afición por las carreras del circo⁴⁸. En la línea ya descrita por Tácito⁴⁹ de que los hijos de los senadores solo pensaban en las competiciones hípicas, Nerón se comportaba de una manera similar. Según Suetonio (*Nero* 22. 1), estaba un día comentando en el aula la fatalidad de un auriga que había caído en el transcurso de una carrera y había sido arrastrado por sus caballos. Al ser sorprendido por su maestro y requerido acerca de su relato, respondió que describía el episodio de la *Iliada* (22. 395-404; 24. 417) en el que Aquiles arrastra con su carro el cadáver de Héctor. Igualmente, practicaba asiduamente lo que podemos denominar un juego de mesa circense, en el que posiblemente tomarían parte diversos contendientes, cada uno con una cuadriga y en el que quizás se empleasen también dados⁵⁰. Como un buen aficionado, no se perdía ninguna carrera

47. La música y el canto estuvieron tradicionalmente unidos a intérpretes extranjeros, normalmente de origen griego. Los sacerdotes salios, de origen patricio, entonaban cantos, pero eran melodías religiosas y alejadas, por lo tanto, del espíritu laico de las melodías entonadas por Nerón.

48. Tac. *Ann.* 13. 3. 3: «En cambio Nerón, desde el primer momento, ya en los años de la niñez, torció la vivacidad de su espíritu hacia otras actividades: grabar, pintar, el canto o los ejercicios de manejo de caballos; también en algunas ocasiones, en la composición de poemas, demostraba poseer ciertos elementos de cultura» (traducción de MORALEJO, J. L.: *Cornelio Tácito, Anales. Libros XI-XVI*, Madrid, 1980).

49. Tac. *Dial.* 29. 3: «*Iam vero propria et peculiaria huius urbis vitia paene in utero matris concipi mihi videntur, histrionalis favor et gladiatorum equorumque studia*», («Me da la impresión de que se contraen casi en el vientre de la madre los vicios exclusivos y peculiares de esta ciudad: me refiero a la afición por el teatro y el entusiasmo por los espectáculos de gladiadores y de caballos», traducción de REQUEJO, J. M.: *Agrícola. Germania. Dialogo sobre los oradores*, Madrid, 1981).

50. Suet. *Nero* 22. 1.

programada, incluso las de menor rango⁵¹, y en cuanto pudo amplió el número de competiciones y la cuantía de los premios que ganaban los vencedores⁵².

Es posible que la afición del Nerón adolescente en relación con la hípica no solo se circunscribiese a los juegos de mesa y a ver los espectáculos públicos. Durante estos años comenzó a cultivar y a prepararse obsesivamente para ser cantor y músico. Aunque no consta que hiciese lo mismo con su entrenamiento como auriga, es posible que también se familiarizase con la conducción de carros⁵³. Durante esta etapa, el control que sobre Nerón ejercieron tanto Agripina como sus tutores, Bruto y Séneca, era considerable⁵⁴. Mientras las otras aficiones de Nerón no implicaban riesgos físicos, la preparación como auriga sí los tenía. Aunque, ciertamente, Nerón hubiese querido asumir los peligros, habría sido temerario por parte de su madre y sus tutores darle su autorización. Sin embargo, una vez que se fue desligando de la influencia

51. Casiorodo (*Var.* 3. 51) narra que el emperador comía antes de una carrera en el pabellón imperial del circo y que por protocolo el espectáculo debía comenzar al acabar el almuerzo de Nerón. Al prolongarse la comida la multitud comenzó a impacientarse y Nerón, al darse cuenta de ello, arrojó su servilleta por la ventana del comedor para indicar que la comida había acabado y que podía iniciarse la carrera. Este fue el origen de la costumbre romana de que el presidente de los juegos arrojase una servilleta (*mappa*) para que se abriesen por medio de un resorte las puertas de las *carceres* en las que estaban preparados caballos y jinetes e iniciar la carrera en el circo.

52. Suet. *Nero* 22. 2. Incluso llevado por su entusiasmo favoreció a los famosos caballos de circo, ya veteranos, con vestimentas y con regalos para su alimentación (D. C. 61. 6. 1).

53. Según Plinio (*Nat.* 28. 237), Nerón tomaba diariamente una bebida que ingerían los aurigas con el fin de sentirse como un verdadero profesional (HARRIS, H.: *Sport in Greece...*, 209-210).

54. Séneca, a través de obras como *Apokolokyntosis* y *De Clementia*, fue el creador de la ideología neroniana. Para Grimal estos escritos fueron la base en la que se fundamentaron las aspiraciones teocráticas y absolutistas de Nerón (GRIMAL, P.: «Le *De clementia* et la royauté solaire de Néron», *R.E.L.*, 1971, 205-217). Champlin sostiene, en cambio, que la preocupación de Nerón por Febo Apolo era puramente estética y que la religión era solo una vía para conseguir otras metas (CHAMPLIN, E.: *Nerón* (1ª ed. inglés. *Nero*, 2003) Madrid, 2006, 165). Igual opinión mantiene Marianne Bergmann quien tampoco observa en Nerón el concepto religioso del dios cosmocrator y en un artículo llega a plantear si el programa de Nerón era político o cultural (*Der Koloss Neros, die Domus Aurea und der Mentalitätswandel im Rom der frühen Kaiserzeit*. Zabern, Mainz 1994; *Das Strahlen der Herrscher: Theomorphes Herrscherbild und politische Symbolik im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit*. Mainz, 1998, esp. 133-230; «Hatte Nero ein politisches und/oder kulturelles Programm? Zur Inschrift von Akraiphia», *Neronia* VI, 2002, Latomus, Bruselas, 273-284). Ambos autores observan en los proyectos neronianos las diferentes influencias de ideas helenísticas, romanas y partas (MRATSCHEK, S.: «Nero the Imperial Misfit: Philhellenism in a Rich Man's World», BUCKLEY, E., DINTER, M. T. [eds.], *A Companion to the Neronian Age*, Oxford, 2013, 53). Sobre la ideología neroniana y el neronismo véase FERNÁNDEZ URIEL, P.: «Nerón y neronismo. Ideología y mito», *Espacio, tiempo y forma*, 4, 1991, 199-222. Ampliado en FERNÁNDEZ URIEL, P. PALOP, L.: *Nerón: la imagen reformada*. Madrid, 2000.

de su madre y de sus consejeros, siguió adelante con su propósito inicial y se preparó con dedicación a la práctica de conducir un tiro de caballos al galope⁵⁵.

6. NERÓN COMO AURIGA EN LOS AÑOS 59-64 D. C.: ACTUACIONES PRIVADAS

En el año 59 d. C., la relación entre Nerón y su madre se había deteriorado hasta tal punto que Agripina, según Tácito y otros autores⁵⁶, fue asesinada por orden de su hijo con el argumento de que planeaba su muerte⁵⁷.

Nerón dio rienda suelta a las aficiones que hasta ese momento había mantenido como privadas y comenzó a realizarlas en público. Entre ellas, las carreras de carros⁵⁸. Dado que la tradición romana denostaba estas aficiones, Nerón justificó su desempeño apelando a que las fuentes atestiguaban que las carreras de carros eran una práctica que llevaban a cabo los reyes y los rectores del Estado romano en la Antigüedad y argumentó, tal y como recoge Tácito⁵⁹, que las carreras glorificaban a los dioses romanos⁶⁰. En efecto, tenía razón, ya que los *ludi circenses* comenzaban con

55. Cada carrera debía dar siete vueltas a la pista, lo que suponía unos cinco kilómetros. La velocidad media era de unos 35 km, por lo que se tardaba entre siete y ocho minutos en completar la carrera. La velocidad punta alcanzada en las rectas debía ser de 75 kilómetros por hora, lo que sumado a los frecuentes accidentes provocaba una alta mortalidad entre los aurigas (BELL, S.: «Roman Chariot Racing...», 492-504, sobre la velocidad y el número de minutos necesarios para completar la carrera 495).

56. Tac. *Ann.* 24. 1-3; Suet. *Nero* 34; D. C. 63. 12-14.

57. Cizek distingue diez círculos o grupos articulados en torno a familias o personajes que tenían un papel protagonista en la política romana durante la etapa neroniana y que se posicionaron a favor y en contra del emperador: 1. G. *Annaei*. 2. G. *Calpurnii*. 3. G. *Thraseas*. 4. G. *Probus*. 5. G. *Rubellius Plautus*. 6. G. *Silani*. 7. G. *Corbulon*. 8. G. *Vestinus*. 9. G. *Agripina*. 10. G. Nerón (CIZEK, E.: *L'Époque de Néron et ses controverses idéologiques*, (Roma Aeterna 4), Leiden, 1972, 415-416; también IDEM, *Néron*, París, 1986). Sobre la actividad y la trayectoria de estas camarillas véase RUDICH, V.: *Political Dissidence Under Nero. The Price of Dissimulation*, Londres, 1993. Un análisis del pensamiento político en tiempos de Nerón en GRIFFIN, M. T.: «Political Thought in the Age of Nero», *Neronia* VI, 2002, Latomus, Bruselas, 325-337.

58. Una de las consecuencias de que Nerón favoreciese las carreras de caballos y a los aurigas fue que las peticiones de las facciones alcanzaron tal nivel que fue difícil complacerlas, por lo que el pretor Aulo Fabricio comenzó a introducir carreras de perros (D. C. 61. 6. 2). Nerón llegó a organizar carreras de camellos (Suet. *Nero* 11. 1).

59. Tac. *Ann.* 14. 1: «Tenía el viejo deseo de subir sobre una cuadriga y la ilusión, no menos deshonrosa, de cantar con la cítara al modo del teatro. Hablaba de que las competiciones de carros y caballos eran algo propio de reyes y cultivado por los antiguos caudillos; que los poetas las habían hecho ilustres con sus cantos, y que estaban destinadas a honrar a los dioses; en cuanto a los cantos, estaban consagrados a Apolo, y con tal atuendo aparecía no solo en las ciudades griegas, sino también en los templos romanos aquel dios principal y clarividente» (traducción de MORALEJO, J. L.: *Cornelio Tácito, Anales. Libros XI-XVI*, Madrid, 1980).

60. Sobre la simbología solar del circo romano y de las carreras véase WUILLEUMIER, P.: «Cirque et astrologie», *MEFR*, 44, 1927, 184-209; CHAMPLIN, E.: *Nerón...*, 147.

una procesión religiosa, encabezada por el magistrado que promovía los juegos, que trasladaba las estatuas de los dioses en procesión (*pompa*) desde el Capitolio hasta el *pulvinar* del circo Máximo (Ov. *Am.* 43-64), a través del Velabro y el Foro Boario, para que estuviesen presentes en los juegos⁶¹.

El mismo Tácito⁶² asegura que sus consejeros, Bruto y Séneca, transigieron y se preparó una zona en el área del Vaticano para que pudiese ejercitarse conduciendo carros de una manera privada. Era sin duda el circo de Calígula que había sido utilizado por Claudio para carreras de carros y *venationes*⁶³. Este circo estaba enclavado en los *Horti Agrippinae*, a los pies de la colina vaticana. A la muerte de su madre habían pasado al patrimonio de Calígula y, posteriormente, los debía haber heredado Nerón⁶⁴.

Para festejar el matricidio, se celebraron los *Ludi Maximi* (D. C. 61. 17. 2). Nerón presidió los juegos, pero no actuó en ellos. Una novedad fue la participación de las clases altas en los mismos. Tanto Suetonio (*Nero.* 11. 2) como Dión Casio (D. C. 61. 17. 3-5) hacen mención de la misma.

Ese mismo año, Nerón decidió actuar durante los Juvenales o Juvenalia (*Ludi Iuvenalium*) en una zona ajardinada al lado del Tíber⁶⁵, posiblemente en el circo de Calígula, perteneciente al patrimonio imperial. Liberado de la figura de su madre,

61. CHAMPLIN, E.: *Nerón...*, 85. Una descripción de la procesión en Dioniso de Halicarnaso (*Ant. Rom.* 7. 71. 2-72. 79).

62. Tac. *Ann.* 13. 2: «Ya no había manera de detenerlo, y entonces les pareció bien a Séneca y Burro concederle una de aquellas cosas para que no acabara saliéndose con la suya en las dos. En consecuencia se cercó una zona en el Valle Vaticano para que en él se ejercitara conduciendo caballos sin proporcionar un espectáculo público. Luego se invitó al pueblo de Roma, que lo colmaba de alabanzas, tal como suele estar el vulgo ansioso de diversiones, y feliz además si el propio príncipe lo arrastra hacia ella. 3. Por lo demás, la publicidad de su vergüenza no supuso, como se pensaba, un motivo de hastío, sino un acicate. Pensando que la infamia se atenúa si lograba deshonorar a más gente, llevó a la escena a descendientes de familias nobles, forzados por la indigencia a venderse; muertos ya, creo que el no dar aquí sus nombres es algo debido a sus mayores. Además, la infamia es también de quien les dio dinero por su mala acción en lugar de hacerlo para que no la cometieran. 4. Asimismo movió con grandes liberalidades a conocidos caballeros romanos para que le prometieran su apoyo en los espectáculos de circo; claro que el salario pagado por quien puede mandar viene a suponer una obligación ineludible» (traducción de MORALEJO, J. L.: *Cornelio Tácito, Anales. Libros XI-XVI*, Madrid, 1980).

63. Suet. *Cl.* 21. 2: «Dio muchos espectáculos circenses incluso en el Vaticano, intercalando a veces una caza cada cinco carreras» (traducción de AGUDO CUBAS, R. M.: *Suetonio. Vidas de los doce Césares*, Madrid, 1992).

64. RICHARDSON, L.: *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Baltimore, 1992, 196. Los jardines vaticanos eran los *Horti Agrippinae* que habían pertenecido a Agripina la Mayor y habían pasado por herencia a su hijo Calígula. En este sitio el emperador había mandado construir un circo que fue terminado en tiempos de Claudio. Hoy en día es conocido como circo de Calígula o de Nerón. Era el lugar donde Nerón hacía sus prácticas, tanto de técnicas de canto (Suet. *Nero* 21. 1) como de aprendizaje de conducción de carros (Suet. *Nero* 22. 2).

65. GRIFFIN, M. T.: *Nero. The End of a Dynasty*, Londres, 1984, 110.

decidió exhibirse en estos juegos, organizados con motivo de su primer corte de barba y el ofrecimiento de la misma a Júpiter Capitolino (Tac. *Ann.* 14. 15; D. C. 61. 19–20). Aunque abiertos al público, fueron unos juegos privados, según Tácito (*Ann.* 14. 15) «para no deshonrarse aún en un teatro público» («*Ne tamen adhuc publico theatro dehonestaretur*»). En esta ocasión Nerón no participó como auriga. Los espectadores romanos recibieron con gran alborozo la actuación pública de su emperador. Esta debió causar honda sorpresa⁶⁶. Sin duda, la plebe simpatizó con el emperador cantante y aplaudió sus intervenciones, no solo la primera vez, sino también en otras posteriores (Plin. *Pan.* 46. 4-5; Tac. *Ann.* 16. 4. 4).

Desde el punto de vista de Nerón, su presentación pública como guitarrista y cantante debió ser un éxito y, por ello, promovió unos juegos de carácter permanente, en los cuales él tuviera el papel protagonista. Al año siguiente, en el 60 a. C. hizo su aparición en los cielos un cometa que fue visible largo tiempo⁶⁷ y fue interpretado como el heraldo de una nueva Edad de Oro⁶⁸. En el mes de octubre de ese mismo año, se celebraron por primera vez los *Neronia*, unos juegos concebidos conforme a las aficiones de Nerón, a los que confirió un carácter quinquenal. Estaban inspirados en los juegos griegos, especialmente en las Olimpiadas y tenían tres partes. En la primera, se participaba en los apartados de música, oratoria y poesía. En la segunda, había competiciones de gimnasia⁶⁹ y la última estaba dedicada a las carreras de carros

66. Nerón comenzó a actuar en público como actor, cantante y auriga. Los espectáculos en torno a estas actividades, junto al de los gladiadores y los pantomimos, eran los favoritos del público (BEACHAM, R. C.: *Spectacle Entertainments of Early Imperial Rome*, New Haven, 1999, 197-214).

67. Del inicio de estos nuevos tiempos se hacen eco los poetas y los contemporáneos del joven Nerón (ROGERS, R. S.: «The Neronian Comets», *TAPhA*, 84, 1953, 239-243, quien basándose en fuentes chinas dice que el cometa fue visible durante 135 días, desde el 9 de agosto al 9 de diciembre). Sobre Nerón y los cometas véase GRZYBEK, E.: «L'astrologie et son exploitation politique: Néron et les comètes», *Neronia V*, 1999, *Latomus*, Bruselas, 112-124.

68. El retorno a la Edad de oro presidida por Apolo había sido establecida por Virgilio en la cuarta égloga de las *Bucólicas* haciéndose eco de un presagio de la Sibila de Cumas durante el consulado de Polión (año 40 a. C.).

69. Los romanos tenían prejuicios contra los juegos atléticos griegos debido a que los participantes contendían desnudos y argumentaban que fomentaban la homosexualidad y hacían a los hombres poco aptos para llevar armas (Hor. *Ep.* 2. 1. 93; *Idem*, *Sat.* 2. 2. 10; Tac. *Ann.* 14. 20. 6), aunque Séneca reconoce que las prácticas atléticas griegas eran populares entre los romanos (Sen. *Ep.* 80. 2) (KYLE, D. G.: *Sport and Spectacle...*, 316). Nerón tuvo que luchar contra estos recelos al introducir por primera vez los juegos griegos en Roma (GRIFFIN, M. T.: *Nero. The End...*, 44), aunque hubo que esperar hasta Domiciano para que fuesen de nuevo retomados y a partir de ese momento se pusieron de moda. Sobre la práctica del atletismo griego en Roma véase NEWBY, Z.: *Greek Athletics in the Roman World: Victory and Virtue*, Oxford, 2005, sobre todo 28–31 en las que analiza la actividad de Nerón en ese campo y su contribución al conocimiento y uso del deporte griego en Roma.

(Suet. *Nero* 12. 3)⁷⁰. El lugar de la celebración era Roma y se desarrollaban en seis recintos, entre ellos el teatro de Pompeyo, la *Saepta Julia*⁷¹ y los jardines del Vaticano, donde se encontraba el circo de Calígula.

En estos juegos, Lucano⁷² realizó un *Laudes Neronis* (Suet. *Poet. Vita Lucani*) en el que identificó a Nerón con Apolo y el inicio de una nueva Edad de Oro. Este *Laudes* debe corresponder al proemio de la *Farsalia*, en el que el poeta presenta a Nerón primero como Apolo y en segundo lugar como Febo⁷³. La concepción solar de la ideología neroniana fue propuesta por L'Orange⁷⁴, quien al defender que la *Domus Aurea* era un palacio solar recibió severas críticas⁷⁵. Esta idea fue también defendida por P. Grimal y, posteriormente, una serie de autores han abogado por interpretar algunas realizaciones artísticas relacionadas con Nerón bajo el prisma solar.

70. Suet. *Nero* 12. 3: «*Instituit et quinquennale certamen primus omnium Romae more Graeco triplex, musicum gymnicum equestre, quod appellavit Neronia*», («Fue también el primero que instituyó en Roma un concurso quinquenal triple a la manera griega, musical, gimnástico e hípico, al que puso el nombre de "Juegos Neronianos"»), (traducción de AGUDO CUBAS, R. M.: *Suetonio. Vidas de los doce Césares*, Madrid, 1992).

71. Suet. *Nero* 12. 4 (*saepta*).

72. Lucano formaba parte del círculo literario de Nerón que, según Tácito (*Ann.* 14. 16), se reunía después de cenar. Sullivan argumenta que, además de Séneca -quien debía ejercer de autoridad literaria-, también Petronio debió pertenecer al mismo. Lucano cayó en desgracia en el año 65, cuando solo había publicado los tres primeros libros de la *Farsalia*, y se le prohibió que hiciese pública su producción, aunque continuó trabajando en la obra (SULLIVAN, J. P.: «Petronius, Seneca, and Lucan a Neronian literary feud», *TAPhA*, 99, 1968, 453-467; *IDEM: Literature and politics in the age of Nero*, Nueva York, 1985, 38).

73. Un análisis del proemio en BRENA, F.: «L'elogio di Nerone nella Pharsalia: moduli ufficiali e riflessione politica», *MD*, 20/21, 1988, 133-145; MANZANO VENTURA, M^a V.: «El elogio de Nerón (*Fars.* 1. 33-66) Una obligada convención», *Myrtia*, 21, 2006, 123-146. En este último artículo se recogen los diferentes análisis que se han propuesto sobre la discordancia del tono encomiástico del proemio con el resto de los libros del poema, que es un claro ataque a la dinastía Julio-Claudia y a los emperadores, a los que califica de tiranos (sobre esto véase la página 129). Sobre la influencia de los hexámetros del exordio de las *Geórgicas* virgilianas (1. 25-45) en los que se describe la apoteosis de Augusto en los versos del proemio de la *Farsalia* dedicados a la apoteosis de Nerón véase PARATORE, E.: «Virgilio georgico e Lucano», *ANSP*, 1943, 40-69, esp. 68; THOMPSON, L.: «Lucan's Apotheosis of Nero», *Cph*, 1964, 147-153; PARATORE, E.: «Néron et Lucain dans l'exorde de la Pharsalia», *Neronia* II, Clermont-Ferrand, 1982, 93-101. Sobre la *Farsalia* como una poema antieneida véase HARDIC, P.: «Lucan's *Bellum Civile*», en *A Companion...*, 227-229.

74. L'ORANGE, H. P.: «Domus aurea, der Sonnenpalast», *Serta Eitremiana (SO Suppl.* 11, 1942), 68-100 = *Likeness and Icon: Selected Studies in Classical and Early Mediaeval Art* (Odense, 1973), 278-297.

75. Especialmente TOYNBEE, J. M. C.: «Ruler-Apotheosis in Ancient Rome», *NC* 7, 1947, 126-149; BOETHIUS, A.: *The Golden House of Nero: Some Aspects of Roman Architecture*, Ann Arbor, 1960; FEARS, J. R.: «The Solar Monarchy of Nero and the Imperial Panegyric of Q. Curtius Rufus», *Historia* 25, 1976, 494-496; GRIFFIN, M. T.: *Nero. The End*.

Duret⁷⁶, a partir de la revisión de unos pasajes de Séneca (*NQ*, 6. 2. 8-9) en los que se citan unos versos de Vagellius, del proemio de la *Farsalia* (1. 3-4) y de unos hexámetros de la *Metamorfosis* de Ovidio⁷⁷, sostiene que el entorno neroniano elaboró una versión del mito de la caída de Faetón en la que el emperador se identificaba con este personaje. Tradicionalmente la leyenda había sido considerada como un castigo ejemplar que sufría el temerario Faetón por abordar una empresa que superaba ampliamente su capacidad. La visión del relato, para Duret, debió cambiar a partir de la época augustea, en la que se matizó la fábula y se interpretó que la concesión de Helios a Faetón, al permitirle conducir el carro solar, era un claro reconocimiento de que era su hijo, parentesco que había sido cuestionado por los compañeros de juego de Faetón. Esto vendría corroborado por dos pinturas romanas de época augustea⁷⁸ realizadas en un determinado momento político en el que Agripa, casado con Julia, era el sucesor natural o en los años en que sus hijos, Lucio y Cayo, fueron adoptados por su abuelo. Al surgir ciertas dudas sobre la legitimidad sucesoria, se debió intentar contrarrestar las críticas surgidas mediante el uso propagandístico del mito, haciendo énfasis no en el desenlace del mismo, sino en el reconocimiento por parte de Helios de Faetón como su hijo.

La renovación del mito de Faetón en la época de Nerón⁷⁹ sería de nuevo necesaria por la existencia de una corriente crítica, dentro de la sociedad romana,

76. DURET, L.: «Néron Phaéton ou la témérité sublime», *REL*, 66, 1988, 139-155.

77. Ovid. *Met.* 2. 327-328: «*Hic situs est Phaethon currus aurigi paterno/quem si non tenuit magnis lamen excidit ausis*». Sobre un análisis del mito de Faetón en la *Metamorfosis* de Ovidio y la crítica que el poeta hace al mismo mito expuesto en el *Rerum Natura* de Lucrecio en SCHIESARO, A., «*Materiam superabat opus: Lucretius Metamorphosed*», *JRS*, 104, 2014, 73-104. Para Schiesaro (p. 74) la sofisticación con la que Ovidio se aproxima a este mito y la posición preeminente que le otorga en su poema indica que es un importante punto de inflexión en su aproximación a la épica y a la poesía.

78. En una vivienda romana que se ha vinculado con Agripa y Julia y se encuentra sepultada bajo la actual villa Farnesina, se hallaron dos pequeñas pinturas relacionadas con el mito de Faetón. Un análisis sobre las dos pinturas aparecidas en una casa romana enterrada bajo la villa Farnesina en *IDEM*, «Néron Phaéton...», 152. La mansión romana y sus pinturas han sido estudiadas por diversos autores (LUIGI, L.: «La pintura della antica casa della Farnesina», *MEFR* 55, 1938, 5-27; BEYEN, H. G.: «*Les domini de la Villa de la Farnésine*», en *Studien Varia Carolo Guilielmo Vollgraff a discipulis oblata*, Amsterdam, 1948, 3-31; BIANCHI BANDINELLI, R.: *Roma, el centre du pouvoir*, París, 1969, 121; ANDREAE, R.: *L'art de l'ancienne Rome*, París, 1973, 377, fig. 282). Sobre una ampliación del mito de Faetón en las fuentes véase POULLE, B.: «Phaéton et la légitimité d'Auguste», *Pouvoir des hommes, signes des Dieux dans le monde antique, Actes des rencontres de Besançon (1999-2000)*, Besançon: Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, 2002, 125-134.

79. Tanto en estas obras como en un fresco, hoy en día desaparecido, de la *Domus Aurea* se representa a Faetón en el momento en que Helios le permite conducir el carro solar, lo que es un reconocimiento a su filiación (DURET, L.: «Néron Phaéton...», 149. Reproducido en ROBERT, C.: *Die antiken Sarkophagreliefs*, Roma, 1969, III. 3; CHEVALIER, R.: «Le mythe de Phaéton d'Ovide a Gustave Moreau, formes et symboles», *Caesarodunum*, XVII bis, París, 1982, 387-439, pintura reproducida en p. 428, lám. II,

sobre la manipulación y la desvirtualización del proceso hereditario que permitía la sucesión en el poder de los emperadores julio-claudios y que subyace en una cita de Séneca en el *Apokolocyntosis* (6. 1-2) en la que los dioses niegan el origen troyano de Claudio y dicen que es un galo del Ródano⁸⁰. Por medio de este pasaje, Séneca desvincula a Claudio de los *Iulii*, que tenían entre sus antepasados a Iulo, el hijo de Eneas, y niega un elemento clave de su prestigio como *princeps*, la base de su poder político y, por lo tanto, cuestiona (de una manera indirecta y posiblemente no buscada) la legitimidad de la sucesión de Nerón, nombrado hijo adoptivo por el difunto emperador. Tal y como recoge Levi⁸¹, el traspaso sucesorio de Claudio a Nerón presentaba ciertas dificultades, ya que el joven había entrado en la familia Iulia y en la Claudia por adopción, debido a que descendía de los Domicios Ahenobarbos, y no por ser descendiente de Julio César, de quien surgía el principado, la modalidad política que regía el Estado⁸². Aunque había un precedente en la situación de Octaviano-Agusto, un miembro de la familia Octavia que había entrado a formar parte de la familia Iulia al haber sido nombrado heredero por Julio César, era necesario, desde el punto de vista propagandístico, reafirmar la legitimación política de Nerón. Una reutilización del mito de Faetón, al que ya se había recurrido durante la época augustea, podía apoyar la difusión de la legalidad sucesoria de Nerón.

Esta nueva Edad de oro que menciona Lucano y de la que se hacen eco otros autores se abría con unas nuevas competiciones helénicas que llevaban el nombre del emperador. La innovación de llevar los juegos griegos a la capital contó con el favor del público y la iniciativa fue imitada por emperadores posteriores. Además, Nerón promovió la implantación del deporte griego en Roma. En el año 62 construyó un gimnasio en el complejo de baños del Campo de Marte y proporcionó aceite gratis a los senadores y caballeros para sus prácticas atléticas⁸³.

fig. 5). En la *Casa di Apolline* de Pompeia (Regio VI 7, 23) en una de las habitaciones hay un *aedicula* presidido por Apolo que está acompañado de Faetón y Venus (LORENZ, K.: «Neronian Wall-Painting. A Matter of Perspective», en *A Companion...*, 370).

80. Como dice Levi negar su progenie troyana y su descendencia de Julio César era objetar la legitimidad de su poder (LEVI, M. A.: *Nerone e i suoi tempi*, Milán, 1949, 49).

81. DURET, L.: «Néron Phaéton...», 105.

82. Era descendiente de Augusto a través de su madre Agripina, hija de Julia y de Agripa.

83. Suet., *Nero* 12. 3; TAMM, B.: *Neros Gymnasium in Rom*, Estocolmo, 1970, 13; NEWBY, Z.: *Greek Athletics in the Roman World: Victory and Virtue*, Oxford, 2005, 30; KYLE, D. G.: *Sport and Spectacle...*, 316.

7. AÑOS 64-68 D. C.: ACTUACIONES PÚBLICAS, IDENTIFICACIÓN CON FEBO Y VIAJE A GRECIA

La primera actuación pública de Nerón como auriga en el circo Máximo se sitúa en el año 64 d. C. y tuvo lugar poco antes de su viaje a Nápoles (Suet. *Nero* 22. 2; D. C. 62. 15. 1)⁸⁴. Nerón vestía el traje de los verdes, la facción de la que era seguidor.

La presentación pública de Nerón como auriga estaba en consonancia con la ideología nderoniana que habían desarrollado Séneca y Lucano, en la que se identificaba a Nerón primero como Apolo y en segundo lugar como Febo. A partir del año 62 d. C. comenzó a aparecer Nerón como Apolo Citaredo en las acuñaciones y ya desde el año 63 d. C. el busto de Nerón figura tocado con la corona radiada⁸⁵. Como ya se ha precisado, fue en el año 64 d. C. cuando Nerón comenzó a conducir cuadrigas en público. Para Champlin⁸⁶, los dos papeles de Nerón, el citarista divino y el auriga solar, que aún estaban separados en la *Farsalia* (1. 40-60), tienen su apoteosis en la figura de Febo, el protector de la humanidad, con la que se identifica Nerón.

Durante el año 65 tuvo lugar la conspiración de Cayo Calpurnio Piso, un intento de eliminar a Nerón que fue descubierto⁸⁷. La indagación que siguió a la misma, dirigida por Ofonio Tigelino⁸⁸ y secundada por Petronio Turpiliano, trajo

84. Esta actuación tuvo lugar antes de que el circo Máximo fuese quemado en el incendio de Roma que aconteció en la noche del 18 al 19 de julio del año 64. La destrucción del circo debió ser total, ya que el fuego se inició en el lado curvo del circo y desde allí se propagó a la ciudad. La reconstrucción de Nerón aumentó la capacidad del circo pasando de los 150.000 espectadores que tenía en los tiempos de Augusto (D. H. *Ant. Rom.* 3. 68) a los 250.000, ya que esta es la cifra que apunta Plinio (*Nat.* 36. 15. 24) sobre el número de personas que el circo podía acoger en su tiempo (COARELLI, F.: *Roma...*, 328).

85. Con motivo de la muerte de Augusto, el Senado decretó su apoteosis y su nombramiento como un nuevo *divus* y fue por ello representado con corona radiada en las monedas. En el año 65 el Senado quiso establecer el culto a Nerón en vida a lo que este se negó (*Tac. Ann.* 15. 87), aunque posiblemente debió conceder en que se le representase con corona radiada (BERGMANN, M.: «Portraits of an Emperor – Nero, the Sun, and Roman *Otium*», en *A Companion...*, 347-349).

86. CHAMPLIN, E.: *Nerón...*, 148.

87. Véase el análisis que hace M. Griffin sobre esta conspiración, su represión y la de la facción estoica (*IDEM: Nero. The End...*, 149-150, 164-182).

88. La tradición histórica ha contrapuesto la figura de Séneca a la de Tigelino y ha visto en el prefecto del pretorio al corruptor que arrastró al emperador a una vida sin freno. Un análisis sobre su trayectoria reivindicando su figura y sosteniendo la confluencia de intereses entre Tigelino y Séneca en ROPER, T. K.: «Nero, Seneca and Tigellinus», *Historia* 28, 1979, 346-357. Sobre el papel de los prefectos del pretorio bajo Nerón y sus sucesores véase ABSIL, M.: «Le rôle des préfets du prétoire pendant les règnes de Néron, Galba, Othon et Vitellius. Aspects politiques», *Neronia VI*, 2002, *Latomus*, Bruselas, 229-247.

como consecuencia la represión del Senado y las muertes de Séneca⁸⁹ y Lucano⁹⁰. Entre ellas se produjo la del tribuno Subrio Flavio. Cuando Nerón le preguntó por qué se había sumado a la conjura, le respondió que no podía ser esclavo de un auriga ni de un citarista (D. C. 62. 24. 2). En ese mismo año, se celebraron los *Neronia* o Segundos juegos quinquenales⁹¹. En esta ocasión sí compitió Nerón, pero fue a petición del pueblo, aunque el Senado le había ofrecido los premios de la victoria de antemano. El emperador cantó y tocó la cítara y, en palabras de Tácito (*Ann.* 16. 4. 3-4), su actuación fue profesional⁹²: «A continuación, como el pueblo reclamaba que diera a la luz todas sus producciones -tales fueron las palabras que emplearon-, se presenta en el teatro actuando conforme a todas las leyes de los certámenes de cítara... Y la verdad es que la plebe de la Ciudad, acostumbrada a jalear también las piruetas de los histriones, lo aclamaba a ritmo acompasado y con amañado aplauso. Se creería que estaban disfrutando, y tal vez disfrutaban porque no les importa la pública infamia». Suetonio (*Nero* 21. 2) añade que a partir de ese momento siguió apareciendo y actuando en público de vez en cuando y que incluso se planteó actuar como actor⁹³ en espectáculos privados⁹⁴.

Según Dión Casio (63. 1), durante el año 66, Nerón contendió con los citaristas y Menécrates, su maestro en este arte, organizó para él un triunfo en el circo Máximo, donde el emperador apareció como un auriga. En el mes de mayo de ese mismo año,

89. Sobre Séneca hay una abundantísima literatura e igualmente se han escrito un gran número de biografías sobre su vida. Las más recientes cuestionan lo que podemos llamar su “doble moral” al predicar un modo de vida y practicar otro diferente. Para un análisis reciente sobre Séneca y su vida en la corte imperial con abundante bibliografía véase ROOM, J.: *Dying Every Day. Seneca at the Court of Nero*, Nueva York, 2014.

90. Para Cizek en el año 65 Nerón abandonó su relativa indulgencia con respecto a aquella oposición intelectual que se contentaba con mantener únicamente una confrontación ideológica con el emperador. Lejos quedaban los tiempos (54-61) en los que Nerón quería articular en torno suyo a filósofos y hombres de letras. Los estoicos fueron especialmente castigados y, además de Séneca, miembros como Rubelio Plauto, Plauto Laterano, Casio Longino y, sobre todo, Trásea Peto terminaron por ser condenados (CIZEK, E.: *L'Époque de Néron...*, 205-205).

91. Suetonio (*Nero* 21. 1) dice que se convocaron antes de la fecha prevista.

92. Traducción de MORALEJO, J. L.: *Cornelio Tácito, Anales. Libros XI-XVI*, Madrid, 1980; Tac. *Ann.* 16. 4. 3-4: «*mox flagitante vulgo ut omnia studia sua publicaret (haec enim verba dixere) ingreditur theatrum, cunctis citharae legibus obtemperans,.... et plebs quidem urbis, histrionum quoque gestus iuvare solita, personabat certis modis plausuque composito. crederes laetari, ac fortasse laetabantur per incuriam publici flagitii*».

93. Sobre Nerón como actor véase BARTSCH, S.: *Actors in the Audience. Theatricality and Double-speak from Nero to Hadrian*, Cambridge, MA, 1994, 36-62.

94. Según Champlin (*Nerón...*, 121) lo que le debió condicionar a la hora de ser actor fue el asesinato de su madre en el año 59. Hasta entonces no se debía haber planteado la interpretación, pero después de este acto sus papeles favoritos eran Orestes, el matricida, y Edipo, el rey que había matado a su padre y se había casado con su madre.

con ocasión de la llegada a Roma de Tirídates, el rey de Armenia, después de ofrecerle un costoso banquete tocó la lira y ejerció como auriga, lo que disgustó al monarca armenio (D. C. 63. 6. 3-4), quien no lo debía ver como una actividad adecuada para un rey o un emperador.

Con ocasión de las ceremonias celebradas en el teatro de Pompeyo en honor de Tirídates, el velo que protegía a los espectadores de los rigores del sol se decoró con un color púrpura en cuyo fondo, según Dión Casio (63. 6. 2), se había colocado la figura de Nerón rodeado de estrellas y conduciendo el carro solar. Como argumenta Champlin⁹⁵, la simbología estaba clara. Al alzar la vista, el público veía a Nerón conduciendo el carro solar entre las estrellas y al mismo tiempo protegiendo al público de los rigores de los rayos solares. Es de suponer que Nerón llevara la corona radiada, ya que en ese año su busto se suele presentar con este tocado en monedas y camafeos⁹⁶. Las representaciones tardías de Nerón abandonan su caracterización apolínea y tienden a identificar a Nerón con el Sol⁹⁷. Tanto en las monedas⁹⁸ como en las estatuas se le caracterizaba con una corona radiada⁹⁹, propia de Febo Apolo. A partir de entonces, al Apolo cantante se le unió el Sol auriga y con esta asociación se inició la

95. CHAMPLIN, E.: *Nerón...*, 147.

96. FUCHS, M.: *Untersuchungen zur Ausstattung römischer Theater in Italien und den Westprovinzen des Imperium Romanum*. Mainz, P. von Zabern, 1987, 81, 170-171.

97. El coloso de Nerón. La estatua que representaba al Sol radiado medía 35 metros de altura y fue comenzada por Nerón. Las fuentes no aclaran si se representaba al Sol bajo los rasgos de Nerón (sobre esto véase CHAMPLIN, E.: *Nerón...*, 159-160).

98. Según Griffin (*Nero. The End...*, 122) una de las monedas del tipo Victoria (RIC I², *Nero*, 370) lleva en el anverso a Nerón tocado con adornos de laurel, olivo y, quizás, pino. Tanto el anverso como el reverso conmemoran los triunfos del viaje griego (MCDOWELL, D.: *Western Coinage of Nero*, NNM 161, Nueva York, 1979, 175). En la descripción de la moneda en el RIC I², realizada por Sutherland, figura solo una corona de laurel y la moneda está fechada en el año 68 d. C.

99. NEVEROV, O.: «Nero-Helios», en HENIG, M., KING, A. (eds.), *Pagan gods and Shrines of the Roman Empire*, Oxford, 1986, 189-194.

Edad de Oro¹⁰⁰, según la propaganda neroniana¹⁰¹. La primera aparición en el numérico de este tocado data del año 63 d. C.¹⁰². Precisa Sutherland¹⁰³ que hasta entonces su representación en los bustos de las monedas estaba ligada bien a las divinidades o había sido otorgada a aquellos emperadores que habían sido divinizados después de su muerte¹⁰⁴.

También aparece la corona radiada en un retrato de Nerón que se ha identificado con el último tipo de imagen oficial que se hizo del emperador. En el busto de los Uffizzi en Florencia realizado en basalto y que lleva tallada una corona radiada en alto relieve¹⁰⁵ e igualmente en el Sebasteion de Afrodias aparecía un relieve, hoy perdido, que presentaba las imágenes de Nerón y de Helios¹⁰⁶.

Como dice Champlin¹⁰⁷, a pesar de todos los antecedentes da la impresión de que Nerón surgió de las llamas del incendio de Roma como «Nuevo Helios» en julio del año 64 d. C. Sustenta su argumentación en que en el Decreto de Acraphia se le ca-

100. La Edad de Oro está presente en la *Apokolocytosis* de Séneca (CHAMPLIN, E.: «Nero & Apollo and the poets», *Phoenix*, 57, 2003, 267-283 con un análisis de las interpolaciones que sufrió el texto después de ser publicado por primera vez en el año 54, aunque ignorado por WHITTON, C. L.: «Seneca Apolocytosis», en *A Companion...*, 2013, 164-165) y en los poemas de Calpurnio Sículo. En la primera *Bucólica* Calpurnio afirma (l. 42-43) «renace la edad de oro en medio de serena paz», y en las líneas 63-65: «Habrá una tranquilidad completa que, ignorando el desvenainar de las espadas, volverá a traer al Lacio otro reinado de Saturno», (traducción de CORREA RODRÍGUEZ, J. A.: *Poesía latina pastoril, de caza y pesca*, Madrid 1984). El problema es la controversia que existe acerca de la cronología de los poemas de Calpurnio Sículo. Champlin (*Nerón...*, 290-281, notas 17-18) los fecha con posterioridad a Nerón, y atrasa su cronología hasta los siglos II-III, otros autores mantienen su adscripción a la época neroniana (un resumen sobre el debate y los distintos artículos generados por la polémica en MAGNELLI, E., «Tradizione bucolica e programma poetico in Calpurnio Siculo», *Dictynna. Revue de poétique latine*, 1, 2004, 113-124, y especialmente la nota 2). La Edad de Oro es criticada por Séneca en sus *Epístolas morales* (115. 12-13) tomando como referencia versos de la *Metamorfosis* de Ovidio, (2. 1-2; 2. 197-208). Sobre esto véase CHAMPLIN, E.: *Nerón...*, 154.

101. Fears sostiene que no se puede hablar de una monarquía solar neroniana, ya que no hay una identificación de Nerón con el Sol y tampoco con Apolo (FEARS, J. R.: «The Solar Monarchy...», 494-496).

102. RIC I², *Nero*, 109.

103. SUTHERLAND, C. V. H.: *Roman History and Coinage 44 BC-AD 69*, Oxford 1987, 94.

104. Aunque como cita Griffin (*Nero. The End...*, 218) las coronas radiadas en la moneda imperial servían para diferenciar algunos tipos de otros y suele ser habitual que aparezcan en los bustos de los emperadores de los dupondios. En las monedas de Nerón aparecen tanto en los dupondios como en los ases, así que el propósito inicial no debía ser solo monetario.

105. MANSUELLI, A.: *Galleria degli Uffizi. Le sculture*, ti, Roma, Istituto Poligrafico dello Stato, 1961, 68-89, y LIMC, IV, *Eros-Herakles*, 1988, s.v. *Helios/Sol* 445 (C. Letta).

106. REYNOLDS, J.: «New evidence for the imperial cult in Julio-Claudian Aphrodisias», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 1981, 317-327, (324); CHAMPLIN, E.: *Nerón...*, 146, nota 16.

107. CHAMPLIN, E.: *Nerón...*, 149.

lífica de «Nuevo Helios», que alumbra a los helenos¹⁰⁸; se atribuye el descubrimiento de la conjura de Pisón a la ayuda de Febo (Tac. *Ann.* 15. 74); igualmente, figura Nerón como Helios en el toldo del circo Máximo durante la visita de Tirídates, y, además, se le representa en las monedas con la corona radiada. En ese mismo año se comenzó la construcción de la *Domus Aurea*¹⁰⁹ y, cercana a su entrada principal, se situaría la estatua del Coloso de Nerón diseñada por el arquitecto griego Zenodotus y que representaba al dios Sol, tuviese o no los rasgos de Nerón¹¹⁰. Además, la corona radiada figuraba en las monedas de los emperadores divinizados, como en las monedas de Augusto. Según Champlin, al asumir la corona radiada no solo se identificaba con Helios, sino al mismo tiempo lo hacía con *Divus Augustus*. Tanto Apolo como Helios tenían raíces augusteas¹¹¹.

Entre finales del verano y principios del otoño del año 66 comenzó su viaje por Grecia¹¹². El cometido del mismo era tomar parte en los diferentes festivales que tenían lugar en las ciudades griegas. Según Suetonio (*Nero* 22. 3), el itinerario seguido estuvo motivado por el ansia que Nerón tenía por participar en los concursos y poder mostrar sus artes tanto en la música y en el canto, como sus dotes de actor y de auriga e incluso de heraldo¹¹³. Con el fin de que pudiera competir en el mayor número de festivales griegos, se adelantaron las celebraciones de aquellos que debían tener lugar con posterioridad (Suet. *Nero* 23. 1) comenzando el primero de ellos en octubre de ese año. La razón de que alterasen las fechas de los juegos fue para que el emperador pudiera ser *períodonikes* (victorioso en los cuatro festivales panhelénicos) en un año.

108. SIG³, 814; CAMPANILE, M. D.: «L'inscrizioni neroniana sulla libertà ai Greci», *Studi Ellenistici* 3, 1990, 191-214.

109. Sobre la *Domus Aurea* véase BALL, L. F.: *The Domus Aurea and the Roman Architectural Revolution*, Cambridge, 2003. Una visión de Nerón como constructor en BESTE, H. J., HESBERG, H.: «Buildings of an Emperor – How Nero Transformed Rome», en *A Companion...*, 314-331.

110. Hay un denario de Nerón (RIC I², *Nero*, 47) acuñado en los años 64-65 en el que se ha grabado en el reverso una estatua de Nerón togado con corona radiada. La estatua del Coloso era una representación de una figura masculina desnuda por lo que no debe de tratarse de la misma imagen. El coloso de Nerón se representó en medallones de Alejandro Severo (GNECCHI, F.: *I medaglioni romani*, vol II, 80, nº 9 [anverso] y vol. III, 42, Milán, 1895-1912; TOYNBEE, J. J. M.: *Roman medallions*, AMNS, 1944, lám. 29, 7 [reverso]) y Gordiano. En estos últimos el Sol figura desnudo (F. GNECCHI, *I medaglioni...*, vol. II, 89, 22, lám. 104, 6).

111. CHAMPLIN, E.: *Nerón...*, 173.

112. Según Miriam Griffin (*Nero. The End...*, 162) Nerón debió embarcar en octubre del año 66, ya que los Hermanos Arvales hicieron votos por la vuelta del emperador y su mujer el 25 de septiembre del año 66 y no se sabe si los votos se hicieron cuando salió de Roma o de Brindisi.

113. Griffin (*Nero. The End...*, 162) sostiene que el viaje a Grecia fue planificado y se mejoraron edificios en Olimpia y Corinto.

Participó en los Juegos Actiacos (Nicópolis), Píticos (Delfos), Ístmicos (Corinto), Nemeos (Argolida) y Olímpicos (Elide), Actiacos e Ístmicos¹¹⁴ y los jueces le declararon vencedor en todos ellos¹¹⁵. Tanto Dión Casio (63. 9. 2) como Suetonio (*Nero* 23. 3) recogen el temor que sentía Nerón ante los jueces de los Juegos Olímpicos y añaden que una vez obtenida la victoria los recompensó con generosidad (D. C. 63. 14. 1; Suet. *Nero* 24. 2)¹¹⁶.

Los Juegos de Actia habían sido instituidos por Augusto en la ciudad fundada en conmemoración de su victoria en Accio. Nerón participó en los Juegos Argos He-reos¹¹⁷ y visitó también Lerna (Paus. 2. 37. 4). La búsqueda de estas coronas griegas fue criticada tanto por Suetonio (*Nero* 6. 23. 1) como por Juvenal, que califica las actuaciones de Nerón como prostitución y los cantos, de obscenos (Juv. *Sat.* 8. 225). Concurrió no solo con la cítara, sino que cantó, ejerció como actor y también contentió como auriga en varios juegos.

En las Olimpiadas participó en una carrera guiando un carro con diez caballos. La conducción de un tiro de este tipo era difícil, inusual, peligrosa y, en el caso de Nerón, temeraria, pero Tiberio y Germánico figuraban como vencedores en la prueba de cuadrigas y él les iba a superar compitiendo en persona en una carrera excepcional en Olimpia en la que participaban tiros de diez caballos. Por ejemplo, en la inscripción del auriga más famoso de la época altoimperial romana, Diocles, solo se recoge una victoria con siete caballos y se califica de excepcional¹¹⁸, por lo

114. Recorrido sugerido por BRADLEY, K. R.: «The Chronology of Nero's Visit to Greece, A. D. 66/67», *Latomus* 37, 1978, 61-72. Al que sigue COPETE, J. C.: «Delfos, colonia neroniana», *Habis*, 1999, 237-251, (239). Otras propuestas que tienen un punto de vista distinto: HALFMANN, H.: *Itinera Principum*, Heilderberg, 1986, 174, 184; BARNES, T. D.: «Emperors on the move», *JRA* 2, 1989, 247-261, (253).

115. El reto era el de vencer en todos ellos («vencedor de los periodos») (D. C. 63. 8. 2-4; 63. 10. 1) y entre las alabanzas que se le hicieron al entrar en Roma figuraba la de que era el único que había vencido en todos los juegos desde el comienzo de los tiempos (D. C. 63. 20. 5-6).

116. Kyle (KYLE, D. G.: *Sport and Spectacle...*, 317) califica el viaje a Grecia de Nerón de infame por sus abusos en Olimpia y otros juegos. Tanto Suetonio como Dión Casio, que le son hostiles, recogen que realizó cambios en las fechas en que se celebraban los festivales y logró victorias fraudulentas en contextos irregulares.

117. Los menciona Dinter (DINTER, M. T.: *Introduction: The Neronian (Literary) "Renaissance"*, en *A Companion...*, 1-16, [3]).

118. Diocles participó en 4257 carreras de las que ganó 1462, quedó segundo en 1437 y obtuvo 36 millones de sestercios en premios. En su palmarés solo se menciona una carrera con siete caballos y no hay ninguna con diez. Si un profesional como Diocles no participó a lo largo de sus 24 años de carrera como auriga en ninguna competición con carros de diez caballos, podemos pensar que la carrera de los diez caballos fue un capricho de Nerón queriendo emular al rey Mitridates del Ponto (*CIL* VI, 100048), ya que sin duda eran competiciones poco habituales. Una inscripción funeraria del auriga Marcus Aurelius Polineyces recoge que ganó 720 palmas de las cuales 3 fueron con carros de 6 caballos, 8 de ocho

que se entiende que llevar un tiro de diez corceles era algo inusual. La razón de conducirlo pudo deberse a que anteriormente lo había hecho Mitrídates, el rey del Bósforo, a quien el propio Nerón había criticado por ello en uno de sus poemas. La prueba, que debía consistir en dar doce vueltas al hipódromo, estaba por encima de las fuerzas y habilidades de Nerón, quien terminó por caer del carro y estuvo a punto de ser atropellado. Fue de nuevo subido al vehículo, pero fue incapaz de mantenerse firme por lo que, según Suetonio, abandonó¹¹⁹. A pesar de ello, se le otorgó la corona triunfal. Nerón, agradecido, correspondió al honor concediendo la ciudadanía romana a los jueces y, además, les regaló un millón de sestercios que posteriormente Galba les obligó a devolver¹²⁰. Si no hubiese obtenido la corona olímpica, por su caída del carro, no habría podido ser *períodonikes*¹²¹, es decir vencedor en los cuatro festivales panhelénicos (Olímpicos, Píticos, Istmicos y Nemeos). De ahí, su alegría y la magnitud de sus regalos a los jueces¹²². Además, había ganado en siete festivales en un año y es probable que le aclamasen con la expresión *pantonikes*, vencedor absoluto, tal y como recoge Dión Casio (63.10.2): «Πυτιονικὴν καὶ Ολυμπιονικὴν καὶ περιδοτικὴν παντωνικὴν»¹²³.

El éxito de Nerón en estos festivales fue rotundo¹²⁴. Los griegos lo identificaron como «Nuevo Apolo» en inscripciones y estatuas¹²⁵ e, incluso, como «Nuevo Sol»¹²⁶.

caballos y 9 de diez caballos. Ello indica que la participación en carreras con tiros de diez caballos era un acontecimiento especial. Un análisis de Diocles y otros *quadrigari*, incluido Polyneices, en HARRIS, H.: *Sport in Greece...*, 198-208.

119. Harris cita que el término utilizado por Suetonio (*rursus repositus*) es una de sus pinceladas descriptivas más brillantes (HARRIS, H.: *Sport in Greece...*, 217).

120. Sobre este asunto véase Suet. *Nero*, 24. 2; D. C. 63. 14. 1; Ieronimus, *Chronica*, 211 Olimpiada d.

121. POTTER, D.: *The Victor's Crown. A History of Ancient Sport from Homer to Byzantium*, Oxford, 2011, 272.

122. En la 211 Olimpiada compitió Nerón. El emperador murió un año más tarde y los eleatas que habían sufrido sus humillaciones y le habían declarado vencedor en las pruebas borrarón esta Olimpiada de sus registros (CHRISTESEN, P.: *Olympic Victor Lists and Ancient Greek History*, Cambridge, 2007, 82).

123. KROPPE, TH.: «Nero at Olympia», *14th Seminar on Olympic Studies for Postgraduate Students*, Atenas, 2007, 30-42, (40).

124. Los griegos le trataron con grandes honores, a la manera helenística (SINN, U.: *Das Antike Olympia: Götter, Spiel und Kunst*, Múnich, 2004, 199-202). Desde la óptica de la ideología monárquica helenística un emperador no podía ser derrotado, pero desde el punto de vista moral romano el *princeps* no debía competir personalmente en unos juegos públicos (KYLE, D. G.: *Sport and Spectacle...*, 317).

125. *SIG*³, 814; *AE*, 1929, 75 (Atenas); *AE*, 1971, 435, (Atenas); *AE*, 1994, 1617, (Atenas); *IG* II², 3278 (Atenas); *SEG* 32, 252 (Atenas); *SEG* 34, 182 (Atenas); *SEG* 44, 165 (Atenas); PEEK, W.: «Attische Inschriften», *MDAI* (A), 67, 1942, 45, n° 60 (Atenas).

126. *IGR*, III, 345 (Sagalasos); *AE*, 1961, 22 (Prostanna); *IG* VII 2713 (Acrophias) (también aclamado en esta inscripción como Zeus Eleuterio). La identificación como «Nuevo Apolo» y «Nuevo Sol» en las inscripciones y estatuas tiene lugar en la zona grecoparlante del Imperio y es fruto de la influencia

Prolongó su estancia en Grecia durante catorce meses, hasta que en otoño del 67 d. C. su liberto Helio llegó a Corinto¹²⁷ procedente de Roma. La finalidad del viaje era la de ponerle al día sobre la mala situación política que atravesaba su gobierno y hacerle ver la necesidad de que volviese a Roma y terminase con las amenazas de sublevación.

Nerón volvió a regañadientes a Italia a comienzos de diciembre. En enero del año 68 d. C. el emperador entró en Nápoles por una brecha abierta en la muralla, en un carro tirado por caballos blancos, tal y como era costumbre en los vencedores griegos de los juegos sagrados¹²⁸. En el mes de marzo, hizo su entrada triunfal en Roma¹²⁹. Para ello se rompió, también, parte de la muralla¹³⁰ y una de las puertas (D. C. 63. 20. 1). Se dirigió al circo Máximo, donde se abrió una arcada, como en Nápoles. En el circo Máximo estaba colocado el principal símbolo solar de Roma, el obelisco egipcio que Augusto había mandado traer de Heliópolis. Este fue el lugar elegido por Nerón para agradecer al Sol sus triunfos como auriga. Colocó en torno al mismo todas las coronas que había obtenido en las competiciones en las que había participado y a continuación dio una vuelta a la pista. El sentido del recorrido era el que se seguía en las carreras, que a su vez copiaba el transcurso del sol en el firmamento¹³¹. Su entrada triunfal finalizó en el templo de Apolo en el Palatino, donde repetiría la ceremonia y daría las gracias al dios por las coronas triunfales obtenidas en el canto y con la cítara (Suet. *Nero* 25. 1-3).

El 9 de junio del año 68 d. C. Nerón se suicidó. Solo habían transcurrido tres meses de su vuelta a Roma. El emperador había cultivado sus aficiones y las había dotado de una carga religiosa que buscaba trascender el desempeño de las mismas.

helenística que ya había identificado a Antonio como «Neo Dioniso». El área latinoparlante del Imperio, con una evolución religiosa diferente en relación con el poder, era mucho más remisa a la utilización de este tipo de epítetos.

127. Un análisis de su estancia en la provincia romana de Acaya en FERNÁNDEZ URIEL, P.: «Nerón en Acaya: entre el monarca helenístico y el príncipe julio-claudio», *Neronia VII*, 2007, *Latomus*, Bruselas, 196-212.

128. Idéntica entrada realizó en Antium (lugar de nacimiento de Nerón, donde había fundado una colonia y construido un puerto) y Albanum (KYLE, D. G.: *Sport and Spectacle...*, 297).

129. Un análisis de Griffin recalca que su entrada triunfal en Roma es una combinación de tradiciones romanas y griegas (GRIFFIN, M. T.: «Nero and the Concept of Imperial Glory», *Neronia VII*, 2007, *Latomus*, Bruselas, 15-25). Beard califica la entrada de Nerón en Roma como grandiosa y pseudo-triunfal (BEARD, M.: *The Roman Triumph*, Cambridge, 2007, 268-271).

130. Costumbre tomada de los *hieronica* griegos, las victorias en los juegos sagrados. Los vencedores entraban en sus ciudades a través de una brecha en las murallas. Véase un análisis de la ruptura de la muralla en DE SOUZA, M.: «Néron, une brèche dans la muraille de Rome», *Neronia VII*, 2007, *Latomus*, Bruselas, 74-81. Para Griffin, que la procesión finalizase en el templo del Apolo Palatino y no en el Capitolio indica que era el triunfo de un artista (GRIFFIN, M. T.: *Nero. The End...*, 163).

131. Sobre esto véase la bibliografía mencionada en la nota 60.

La rebelión de Vindex¹³² puso fin a esta evolución religiosa. La propaganda antine-roniana se hizo eco de esas prácticas y constituyeron la base de los ataques contra el emperador. Ciertamente, el *ars aurigandi* estaba entre ellas, pero en lo que más incidieron sus críticos fue en el matricidio y en su papel de actor, músico y poeta. La plebe no compartía la visión que tenían las élites de sus actuaciones. Testimonio de ello tenemos tanto en algunos textos de Suetonio, como en la reedición de su figura en los contorniatos del siglo IV¹³³. Al haber perdurado por escrito estos ataques, ha prevalecido en el tiempo una visión odiosa de Nerón, que se ha transmitido y ha sido complementada con la de incendiario y perseguidor de cristianos hasta encarnar un mito negativo de alcance universal (totalmente opuesto a la imagen de Febo-Nerón, el benefactor universal con el que se identificaba).

132. "Una de las pesadillas de Nerón que presagiaban su fin fue que su caballo favorito, de origen asturiano, se transformaba en un mono, a excepción de su cabeza (Suet. *Nero*, 46. 1)."

133. ALFÖLDI, A., ALFÖLDI, E.: *Die Kontorniat-medailleurs*, vol. I-II, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York, 1976-1990, 36-79, 170-178.

ROMAN SOL AND SOL INVICTUS:
CIRCUS AND *LUDI* IN ROME
SOL ROMANO Y SOL INVICTUS:
CIRCO Y *LUDI* EN ROMA

LORENZO PÉREZ YARZA*
UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA
LORENZOPY@YAHOO.ES

ABSTRACT

El Sol está presente en todas las religiones antiguas en mayor o menor medida. Numerosas versiones sobre el mismo dios de la cuenca mediterránea entraron en contacto gracias al helenismo y, más tarde, al Imperio Romano, compartiendo teónimos epítetos y simbología. A consecuencia de esto, diferentes epiclesis grecorromanas y orientales del dios desarrollaron un lenguaje común de representación. Pese a todo, la vinculación a los *ludi* y la cuádriga son un hecho que se muestra exclusivo del ámbito romano.

RESUMEN

The Sun is present to a greater or lesser extent in all Ancient Religions. Various Mediterranean versions of the same god came into contact due to Hellenism and to Roman Empire later, sharing theonyms, epithets and symbology. As a result of that, diverse Greco-Roman and Oriental *epikleseis* of Sun developed a common language. However, beyond formal similarities Sol's vinculation with *Ludi* and *quadrigae* is revealed as exclusively Roman.

* Investigador predoctoral contratado FPU. Universidad de Zaragoza, dpto. Ciencias de la Antigüedad, Calle de Pedro Cerbuna, 12, 50009 Zaragoza (España). lorenzopy@yahoo.es. orcid.org/0000-0001-6492-3419,

PALABRAS CLAVE	PALABRAS CLAVE
Sol, religión romana, <i>Ludi</i> , cuadriga, Circo Máximo, orientalizante.	Sol, Sun, Roman religion, <i>Ludi</i> , quadriga, Circus Maximus, orientalizing.
Fecha de recepción: 25/04/2017	Fecha de aceptación: 09/01/2018

INTRODUCCIÓN

El siglo III cuenta con dos momentos en los que Sol adquiere relevancia oficial, con Heliogábalo (218-222) y Aureliano (265 aprox.)¹. Debido a la lejanía temporal del Sol imperial con aquél de época republicana y a la cercanía con otros dioses solares (Mitra, Elagabal) se hace muy difícil distinguir la personalidad y advocaciones del dios a partir del siglo II. Estos hechos provocan que generalmente no se plantee conexión directa y continua entre ambos momentos, habiéndose aceptado tradicionalmente una influencia oriental sobre la última fase. Esto conllevó que se estudiara la posibilidad de un origen especialmente sirio para Sol del siglo III o su relación directa con Mitra a causa de la equivalencia de epónimos y semejanza. Sin

1. Sobre la fecha real de creación del culto existe un verdadero debate. Aureliano mandó construir un templo al final del año 273 (*Hist. Aug. Aur.* 25, 6; 39.2; *Aur. Vict. Caes.* 35, 7; Zós. 1, 61, 2). La idea de la creación de un culto organizado a *Sol Invictus* es mencionada por primera vez por Homo en 1904 (*HOMO: Essai sur le Règne de l'Empereur Aurélien (270-275)*, París, 1904, 184-188). A partir de entonces se reelabora por varios estudiosos tendentes a diferentes interpretaciones como CIZEK, E.: *L'Empereur Aurélien et son Temps*, 1994, París, 16 ss.; WATSON A.: *Aurelian and the third century*, Londres-Nueva York, 1999, 196 y ss. Las versiones varían pero la primera mención directa a este culto a través del colegios de *pontifices dei Solis* está atestiguada a partir de Probo por la inscripción *CIL VI 31775*.

embargo, a partir del trabajo de Seyrig en 1973 e Hijmans en 1996², la vinculación directa de del dios con la tradición religiosa romana se convirtió en una opción más clara dentro de la historiografía³.

Con este trabajo se pretende hacer énfasis en esta percepción académica desde un punto de vista distinto. Ante el Sol bajoimperial (siglos III y IV) y su capacidad de identificación con las deidades tradicionalmente atribuidas al problemático grupo de “religiones orientales”, se oponen ciertas evidencias de un culto a Sol establecido en la Roma republicana con características muy similares. El culto a Serapis, Mên, Mitra y dioses sirios no imposibilita la continuidad de Sol bajo formas plenamente tradicionales en Roma, destacando el uso de iconografía relativa a las cuadrigas. No ha de ser por tanto una advocación influenciada por el este mediterráneo, y éste es un punto fundamental, pues no hay rastro de modificaciones en la representación de Sol, perviviendo básicamente como el mismo dios encontrado en época republicana y augustea.

La iconografía clásica⁴ superpone el estilo helenístico pero refuerza la relación con la cuadriga. Desde época Helenística en todas las representaciones del mundo grecorromano es posible identificar a Sol por sus rayos solares (o *nimbus* en otras ocasiones) y su figura apolínea. Se trata de una asociación que creará en palabras de Tomás García, una “cultura visual romana” de un dios Sol iconográficamente helenís-

2. SEYRIG, H.: “Le prétendu syncrétisme solaire syrien et le culte de Sol Invictus”, *Les syncrétismes dans les Religions Greque et Romaine*, Leiden, 1973, 147-151; HIJMANS, S. E.: “Temples and Priests of Sol in the City of Rome”, *Mouseion* 10(3), 2010, 381-427; HIJMANS, S. E.: *Sol: the sun in the art and religions of Rome*. Tesis doctoral, Groningen, 2009.

3. Cf. WALLRAFF, M.: “Christus Verus Sol: Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike”, *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 32, 2001, 29-36; MATERN, P.: *Helios und Sol. Kulte und Ikonographie des griechischen und römischen Sonnengottes*, Estambul, 2002; NEMETI, S.: *Sincretismul religios în Dacia romana*, Cluj-Napoca, 2005; CARBÓ GARCÍA, J. R.: *Los cultos orientales en la Dacia romana: formas de difusión, integración y control social e ideológico*, Tesis doctoral, Salamanca, 2010: 433-444; FORSYTHE, G.: *Time in Roman Religion. One Thousand Years of Religious History*, Nueva York/Londres, 2012, 142-144.

4. No abundan trabajos específicos sobre la iconografía y culto a Sol. Quizás las obras más completas y recientes sean el trabajo de Hijmans (HIJMAMNS 2009) y Matern (MATERN 2002), para obras que abordan también este tema cf. KERSCHER, G.: ““Quadrige temporum”. Zur Sol-Ikonographie in mittelalterlichen Handschriften und in der Architekturdekoration”, *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz*, 32, 1988, 1-76; BERRENS, S.: *Sonnenkult und Kaisertum von den Severern bis zu Constantin I. (193–337 n. Chr.)*, Stuttgart, 2004, 164 y 216. En español existe una obra reciente: TOMÁS GARCÍA, J.: “La corona radiata de helios-sol como símbolo de poder en la cultura visual romana”, *Potestas*, 11, 2017, 5-25. Para obras de referencia más antiguas cf. R. BERNHARD, R.: “Der Sonnengott auf griechischen und römischen Münzen”, *Schweizerische Numismatische Rundschau*, 25, 1933, pp. 245-298; SCHAUBENBURG, K.: *Helios; Archdologisch-mythologische Studien über den antiken Sonnengott*, Berlín, 1955.

tico-romano⁵. Otro de los atributos más comunes de Helios-Sol es su la relación con el carro Solar tirado por cuatro caballos. Después de los rayos, se trata del elemento más característico del dios, aunque no siempre es representado con él. En algunas ocasiones la cuadriga está ausente pero Sol porta el látigo del auriga, un recordatorio de la misma idea y otro de los principales símbolos del dios que será profusamente utilizado por la iconografía monetaria.

Se puede afirmar que la imagen mitológica concerniente a Helios-Sol y el carro solar crean una tradición propia en la iconográfica y literatura romanas. El ejemplo más importante de este simbolismo es Luna. Ambos dioses ya aparecen mencionados juntos por Varrón⁶. No es inusual ver estas dos divinidades tradicionales romanas emparejadas también en inscripciones del Alto Imperio bajo la fórmula *Soli et Lunae*⁷. Además, cuando la segunda acompaña al primero en determinados contextos, la diosa adquiere también un significado semejante y paralelo: un auriga celestial. Esta fuerte asociación es la que lleva a Casiodoro en el siglo V a confundir la dedicación de los obeliscos del Circo, atribuyendo uno a cada dios, posiblemente influenciado por las mismas ideas que llevan a la *Notita Dignitatum* a hablar de un templo de ambas divinidades⁸. Se trata de un dúo divino, Sol en cuadriga y Luna en biga⁹, con fuertes connotaciones cosmológicas que aparece usado para representar el universo y el orden del cosmos. Un efecto visible es la solarización del emperador y la “lunización” de la emperatriz bajo los Severos en la iconografía¹⁰. Se trata de un fenómeno especialmente notable desde el siglo II que también afecta al paralelismo de Apolo y Diana con la pareja anterior¹¹ pero que ya se hace visible en el *Carmen Saeculare* de Horacio en el siglo I a.C.¹². Gracias a la

5. TOMÁS GARCÍA 2017: 9 “La pervivencia iconográfica de Helios y su posterior asociación visual con la figura del Sol se produjeron en la cultura visual romana gracias a su vinculación con Febo-Apolo, debido a que de esta forma su riqueza simbólica aumentó de manera considerable”.

6. Varrón, *Lingua Lat.* 5, 10, 11 y *De Re Rus.* 1, 1, 5.

7. *CIL* II 2407, *CIL* VI 706 o *CIL* VI 31171.

8. Casiodoro, *Variae* 3, 51; *Notit. Reg.* XI.

9. Tertuliano *De Spec.* 9, 3, entre otras. A este efecto téngase en cuenta también las monedas citadas sobre época imperial y la decoración del arco de Constantino en Roma.

10. Los mayores ejemplos se dan con Salonia o Julia Domna. Sobre el emperador y Sol hay ejemplos varios. En el arco triunfal cuadrifronte de Leptis Magna, Septimio Severo es representado radiado conduciendo una cuadriga; más tarde Caracalla, de quién Dión Casio menciona jactarse de conducir como el Sol (78, 10), es identificado en *CIL* XIII 6754 como *D(eo) Invi[icto Soli] / Imp(eratori) Cae[s(ari) M(arco) Aure]lio Ant[onino]*.

11. Hay numerosas evidencias monetarias a partir de los Severos, destacando *RIC* V-1 Claudius Gothicus, 198. En esa moneda bajo la leyenda AETER AVG aparecen Sol (látigo) y Diana (antorcha). Supone el ejemplo definitivo de esta relación sincrética. Diana como Luna puede verse en *RIC* IV-1 Caracalla 256, donde la diosa es representada conduciendo de una biga tirada por bueyes.

12. HIJMANS 2009: 565. Al igual que el autor, cf.: PUTNAM, M.: *Horace's "Carmen Saeculare": Ritual Magic and the Poet's Art*, New Haven-Londres, 2001, 52-53.

asociación de Apolo y Sol, ambas parejas intercambian características divinas como la luminosidad y lo celestial, especialmente visible en el caso de Diana *Lucifera*, acompañada en ocasiones por una medialuna creciente.

La combinación Sol y Luna forma un potente elemento simbólico que se halla presente en numerosas culturas del mundo. En el caso grecorromano la representación montando sus respectivos carros crea una imagen que perdura durante siglos y afecta al arte medieval. En el mundo romano podían actuar bien como la pareja tradicional divina o bien para simbolizar el Cosmos. Este primer uso ya se ha mencionado, y el segundo se vislumbra a partir de numerosos ejemplos a lo largo del Imperio Romano, como las representaciones de algunos mitreos o el mismo Arco de Constantino.

LAS EVIDENCIAS DURANTE LA REPÚBLICA

Sol fue un elemento del panteón romano del que se conocen menciones por anticuaristas como Varrón o Dioniso de Halicarnaso y Tácito¹³, siendo los mismos escritores antiguos quienes ligan el culto con los inicios de la ciudad de mano de los sabinos y su rey Tito Tacio. En la ciudad de Roma, parece ser que Sol tenía desde época republicana un lugar de culto en el Quirinal. El calendario de Amiternum (20 d.C¹⁴) hace mención al *Soli Indigiti in colle / Quirinale*¹⁵, referido por Quintiliano como *pulvinar Solis*¹⁶. Cercano al templo de Quirino, sería el lugar de culto más antiguo dedicado a la deidad en la ciudad¹⁷, aunque según Hijmans no se trataría de un edificio templario clásico, careciendo de *aedes*. Este podría ser un recinto al aire libre, un *sacellum* que Forsythe e Hijmans¹⁸ relacionan con un posible primer reloj solar de Roma. Sería en este lugar donde el 9 de agosto se realizara el sacrificio público anual al Sol Índiges al que aluden los *fasti* de Amiternum y varios calendarios fragmentarios¹⁹.

13. Varrón, *Lingua Lat.* 5, 74; *De Re Rus.* 1, 1 5; Dioniso de Hal. *Ant.* 2, 50, 3; Tácito, *Annales*, 15, 41.

14. Siguiendo a RÜPKE, J.: *Kalender und Öffentlichkeit: die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom, Volumen 40*, 1995, 131.

15. *CIL IX*, 4142: "Soli Indigiti in colle / Quirinale fer(iae) q(uod) e(o) die / C(aius) Caes(ar) C(ai) f(ilius) Pharsali devicit"

16. Quintiliano, *Institutio Oratoria*, 1, 7, 12. El autor menciona que en este templo había una inscripción que rezaba "Vesperug" refiriéndose a Vesperungo, la estrella de la tarde.

17. HALSBERGHE G. H.: *The cult of Sol Invictus*, Leiden, 1972, 28-29; FERGUSON, J.: *The Religions of the Roman Empire*, Londres, 1982, 45; HIJMANS 2009: 2, 4 y 483; FORSYTHE 2012: 125.

18. FORSYTHE 2012: 126; HIJMANS 2009: 483.

19. *Fasti* de Amiternum (*CIL IX* 4192) y también *CIL VI* 2298 "Sol(is) Indigitis in colle Quirinali sacrificium publicum" y *CIL IX* 2320: "Soli Indig(iti) I[n colle Quir(inale) fer(iae)]/ quod e(o) V[icit C(aius) Caesar Phars(al)i)".

Un segundo templo es aquél ubicado en el Circo Máximo que trataremos en el apartado siguiente²⁰. Aparte de ellos, se desconocen más lugares de culto identificables dentro de la ciudad de Roma aunque existe otra posible zona de culto a Sol en el siglo I d.C., conocido sólo a través de inscripciones. Se trata del templo *Trans Tiberim*, sobre el que no tenemos mayores menciones ni relación probada con *Sol Indiges*. De estar dedicado a la deidad local de Sol, sería el tercer templo dedicado al dios antes del siglo II d.C. en la ciudad, pudiéndose retrotraer a una fase anterior republicana. Sin embargo autores como M^a Beard²¹ lo colocan dentro de los templos solares de tradición siria que van apareciendo durante el Principado. Hijmans²² critica que los estudios sobre éste templo (cita a Palmer en 1981 y Chausson en 1995) partieran de la premisa de un origen sirio para el Sol Invicto y que algunos de los epígrafes estudiados en Roma son difícilmente atribuibles a un santuario.

A pesar de la historiografía, no puedo sino compartir las dudas de Hijmans sobre el templo. Hay inscripciones en la zona que hablan de la restauración de una “*porticus Solis*” (CIL VI 2185) a inicios del siglo II, o de una plegaria (CIL VI 52) “*ex imperio Solis*” en el paso del siglo I al II d. de C. Éstas han sido puestas generalmente en relación con el culto sirio a Sol, pese a que Halsberghe ya dudaba de la atribución de ese “*porticus solis*”²³. El mismo Hijmans²⁴ apela a otras inscripciones como CIL VI 2185 para demostrar que al menos hubo allí un culto romano previo en el que intervinieron *kalatores* y desestima la teoría de Bergmann de 1985 sobre una “congregación” de adoradores de “divinidades orientales”, haciendo hincapié en la importancia del rito tradicional en Roma, más allá del inadecuado concepto cristianizado de congregación y religión. El conjunto de inscripciones forman un *terminus ante quem* sobre una evidente fase anterior, por eso el templo del Trastévere es una cuestión no resuelta que abre la posibilidad a un templo que se remonte a época Republicana. Es un punto oscuro en el que falta información para las fases anteriores al siglo II, momento en el cual la zona empezó a albergar cultos del este del Imperio alrededor de *vigna Bonelli*, donde se han encontrado varias inscripciones²⁵. No hay que descartar, por tanto, que sobre una tradición preexistente el lugar fuese foco de atracción posterior para otros elementos de adoración solar, suplantando o conviviendo con la primera.

Fuera de la ciudad de Roma también existen otros posibles lugares de culto solar. Si seguimos las indicaciones de Plinio el Viejo sobre *lucus Solis* (Nat. 3, 56) y Dioniso de Halicarnaso sobre “ὕπὸ τῶν ἐγχωρίων ἱερὸν ἡλίου” (*Antigüedades roma-*

20. Apartado “Sol y los Ludi.”

21. BEARD, M., NORTH, J. y PRICE, S.: *Religions of Rome. A History. Vol. 1*, Cambridge, 1998.

22. HIJMANS 2009: 485-496.

23. HASLBERGHE 1972: 34-35.

24. HIJMANS 2009: 496-507.

25. Como por ejemplo CIL VI 50 y 51, o IGUR 120.

nas, 1, 55, 2), Sol es uno de los posibles *Dii Indigetes* romanos con santuario propio en Lavinum. Esta posibilidad es la sostenida por Jaia tras las excavaciones realizadas en la zona²⁶, y que informan de unos restos templarios que pueden remontarse hasta el siglo IV a.C. Dicho templo fue incluido dentro de las fortificaciones tras la imposición del dominio romano al acabar las guerras latinas siglos más tarde, y continuó en uso. En línea con esta tendencia Mario Torelli sostuvo en 2016 similar atribución para un templo en el *Castrum Inui*²⁷. Torelli relaciona ese lugar con el supuesto punto de desembarco de Eneas narrado por Dionisio de Halicarnaso²⁸ donde se da el milagro de la fuente y la instauración de dos altares (oriente y occidente) que coinciden con el templo B del *Castrum Inui*. Además de eso, Torelli quiere ver una vinculación semántica entre *Inuo* (*in-i-uos*) e *Indiges* (*endo-aget*) así como la posibilidad de una cierta extensión de culto solar en el Lacio arcaico. Se trata de unas suposiciones interesantes que apuntarían a una cierto asentamiento de cultos locales de carácter solar, ligando con trabajos como la interpretación de Colonna sobre Suri-Apolo en Pyrgi²⁹.

Dejando aparte las suposiciones de Torelli sobre la relación *Indiges* e *Inuo*³⁰, generalmente se acepta el epíteto *Indiges* como un marcador de autoctonía del dios. Von Domaszewski lo incluyó dentro de los *Dii Indigetes* en 1909 y así lo coninuó interpretando Halsberghe en 1972 para hablar de la desaparición del culto local³¹. Más tarde, otros autores hacen uso del epíteto hasta la actualidad como denominación convencionalista para distinguir el Sol romano tradicional³².

En el siglo I a.C., la literatura romana confirma el papel de Sol como un elemento conocido de la cultura mitológica y su asociación con el carro. Se trata de un discurso cultural ya integrado en el ámbito helenístico-romano. Ovidio habla del mito de Faetón y el trágico recorrido del hijo de Helios conduciendo la cuadriga de su padre (*Metamorfosis*, 2). En la misma tónica las cualidades de auriga celeste de un Apolo-Sol³³ son mencionadas en el *Carmen Saeculare* de Horacio con motivo de

26. JAIA, A. M. y MOLINARI, M. C.: “Il Santuario di Sol Indiges e il sistema di controllo della costa laziale nel III sec. a.C.”, *Lazio e Sabina*, 8, 2011, 373-384.

27. TORELLI, M.: “Il sole, gli antenati, gli approdi: un sistema culturale sulle coste del Tirreno Roma”, *Studia Archaeologica*, 215, 2016, 637-38.

28. Dionisio de Halicarnaso, 1, 55, 1-2.

29. Colonna, G.: “L’Apolo di Pyrgi: Sur/Suri (il “Nero”) a l’Apolo Sourios”, *Studi Etruschi* 73, 2007, 101-134.

30. TORELLI 2016: 640, nota al pie 12.

31. VON DOMASZEWSKI, A.: *Abhandlungen zur Römischen Religion*, Leipzig y Berlín, 1909; HALSBERGHE 1972: 34-37.

32. HIJMANS 2009: 3; CARBÓ GARCÍA 2010: 436.

33. Sobre la identificación de Sol y apolo en la obra cf. GALINSKY, G. K.: “Sol and the ‘Carmen Saeculare.’”, *Latomus*, vol. 26, no. 3, 1967, 619-633; BARKER, D.: “‘The Golden Age Is Proclaimed’? The Carmen Saeculare and the Renaissance of the Golden Race”, *The Classical Quarterly*, vol. 46, n. 2, 1996,

los *Ludi Saeculares* de Augusto. En otros géneros literarios sigue apareciendo esta relación, como en la *Historia de Roma* de Tito Livio³⁴ al comparar con el dios la entrada de Marco Furio Camilo montado en cuadriga. Es llamativo este punto ya que el triunfo se relaciona con Júpiter³⁵, y el autor utiliza a Sol para remarcar la cuadriga de entre los elementos del triunfo. En cambio, otras obras como la *Eneida* de Virgilio terminan de confirmar su papel como deidad ancestral romana a través de la invocación de Eneas a Sol³⁶. Se tratase o no de una visión construída durante el periodo final de la República, en la cultura romana del siglo I a.C. Sol es un dios ancestral romano que se podía ligar tanto a la cuadriga y los *ludi* como con los orígenes latinos³⁷.

LA MONEDA REPUBLICANA Y SOL

La numismática es un campo donde Sol aparece con cierta frecuencia, y resulta crucial para estudiar la imagen de culto público de una comunidad entera (o sus representantes). Es esta disciplina la que proporciona una de las primeras pruebas materiales sobre Sol. Generalmente es conocida la presencia intermitente del dios en la moneda a partir del siglo II d.C. con alguno de los Antoninos (usualmente como *Oriens Augusti*) y la ampliación de su uso más tarde bajo la dinastía de los Severos. Sin embargo, la figura de Sol no es un elemento nuevo en la moneda, pudiendo remontar su aparición hasta el periodo republicano en el año 132 a.C con *M. Aburrius Geminus*³⁸ al inicio de la República Tardía. Esta moneda que refleja a Sol dirigiendo la cuadriga es un tipo iconográfico que continuará apareciendo en los siglos II y III con emperadores como Adriano, Caracalla o Probo³⁹, e incluso será usada durante la Tetrarquía.

Sol en la moneda republicana no es un tipo frecuente pero aparece en más de 20 ocasiones. Generalmente pueden encontrarse dos tipos iconográficos: Sol como auriga de la cuadriga solar, y el busto radiado del dios (a veces contrapuesto al de Luna). Sol como auriga es la imagen menos frecuente (al igual que en los siglos II/III) y puede encontrarse en el 132 a.C. y el 118-107 a.C.⁴⁰. En el segundo caso y al

439; y MARTINO, L. M.: "Augusto y el *mos maiorum* en el Carmen saeculare de Horacio", *Circe clás. mod.*, n.10, 2006, 217-228.

34. Tito Livio, 5, 23, 5.

35. Tito Livio, 10, 7, 10; Servio, *Ecl.*, 10, 27.

36. Virgilio, *Aeneida* 12, 176.

37. Diodoro Sículo 37, 11, menciona el juramento de alianza de los itálicos con Roma a Druso en nombre de varios dioses, siendo uno de ellos "al ancestro Sol" (τὸν γενάρχην Ἡλιον).

38. *RRC* 250/1= *Crawford* 250/1.

39. *RIC* II Hadrian 168; *RIC* IV-1 Caracalla 294; *RIC* V-2 Probus 200.

40. *RRC* 250/1 en el 132 a.C.; y *RRC* 309/1 (cuadriga frontal y media luna creciente) y *RRC* 310/1 (cuadriga lateral) del 118-107 a.C.

igual que las monedas de busto solar de los Antoninos, Sol aparece radiado con rostro joven y representado lateralmente en varias ocasiones⁴¹, para más tarde seguir repitiéndose en mayor número durante la época del triunvirato⁴². También existen otras representaciones del busto de Sol aunque frontalmente tanto en el siglo II como mayormente en el I a.C.⁴³.

Atendiendo a la distribución e iconografía de las monedas puede deducirse una normalización y una evolución. Para el final del periodo se generaliza la representación de Sol al modo rodio como busto radiado lateral, joven, rizo largo (sin llegar a melena) y sin barba. El culmen de este proceso se da en la figura helenística de Sol-Helios con las monedas emitidas durante el gobierno con Marco Antonio, con la notable excepción de la representación sincrética de *Oriens* que emite Marco Antonio el 42 a.C y calificada por Halsberghe como una forma de Sol⁴⁴. Frente a ello, la visión frontal (salvo RRC 494/43) con precedente en Rodas y la cuadriga parecen estar menos influenciados por el mediterráneo helenístico y quedan como elementos más antiguos. La cuadriga en moneda parece ser un rasgo genuinamente romano que solo aparece repetido en las monedas bactrianas de Platón I (145-140 a.C.), un ejemplo muy lejano sin influencia sobre tipos posteriores⁴⁵. Así mismo, también se normaliza la especial relación entre Sol y Luna, correspondiendo con su habitual presencia conjunta en la epigrafía republicana y altoimperial. Esta inicial mezcla helenístico-romana se convierte en el germen de la posterior moneda dedicada a Sol mostrando una vez más la fusión iconográfica entre Helios y Sol.

SOL Y LOS LUDI

Los *ludi* más antiguos como las *Consualia*, *Ludi Romani*, *Ludi Capitolini* o *Feriae Latinae* no estaban dedicados a Sol. El origen de las carreras de carros en estas festividades se ha enlazado en ocasiones con la existencia previa de carreras de caba-

41. RRC 303/1 (busto de Sol anverso y Luna dirigiendo una biga en el reverso) del 109-108 a.C.; RRC 390/1 del 76 a.C. con la misma distribución Sol-Luna; RRC 437/1a y 1b del 51 a.C.; RRC 436/1 (a, b, c y d) del 46 a.C.

42. RRC 474/5 (Sol anverso y Luna dirigiendo una biga en el reverso) del 45 a.C.; RRC 494/ 20a y b, únicos áureos, representan Sol en el anverso y el creciente de Luna rodeado de estrellas en el reverso pertenecen al año 42 a.C.; RRC 494/21, denario de misma cronología y tipología; y RRC 496/2 y 496/3 en el 42 a.C.; y RRC 433/2 del 38 a.C.

43. RRC 39/4 del 117-115 a.C. (Luna aparece en el reverso representada por un creciente rodeado de estrellas); RRC 494/43 a y b del 42 a.C.; y RRC 496/1 del 42 a.C. donde el busto de Helios-Sol aparece dentro de un templo dístico radiado y con halo.

44. HALSBERGHE 1972: 29. La moneda en cuestión es *Cohen I Marc Antoine* 73.

45. En las monedas de Rodas está ausente la cuadriga cf. *SNG Copenhagen* 752 (230-205 a.C.), *BMC Rhodes* 238 (166-88 a.C) o *Ashton* 14cf (120-84 a.C.); no así en las bactrianas *MIG* 198a. y 196b.

llos desde la monarquía etrusca⁴⁶. Es una cuestión rebatida por algunos historiadores como Martínez Pinna quien, enfatizando la contradicción de las fuentes, opina que es una cuestión abierta⁴⁷. De todas formas, los *ludi circenses* y su celebración en el Circo Máximo ya eran un hecho en la República Tardía, teniendo según Tito Livio un origen en las Guerras Latinas⁴⁸. Se trata del lugar mejor documentado relacionado con Sol en Roma, allí es donde se desarrollaban las carreras de carros como parte de los *ludi*, así como otras partes de la vida pública social y religiosa de la ciudad (el recorrido del triunfo).

Las menciones del recinto citan un templete a Sol⁴⁹ en un contexto oficial, público y tradicional. Estas menciones y la relación de Sol se reiteran durante el siglo I y II d.C. con el mismo carácter; que complementan las alusiones de los *fasti a ludi* a Sol en el siglo I y IV d.C. El problema es la imposibilidad de contrastar arqueológicamente la información literaria dado el estado del edificio en la actualidad. El Circo sufrió diversos avatares a lo largo de su historia. Por ejemplo, Casio Dión menciona un incendio tras la muerte de César en el año 31 a.C. que destruye parte del edificio en su *Historia Romana*⁵⁰. Desconocemos qué se perdió y qué modificó, aunque las fuentes dicen que el edificio estaba siendo ampliado por el dictador⁵¹ y este momento coincide con la moneda RRC 496/1 (42 a.C.) de Marco Antonio que Humphrey atribuye⁵² a la conmemoración de la construcción del templo a Sol tras el incendio. Si esto fuera así el *terminus ante quem* para el uso ritual más antiguo sería el 42 a.C. No obstante la única mención explícita a la antigüedad es la que nos provee Tácito al mencionar que el templo, antiquísimo, se salva del gran incendio bajo Nerón en el 64 d.C. Por otro lado, tenemos indicios de la perduración de la estructura en los años siguientes. La representación gráfica de la estructura sagrada corresponde a este periodo, cuan-

46. HUMPHREY, J. H.: *Roman Circuses: Arenas for Chariot Racing*, Londres, 1986, 62; CAPDEVILLE, G.: “Jeux athlétiques et rituels de fondation”, *Publications de l'École française de Rome*, vol. 172, 1, 1993, 155.

47. MARTÍNEZ-PINNA, J.: “Los *ludi* en la Roma arcaica”, *De Rebus Antiquis*, 2, 2012, 156-157. Hace referencia a Dioniso de Halicarnaso 2, 30, 3- 31,1; y Paulo Diácono, *Hist.*, 135 L.

48. Tito Livio, 1, 35, 7-8.

49. Especialmente Tácito, *Annales* 15, 74. Sol y Luna como un primitivo culto romano en el Circo Máximo: GARRIDO MORENO, J.: “El elemento sagrado en los *ludi* y su importancia en la romanización de occidente”, *Iberia: Revista de la Antigüedad*, 3, 2000, 60, quien sigue a DEGRASI, A.: *Inscriptiones Italiae*, Roma, 1963, 532-34. Hijmans también advierte el Circo Máximo como lugar antiguo de culto a Sol romano al menos desde época republicana tardía: HIJMANS 2010: 387. De modo muy similar lo afirman FORSYTHE 2012: 127 y SALZMAN, M. R.: *On Roman Time The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, Berkley, 1991, 150-151.

50. Casio Dión, *Hist. Rom.* 50, 10, 3.

51. Plinio, *Hist. Nat.* 36, 102; y Suetonio, *De Vita.*, Jul., 39.

52. HUMPHREY 1986: 91-92.

do las representaciones en moneda de época de Trajano muestran el templo incluido dentro del recinto circense⁵³. El emperador había sido responsable de una nueva remodelación del Circo⁵⁴ que siguió albergando el templo. Sabemos que el templo pervive al menos una centuria más por las referencias de la moneda de Caracalla (211-217) y la gema de Ginebra; así como la moneda bajo Filipo el Árabe (244-249) y algunos medallones⁵⁵. La pista se pierde por completo tras la remodelación final de la Tetrarquía a manos de Constantino⁵⁶, aunque la mención de la *Notitia Dignitatum* en el siglo V a un templo de “Sol y Luna” se interpreta generalmente como la última mención a este templo⁵⁷.

La espina del circo Máximo añade otro elemento de culto a Sol, el obelisco Flaminio de Seti I y Ramsés II traído por Augusto el 10 a.C.⁵⁸. La inscripción situada bajo éste y ordenada por Octavio Augusto explica cómo tras la toma de Egipto por el pueblo romano se dedicaba ese trofeo a Sol⁵⁹. El obelisco Flaminio, fue situado en el Circo Máximo, siendo situado por Casio Dión (LVII, 21) en la *Spina* al mencionar las carreras de carros en tiempos de Nerón. De esta forma el obelisco se convertía en un nuevo elemento que vinculaba el dios romano con el ámbito circense. Algunos historiadores han llegado a afirmar que la política de Augusto supone una reelaboración, e incluso una innovación que, vinculada al pasado, relaciona la cuadriga, el triunfo y la casa imperial⁶⁰.

El emperador Augusto no elige a Apolo, sino que cita directamente a Sol, probablemente dado el contexto circense al que está destinado el primero de los dos, que fueron obtenidos en Heliópolis y a las mismas características solares en ámbito egipcio. A pesar de la identificación de ambos dioses, es Sol el que aparece en este ámbito específico, y no sólo en el Circo. Por ejemplo, Propercio menciona la presencia de Sol como auriga en el tejado del templo a Apolo construido por Augusto⁶¹. Más allá del

53. El mejor ejemplo es RIC IV-1, Trajan 571= BMC 853, otras monedas posteriores muestran también el Circo Máximo, pero ninguna con tanto detalle del templo de Sol.

54. CIL VI 955.

55. RIC IV-1, Caracalla 500; y según Humphrey (HUMPHREY 1986: 92 y 127-128) también Filipo I (cf. KENT, J. P. C.: *Roman Coins*, 1978, nº 458; y Cohen V 138) y varios medallones. En cuanto a la gema de Ginebra, se encuentra en el Museo de Arte e Historia de Ginebra, es citada por HUMPHREY (1986: 121-122, 173) siguiendo la datación de Vollenweider (año 204).

56. Aurelio Víctor, *Caes.*, 40, 27.

57. *Notitia*, Reg. XI.

58. HUMPHREY 1986: 269.

59. CIL VI, 701. Un segundo obelisco de Heliópolis construido bajo Psamético II es traído por Augusto y colocado en el Campo Martio (hoy día Obelisco de Montecitorio), cf. HUMPHREY 1986: 270.

60. BARCHIESI, A.: “Le cirque du Soleil”, NELIS-CLÉMENT, J. y RODDAZ, J.-M. (eds.) *Le Cirque romain et son image*, Burdeos, 2008, 521-537 (531).

61. Propercio, 2, 31.

significado político que pudieran contener las obras de Augusto en el Circo⁶², es un hecho que el emperador hace uso de una expresión religiosa entendida por la potencial audiencia, el pueblo romano.

No estamos aquí para juzgar las verdaderas intenciones del gobernante, el mero hecho de que aparezca *Sol* en ese preciso contexto como herramienta de propaganda demuestra que el emperador reafirma la relación de Sol con el circo⁶³ y que la cultura romana tenía una imagen previa que podía entender. Si aceptásemos que esa presencia hubiese dejado de ser influyente para el momento de la dedicatoria, se debería aceptar en todo caso que Augusto vuelve a hacer pública la vinculación de Sol y los *ludi circenses* al inicio del Imperio. Ejemplos de esta relación podría ser la lamina de bronce redonda del Medallero Vaticano⁶⁴, que representa a Helios en cuadriga y Lucifero junto a él bajo la inscripción *Inventori lucis Soli / Invicto Augusto*. Este objeto fue colocado en una caja expositora durante el siglo XVII indicando que fue hallado junto al Circo Máximo. Es probable por tanto que se trate de un objeto votivo procedente del templo a Sol⁶⁵ y, desde luego enfatiza la relación entre Sol y el emperador.

No existe gran información sobre la cronología del Circo Máximo, aunque generalmente se usa la mención de Tito Livio sobre la erección de las *carceres* como la construcción del primer edificio permanente en el 329 a.C.⁶⁶. Tampoco se sabe cuándo ni de qué modo se integró el templo Sol dentro del recinto; al igual que Humphrey⁶⁷ seguimos a las fuentes literarias antiguas a falta de evidencias arqueológicas directas, pero disentimos en algunas conclusiones. Es imposible conocer con certeza la cronología del templo a Sol pues a diferencia del templo de *Iuventas* o *Venus Victrix* no está registrada su creación⁶⁸. Si hacemos caso a las menciones sobre un templo a Luna atribuido a Servio Tulio⁶⁹ atestiguado en el 182 a.C. por la caída de sus puer-

62. Cf. HUGONNIOT, C.: "Le pulvinar du Grand Cirque, le Prince et les Jeux", VIGOURT, A., LORIOT, X., BERENGER-BADEL, A. y KLEIN, B. (eds.), *Pouvoir et religion dans le monde romain*, 2006, 313-230 (214 ss.); ROYO, M.: "De la Domus Gelotiana aux Horti Spei Veteris : retour sur la question de l'association entre cirque et palais à Rome", NELIS-CLEMENT, J. y RODDAZ, J.-M. (eds.), *Le cirque Romain et son image*, 2008, 483. Los autores ligan el obelisco con los *Ludi Apollinares*, insertos dentro el programa político de Augusto.

63. HUMPHREY 1986: 94.

64. *CIL* VI 3721.

65. M. GUARDUCCI, M.: *Scritti scelti sulla religione greca e romana e sul Cristianesimo*, Leiden, 1983, 138-146.

66. Tito Livio, 8, 20, 1.

67. HUMPHREY 1986: 91-95.

68. Cf. Tito Livio 36, 36, 5 para el templo de *Iuventas* y para el de *Venus* cf. Plinio, *Nueva Historia* 8, 20, 21.

69. Tácito *Annales* 15, 41; y Vitrubio, *De Arch.* 5, 5, 8.

tas⁷⁰, cabe la posibilidad de que hubiera por la misma época un templo del compañero tradicional de Luna en el lugar. De todas formas es imposible hacer afirmaciones seguras antes del momento referido por Tácito durante la época Julio-Claudia. Muy posiblemente Sol poseyera en época republicana un templo allí, pero más importante es el recuerdo (verdadero o no) con el que trabajaron los escritores romanos siglos más tarde. Independientemente de la verdad histórica, para los romanos de época imperial no habría de suponer un problema ver en Sol una deidad ancestral enclavada en el Circo Máximo gracias a su *vetus aedes*.

Los *Fasti* de Amiternum (*CIL* I² 327) de época Julio-Claudia hacen referencia a la festividad de “*Sol Indiges*” el 9 de agosto celebrada en “*colle quirinali*”, enlazando con el *pulvinar Solis* que cita Quintiliano en el Quirinal⁷¹. Se trata de una festividad tradicional que tal vez enlaza con el carácter rural tradicional que el mismo autor le atribuye en *De Re Rustica* (1, 5) como una de las 12 divinidades agrarias. Otras menciones relacionan los *ludi* o la cuadriga con Sol. Contamos con ejemplos dentro de la lírica como el famoso mito de Faetón reescrito por Ovidio en sus *Metamorphosis*. En la misma tónica las cualidades de auriga celeste Apolo-Sol son mencionadas en el *Carmen Saeculare* de Horacio con motivo de los *Ludi Saeculares* de Augusto (17 a.C.). En otros géneros literarios sigue apareciendo esta relación, como la ya citada obra de Tito Livio comparando la entrada triunfal de Marco Furio Camilo montado en cuadriga con Sol; o la explicación de Tertuliano acerca de los primeros juegos circenses, organizados por Circe, hija del mismo dios⁷².

A fin de cuentas, entre la cuadriga y las carreras de carros hay una distancia conceptual cortísima. Sol es puesto en relación con los *ludi* y el circo Máximo en varias fuentes, y uno de los antiguos templos dedicados a Sol en la Roma republicana se encuentra dentro del Circo Máximo. Tertuliano habla aún en la segunda mitad del siglo II d.C. de la dedicación (principal) del circo al Sol, en *De Spectaculis* 8 describe como el dios es el patrono de las cuadrigas y las carreras. Otros escritores anteriores como Tácito nos hablan de cómo se salvó del gran incendio de Roma el año 64 el *Vetus Aedes Solis* del *Circus Maximus*⁷³. Al menos en los siglos I y II d.C. Sol poseía un templo allí y su función era conocida.

La idea de Sol y los juegos circenses o cuadrigas se repite en la literatura en un sentido genérico. Ya hemos citado a Horacio y su himno. Esta vinculación de Sol con los *Ludi Saeculares* de Augusto marcada por el escritor podría explicar la pervivencia

70. Tito Livio, 40, 2, 2.

71. Quintiliano, *Institutio Oratoria*, 1, 7, 12.

72. Tertuliano, *De Specta.*, 8.

73. Tácito, *Annales* 15, 74. La *Res Gestae* (4, 19) hace referencia también a un *Pulvinar* que Augusto manda reparar en el Circo Máximo es posible que haga referencia al de este dios.

de las monedas a Sol bajo Filipo I y II tras Gordiano III (238-244). No se trata de un hecho trivial. Bajo el gobierno de Gordiano reaparecieron varios dioses tradicionales desaparecidos de la moneda imperial tras Alejandro Severo, para volver a desaparecer a la muerte del emperador, salvo Marte (presente en casi todos los emperadores) y Sol. La explicación puede residir en los *ludi saeculares* declarados por Filipo el Árabe conmemorando el milenario de Roma, ya que curiosamente el concepto de “*Aeternitati Augusti* o *Imperi*” junto a Sol⁷⁴ iniciado por Gordiano III es usado un par de veces esos años. Sol vinculado a *Aeternitas* es una de las emisiones más características del siglo III que empiezan justamente en este momento. Esa función regeneradora del dios no parece tener una evidente conexión con los *ludi*, pero puede explicar su pervivencia unos años más gracias a la coincidencia de los *Ludi Saeculares* de Filipo el Árabe.

Todo indica que Sol es esencialmente el mismo en el imaginario romano y el discurso oficial desde época republicana. El ejemplo principal es el Circo Máximo, lugar no sólo de *ludi*, sino también de procesiones triunfales y en manos de algunos autores, escaparate de una simbología cósmica⁷⁵. Sol está presente en torno al Palatino como parte del escaparate religioso durante el Imperio, y adquiere durante esos siglos una noción de regidor del Cosmos⁷⁶ cuyo paralelismo conviene a la figura imperial, reforzado por la simbología cósmica del circo y a su papel como *templum*⁷⁷. Al Circo se añadirá más tarde el Coloso de Nerón, un elemento grecorromano que refuerza aún más la presencia pública de Sol, al igual que hará el Sol del Arco de Constantino en el siglo IV⁷⁸. Todo ello confiere a Sol una presencia activa dentro de un paisaje simbólico⁷⁹ y la vida religiosa romana.

74. RIC IV-3 Philip I, 90 y 137 (híbridas con Gordiano III), y RIC IV-3 Philip II, 226.

75. BARCHIESI 2008; VESPIGNANI, G.: “Il Princeps ai ludi: vittoria eterna del bene sul Male”, GARCÍA CARDIEL, J. y MONTERO, S. (eds.), *Los Dioses y el problema del Mal en el mundo antiguo*, Sevilla, 2016, 257-266.

76. VESPIGNANI 2016: 259. Según el autor, Sol cómo βασιλεὺς τοῦ κόσμου puede entreverse en citas como la de Cicerón “deinde subter mediam fere regionem Sol obtinet, dux et princeps et moderator luminum reliquorum, mens mundi et temperatio [...]” (*De Rep.* 4, 17). Similar afirmación puede ser obtenida de Firmico Materno (1, 10, 14), pero se trata de un Astrólogo, por lo que no es de extrañar esta interpretación cósmica.

77. Tertuliano, *De Spec.* 8, 3: “singula ornamenta circi singula templa sunt”.

78. Sol Cósmico contrapuesto a Luna y *Sol Invictus* en estatua portado por soldados, WIENAND, J.: “Costantino e il Sol Invictus”, MELLONI, A, BROWN, P. et al. (eds.) *Costantino I. Enciclopedia Costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano 313-2013*, vol. 1, Roma, 2013, 177-195.

79. BARCHIESI 2008: 532 y 534. El autor habla de la presencia visual del dios y la “politización” del espacio urbano bajo Augusto, sin ser un hecho nuevo sino que bebe de la etapa anterior.

SOL DURANTE EL IMPERIO ROMANO

Aparte del Circo Máximo, cuando se habla de Sol durante el Imperio Romano se ha tendido a abrazar numerosas veces una visión que favorece la difusión desde el este. Este hecho supone una categorización un tanto ciega de lo “no romano” y lo “romano” que vino heredada por los planteamientos de Cumont respecto a la romanidad de algunos cultos y el fenómeno del orientalismo⁸⁰. Sin embargo, a la hora de hacer un análisis de divinidades y cultos, el mismo concepto de romanidad supone un problema en cuanto a su posibilidad de interpretación desde un carácter cultural, identitario o político⁸¹. La visión orientalista ha sido contestada en los últimos años⁸² en defensa de una evolución lineal iconográfica. Pese a ello sigue existiendo un problema para explicar el culto en sí⁸³.

Existen abundantes representaciones de Sol en el arte como las pinturas murales de Pompeya que identifica a Helios y Apolo⁸⁴ pero no constituyen pruebas mensurables sobre el culto de Sol⁸⁵. El arte de época imperial sí que muestra la pervivencia estética de la figura helenístico-romana del dios aunque no informe propiamente de su

80. VERSLUYS, M. J.: “Orientalising roman gods”, Bricault, L. y Bonnet, C. (eds.), *Panthee: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, vol 177, Leiden, 2013, 240-41. Autores que aún siguen una interpretación tradicional.

81. WOOLF, G.: *Becoming Roman, staying Greek: Culture, identity and the civilizing process in the Roman East*, Cambridge, 1994, 116-143.

82. *Vedi supra* 2. A ello se puede añadir HIJMANS, S.: «The Sun which did not Rise in the East: the Cult of Sol Invictus in the Light of non-literary evidence», *BABesch*, 71, 1996, 115-150.; WALLRAFF, M.: *Christus Verus Sol: Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, Münster, 2001, 12-13; Frente a ellos, aún apuesta por una visión siria o incluso mitraica BEARD 1998; CLAUSS, M.: “Sol Invictus Mithras”, *Athenaeum*, 78, 1990, 423-450; DI PALMA, S.: “Evoluzione dei culti solaria Roma. Il Sol Invictus da Settimio ad Alessandro Severo”, DAL COVOLO, E. y RINALDI, G. (eds.), *Gli imperatori Severi: storia, archeologia*, Roma, 1999, 333-336; AGUADO GARCÍA, P.: “El culto al Sol Invictus en la época de Caracalla”, *Hispania Antiqua*, 25, 2001, 295-304.

83. Un problema que quizás sólo Berrens ha abordado recientemente, cf. BERRENS 2004.

84. LIMC Helios/Sol 302.

85. No es posible evaluar con precisión lectura religiosa de elementos materiales como la pintura o el relieve en objetos de uso cotidiano por su contenido estético-mitológico y la imposibilidad de comprender el uso real que pudieron tener fuera de un contexto religioso. Recientemente se ha expresado la necesidad de contextos precisos para una lectura religiosa de estos elementos, cf. VAN ALTEN, D.: “Glocalization and Religious Communication in the Roman Empire: Two Case Studies to Reconsider the Local and the Global in Religious Material Culture”, *Religions*, 8 (8), 140, 2017. En el caso de las figurillas votivas y una lectura religiosa cf. BARRETT, C. E.: *Egyptianizing Figurines from Delos. A Study in Hellenistic Religion*, Leiden, 2011, 321 y ss; y BARRETT, C. E.: “Harpocrates on Rheneia: Two Egyptian Figurines from the Necropolis of Hellenistic Delos”, MULLER, A. y LAFLI, E. (eds.), *Figurines de terre cuite en Méditerranée grecque et romaine, vol 2. Iconographie et contextes*, 2017, 195-208. Sobre la crítica a una visión esencialmente religiosa del arte antiguo ELSENER, J.: *Roman Eyes. Visuality and Subjectivity in Art and Text*, Princeton, 2007, 29 y ss.

papel religioso o su culto⁸⁶. Sus elementos simbólicos vienen del mundo helenístico, y el mundo latino adopta esta imagen desde muy pronto, apareciendo Sol en carro ya en el siglo II a. C., en el caso de la citada moneda *Marcus Aburius Geminus* (132 a.C.). Este dios en su faceta de auriga pasa desde la Roma republicana a época imperial, donde su relación con la cuadriga y supervisión de las victorias de las carreras circenses⁸⁷ establecen un primer contacto de Sol con la victoria. Tampoco es desdeñable la posibilidad de contaminación de competencias con la cuadriga del *triumphus*, elemento de victoria militar dedicado a Júpiter. Se puede intuir parcialmente por la comparación que hace Tito Livio (5, 23, 5) con el carro triunfal de Furio Camilo, una prolongación de la exaltación a la victoria y la cuadriga, la misma que se observa en la *De divinatione* de Cicerón, cuando parafrasea a Ennio sobre la competición entre Rómulo y Remo, comparando la expectación por la victoria de un gemelo frente a la que se produce en las carreras de carros en el Circo Máximo⁸⁸. Esta misma idea es reforzada en el siglo segundo por la colocación del Coloso, justo al final de Vía Sacra en el recorrido del *triumphus*. Con esta ubicación la estatua de Sol-Helios refuerza su relación con la victoria y supone un antecedente para su advocación tardoimperial *Sol Invictus*, idea que fue expuesta por Alberston en 2001⁸⁹.

Sol en la tradición romana va adquiriendo ciertas vinculaciones con la victoria y la casa imperial a lo largo del Alto Imperio, especialmente durante el siglo II con la aparición del término *Oriens Augusti* en moneda o la reutilización de la corona radiada por los emperadores⁹⁰. El papel del dios se incrementa en época de los Severos y a lo largo del siglo III, hasta constituir bajo la denominación de *Sol Invictus* un símbolo de poder de perennidad y victoria asociada a los emperadores por la ideología imperial⁹¹. De acuerdo con algunos historiadores, es en este momento histórico cuando la “orientalización” de la corte de los Severos por influencias sirias da un impulso a la

86. A día de hoy, la obra más completa sobre la iconografía del dios sigue siendo Hijmans (HIJMANS 2009: 103-411). Esta afirmación también ha sido repetida recientemente por Tomás García (TOMÁS GARCÍA 2017: 9).

87. Nótese que el templo y el obelisco estaban bordeando la línea de meta. Cf. HUMPHREY 1986: 94, 120, 269 y ss. Una ejemplificación de esto sería el el cuenco del Circo de Colonia (FRAZER, A.: “The Cologne Circus Bowl: Basileus Helios and the Cosmic Hippodrome”, *Essays in Memory of Karl Lehmann*, 1964, 105-113.).

88. Cicerón, *De Div.* 1, 48.

89. ALBERSTON, F. C.: “Zenodorus’s “Colossus of Nero””, *Memoirs of the American Academy in Rome*, vol. 46, 2001, 112.

90. Sobre *Oriens Augusti*, cf. *RIC* II Hadrian 16 y 43. Tras el uso de la corona radiada por Nerón (FERGUSON : 46) el símbolo solar es usado para marcar el dupondio apareciendo alguna vez en el siglo II (*RIC* II Hadrian 538, 541) pero convirtiéndose en extremadamente común a partir de Caracalla en el III.

91. CARBÓ GARCÍA, J. R.: “La problématique de Sol Invictus. Le cas de la Dacie romaine”, *Numen*, 57, 2010, 583-618 (591-593).

figura de Sol en la política imperial⁹². Me uno a Carbó García cuando defiende que pese a la influencia siria se ha de recalcar el aparente respeto que hay por las formas tradicionales, lo que para mí es en esencia la preservación del culto en su forma tradicional. Es más, las identificaciones de Septimio Severo y Caracalla con Sol no se deberían solo a la devoción familiar siria sino que usan las características ideológicas insufladas por un Sol romano presente antes de la llegada de Elagabal⁹³.

Como contrapunto crítico, es de destacar la ausencia de menciones a celebraciones específicamente dedicadas a Sol desde inicios del siglo I d.C. hasta prácticamente el siglo IV. No será hasta décadas después de la implementación de culto público a su epíklesis *Sol Invictus* cuando se atestiguan de nuevo *ludi* dedicados a Sol. Conocemos gracias al calendario de Filócalo del 354 y a una inscripción en griego (*IGUR I 246*) referencias a conmemoraciones de este tipo.

Por un lado, hallada cerca de San Pietro in Vincoli, *IGUR I 246* hace referencia a una donación por testamento para la *curia athletarum*. En ella se especifica el uso que habrá de tener el dinero, entre ellos el apoyo a diversos *agones* como el de Atenea *Pro-machos* y el de Sol⁹⁴. Por otro, el famoso Calendario de Filócalo del año 354 muestra la acumulación de distintas festividades a la divinidad estudiada, una el 28 de agosto (Sol y Luna), otra el 18-22 de octubre (Sol) y una última el 25 de diciembre como *N(atalis) Invicti*⁹⁵. Esta última podría relacionarse con el *dies natalis* de *Sol Invictus* y las otras, con tradiciones anteriores. ¿Es posible que aquella de agosto a *Soli et Lunae* pueda relacionarse de alguna forma a la mencionada por los *fasti* de Amiternum en el siglo I d.C.? La fórmula desde luego es la tradicional.

En su obra, el emperador Juliano menciona años después dos *Agones* con carreras de carros dedicados a Sol en sus obras literarias⁹⁶. Se trata de unos *ludi* con una cronología altamente controvertida y origen incierto. Aceptemos o no la instauración de juegos por parte de Aureliano⁹⁷, las menciones de *ludi* vinculados con Sol sólo aparecen en el siglo IV. La idea de una festividad más reciente incorporada a un acerbo anterior viene dada por la expresión de Juliano al hablar sobre una festividad anual y otra cuatrienal más nueva (ἀγόμεν' Ἡλίῳ τετραετηρικοὺς ἀγῶνας, ἐρῶ νεώτερα)⁹⁸. Es, por tanto, plausible relacionar éstas festividades con las descritas en el Calendario de Filócalo.

92. Sobre la discusión historiográfica ver *surpa* notas 3, 4 y 83.

93. Sobre la identificación en monedas vedi *supra* 10. Sobre la identificación de los Severos con Sol AGUADO GARCÍA 2001: 298; BERRENS 2004; y CARBÓ GARCÍA 2010: 593-594, entre otros.

94. “ἀγῶνα δηάρια εἴκοσι πέντε [...] Ἡλείοις.”

95. Agosto (*SOLIS-ET-LVNAE-CM-XXIII*); octubre (*LVDI-SOLIS-CM-XXXVI*); y diciembre (*N-INVICTI-CM-XXX*).

96. Juliano, *Or.*, 4, 155b.

97. Para una explicación y una crítica sobre esta visión tradicional, WATSON 1999: 193.

98. Juliano, *idem*.

Ir más allá y discutir la festividad de diciembre y su relación con el Cristianismo quedan fuera de los objetivos de este trabajo. Simplificando el problema y enfocándolo a nuestro objetivo, existieron *ludi* relacionadas con el culto público a Sol, y al menos alguno de ellos a *Sol Invictus*. Independientemente de teorías sobre el desarrollo de su culto estatal de Aureliano (Homo, Halsberghe, Hijmans)⁹⁹ se puede afirmar que finalmente la advocación Sol Invicto obtuvo un culto con templo, colegio pontifical y festividades propias. También es cierto que en el siglo IV estas celebraciones romanas asociadas a Sol implicaban *Ludi Circenses*. No sabemos hasta cuándo se pueden retrotraer, no tiene sentido colocar el origen de nuevas festividades paganas tras Constantino, ni atribuir las tres al mismo emperador, por lo que podríamos hacerlas retroceder hasta el siglo III al menos. Cabe resaltar también la posibilidad de que una o dos de las festividades mencionadas en el Calendario de Filócalo en el siglo IV ya existieran durante los siglos I y II (acercándose a los *fasti de Amiternum*), algo que no se puede probar a día de hoy. Cuando colocamos la información sobre las festividades en una línea cronológica, vemos cómo los juegos a Sol en el siglo I no coinciden con esos otros del Bajo Imperio, es más, queda un posible vacío de información en el siglo II. Sin embargo, autores de este siglo como Tertuliano y su alusión a un culto y asociación continuados nos permiten enfatizar la pervivencia de la relación de Sol desde época republicana hasta finales del siglo IV. Una pervivencia activa si se tiene en cuenta la presencia física de la divinidad en el Circo Máximo y la colocación del Coloso de Nerón, reconvertido en Helios, junto al Anfiteatro Flavio por Adriano entre el 126 y 128 d.C.¹⁰⁰.

La moneda de Sol en el siglo III puede explicarse en relación con esta evolución cronológica. La política imperial hace uso de este dios y otros de acuerdo con una continuidad de la iconografía y leyendas monetarias¹⁰¹. Los mitos y elementos esenciales “helenístico-romanos” permanecen inalterados para con Helios-Sol más allá de los cambios generales inherentes a la evolución de la religión y la propaganda

99. HOMO L.: *Essai sur le Règne de l'Empereur Aurélien (270-275)*, París, 1904, 184-188; HALSBERGHE 1972: 152-155; HIJMANS 2009: 600. Existen numerosas propuestas sobre el tema como Cizek y su “absolutismo teocrático” (CIZEK 1994: 16); Liebeschuetz con una divinidad colocada “sobre el resto” (LIEBESCHUETZ, W., “The speech of Praetextatus”, ATHANASSIADI, P. y FREDE, M. (eds.), *Pagan Monotheism in Latin Antiquity*, Oxford 1999: 189); críticas al “fantasma asentado en la sobreinterpretación de las acuñaciones” de Watson (WATSON 1999: 193); o Chenoll Alfaro defendiendo un “modelo religioso de integración imperial” (CHENOLL ALFARO, R. R.: “Sol Invictus: un modelo religioso de integración imperial”, *Baética: Estudios de arte, geografía e historia*, nº 16, 1994, 247-272).

100. ALBERSTON 2001: 101.

101. En el segundo tercio del siglo III puede vincularse la especial *provincia* del dios con otras edades de tutela imperial y especialmente con la evolución particular que tuvo Apolo, quien es sustituido más tarde por el mismo Sol en la exactamente misma atribución. Cf. PÉREZ YARZA, L.: “Apollo as precedent for the coinage of Sol Invictus”, *Acta Classica*, en prensa.

política. Atendiendo a ejemplos monetarios -que no serán frecuentes hasta la época de los Severos- puede verse la continuidad de las formas entre el siglo II a.C. y III d.C. Este tipo en moneda se da mayormente a nivel imperial pero también local, especialmente en las ciudades de Asia Menor donde existen varios casos de Helios dirigiendo carros de cuatro caballos¹⁰². Se ha de precisar que no siempre aparece representada la cuadriga ya que la idea del auriga pervive mayoritariamente en representaciones de Sol con el látigo, la imagen más común en moneda.

En la representación del dios durante época imperial es posible aceptar diferentes niveles de lectura dependiendo del contexto religioso, cultural o el componente regional. No podemos conocer con precisión la interpretación simbólica o las diferencias según niveles culturales, aunque se pueden entrever algunos de estos niveles de lectura a la hora de abordar la citada simbología cósmica del Circo Máximo¹⁰³. ¿Todos los espectadores veían una representación del ciclo cósmico durante los juegos? Es una afirmación difícilmente asumible. Existen también numerosas identificaciones totales o parciales entre Sol y otras divinidades ya sea a través de epítetos, atributos iconográficos o el mismo teónimo de Sol o Helios. Sin embargo, uno de los usos más importantes de la figura del Sol tiene una lectura muy clara: la representación cosmológica y el auriga. Se trata además de un uso donde la cuadriga suele estar presente. Es usado junto a Luna para simbolizar la ecúmene o cosmos en muy diversos ámbitos del Imperio Romano, dándose en aspectos tan diversos como la moneda o los relieves mitraicos¹⁰⁴.

Por otro lado, la epigrafía ofrece ejemplos durante estos siglos que muestran la continuación de una veneración de Sol menos metafórica. No hay una gran abundancia de inscripciones pero parecen indicar que las formas se mantienen propiamente romanas. Llama la atención, por ejemplo, la existencia de la forma arcaizante “Solei” en *CIL* XI 4773 de Spoletum (siglo I d.C.) similar a *CIL* I 3181e, un cipo inscrito perteneciente al *auguraculum* dedicado a “Solei” en Bantia, (siglo I a.C.)¹⁰⁵. Aparte de este curioso caso pueden citarse algunas otras inscripciones como *CIL* VI 699¹⁰⁶,

102. MIONNET, Th.-E.: *Description de Médailles antiques grecques et romaines* 1806-1838, IV, 914 y 991-2, Thyateira; WADDINGTON, W. H. : *Mélanges de numismatique*, 1861 y 18675304, Tabala.

103. *Vedi supra* 75-76.

104. *BMC* Thrace 58, proveniente de Perinto en época de Alejandro Severo. El tema cosmológico en el mitraísmo es archiconocido, un estudio reciente ALVAR 2010: 79-85.

105. Está acompañado de otros cipos a Júpiter, Flusa y diversas aves como direcciones, cf. Magli G.: “On the Origin of the Roman idea of town: geometrical and astronomical references”, *Archaeologia Baltica*, 10, 2008, 149-154 (150).

106. Dedicación a “Domino Soli” procedente de Roma, siglo II, hoy perdida.

AE 2011, 0868¹⁰⁷, *CIL* VI 706¹⁰⁸ o *CIL* V 807¹⁰⁹. Son ejemplos pertenecientes a los dos primeros siglos del Imperio que muestran materialmente la existencia de culto a Sol enlazando con el periodo republicano. Sin embargo, se trata de una divinidad sin numerosas menciones en epigrafía que además cuenta con un número muy limitado de dedicatorias contextualizables¹¹⁰.

La epigrafía también explica muy bien el problema para leer la permeabilidad cultural en la Antigüedad. La presencia de Sol en determinados ambientes multiculturales no es infrecuente, y la unidad militar de los *Equites Singulares* (fines siglo I- siglo III) proporciona ejemplos interesantes. El regimiento congregaba a un grupo de caballeros escogidos de diversas *alae*, juntando diferentes etnicidades en el mismo lugar bajo el mando de oficiales romanos. Estuvieron concentrados en Roma durante el siglo II y en sus inscripciones hay dedicatorias a Júpiter, Minerva, Hércules y Silvano¹¹¹.

Aunque Halsberghe interpretó esa unidad militar como prueba de la influencia siria en el ejército romano¹¹², el hecho es que este cuerpo heterogéneo se dirige a los dioses según estilo romano. Parece aún más claro si miramos la onomástica de sus miembros, como por ejemplo *Publius Aelius Amandus* (*CIL* VI 715). ¿Estaba este oficial romano *Amandus* siguiendo un culto del este mediterráneo? ¿Por qué no una propia devoción personal ligada a la tradición local? ¿O más bien está usando su propio marco cultural para expresar una religiosidad común en su unidad militar? El epígrafe tiene un pequeño relieve de Sol-Helios y una inscripción que para nada tienen referencias orientales (figura 6).

Podemos incluir aquí otras identificaciones problemáticas como el caso de Sol *Divinus*. Esta rara advocación de Sol que puede ser encontrada entre los siglos I y II aparece en el 86 d.C, honrada por el liberto *Iulis Felix* junto a Júpiter Óptimo Máximo y el Genio *Venalicus* (*CIL* VI 398). *Caius Iulius Anicetus* ofrece años más tarde un altar al mismo Sol *Divinus* al principio del siglo II. No se puede afirmar que estos *cultores* tengan un origen sirio, y aunque es posible que tuvieran algún tipo de relación

107. Dedicatoria a “Soli et Lune (!)” procedente del Trentino, época imperial.

108. Dedicatoria a “Soli Lunae Silvano et Genio cellae”, podría ser de fin de siglo I o siglo II.

109. Dedicatoria a “Soli deo Invicto” procedente de Aquileia, primera mitad del siglo II, a veces considerada Mitraica (CIMRM-1 752) pero totalmente descontextualizada y portando un relieve con el busto de Sol (*AE* 2009, 361).

110. Un ejemplo de este problema se puede ver en CARBÓ GARCÍA 2010: 593. El autor afirma que Caracalla aparece identificado con Sol Invicto en las inscripciones, citando *CIL* XIII 6754. El problema de esta inscripción de Mogontiacum es que se trata de una base parcialmente destruida que reza “D INV / IMP CAE / LIO ANT/ PIO FELI/ ...” siendo la D reconstruida y recogida en *CIL* nada nos indica pensar que D(eo) Inv(icto) haga referencia a *Sol Invictus*.

111. Por ejemplo *CIL* VI 31157, 117-138 d.C. Sobre los *Equites Singulares* cf. ERDKAMP, P.: A companion to the Roman army, Oxford, 2007, “Equites Singulares”.

112. HALSBERGHE 1972: 45.

con los cultos de esa región, el contexto y cronología apuntan más fácilmente a una expresión religiosa local.

La representación de Sol-Helios montado en cuadriga o con látigo abarca todo el Imperio. Se trata de una imagen potente que se integra como parte de la cultura clásica, tanto como prototipo de la advocación greco-romana como elemento cósmico-astroológico. Tratar de caracterizar y separar diferentes advocaciones y etapas del dios Sol es una tarea imposible. Sin embargo sí que es posible mostrar la continuidad de un Sol público en Roma que perdura desde la República hasta el siglo IV sin ser uno de los principales elementos del panteón oficial, a excepción del último periodo, cuando es mostrado como protector de los emperadores especialmente en moneda. En cuanto que patrocinado por el Estado, Sol está intrínsecamente ligado al sistema político romano, y por tanto, necesariamente abocado a un carácter público cuando aparece en la moneda, los *ludi* o lugares monumentales. Es llamativo que estos tres vehículos de transmisión y la epigrafía no se contradicen entre sí, y respetan un modelo tradicional que no presenta caracteres orientalizantes o exóticos como la Magna Mater, Isis o Serapis.

El final del siglo II y especialmente el siglo III suponen un renacer de los elementos solares en diversos cultos del Imperio, especialmente el uso del *nimbus* y los rayos u otros elementos lumínicos. Las representaciones religiosas solares acaban homogeneizadas por el patrón helenístico en todo el Mediterráneo; y, sin embargo, destaca que la asociación del dios Sol a las cuadrigas está poco extendida fuera de los usos ya descritos. Es aquí donde se rastrea una constante, fuera de la alegoría cosmológica de Sol y Luna la cuadriga solo aparece vinculada al mismo tipo de imágenes que se podía encontrar durante la república Tardía. En contraposición al Sol romano, otras deidades solarizadas en ocasiones con epítetos y el uso de los rayos como Serapis no hacen uso de la cuadriga. En el ámbito árabe-sirio tampoco es el carro un elemento dominante; las divinidades sirias no suelen usar estos elementos iconográficos, solamente el *nimbus* y los rayos solares. Sólo al acaparar el campo de propaganda público y tradicional de Sol una divinidad siria (Elagabal) usará este tipo de imagen (cuadriga o látigo).

Los romanos tuvieron en su panteón una deidad apelada “Sol” desde sus inicios hasta la implantación del Cristianismo. Los epítetos cambiaron, pero la esencia es la misma. Es más, la mayoría de apelativos que recibe el dios no son únicos de él. Destacan por su impacto historiográfico el término *indiges*, de difícil lectura y el de *Invictus*. Sobre *Indiges* ya hemos hablado en la fase republicana. En cambio, sobre *Invictus* ha de decirse que es un término de inspiración helenística adoptada por los ro-

manos¹¹³ y usado más tarde por emperadores y dioses, cobrando importancia junto a Sol en el siglo III¹¹⁴. Es más, Cicerón ya expresaba con normalidad este título aplicado a Júpiter¹¹⁵ siglos antes. Sobre otros epítetos como *comes* o *conservator* cabe decir que son utilizados casi exclusivamente en moneda y en conjunto con otros dioses, que los reciben idénticos¹¹⁶. Aunque sí que es cierto que Sol utiliza los epítetos de *comes* o *conservator* con una frecuencia destacable durante la segunda mitad del siglo III y el reinado de Constantino. Otro epíteto que marca el carácter concreto de Sol en su faceta pública es *Augustus*, presente en algunas inscripciones de carácter imperial¹¹⁷, pero tampoco exclusivo de él.

EL SINCRETISMO DE SOL EN LA CUENCA MEDITERRÁNEA

La iconografía helenístico-romana de Sol fue utilizada ininterrumpidamente durante todo el Imperio. Esta imaginería proveyó de recursos estéticos a la representación de diversas divinidades procedentes del este mediterráneo con mayor o menor vinculación solar. De éstas sería adecuado distinguir tres ámbitos regionales-culturales: el caso de Serapis en Egipto, la pléthora de divinidades sirias (o sirio-árabes) y el caso de Mitra, un culto sin una regionalidad definible y con un criterio simbólico orientalizante pero no oriental. En el caso mitraico, su “persianismo” ha sido ya estudiado por Gordon, siendo posible ver la estética, iconografía e incluso vocabulario (gorro

113. Es primeramente adoptado por Escipión, cf. WEINSTOCK, S.: “Victor and Invictus”, *Harvard Theological Review*, 50, 1957, 211-247. La idea es reiterada por Watson (WATSON 1999: 184, 185 y 194) e Hijmans (HIJMANS 2009: 18).

114. Es incluso usado por diosas como Isis (*CIL* XIII 8190, *CIL* XIII 8191).

115. Cicerón, *De leg.* 2, 28.

116. En los siglos II y III aparecen numerosos epítetos que definen el papel protector de los dioses para con los emperadores, reflejándose en unas leyendas que no son únicas de un solo dios. Júpiter es por ejemplo denominado *conservator*, *stator*, *victor* or *ultor* entre otros. También reciben en menor medida tratamientos similares Marte, Uno, Minerva, Hércules y Apolo. Júpiter: CONSERVATORI (*RIC* IV-3 Aemilian 3-4), STATORI (*RIC* IV-2 Severus Alexander 202), VICTORI (*RIC* V-1 Gallienus 21-22), VLTORI (*RIC* IV-2 Severus Alexander 144). Marte: PAFICERO (*RIC* V-2 Probus 42), VIRTUS AVGUSTI (*RIC* V-2 Probus 57), PROPVGATOR (*RIC* IV-3 Gordian III 146), VICTOR (*RIC* V-2 Numerianus 386-389), CONSERVATORI (*RIC* VI Cartago 8 Maximianus). Juno: CONSERVATRIX (*RIC* IV-3 Philip I 127-128), MARTIALIS (*RIC* IV-3 Trebonianus Gallus 69). Minerva: COMES AVG (*RIC* V-2 Probus 65). Hercules: VIRTUTI AVGUSTI (*RIC* V-2 Probus 12) COMITI (*RIC* VI Roma 147 Maxentius), COMITI PROBI AVG (*RIC* V-2 Probus 70-72), VICTORI (*RIC* VI Alexandria 38 Maximian). Apolo: CONSERVATORI (*RIC* V-1 Aemilian, 1, 43).

117. Los casos son muy numerosos y requerirían su propio artículo. Si nos ceñimos a un ejemplo y su contexto, se podría citar a *CIL* VIII 2350 del norte de África, y la comparación con otras divinidades como “Caelestis Augusta” (*AE* 1904, 57) o “Saturno *Achais Augustus*” (*CIL* VIII 12331). El epíteto marca en estos casos un énfasis imperial sobre una faceta regional. Sobre la vinculación de Sol *Augustus* con la ideología imperial CARBÓ GARCÍA 2010: 598.

frigio, vestimenta pártica, términos como “persa”) como una selección e instrumentalización del elemento cultural persa¹¹⁸, llegando a concluir que “Persian identity was not of much significance: he just looked like that”. Algunos cultos hacen uso de elementos concretos (orientales o no) para marcar su identidad como el modio de Serapis o el conocido caso del *bipennis* de Júpiter *dolicheno*. A veces, el mismo objeto puede repetirse con diversas divinidades: el *bipennis* que porta Júpiter *Dolicheno* es usado también por Apolo *Tyrimneos*, una advocación de Asia Menor que acaba asimilándose a Helios en las monedas de Thyateira¹¹⁹.

La cuenca mediterránea, la expansión cultural helenístico-romana y la imposición de un panteón oficial romano posibilitaron que las diferentes tradiciones culturales (egipcia, semítica, griega o romana) tuvieran un nodo común de contacto. El hecho de la univocidad del astro Sol no hace sino crear un elemento común de fondo con un mismo nombre (Sol). Este hecho se refleja en la cita de Tácito sobre el saludo general a Sol “ita in Syria mos est”¹²⁰ por parte de la III legión al emperador Vespasiano tras la batalla de Bedriacum (69 d.C.). En Egipto, Serapis ejemplifica el sincretismo y multiculturalismo mediterráneo. Existen numerosas inscripciones a Zeus Helios Megas Serapis (Διὶ Ἥλιῳ Μεγάλῳ Σαράπιδι) distribuidas por el Mar Mediterráneo que reflejan la exportación de una deidad greco-egipcia a la que se añaden nuevas identificaciones divinas. Ésta fórmula del dios se convirtió en “extremadamente común durante los siglos II y III d.C.”¹²¹, llegando a complicarse con aires cuasi henoteístas con inscripciones como *IGUR* I 194, donde incluso Mitra es incluido¹²². En Serapis convergerían diferentes tradiciones religiosas, presentando una solarización que viene dada siempre por la teonimia y ocasionalmente por el uso del *nimbus* radiado en iconografía, pero no por el uso de la cuadría.

En Siria, los Baales u otros dioses de ciudades como Heliópolis, Palmira, Emesa y Edesa fueron representados con elementos solares en algún momento del Imperio Romano. Se trata de un proceso formativo de siglos en el que los intercambios culturales proveen de las mismas herramientas representativas a distintas advocaciones y dioses.

118. GORDON, R.: “Persae in spelaeis solem colunt: Mithra(s) between Persian and Rome”, STROO-TMAN, R. y VERSLUYS, M.J. (eds.), *Persianism in antiquity*, Stuttgart, 2017, 289-326 (297-299).

119. ICKS, M.: “Empire of the Sun?” HEKSTER O., SCHMIDT-HOFNER, S. y WITSCHERL, C., *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire: Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire*, 2009, 116. La evolución de esta iconografía puede verse en las monedas de la ciudad descritas en MIONNET, Th.-E.: *Description de Médailles antiques grecques et romaines*, París, 1806-1838, vol. IV, Thyateira.

120. Tácito, *Hist* 3,24.

121. STAMBAUGH, J. E.: *Sarapis under the Early Ptolomies*, Leiden, 1972, 79.

122. Cara a: εἰς Ζεὺς/Σάραπις/Ἥλιος/κοσμοκράτωρ/ἀνεϊκητος. Cara b: Διὶ Ἥλιῳ/Μεγάλῳ/Σαράπιδι/σωτήρι/πλουτοδότη/ἐπικῶφ/εὐεργέτη/ἀνεϊκήτω/Μίθρα/χαριστήριον.

La misma existencia de las deidades palmirenas (Malachbêl, Yarhibôl) y de Emesa (Elagabal) identificadas con Sol deben sus características al marco cultural resultante del periodo Helenístico, y a la evolución común dentro del marco político romano.

Los dioses palmirenos solían usar teónimos en latín y griego transcribiendo fonéticamente el término semita, pero presentando vinculaciones solares en algunas representaciones, generalmente a través del *nimbus* radiado e incluso el nombre Sol en alguna inscripción¹²³. En todo caso y hasta lo que he podido ver, las representaciones solares sistemáticamente evitan la representación de la cuadriga. Por esta razón, la representación de Júpiter Heliopolitano supone un caso curioso. El dios, un baal que suele ser representado con un látigo en su mano derecha¹²⁴ podría relacionarse con Sol como auriga. Sin embargo, atendiendo la iconografía que lo acompaña, es observable cómo suele estar rodeado por toros y porta un ramillete de grano en su mano izquierda. Sol siempre conduce caballos y los atributos del baal son características de divinidades ctónicas y de la fertilidad, que en ocasiones pueden conducir carros, como Cibeles y su carro de leones.

El dios principal de Emesa supone un caso aparte. Es un baal identificado con Sol especialmente en el siglo II y III de mano de los soldados de guarniciones palmirenas en Mauritania y Panonia, así como bajo la propaganda pública del emperador Heliogábalo. Las menciones al Sol de los emesanos y otros sirios encajan en el mismo marco anterior, una ausencia total del elemento circense o del carro, por lo que las emisiones monetarias de Heliogábalo suponen una excepción al representar a Elagabal (su betilo) en cuadriga¹²⁵. Éste hecho responde al uso de la cuadriga triunfal para la procesión anual¹²⁶ diseñada por el emperador, enmarcándose en el contexto de sincretización oficial con el Sol romano, del que coge sus símbolos.

Es solamente Mitra, dios grecorromano de origen persa, quien supone un reto para el planteamiento de la cuadriga y Sol. El dios comparte tanto teónimos (*Sol*), epítetos (*sancto, deo invicto...*) como iconografía (*nimbus*). El mitraísmo hace uso extensivo de los elementos religiosos solares que provee la cultura grecorromana, aludiendo por un lado al cosmos a través de la representación de Sol y Luna, y por el otro, mediante el uso de la figura de Helios-Sol como una divinidad con la que Mitra comparte una especial relación¹²⁷.

123. La inscripción bilingüe *CIL VI 710* traduce Malakbêl en palmireno por *Sol Sanctissimus* en latín.

124. KAIZER, T.: "Identifying the divine in the Roman Near East", BRICAULT, L. y BONNET, C. (eds.), *op. cit.*, 119.

125. *RIC IV* Elagabal 196.

126. Herodiano, *Hist.* V, 6, 6.

127. Sobre el problema de la distinción de Sol en las escenas mitraicas BECK, R.: *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire: Mysteries of the Unconquered Sun*, Oxford, 2010, 154; y ADRYCH, P, BRACEY, R, DALGLISH, D., LENK S. y WOOD, R.: *Images of Mithra*, Nueva York, 2017, 24.

A pesar de la especial vinculación, Mitra no sustituye el papel de Sol como auriga celestial, ni presenta rasgos solares en su presencia. La distinción entre Mitra y Helios es visible en muchas representaciones¹²⁸ y es esencial para poder explicar los mitemas contenidos en los relieves del culto¹²⁹. La iconografía mitraica cuenta con varias representaciones de la *dextrarum unctio* o el banquete entre los dos dioses, así como otros ejemplos donde ambas divinidades interactúan¹³⁰. Pese a algunas excepciones que pudiera haber, predomina claramente Sol en el papel de auriga, ya sea representando al dios o más comúnmente junto a Luna, alegoría recurrente como fondo de la tauroctonía.

CONCLUSIÓN

Sol es una deidad unívoca que hace mención por encima de cualquier epíteto o epiclesis a la deificación del mismo astro y su luz. Esto lo relaciona automáticamente con diversas deidades luminosas, alienígenas o no a la cultura helenístico-romana. Independientemente de otras divinidades solares, Sol tal y como lo conocieron los romanos es caracterizable por una serie de festividades en el calendario público y su estrecha relación con las carreras de carros; características que no comparte con ninguna otra advocación. Podría decirse que son más bien otras deidades de la *pars* oriental las que se representan en mayor o menor medida con elementos solares de los que antes carecían¹³¹, terminando en algunos casos como Elagabal con una iden-

128. *CIMRM*, 1292, de Osterburken (Alemania). Es un conjunto escultórico de relieve en cuyos casetones superiores de la derecha Mitra sube a la cuadriga de Sol mientras toca con la mano la cabeza de éste. Otra imagen similar que representa a ambos dioses es *CIMRM* 390, los casetones del fresco del mitreo Barberini (Roma) muestran de forma similar el mismo mitema en el mismo lugar (parte superior de los casetones frisados derechos). Esta imagen podría encontrarse también en *CIMRM* 966, relieve de Sarreburgo que posee dos hileras de relieves frisados en las que se muestra como Sol mantiene un diálogo mitológico con Mitra, distinguiendo ambas personalidades divinas, aunque el equivalente a la imagen de Mitra subiendo a la cuadriga de Sol se encuentra muy dañada y la interpretación es difícil.

129. Se observa la diferenciación de los dos dioses al explicarlos por ejemplo en ALVAR, J.: *Romanising oriental gods* (GORDON R. trad.), Leiden-Boston, 2008, 100-101; o DIRVEN, L.: "The Mithraeum as tableau vivant. A Preliminary Study of Ritual Performance and Emotional Involvement in Ancient Mystery Cults", *Religion in the Roman Empire*, 1, 1, 2015, 20-50.

130. Hay numerosos casos: el fresco de santa Prisca (*CIMRM* 476) en el Aventino que muestra a los fieles acercándose a Mitra y Sol, ambos con *nimbus*; el citado relieve de Sarreburgo; el Altar V. 1584 de Poetovio III mostrando el banquete de Mitra y Sol; el también banquete del Mitra y Sol en el relieve Ma3441 (Louvre)...

131. Sobre el origen y evolución de los cultos de Palmirenos de Malachbêl y Yarhibôl y la creación de triadas. SEYRIG, H.: "Antiquités syriennes, 93 Bêl de Palmyre". *Syria*, XLVIII, 1971, 85-114; TURCAN, R.: *The cults of the Roman Empire*, Oxford, 1996, 173; DIRVEN, L.: *The Palmyrenes of Dura-Europos. A Study of Religious Interaction in Roman Syria*. Leiden-Boston-Colonia, 1999, 48-61, 159-170.

tificación más directa. A fin de cuentas, las evidencias apuntan a una ausencia de ruptura en la tradición romana de Sol, y esta misma imagen es la que impulsan los emperadores cuando se identifican con el dios, mucho más conveniente que cualquier otra advocación de Sol. No estamos ante un culto olvidado de un *deus otiosus* sino que es posible trazar una solución de continuidad a través de la pervivencia de vinculaciones activas.

La *provincia*¹³² y personalidad de un dios se definen por sus adoradores y las características que estos enfatizan de su deidad. En Roma y alrededores es muy interesante observar cómo puede rastrearse la existencia de distintos templos atribuibles a Sol con una cronología tan antigua como el siglo IV o III a.C., así como la presencia del dios en la moneda romana desde el siglo II a.C. Confirman el papel de Sol como un dios tradicional en el panteón romano la literatura tardo-republicana y altoimperial, así como las festividades públicas y el templo en el Circo Máximo. Las evidencias que han llegado a nosotros, y por ende, lo que sabemos del culto, aseguran la “emisión” continúa de una imagen romana del dios. Emisión y no percepción porque el tipo de evidencias que tenemos no pueden informarnos sobre la vivencia o percepción religiosa por parte de la población, algo que queda fuera de alcance.

Aun siendo precavidos con el estudio de las mentalidades, elementos como la iconografía, teónimos, *interpretationes* y atribuciones solares (tardías o no) dan una información valiosa. No hay duda que divinidades como Mitra, Serapis, Malachbêl, Yarhibôl o Elagabal eran equiparables Helios-Sol en cierto grado, y según las manifestaciones de algunos de los habitantes del Imperio Romano. El uso creciente de una iconografía común extendida por todos los rincones del Imperio acentúa las coincidencias entre estas deidades, especialmente a partir del siglo II. Tampoco puede afirmarse que *Sol Invictus* fuese una deidad *per se*, sino una advocación imperial del dios Sol. Pese a todo y más allá de las similitudes a las que obliga la estética grecorromana, hay ciertos rasgos que se pueden distinguir de forma casi generalizada. Sol republicano y altoimperial liga con las formas bajoimperiales pese al cambio de énfasis (siglos III y IV) a través de un uso continuado del símbolo agonístico circense, la cuadriga solar. Fuera de este ámbito, la relación de Sol con el carro se refiere a las metáforas cósmicas, como aquellas presentes en ámbito mitraico, algunos mosaicos, en medallones e incluso el mismo Circo, sin presentarse este vínculo en otras deidades solares del este mediterráneo.

Esta propuesta no excluye la importancia de otros cultos solares o un sincretismo pretendido por parte de los emperadores en el siglo III; la polisemia religiosa

132. En el uso de este término sigo a MARCO SIMÓN, F.: “El horizonte simbólico: dioses y espacios de culto”, en ÁLVAREZ SANCHÍS, J. (ed.): *Arqueología vettona. La Meseta Occidental en la Edad del Hierro*, Alcalá de Henares 2008, 277-288, 278.

de la idea (o imagen) de Helios-Sol en el Mediterráneo es un hecho. No obstante, el cambio que sufre el dios durante el siglo III, el énfasis de *conservator* y victorioso, corresponden eminentemente a una evolución del discurso público. Siguen existiendo festividades de la misma índole y los elementos iconográficos tradicionales siguen siendo igual de válidos. Alberston¹³³ propuso en 2001 que a través del Coloso de Nerón se podía ver el punto de partida de la transformación del Sol romano hacia *Sol Invictus*. Es una idea interesante que nosotros centramos en la simbología de Sol romano como auriga solar, una constante con vinculaciones cosmológicas religiosas, y también deportivas: las carreras de cuadrigas.

FIGURAS



Figura 1. RRC 496/1 (42 a.C.) con el permiso de *wildwinds.com*.

133. ALBERSTON 2001: 112. Similar idea subyace en VESPIGNANI 2016: 262.



Figura 2. RRC 250/1 (132 a.C.), con el permiso de *Numismatica Ars Classica NAC AG* (Auction 59, lot 658), a través de *coinproject.com*.



Figura 3. RIC II Hadrian 168 (125-128 d.C.), con el permiso de *wildwinds.com* (ex *Freeman & Sear 14*, lot 417).



Figura 4. RIC IV-1 Caracalla 294 (217 d.C.),
con el permiso de *wildwinds.com*.



Figura 5. RIC V Probus
200, con el permiso de
wildwinds.com.



Figura 6. *CIL VI 715*, foto de elaboración propia.

*EXCUSATIO NON PETITA: THE PARISHIONER'S REPLIES
TO THE ECCLESIASTICAL CRITICISM FOR THE
ATTENDANCE AT SHOWS (3RD-6TH CENTURIES)*
*EXCUSATIO NON PETITA: LAS RÉPLICAS DE LOS
FELIGRESES A LAS CRÍTICAS ECLESIASTICAS POR LA
ASISTENCIA A LOS ESPECTÁCULOS (SIGLOS III-VI)**

JUAN ANTONIO JIMÉNEZ SÁNCHEZ
UNIVERSIDAD DE BARCELONA
JJIMENEZ@UB.EDU

RESUMEN

El presente trabajo gira en torno a la evolución experimentada por las respuestas que los feligreses opusieron a las incesantes críticas de las autoridades eclesiásticas en relación con su asistencia a los espectáculos de la tradición romano-pagana. Éstos eran tachados de idólatras e inmorales, y sin embargo la mayor parte de los cristianos, bien integrados en la sociedad de su tiempo, acudían a contemplarlos. Ante los continuos reproches de sus predicadores, muchos individuos se ampararon en una gran diversidad de excusas. Conocemos la naturaleza de dichas réplicas gracias al recurso dialéctico, usado por los predica-

ABSTRACT

The present work deals with the evolution in the responses of parishioners who opposed to the incessant criticism of the ecclesiastical authorities in relation to their attendance at shows of the Roman-pagan tradition. These were branded as idolatrous and immoral, and yet most of the Christians, well integrated into the society of their time, came to contemplate them. Because of the continual reproaches of their preachers, many individuals sought shelter in a great diversity of pretexts. We know the nature of these replies thanks to the dialectical resource used by preachers who reproduced them in their speeches

* Este estudio se enmarca en los proyectos de investigación HAR2016-74981-P del Ministerio de Economía y Competitividad, cuyos investigadores principales son los profesores Josep Vilella y Juan Antonio Jiménez, y del GRAT, Grup de Recerca 2017SGR-211, de la Direcció General de Recerca de la Generalitat de Catalunya, dirigido por el profesor Josep Vilella.

dores, de reproducirlas en sus discursos a fin de poderlas rebatir después fácilmente ante todo su auditorio. Y gracias también a este recurso sabemos la evolución del pensamiento de los feligreses en este terreno. Nuestro estudio se inicia con el análisis del testimonio de Tertuliano (s. II) y de Novaciano (s. III) y los extravagantes pretextos en los que se escudaban aquellos cristianos que acudían a los juegos. En el siglo IV cambió esta postura, pues las respuestas eran mucho más directas y contundentes, como se observa en los sermones de Agustín de Hipona y de Juan Crisóstomo, en el tránsito entre los siglos IV y V. Finalizamos nuestro estudio con el análisis de Severo de Antioquía y de Jacobo de Serugh, cuyos sermones sobre los espectáculos evidencian hasta qué punto había evolucionado la actitud de los fieles en el siglo VI, cuando ya hacía más de un siglo que la política de Arcadio y Honorio había secularizado oficialmente todas las manifestaciones lúdicas.

in order to easily rebutted them in front of their audience. And thanks also to this resource we know the evolution of the thinking of the parishioners in this field. Our study begins with the analysis of the testimony of Tertullian (2nd century) and Novatian (3rd century) and the extravagant excuses made by those Christians who went to the games to justify their behaviour. In the 4th century, this attitude changed, for the answers were much more direct and forceful, as we can see in the sermons of Augustine of Hippo and John Chrysostom in the transit between the 4th and 5th centuries. We finalize our work with the analysis of Severus of Antioch and Jacob of Serugh, whose sermons on the shows evidence to what extent the attitude of the faithful had evolved in the 6th century, when it had been more than a century since the policy of Arcadius and Honorius had officially secularized all these festive manifestations.

PALABRAS CLAVE

Espectáculos, idolatría, homilías, excusas, secularización de los *ludi*.

KEYWORDS

Shows, idolatry, homilies, pretexts, secularization of the *ludi*.

Fecha de recepción: 25/04/2017

Fecha de aceptación: 09/01/2018

1. LA CRÍTICA ECLESIAÍSTICA A LOS ESPECTÁCULOS ROMANOS

La asistencia cristiana a los espectáculos de la tradición romano-pagana –juegos del circo (*ludi circenses*) y del teatro (*ludi scaenici*) y combates gladiatorios y cacerías de animales en el anfiteatro (*munera* y *uenationes*, respectivamente)– supuso un problema continuado para las autoridades eclesiásticas. Algunos autores pretendieron ofrecer una imagen idílica de sus correligionarios, a fin de justificar su comportamiento ante los paganos de la sociedad en la que vivían. Sin lugar a dudas, Tertuliano constituye, con su *Apologeticum* (escrito en el 197), el mejor ejemplo de esta pretensión. El africano presentaba en esta obra su propio rechazo a los juegos como si fuera el de toda la comunidad cristiana: sus miembros se apartaban de los espectáculos a causa de sus orígenes idolátricos; Tertuliano añadía igualmente que nada en los sentidos de los cristianos tenía que ver con los espectáculos; ellos poseían sus propios placeres, y, además, si no querían divertirse en el modo en que los paganos consideraban que había de hacerse, eso era exclusivamente su problema, no el de los gentiles, pues nadie estaba obligado a que le gustasen las mismas cosas que a otro individuo: paganos y cristianos contaban con placeres diferentes; y ciertamente no concurrir con los idólatras a sus festividades no les convertía en gente diferente, pues podían ser personas absolutamente normales en todo lo demás¹.

1. Tertullianus, *Apol.*, 38, 4-5 y 42, 4-7. Véase: MORESCHINI, C.: *Tertulliano. Apologia del cristianesimo. La carne di Cristo*, Milano, 2000³, 50; SIDER, R. D.: *Christian and Pagan in the Roman Empire. The Witness of Tertullian*, Washington D.C., 2001, 82; DUNN, G. D.: *Tertullian*, London – New York, 2004, 28; SORDI, M.: *Tertulliano. Difesa del cristianesimo (Apologeticum)*, Roma – Bologna, 2008, 31 y 353.

A pesar de esta imagen perfecta que Tertuliano pretendió ofrecer en el *Apologeticum*, la terrible realidad para él era que los seguidores de la fe de Cristo acudían con mucha frecuencia a contemplar los juegos. Precisamente por esta razón, Tertuliano se decidió a denunciar tal conducta en su célebre *De spectaculis*, redactado poco después de su tratado apologético. Aunque el inicio de este escrito puede dar la impresión de que únicamente estaba orientado a los catecúmenos, en realidad rápidamente observamos que estaba dirigido a catecúmenos y fieles bautizados por igual, puesto que Tertuliano aludió también con frecuencia a aquellos individuos que rompían su juramento bautismal al acudir a los espectáculos; de esto se deduce que ambas categorías de cristianos eran transgresores en el mismo grado². En este opúsculo, Tertuliano también estableció las razones por las cuales un cristiano no debía frecuentar tales lugares: los espectáculos eran idolátricos, dado que nacieron como parte del culto debido a los dioses y a ellos estaban consagrados. Presenciarlos, pues, comportaba violar el primero y más importante de los mandamientos divinos –«no tendrás otros dioses fuera de mí» (Ex., 20, 3)– y, por tanto, incurrir en el peor de los pecados³. Por si las razones religiosas no fueran suficientes, Tertuliano asoció además un pecado moral a cada una de las manifestaciones lúdicas: la locura –es decir, la pérdida del autocontrol en las gradas– en el caso del circo⁴; la lujuria, en el teatro⁵; y la crueldad, en el anfiteatro⁶.

La exposición del africano resultó tan brillante que fue retomada por otros predicadores posteriores, como por ejemplo Novaciano, Lactancio, Agustín de Hipona, Salviano de Marsella o Cesáreo de Arlés. Además estos autores reprodujeron en ocasiones de una manera casi literal los argumentos de Tertuliano, hasta que al final muchos de ellos acabaron convirtiéndose en auténticos *tópoi*. No obstante, este discurso

2. TURCAN, M.: *Tertullien. Les spectacles*, Paris, 1986, 43-44; SIDER, R. D.: *Christian and Pagan*, 81 y 83, n. 8.

3. Tertullianus, *De spect.*, 4-7.

4. Id., *De spect.*, 16.

5. Id., *De spect.*, 17.

6. Id., *De spect.*, 19. Acerca de la crítica de Tertuliano a los espectáculos, véase: JONES, P. W.: *The Concept of Community in Tertullian's Writings in the Light of Contemporary Legal, Philosophical, and Literary Influences*, Montreal, 1973, 43-44; SÁNCHEZ SALOR, E.: *Polémica entre paganos y cristianos*, Madrid, 1986, 420-421; DeVOE, R. F.: *The Christians and the Games. The Relationship between Christianity and the Roman Games from the First through the Fifth Centuries, A.D.*, Lubbock, 1987, 144-149; BETANCOR, M. A. – SANTANA, G. – VILANOU, C.: *De spectaculis. Ayer y hoy del espectáculo deportivo*, Madrid, 2001, 94-103; SIDER, R. D.: *Christian and Pagan*, 81-83; DUNN, G. D.: *Tertullian*, 28-29; LUGARESI, L.: *Il teatro di Dio: il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico: II-IV secolo*, Brescia, 2008, 387-405; JIMÉNEZ, J. A.: *Los juegos paganos en la Roma cristiana*, Treviso – Roma, 2010, 271-272, 279-282 y 286-287.

sólo tuvo éxito en la tradición literaria, porque en la práctica cotidiana la asistencia cristiana a los juegos se siguió perpetuando a lo largo del tiempo⁷.

En el presente trabajo estudiaremos la gran diversidad de excusas que los feligreses opusieron a estas incesantes críticas de las autoridades eclesiásticas. Conocemos la naturaleza de dichas réplicas gracias al recurso dialéctico, usado por los predicadores, de reproducirlas en sus discursos a fin de poderlas rebatir después fácilmente ante todo su auditorio. Los ejemplos no son muchos, pero revisten de gran interés, pues nos muestran la evolución que la comunidad cristiana fue experimentando dentro de la sociedad de su tiempo, así como el cambio progresivo de la relación existente entre los cristianos y sus líderes espirituales. Asimismo, nos permiten ver, como tendremos oportunidad de comprobar, el lento desarrollo de los espectáculos romanos durante todos estos siglos del final de la Antigüedad, puesto que en este tiempo las manifestaciones lúdicas pasaron de una religiosidad puramente formal y nominal a su total y absoluta secularización.

2. LAS PRIMERAS EXCUSAS DE LOS CRISTIANOS

En el ya citado *De spectaculis*, Tertuliano exponía algunas de las excusas que los fieles bautizados y los catecúmenos oponían para poder seguir asistiendo a los espectáculos. Se trata de justificaciones realmente forzadas, a veces rayanas en lo absurdo, como la sutil ironía del autor africano no dejó de señalar. Tertuliano llegó a afirmar que algunos de los cristianos que renunciaban a su fe lo hacían más por temor de perder el placer de acudir a los espectáculos que por miedo a perder la vida, con toda probabilidad en el curso de las persecuciones⁸. Lógicamente, el primer pretexto que oponían los creyentes era el de la ignorancia; es decir, alegar que desconocían que lo que estaban haciendo constituía un pecado⁹.

Los que se amparaban en subterfugios preferían especialmente la siguiente argumentación: todas las cosas habían sido creadas por Dios y entregadas al hombre; y entre éstas se hallaban las que se usaban en los espectáculos, tales como el caballo, el león, la fuerza corporal o la voz, además de los materiales para levantar circos, teatros y anfiteatros. En consecuencia, nada realizado con elementos de su Creación podría ser contrario a Dios y, por tanto, no debería ser prohibido a los fieles dado que no

7. KAHLOS, M.: *Debate and Dialogue. Christian and Pagan Cultures. C. 360-430*, Aldershot, 2007, 126-129; PEDROLL, T.: «Spettacoli pagani e rinunzia al male nei *Christiana tempora*. Alcuni aspetti della critica alle *pompae Diaboli* fra III e VI secolo», *Quaderni del Cairoli*, 28, 2014, 74-83; KYLE, D. G.: *Sport and Spectacle in the Ancient World*, Chichester, 2015², 329-331.

8. Tertullianus, *De spect.*, 2, 3.

9. Id., *De spect.*, 1, 1-2. Véase TURCAN, M.: *Tertullien*, 76.

constituía una ofensa para el Señor¹⁰. La réplica de Tertuliano resulta contundente: ciertamente, Dios había creado todo el universo, pero esto no implicaba que el hombre pudiera utilizar de una manera perversa los elementos de la Creación. Satán, el enemigo de Dios, era el responsable de esta corrupción. Todo lo condenado incluso por los paganos tenía por origen algo que provenía de Dios, como sucedía con el cuchillo con el que se cometía un crimen. Así pues, la censura no radicaba en el material mismo sino en el mal uso de éste¹¹.

Algunos otros aludían a la autoridad de las Escrituras como requisito indispensable para renunciar a los espectáculos, y, dado que en la Biblia no existía ninguna interdicción específica de este tipo, ellos continuaban frecuentando circos, teatros y anfiteatros¹². No obstante, Tertuliano les mostró que esta condena sí que se hallaba implícitamente en las Escrituras, concretamente en el salmo primero, en los versículos que afirman: «feliz el varón que no acabó en la reunión de los impíos, y no permaneció en la vía de los pecadores, ni se sentó en la cátedra de las calamidades». Nuestro autor identificó la mencionada “reunión de los impíos” con los paganos congregados en las gradas, la “vía de los pecadores” con los pasillos de la cávea (que separaban a los ciudadanos romanos según su categoría social) y la “cátedra de las calamidades” con los asientos de los edificios de espectáculos¹³.

En ocasiones, los pretextos eran de una pobreza argumentativa tal que prácticamente rozaban lo absurdo. Así, algunos individuos objetaban que en realidad los espectáculos no podían ser tan perjudiciales, dado que tanto el sol como Dios los miraban desde el cielo y ninguno de ellos estaba contaminado¹⁴. Tertuliano no tropezó con muchas dificultades a la hora de rebatir este poco brillante razonamiento: el sol hacía descender sus rayos hasta las mismísimas cloacas y no por eso se manchaba; Dios, por su parte, contemplaba por igual los robos, las mentiras, los adulterios y la idolatría, así como también los espectáculos; y por esta misma razón, el cristiano debía evitarlos, para no ser visto allí por Aquel que todo lo observa, y, por extensión, que todo lo juzga¹⁵.

10. Tertullianus, *De spect.*, 2, 1-2.

11. Id., *De spect.*, 2, 7-12. Véase: JONES, P. W.: *The Concept of Community*, 53-54; SÁNCHEZ SALOR, E.: *Polémica*, 419-420; DeVOE, R. F.: *The Christians*, 150-151; LUGARESÍ, L.: *Il teatro di Dio*, 384-386.

12. Tertullianus, *De spect.*, 3, 1.

13. Id., *De spect.*, 3, 3-8. Véase: COURTÈS, J.: *Spectacles et jeux à l'époque patristique. Analyse topique, traitement moral et transformation symbolique d'un fait de culture*, Paris, 1973, 43; SÁNCHEZ SALOR, E.: *Polémica*, 419-420; TURCAN, M.: *Tertullien*, 103-105; BETANCOR, M. A. – SANTANA, G. – VILANO, C.: *De spectaculis*, 114-115, n. 28; SIDER, R. D.: *Christian and Pagan*, 87, n. 25.

14. Tertullianus, *De spect.*, 20, 2. Véase TURCAN, M.: *Tertullien*, 260.

15. Tertullianus, *De spect.*, 20, 3. Véase JIMÉNEZ, J. A.: *Los juegos paganos*, 294-295.

El problema se perpetuó y medio siglo después Novaciano escribió un nuevo *De spectaculis* en el que repetía muchos de los argumentos de Tertuliano¹⁶. En este caso, los recalitrantes llegaron a esgrimir las Escrituras para justificar su pasión por los juegos, afirmando que muchos elementos lúdicos hacían su aparición en ellas. Para Leonardo Lugaresi¹⁷, estos defensores de los espectáculos no eran individuos cualesquiera, sino personajes relevantes de la Iglesia romana que se erigieron como *indulgentes patroni* de aquellos cristianos, generalmente de reciente conversión, que deseaban seguir apegados a sus antiguas costumbres, en este caso la asistencia a los juegos. Para ello, se servirían de su *auctoritas* a fin de elaborar un discurso teológico en defensa de las manifestaciones lúdicas y para el cual utilizarían diversos pasajes de las Escrituras. De este modo, según ellos, Elías era el auriga de Israel; David llegó a danzar ante el Arca de la Alianza; además, con frecuencia se mencionan en la Biblia numerosos instrumentos musicales; y el propio apóstol Pablo se mostraba a sí mismo como un atleta e invitaba al cristiano a un combate espiritual. Entonces, ¿por qué se prohibía al cristiano contemplar lo que había sido lícito escribir en las Sagradas Escrituras?¹⁸ Novaciano lamentó que éstas se utilizaran para justificar los vicios, y expresó su deseo de que la gente no las conociese a que las interpretase de ese modo¹⁹. A continuación, refutó esta argumentación afirmando que Elías jamás compitió en ningún circo, que David no danzó en forma obscena y que los instrumentos musicales se emplearon para honrar a Dios y no a los ídolos²⁰. Este autor también nos informa de que algunos fieles, cuando las representaciones escénicas coincidían en domingo, acudían a contemplarlas empujados por la lujuria, y lo hacían después de haber asistido a misa y de haber comulgado, pensando que de esta manera mitigaban su pecado. Sin embargo, para el predicador tal comportamiento agravaba el delito, ya que los pecadores llevaban con ellos al teatro –al que tacha de lupanar– el santo cuerpo de Cristo y lo mancillaban al exponerlo ante las actrices –calificadas asimismo de meretrices–²¹.

16. DESIMONE, R. J.: *Novatian. The Trinity, The Spectacles, Jewish Foods, In Praise of Purity, Letters*, Washington D.C., 2008, 115-118; PAPANDEA, J. L.: *Novatian of Rome and the Culmination of Pre-Nicene Orthodoxy*, Eugene OR, 2011, 47.

17. LUGARESÍ, L.: *Il teatro di Dio*, 429.

18. Nouatianus, *De spect.*, 2, 3.

19. Id., *De spect.*, 2, 4.

20. Id., *De spect.*, 3, 2. Véase: LUGARESÍ, L.: *Il teatro di Dio*, 432-433; JIMÉNEZ, J. A.: *Los juegos paganos*, 295-296.

21. Nouatianus, *De spect.*, 5, 5.

3. EL CAMBIO EN LA ACTITUD DE LOS CRISTIANOS

El siglo IV marcó un cambio de tendencia no sólo en la relación entre el poder imperial y el cristianismo –con soberanos que ahora protegían y patrocinaban esta religión–, sino también en el propio encaje que los seguidores de esta fe tenían en el seno de la sociedad del Imperio. Aunque bien integrados en la sociedad romana desde un inicio, durante la cuarta centuria los cristianos tomaron una mayor conciencia de pertenencia a una colectividad global con numerosas tradiciones y costumbres en las que debían tomar parte si no deseaban quedarse al margen de los ritmos de la vida cotidiana. Y esto generó una importante evolución en su actitud respecto a sus líderes espirituales. La gente ya no necesitaba recurrir a los pretextos demagógicos a los que hubieron de enfrentarse Tertuliano y Novaciano. Ahora sus réplicas resultaban mucho más directas.

Agustín de Hipona constituye un magnífico ejemplo de dicho cambio de actitud²². Este obispo reprochaba a sus oyentes que presumieran de no acudir a los juegos y que tal renuncia representara uno de los signos más visibles de su amor por Cristo. Pero entonces, preguntaba, si los cristianos no iban al teatro, ¿quién llenaba las gradas? Algunos respondían que tal vez serían paganos o judíos, pero el predicador recordaba que ésta no era una excusa válida, dado que tales grupos de población eran ya tan poco numerosos en la ciudad que ellos solos no bastarían para llenar las cáveas y, en consecuencia, habrían de retirarse avergonzados de ellas²³.

En un sermón pronunciado en *Bulla Regia* a finales del siglo IV, a petición del obispo de la ciudad, Agustín echaba en cara a los asistentes el que muchos desertaran de las iglesias para marchar en pos de los juegos²⁴. El predicador recriminaba muy duramente a su auditorio que la suya fuera la principal ciudad del lugar en ofrecer espectáculos teatrales, hasta el punto de que mucha gente de los alrededores acudía a este sitio en busca de tales entretenimientos²⁵. Algunos de los bullenses afirmaban que la población de su ciudad era tan heterogénea en materia de credos como lo era

22. Acerca de la crítica a los espectáculos públicos formulada por Agustín, véase: RODRÍGUEZ GERVÁS, M.: «Agustín de Hipona contra los espectáculos públicos. ¿Creencia o concurrencia?», *Arys*, 2, 1999, 263-274; LIM, R.: «Augustine and Roman Public Spectacles», Vessey, M. (ed.), *A Companion to Augustine*, Chichester, 2015, 138-149.

23. Augustinus, *Serm.*, 88, 17.

24. Paradójicamente, Julián de Eclana, en su enfrentamiento con Agustín, acusó a los seguidores del obispo de Hipona de ser amigos de la voluptuosidad y de la lujuria, de tomar consejo del placer y de entregarse a toda clase de vicios en compañía de la gente del anfiteatro, del circo y del teatro; además, según Julián, también Agustín y los suyos hacían valer las máximas de la plebe, de los campesinos y de los profesionales del teatro; véase Augustinus, *Contr. sec. Iul. resp. imp. op.*, II, 14 y VI, 3. Véase LUGARESÍ, L.: *Il teatro di Dio*, 617.

25. Augustinus, *Serm.*, 301 A (*Denis*, 17), 7.

Cartago, por lo que resultaba posible que los espectadores que acudían al teatro fueran sobre todo paganos o judíos. Sin embargo, Agustín recordaba que la población de *Bulla Regia* era en su mayoría cristiana, por lo que aquí todo individuo que cometiera algo malo sería con total seguridad un seguidor de la fe de Cristo²⁶. Esto llevaba al obispo a repetir su argumento de que si los creyentes no asistieran a los juegos, los pocos espectadores que permanecerían en las gradas o bien habrían de abrazar el cristianismo o bien tendrían que abandonar la ciudad llenos de vergüenza²⁷.

También en esta misma homilía, y esto nos resulta extremadamente interesante para nuestro estudio, Agustín se encargó de recoger la respuesta que con seguridad estaba acostumbrado a oír por parte de los feligreses más recalcitrantes: «está bien que os abstengáis vosotros, que sois clérigos y obispos, pero no nosotros los laicos»²⁸. A esto, Agustín les objetó que si él era obispo lo era por ellos, y que el Apóstol predicó a todo el mundo, no sólo a clérigos y obispos.

En Oriente, Juan Crisóstomo debió afrontar situaciones muy parecidas. Así, también él contempló frecuentemente cómo una buena parte de los miembros de su grey abandonaba la iglesia para ir a entretenerse con las representaciones del teatro. Ante sus acusaciones de que los *ludi scaenici* eran una diversión pagana e inmoral, los desertores se excusaban manifestando que sólo acudían a una representación. Cuando el Crisóstomo insistía en la inmoralidad de los juegos, los fieles admitían que ellos no eran monjes. Y, si finalmente él proseguía con sus recriminaciones, ellos le recordaban que tales espectáculos se celebraban porque lo ordenaban las leyes y así estaba establecido por la tradición; y ellos no iban a trastornarlo ahora todo por la palabra del predicador; había mucha gente, sostenían además, que no sufría ningún daño moral por asistir a los espectáculos²⁹. Evidentemente, estos cristianos que acudían al teatro lo hacían de una manera abierta y sin disimulos, y con sus palabras recordaban que los juegos a los que asistían formaban parte del calendario oficial desde hacía ya mucho tiempo; sin duda, se trataría de juegos tanto de origen religioso como de otros celebrados para conmemorar los aniversarios y la victorias militares del emperador.

Como podemos ver, ya habían quedado muy atrás aquellos días en los que la gente manipulaba las citas bíblicas para justificar su presencia en las gradas de circos, teatros y anfiteatros. Ahora su contestación era más rotunda y categórica.

26. Id., *Serm.*, 301 A (*Denis*, 17), 7.

27. Id., *Serm.*, 301 A (*Denis*, 17), 7.

28. Id., *Serm.*, 301 A (*Denis*, 17), 8: *bene uos ab istis abstinetis, qui clerici estis, qui episcopi estis, non autem nos laici*. Véase: LUGARESI, L.: *Il teatro di Dio*, 651; JIMÉNEZ, J. A.: *Los juegos paganos*, 298.

29. Iohannes Chrys., *In Matth. hom.*, 6, 8; 7, 7; 37, 6-7. Véase: PASQUATO, O.: *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo*, Roma, 1976, 214 y 251-254; LUGARESI, L.: *Il teatro di Dio*, 732-733; JIMÉNEZ, J. A.: *Los juegos paganos*, 299.

4. LA SECULARIZACIÓN DE LOS JUEGOS Y SUS CONSECUENCIAS EN LA PREDICACIÓN

En todo este cambio de actitud por parte de los cristianos también tuvo mucho que ver la política de secularización de los juegos llevada a cabo por Arcadio y Honorio. Dicha política formó parte, a su vez, de la campaña más amplia, iniciada por su padre Teodosio I, que tenía como objetivo eliminar el elemento pagano en todo el ámbito público³⁰. Así, Teodosio I prohibió los sacrificios públicos, prescribió el cierre de los templos y vedó el culto doméstico³¹. Sus hijos, por su parte, establecieron la eliminación de cualquier alusión al culto idolátrico asociado a los espectáculos. En efecto, el 3 de julio del año 395, Arcadio promulgó una ley, dirigida a Heracliano, *corrector* de la Paflagonia, por la cual ordenaba excluir por completo cualquier festividad de origen pagano del calendario oficial³². Las implicaciones de esta medida son trascendentales: en adelante, las fiestas de la religión tradicional romana ya no formarían parte de los días considerados *feriati*. Esto no suponía la desaparición de los espectáculos vinculados a ellas, sino tan sólo que perderían su componente pagano y se celebrarían como simples entretenimientos laicos. Pocos años después (en el 399), Honorio insistió en este punto en una ley dirigida a Apolodoro, procónsul de África, en la que le decía que había que seguir ofreciendo espectáculos al pueblo según la antigua cos-

30. Acerca del proceso de secularización de la vida pública, con especial referencia a los espectáculos romanos, véase LIM, R.: «Christianization, Secularization, and the Transformation of Public Life», Rousseau, P. (ed.), *A Companion to Late Antiquity*, Chichester, 2009, 497-511.

31. *Cod. Theod.*, XVI, 10, 10-12 (leyes promulgadas entre el 391 –prohibición de los sacrificios públicos y cierre de los templos en Roma y Alejandría– y el 392 –prohibición del culto doméstico–, aunque una ley anterior de carácter más general, desaparecida, debió de haberse publicado en el 390: en ella seguramente se prescribía el cese de los sacrificios públicos en todo el Imperio Romano, con las excepciones de Roma y Alejandría; al respecto, véase JIMÉNEZ, J. A.: «Teodosio I, Libanio y la prohibición de los sacrificios», *Latomus*, 69, 4, 2010, 1088-1104). La prohibición de los sacrificios y del culto público por parte de Teodosio I constituyó un paso fundamental para la secularización de los juegos romanos asociados a festivales religiosos. Véase FRENCH, D. R.: *Christian Emperors and Pagan Spectacles. The Secularization of the ludi*, A. D. 382-525, Berkeley, 1985, 33-41.

32. *Cod. Theod.*, II, 8, 22. Véase: BALSDON, J. P. V. D.: *Life and Leisure in Ancient Rome*, London, 1969, 251; FRENCH, D. R.: *Christian Emperors*, 41 y 48; DeVOE, R. F.: *The Christians*, 182; SALZMAN, M. R.: *On Roman Time. The Codex-calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – Oxford, 1990, 236; JIMÉNEZ, J. A.: «La cristianización del tiempo: la transformación del calendario lúdico en un calendario religioso durante la primera mitad del siglo V», García Moreno, L. A. et al. (ed.), *Santos, obispos y reliquias. Actas del III Encuentro Internacional "Hispania en la Antigüedad Tardía" (Alcalá de Henares, 13 a 16 de octubre de 1998)*, Alcalá de Henares, 2003, 209-215 (211-213); ID.: *Los juegos paganos*, 324-325; ID.: «La liturgie impériale et les jeux durant l'Antiquité tardive: entre paganisme et christianisme», Benoist, S. – Daguët-Gagey, A. – Hoët-van Cauwenberghe, C. (ed.), *Figures d'empire, fragments de mémoire. Pouvoirs et identités dans le monde romain impérial (II^e s. av. n.è. – VI^e s. de n.è.)*, Villeneuve d'Ascq, 2011, 181-193 (184-185).

tumbre, aunque, eso sí, desprovistos de sacrificios y de otras dañinas reminiscencias gentiles³³.

A partir de este momento, el argumento de la idolatría en los *ludi* perdió fuerza en boca de los predicadores, puesto que éstos ya no contaban con ningún tipo de base legal para sustentarlo. Nadie, aparte de ellos mismos, que insistieron en que los juegos estaban consagrados a los demonios paganos, creía ya en este razonamiento.

Un buen ejemplo podemos leerlo en algunas de las homilías de Severo, el célebre patriarca monofisita de Antioquía, ya en época bizantina (512-518), quien de nuevo reprodujo las objeciones de sus feligreses. Al acusarlos, en uno de sus sermones, de ir al hipódromo y al teatro, éstos se excusaban diciendo que no habían faltado a las oraciones ni a las reuniones en la iglesia. Severo les recordaba entonces que Pablo de Tarso había afirmado que no se podía beber de la copa del Señor y de la de los demonios³⁴. La gente preguntaba qué perversidad había en contemplar una carrera de caballos. El obispo respondía que mucha, puesto que los espectáculos estaban consagrados a los dioses y dados en su honor; en el caso concreto de los *ludi circenses*, a Neptuno. Y evidentemente, a Dios no le gustaba aquello que proporcionaba placer a los demonios. ¿Cómo podían los fieles correr, preguntaba el predicador, hacia unos espectáculos a los que habían renunciado en el acto del bautismo, puesto que éstos eran las pompas de Satán y sus demonios? Entonces, según Severo, la gente le recordaba (y, con razón, debemos añadir) lo siguiente: «Estas representaciones no son dadas en honor de los demonios, sino para nuestro placer». En este punto, y dado que seguramente era consciente de que el argumento idolátrico no gozaba de la suficiente fuerza entre sus oyentes, el obispo se apartaba de él en su discurso para centrarse en los aspectos inmorales de las carreras de carros. Así, argüía que los cristianos irritarían a su Creador si utilizaban a sus animales de una manera contraria a sus mandamientos. Había que servirse de los animales con piedad, no haciendo un comercio vano y perjudicial del agotamiento, la fatiga y la muerte de los caballos a fin de obtener una diversión y un placer diabólicos. Además, las carreras sólo generaban conflictos y querellas entre los espectadores. Y el teatro era igualmente perjudicial, con todo su despliegue de lujuria y deshonestidad. A esto respondían los fieles: ¿Qué podían hacer ellos si los teatros estaban abiertos y desde allí se les llamaba a contem-

33. *Cod. Theod.*, XVI, 10, 17. Véase: Véase: FRENCH, D. R.: *Christian Emperors*, 41; JIMÉNEZ, J. A.: *Los juegos paganos*, 325-326; PUK, A.: «A Success Story: Why did the Late Ancient Theatre Continue?», Vinzent, M. – Schlapbach, K. (ed.), *Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011 (Studia Patristica*, 60: *New Perspectives on Late Antique Spectacula*), Leuven – Paris – Walpole MA, 2013, 21-37 (25-27).

34. I *Cor.*, 10, 21.

plar los espectáculos? La respuesta de Severo resulta contundente: pasar ante ellos corriendo y con firmeza, puesto que no había necesidad de entrar en estos edificios³⁵.

Severo abordó esta misma problemática en otra de sus homilías, aunque en ella no reprochó a su grey que acudiese a los espectáculos del circo –al contrario, alabó su riqueza espiritual–; simplemente le previno de que no cayese en ese pecado. Volvió a acusar a los *ludi circenses* de idolatría, ya que, por ejemplo, se dedicaban a la Fortuna de la ciudad. Durante las carreras, los espectadores gritaban: «¡Fortuna de la ciudad, otorga la victoria!»; y para Severo esto resultaba intolerable, dado que con esa exclamación el público estaba reduciendo a nada la Providencia de Dios, al haber convertido en una diosa al azar, a la fortuna. Cuando un individuo hacía esto, en realidad estaba sembrando el error de la idolatría. Y pese a todo, recordaba el obispo, existía gente que afirmaba que no había ningún pecado en divertirse en tales espectáculos. Severo insistió en sus consabidos argumentos y repitió que todos los juegos se ofrecían en honor de los dioses paganos: los idólatras contaban con tantas deidades diferentes que no existía ningún espectáculo que no estuviera tutelado por alguna de ellas. Además, aun aceptando que en las carreras de caballos no se produjera ninguna adoración a demonio alguno y tan sólo se diera una diversión laica, Severo recordó que existían asimismo muchas razones por las que evitar el circo, tales como el maltrato infligido a los caballos, el derroche de unos recursos que podrían utilizarse mejor alimentando a los pobres o las querellas y los disturbios generados en las gradas; tales tumultos y riñas constituían una nueva prueba para Severo de que estos espectáculos eran un producto de los demonios³⁶.

El mismo problema debió de afrontarlo su contemporáneo Jacobo de Serugh, obispo de *Batnae*³⁷ entre el 519 y el 521. Éste es un autor muy poco conocido en el tema que nos ocupa, y sin embargo posee una gran importancia. Escribió más de setecientas homilías en verso, de las cuales han sobrevivido poco más de la mitad, y muchas de ellas esperan todavía ser editadas y traducidas. Entre las que han llegado hasta nosotros hay cinco dedicadas a combatir la afición por los espectáculos del teatro. Se conservan en estado fragmentario en un solo manuscrito (Add. MS. 17158),

35. Seuerus Ant., *Hom. cath.*, 54.

36. Seuerus Ant., *Hom. cath.*, 26. Véase: GRAFFIN, F.: «La vie à Antioche d'après les homélies de Sévère: Invectives contre les courses de chevaux, le théâtre et les jeux olympiques», Wiessner, G. (ed.), *Erkenntnisse und Meinungen*, 2, Wiesbaden, 1978, 115-130; ALPI, F.: «Société et vie profane à Antioche sous le patriarcat de Sévère (512-518)», Cabouret, B. – Gatier, P.-L. – Saliou, C. (ed.), *Antioche de Syrie: histoire, images et traces de la ville antique*, Lyon, 2004, 519-542; ALLEN, P. – HAYWARD, C. T. R.: *Severus of Antioch*, London – New York, 2004, 14 y 16; WEBB, R.: *Demons and Dancers: Performance in Late Antiquity*, Cambridge MA – London, 2008, 38 y 169; PUK, A.: «A Success Story», 28.

37. Se trata de la actual Serugh, ciudad situada al sur de Turquía, en posición fronteriza con Siria.

custodiado en la British Library. Están redactadas en verso, la primera de ellas en dodecasílabos y las restantes en heptasílabos³⁸.

En estos sermones vuelven a repetirse las clásicas acusaciones de idolatría e inmoralidad. Para Jacobo, el teatro era un profesor que instruía a sus pupilos acerca de las historias de los dioses. Los *ludi scaenici* eran un entretenimiento que introducía el paganismo a través de muchas historias falsas, por lo que el actor se convertía en un amigo de los ídolos. Y de este modo, pues, el propio Satán intentaba instaurar de nuevo el paganismo a través de los juegos³⁹.

En la última de sus homilías sobre los espectáculos, Jacobo reprodujo las repuestas y los razonamientos de sus feligreses. Éstos insistían en que se trataba de un entretenimiento, no de paganismo. Entonces, preguntaban, ¿por qué era un problema para el predicador si ellos se reían? Desde el mismo momento en que ellos negaban a los dioses paganos, no podrían perderse a causa de las historias relacionadas con estas deidades. Mientras confesasen a Dios, podrían divertirse en el teatro. Ellos eran cristianos bautizados, al igual que su predicador, y confesaban a un único Señor, razón por la cual eran conscientes de que las actuaciones mímicas eran una farsa. No iban al teatro para creer en ellas, sino para reír. ¿Y qué podían perder si reían y no creían en las historias de unos ídolos que sabían falsos? A todo esto, Jacobo replicaba que resultaba imposible estar en el lodo sin ensuciarse; y a continuación pasaba a recordar a sus oyentes un largo listado de los crímenes y adulterios de los dioses⁴⁰. El hecho de que dedicara hasta cinco homilías a combatir la afición del teatro nos lleva a pensar que no tuvo demasiado éxito en esta parte de su predicación. En esos años, los únicos que creían que la idolatría se escondía detrás de todos los espectáculos eran los propios predicadores, pero nadie más.

En resumen, hemos podido comprobar cómo la evolución de las réplicas cristianas a las críticas de las autoridades eclesiásticas no constituyó otra cosa que un reflejo de la propia evolución que la comunidad cristiana estaba viviendo en ese momento dentro del conjunto de la sociedad romana. Asimismo, evidencia también el desarrollo religioso de los espectáculos a lo largo de la Antigüedad Tardía. Los cristianos ciertamente supieron integrarse en esta sociedad desde el principio, pero durante los primeros siglos su postura en ella todavía era algo marginal. Vivían en un mundo impregnado de paganismo, y aunque algunos de ellos fueran de reciente conversión y mantuvieran aún muchas de sus antiguas costumbres, debían excusarse

38. MOSS, C.: «Jacob of Serugh's Homilies on the Spectacles of the Theatre», *Le Muséon*, 48, 1935, 87-112 (87-89); HALL, E.: «Pantomime, a Lost Chord of Ancient Culture», Hall, E. – Wyles, R. (ed.): *New Directions in Ancient Pantomime*, Oxford, 2008, 1-40 (38-40).

39. Iacobus Ser., *Hom. de spect.*, 3 y 4. Véase MOSS, C.: «Jacob of Serugh's Homilies», 89-90.

40. Iacobus Ser., *Hom. de spect.*, 5. Véase: HALL, E.: «Pantomime», 39; WEBB, R.: *Demons and Dancers*, 38 y 192; PUK, A.: «A Success Story», 28.

continuamente ante sus líderes religiosos por justificar dicho mantenimiento. Así, por ejemplo, los juegos romanos hacía ya mucho tiempo que en la práctica nada tenían que ver con la religión, pero en la teoría todavía estaban ligados al culto de los antiguos dioses. A partir del siglo IV, la situación cambió de manera sustancial: el cristianismo se había expandido considerablemente, hasta el punto de que el soberano profesaba esta religión al igual que muchos de los altos cargos del Imperio. A finales de esa centuria, el culto pagano había sido suprimido por orden de Teodosio I. Los propios espectáculos se desacralizaron y se convirtieron oficialmente en un fenómeno laico. Aunque las muestras del pasado pagano todavía siguieran presentes por doquier, la mayor parte de los cristianos vivían su vida con una mayor naturalidad y ya no sentían la necesidad de disculpar ante sus pastores cada uno de sus actos, como, por ejemplo, cuando acudían a divertirse al circo o al teatro.

DIVINE INTERVENTION DURING THE EXECUTIONS OF
CHRISTIANS AS ROMAN SPECTACLES
LA INTERVENCIÓN DIVINA EN LOS ESPECTÁCULOS
ROMANOS DE EJECUCIÓN DE CRISTIANOS

MARÍA AMPARO MATEO DONET*
UNIVERSIDAD DE VALENCIA
M.AMPARO.MATEO@UV.ES

RESUMEN

Este artículo se centra en un aspecto importante de los relatos martiriales que no ha sido estudiado en profundidad: los pasajes en que Dios interviene para evitar o entorpecer una ejecución pública de cristianos por parte de las autoridades romanas. Añadidos a los textos hagiográficos por diversos motivos (religiosos, políticos, culturales, etc.), estos episodios se convertirán en un recurso utilizado por la literatura cristiana hasta época medieval.

ABSTRACT

This paper focuses on a relevant aspect of the martyrrial narratives that has yet to be studied in depth: the passages in which God intervenes to avoid or to foil a public execution of Christians by the Roman authorities. Added to hagiographic texts for various purposes (religious, political, cultural, etc...) these episodes will become a resource used in Christian literature until the Middle Ages.

* Investigadora contratada postdoctoral del Programa VALi+d de la Generalitat Valenciana (ASPOSTD/2015/066).

PALABRAS CLAVE

ad bestias, cremación, martirio

KEYWORDS

ad bestias, burning, martyrdom

Fecha de recepción: 16/04/2017

Fecha de aceptación: 20/12/2017

LA SOCIEDAD ANTIGUA TENÍA UN IMPORTANTE GUSTO y predilección por presenciar la lucha del hombre, la violencia e incluso la muerte,¹ sólo tenemos que fijarnos en la cantidad de espectáculos generados en torno a tal motivación (combates de gladiadores, venationes, etc.). Tanto es así que la cultura romana llegó a materializar este sentimiento en una de las peores formas de castigar a los delincuentes.² Prácticamente todas las ejecuciones –a excepción de algunas muy concretas, como la estrangulación en la cárcel— eran públicas;³ pero, además, algunas de ellas se llevaban a cabo de manera específica a modo de espectáculo en el anfiteatro o en el circo, especialmente la cremación y la condena ad bestias. Como el pueblo tenía tanto apego a estos entretenimientos, muchas veces hacía falta encontrar condenados para la arena, fuera cual fuera el crimen que hubieran cometido, de modo que la presión de las autoridades locales por encontrar víctimas entre los criminales normalmente utilizados para estas distracciones debió ser fuerte.

En este contexto, el espectáculo fue un elemento importante del martirio en la Iglesia primitiva, ya que los magistrados romanos ofrecían diversión al pueblo con

1. Sen. *Ep.* 7. DRAKE, H. A. (ed.): *Violence in Late Antiquity. Perceptions and Practices*, Ashgate, 2006.

2. KYLE, D. G.: *Spectacles of death in Ancient Rome*, London – New York, 1998. Aunque debemos tener presente que ya existían referencias a su empleo en momentos anteriores. Por ejemplo, los romanos pudieron contemplarlo con los cartagineses durante la guerra de los mercenarios (241 a.C.), pues Hamílcar se deshacía así de todos los que conseguía hacer prisioneros (Plb. 1, 84, 8).

3. BAUMAN, R. A.: *Crime and punishment in Ancient Rome*, London–New York, 1996.

los cristianos condenados a este tipo de suplicios. Generaban espectáculo, el espectáculo del sufrimiento,⁴ así lo transmiten algunos autores, como Eusebio de Cesarea:

“Celebrando los gentiles su fiesta pública y los acostumbrados espectáculos, corrióse insistentemente la voz de que iban a dar también un combate con los [cristianos] que recientemente habían sido condenados a las fieras, aparte los números ordinarios del programa, creciendo y dilatándose por todas partes el rumor.”⁵

Sin embargo, los cristianos también supieron sacar provecho de este padecimiento y una de las maneras de hacerlo fue añadiendo en los relatos que daban testimonio de esos sucesos episodios en los que la intervención divina impedía o dificultaba el normal desarrollo de las ejecuciones o provocaba situaciones extraordinarias para ensalzar el poder de su dios frente a los de los paganos, como veremos en los textos analizados en este trabajo.

1. ESPECTÁCULOS ROMANOS DE EJECUCIONES

El mecanismo de estos espectáculos de ejecución seguía, a nivel general, el siguiente procedimiento. A menudo, los representantes de la autoridad pública ponían criminales condenados a muerte por los tribunales a disposición de los editores munerum; unos debían ser devorados por animales, otros sucumbir por la espada o el fuego.⁶ De manera que, salvo que se tratase de una ejecución aislada (para la cual, los ciudadanos eran convocados mediante el sonido de un cuerno, que les invitaba a acudir),⁷ el público sabía que asistiendo a los juegos del anfiteatro podría contemplar muertes reales de delincuentes.

A pesar de que algunas ejecuciones públicas eran realizadas mediante la decapitación con la espada,⁸ las más comunes entre las llevadas a cabo en el circo o el anfiteatro eran las categorizadas como *summa supplicia*, que comprendían la condena a la hoguera, a las bestias y la crucifixión (esta última utilizada como medida auxiliar, como elemento de fijación, en algunos casos de empleo de las otras dos).⁹ Eran las penas que

4. Sobre el tema se puede consultar: POTTER, D.: «Martyrdom and Spectacle», SCODEL, R. - ARBOR, A. (ed.), *Theatre and Society in the Classical World*, Michigan, 1993, 53-88.

5. Eus. *M. P.* 3 (traducción de RUIZ BUENO, D., *Actas de los mártires*, Madrid, 1968).

6. En el *Martirio de Pionio* se lee que un tal Terencio es el encargado de la organización de los juegos en ese tiempo y le dice a uno de los compañeros del cristiano que cuando sea condenado solicitará que se lo entreguen para combatir contra su hijo (*Mart. Pionio* 18, 8).

7. Sen. *Dial.* III (de ira) 1, 16, 5.

8. Liv. 9, 24, 15; Plb. 1, 7, 12. En estos casos se trató de culpables de rebelión ejecutados en el Foro.

9. Para ampliar sobre los *summa supplicia* y el resto de penas capitales romanas, véase: *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Collection de l'École Française de

comportaban un mayor sufrimiento y que, por ese motivo y por la infamia que también proporcionaban al que las padecía, quedaban reservadas a los esclavos y la gente de baja condición social (humiliores), resultando exentos los sectores privilegiados de la sociedad, es decir, los individuos de alto estatus (honestiores) y los militares.¹⁰ Esos suplicios estaban especialmente reservados para castigar delitos graves como la traición, el sacrilegio, las faltas cometidas hacia el Emperador, la práctica de magia, etc., acusaciones que recibieron continuamente los cristianos.¹¹ No es, por tanto, de extrañar que fueran el objeto de acciones de esta magnitud; las diversas formas de tormentos a los que los cristianos fueron sometidos entraban perfectamente en el cuadro de los divertimentos populares. Normalmente eran presentados en el anfiteatro o en el lugar más público de la localidad y allí sufrían la condena dictaminada ante los ojos interesados de sus conciudadanos. A veces, se intentaba que los mártires fueran vestidos como personajes de la mitología e interpretaran papeles sangrientos, donde el punto culminante era su muerte bajo una forma macabra y excitante.

Lógicamente, algunos hicieron lo posible por salvar sus vidas e incluso apostataron, quedando libres de la acusación. Ahora bien, no siempre el resultado obtenido era el deseado. En los testimonios conservados, podemos apreciar la impassividad de los cristianos ante el peligro, la resignación y la falta de lucha por salvarse. En este sentido, constituían una gran novedad que en muchos casos provocaba el desprecio y el aumento de la desconfianza hacia ellos por parte de sus vecinos. No entendían su actitud ni cómo podían dejarse devorar por las fieras simplemente por defender su religión, cuando no era más que un culto minoritario e ilegal. Pero veamos qué sucedió en algunos casos concretos, correspondientes a esos dos tipos de condenas, que salen de lo normal.

Rome 79, Roma, 1984; CANTARELLA, E.: *Los suplicios capitales en Grecia y Roma. Orígenes y funciones de la pena de muerte en la antigüedad clásica*, Madrid, 1996 (original: Milano, 1991).

10. GARNSEY, P.: *Social status and legal privilege in the Roman Empire*, Oxford, 1970.

11. Sobre las persecuciones y procedimientos judiciales contra los cristianos pueden consultarse las siguientes obras: DODDS, E. R.: *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, 1965; FRIEND, W. H.: *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford, 1965; CEZARD, L.: *Histoire juridique des persécutions contre les chrétiens. De Néron a Septime Sévère (64 à 202)*, Roma, 1967; LANATA, G.: *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, Milano, 1973; BOWERSOCK, G. W.: *Martyrdom and Rome*, Cambridge, 1995; BASLEZ, M. F.: *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Paris, 2007; LEEMANS, J. (ed.): *Martyrdom and Persecution in Late Antique Christianity*, Louvain-Paris, 2010; ENGBERG, J. – HOLMSGAARD ERIKSEN, U. – KLOSTERGAARD PETERSEN, A. (edd.): *Contextualising Early Christian Martyrdom*, Frankfurt am Main, 2011.

2. CONDENADOS SALVADOS DE LA HOGUERA

Las ejecuciones por el fuego eran normalmente realizadas atando al condenado a un poste o cualquier otro instrumento de inmovilización o también enterrándolo hasta las rodillas y después prendiendo una hoguera a sus pies, de manera que perecía por las quemaduras o por asfixia.¹² No obstante, para mayor deleite de los espectadores, este suplicio fue a menudo ofrecido en espectáculo, llegando al punto de que el reo, caracterizado trágicamente, podía formar parte de una representación teatral donde sus torturas conformaban el desenlace.¹³ Pudo verse de este modo en determinadas ocasiones, representados al natural por condenados de derecho común: Ixión morir por la rueda, Hércules sobre la pira del monte Oeta, o Creúsa, rival de Medea, en medio de las llamas que alcanzaron de repente su ropa mágica.¹⁴

No pocos cristianos fueron sentenciados a morir de este modo; mas hubo algunos que consiguieron sortear los designios de las autoridades y del público romanos. En torno al año 155 el obispo de Esmirna, Policarpo, fue apresado durante la persecución que estaba llevándose a cabo en la ciudad, por negarse a jurar por el César y a cumplir con los sacrificios (8).¹⁵ Fue conducido al estadio, donde se concentraba una gran multitud, y a partir de ese momento ya podemos apreciar que el obispo no se encuentra solo ante las adversidades, pues se oye una voz desde el cielo que le anima diciendo: “Policarpo, ten fuerza y coraje” (9, 1) y que ninguno sabe a quién pertenece. El procónsul inicia el interrogatorio e insiste en que apostate, pero él se niega (9-12). Entonces decide anunciar por medio de un heraldo al público, que se mantenía expectante, que el detenido se declara cristiano, ante lo cual se genera un gran descontento y los asistentes empiezan a acusarle a gritos de exterminador de los dioses, de incitador a no sacrificar y piden que se le arroje un león. Sin embargo, el magistrado responde que no es posible porque los juegos gladiatorios ya habían terminado. Ante la negativa, solicitan que sea quemado vivo (12, 3)¹⁶ y enseguida prepararon la hoguera y lo ataron con los brazos en la espalda. Policarpo proclamó una oración y a continuación le prendieron fuego (15, 1)¹⁷. Pero aquí comienza el suceso

12. Hist. Aug. *Alex.* 36, 2 (en el Foro); Suet. *Cal.* 27, 8 (en el anfiteatro).

13. Juv. 1, 157; Suet. *Cal.* 27; Tert. *Nat.* 1, 18, 9-10.

14. Tert. *Mart.* 5; *Apol.* 15; *A. P.* 11, 184.

15. *Mart. Policarpo* (BHG 1560). Carta de la Iglesia de Esmirna dirigida a la Iglesia frigia de *Philomelium* (ca. 155-156). No es un proceso verbal, sino un relato compuesto por un testigo ocular (Marción) menos de un año después del suceso, para celebrar el aniversario; se encuentra en el primer rango documental de valor histórico. Edición empleada: KNOPE, R. - KRÜGER, G. - RUHBACH, G.: *Ausgewählte Märtyrerakten*, Tübingen, 1965, 1-8.

16. Τότε ἔδοξεν αὐτοῖς ὁμοθυμαδὸν ἐπιβοῆσαι, ὥστε τὸν Πολύκαρπον ζῶντα κατακαῦσαι.

17. Αναπέμψαντος δὲ αὐτοῦ τὸ ἄμην καὶ πληρώσαντος τὴν εὐχὴν, οἱ τοῦ πυρὸς ἄνθρωποι ἐξήψαν τὸ πῦρ.

extraordinario, que el mismo autor del texto califica de milagro (οἷς ἰδεῖν ἐδόθη 15, 1): las llamas se alzaron como la vela de un barco situándose alrededor del cuerpo del mártir, que quedó en medio y del que comenzó a emanar un aroma a incienso o a algún otro perfume (15, 2). Viendo que el cuerpo no se consumía por el fuego, ordenaron que se le clavara una daga en el pecho, acción que provocó que un flujo de sangre apagara la hoguera, dejando a la multitud estupefacta (16, 1). Tras su ejecución, no permitieron que se recogieran sus restos, sino que el centurión hizo exponer el cuerpo a vista de todos y quemarlo.¹⁸ El hecho de que se le ejecutara mediante la daga era algo corriente, pues un condenado no podía evadir la pena de muerte, de modo que, si conseguía escapar del fuego o del ataque de las bestias, debía ser ejecutado por otro medio, aunque normalmente era la decapitación. La pasión latina explica:

“se produjo repentinamente la novedad de un milagro, que vieron aquellos que tenía ordenado el mandamiento celeste para que pudieran contar a los demás lo sucedido. [...] Entonces todo el pueblo quedó estupefacto y todos tuvieron la prueba de la diferencia que va de los justos a los injustos” (13).

El redactor no considera suficiente la narración de estos hechos fantásticos y añade, para dejar más claro al lector el poder del cristianismo, el calificativo de milagro, la reacción de asombro de los asistentes (indicativo de que es un suceso poco corriente) y la explicación de que todo obedece a un plan divino.¹⁹

Un suceso parecido ocurrió un siglo más tarde (250) en la misma ciudad, donde el presbítero Pionio, Sabina y Asclepiades fueron apresados y presentados ante el guardián del templo para que sacrificaran según lo dispuesto en los edictos de Decio.²⁰ No obteniendo respuesta por parte de los cristianos, comenzó un largo interrogatorio, tras el que fueron encarcelados (10, 1). Una multitud se había congregado para contemplar el juicio y, al observar tales respuestas, pedía que se les ajusticiara, pero el oficial declaró no tener potestad para realizarlo. Después de una segunda sesión e intento de que colaboraran, tuvieron audiencia con el procónsul Quintiliano (19), quien condenó a Pionio a la hoguera (20, 7)²¹. Se llevó a cabo todo el procedi-

18. Eusebio también recoge estos sucesos (H.E. 4, 15, 38).

19. Las salvaciones de una cremación podían ser consideradas como ordalías en la mentalidad antigua (GAGÉ, J.: «Vivicomburium. Ordalies ou supplices par le feu dans la Rome primitive», RHDFF 42 (1964), 541-73).

20. Mart. Pionio (BHG 1546). El texto fue redactado poco tiempo después de los sucesos (segunda mitad s. III) basado en un documento autobiográfico de Pionio con algunas ampliaciones y mostrando un preciso conocimiento de los hechos. También da noticia de él Eusebio (H.E. 4, 15, 46-48). La edición empleada es la clásica de KNOPF – KRÜGER – RUHBACH: *Ausgewählte...*, 45-57.

21. “A Pionio, que ha confesado ser cristiano, infligimos la condena a fuego” Καὶ ἀπὸ πινακίδος ἀνεγνώσθη Ῥωμαῖστί· “Πιόνιον ἑαυτὸν ὁμολογήσαντα εἶναι χριστιανὸν ζῶντα καὶ ἡμῶν προσετάξαμεν”.

miento en el anfiteatro y el mártir murió, tras realizar un rezo (21, 9). En este caso, el milagro relacionado con el espectáculo tuvo lugar tras su fallecimiento, pues cuando el fuego se apagó, los asistentes pudieron comprobar que su cuerpo no sólo no había sido destruido, sino que había rejuvenecido (22). El texto dice que su corona (la corona del martirio) se manifestó a través de su cuerpo, de manera que los cristianos se confirmaron todavía más en su fe y los que la habían perdido retornaron temerosos (22, 4). Aquí se va más allá de la expectación que puede levantar un suceso tal, se apunta que sirvió para convertir al cristianismo a algunos ciudadanos. En este caso, la intervención divina no fue para salvar al mártir de la ejecución, pero sí para truncar los propósitos de las autoridades romanas, puesto que este tipo de suplicios eran considerados de gran dureza no sólo por el padecimiento que comportaban, sino también porque hacían desaparecer el cuerpo del ejecutado, de manera que no podía recibir la correspondiente sepultura y honras fúnebres. En cambio, el cuerpo de Pionio no es consumido, de manera que permanece intacto e incluso rejuvenecido, algo que debió de disgustar al público y al magistrado.

En último lugar, comentaremos que poco después de esas fechas (259) en Cartago, tras un tumulto que se organizó entre el pueblo en contra de la matanza que estaba llevando a cabo el gobernador, comenzó una violenta persecución en la que fueron apresados Montano, Lucio y otros compañeros.²² Los soldados les anunciaron la sentencia del gobernador en la que pensaba quemarlos vivos (3, 1)²³. Sin embargo, habiendo preparado y encendido la hoguera, en el momento de la ejecución se apagó por obra de Dios, como bien transmite el texto:

“Mas el Señor, solo que puede librar a sus siervos del incendio [...] apartó de nosotros la furiosa crueldad del gobernador. Recibimos lo que con incesantes súplicas y animados de entera fe habíamos pedido: el fuego que estaba ya casi encendido para aniquilamiento de nuestra carne, se apagó, y la llama que subía ya de los hornos ardientes se amortiguó. Para los creyentes, ninguna dificultad puede haber en admitir que los nuevos

22. *Pasión de Montano y Lucio* (BHL 6009). *Passio* que se compone de dos partes: carta escrita por los mártires para su comunidad y narración de los hechos redactada por encargo de uno de los mártires (Flaviano). No se cuestiona su autenticidad, ya que algunos autores confían en su plena veracidad y otros dudan exclusivamente de las escenas de la cárcel y de las visiones, por considerarlas añadidas al núcleo originario de la pasión. La primera edición crítica es de Franchi de' Cavalieri («Gli atti dei SS. Montano, Lucio e compagni», *RQ* 8 (1898), 71-86), que él mismo mejoró en 1909 con la publicación de los descubrimientos del nuevo manuscrito que contenía la pasión («Nuove osservazioni critiche ed esegetiche sul testo della “Passio Sanctorum Montani et Lucii”», *StT* 22, 3-31). La edición más aceptada actualmente es la de Dolbeau («La Passion des saints *Lucius* et *Montanus*. Histoire et édition du texte», *REA* Aug. 29 (1983), 39-82. Hemos empleado la de Leal (*Actas Latinas de Mártires Africanos*, Fuentes Patristicas 22, Madrid, 2009, 218-51), que es más completa.

23. *sententiam praesidis milites nuntiare [...] exurere nos vivos cogitarat*.

ejemplos puedan llegar a los antiguos, pues es el Señor quien lo promete por el Espíritu, y el que este hecho de gloria cumplió en los tres jóvenes de Babilonia, el mismo vencía también en nosotros” (3).²⁴

Frustrado este intento, el gobernador los envió de nuevo a la cárcel y, tras una permanencia de meses en condiciones deplorables y un nuevo interrogatorio, murieron decapitados (12-13). Nuevamente encontramos explícita la intervención divina para la salvación de los cristianos, al menos de una muerte cruel en espectáculo.

Existen más ejemplos que recogen sucesos de este tipo, pero hemos destacado estos tres porque, además, se trata de actas que tienen una buena consideración por parte de los hagiógrafos; de hecho, dos de ellas, las de Policarpo y las de Montano y Lucio forman parte de ese restringido grupo de actas históricamente más fidedignas. Por tanto, es cierto que se trataba de un recurso empleado para transmitir con mayor impacto el testimonio de los mártires y ensalzar el poder de la fe cristiana, pero es un elemento que encontramos no sólo en pasiones de tipo legendario, como pudiéramos pensar, sino también en los registros más valiosos. Con ello, lógicamente, no estamos afirmando que sucedieran los hechos tal y como se describen, pero sí que la mentalidad cristiana los incorporó a su discurso desde muy temprano. Como hemos dicho, otros textos martiriales plantean circunstancias similares, como por ejemplo el de Atenógenes, que también fue quemado y su cuerpo permaneció intacto (39),²⁵ pero algunos estudiosos no le otorgan gran valor por las diversas interpolaciones que ha sufrido. Y por supuesto, otros que proceden de referencias de autores cristianos, como por ejemplo el de Romano de Antioquía. Romano era diácono y exorcista de la Iglesia de Cesarea en Palestina. Fue a Antioquía cuando Diocleciano estaba en la ciudad e interrumpió los sacrificios oficiales, insultando a los cristianos que estaban apostatando, por lo que el emperador ordenó que fuera apresado y condenado a morir quemado. Sin embargo, no sucumbe por este medio y finalmente muere estrangulado en la cárcel.²⁶ Aparte del relato de Eusebio, tenemos la noticia de Prudencio que aporta el motivo que impidió llevar a cabo la ejecución y es que empezó a llover y no había forma de prender las llamas.²⁷ El mártir ya lo advirtió antes de comenzar: “Sé

24. *Sed Dominus, qui solus de incendio servos suos potest liberare, in cuius manu sermones et corda sunt regis, furentem a nobis saevitiam praesidis avertit. Et incumbentes precibus assiduis tota fide statim quod petivimus accepimus: accensus paene in exitum nostrae carnis ignis extinctus est et flamma caminorum ardentium dominico rore sopita est. Nec difficile credentibus fuit nova posse ad vetera exempla pertingere, Domino per Spiritum pollicente quia qui gloriam istam operatus est in tribus pueris, vincebat et in nobis.*

25. *Pasión de Atenógenes* (BHG Auctar. 197b): P. MARAVAL: *La passion inédite de S. Athénogène de Pédachthoé en Cappadoce* (BHG 197b), SH 75, Bruxelles, 1990, 30-85.

26. Eus. *M.P.* 2, 4.

27. Prud. *Perist.* h. 10, 851-865; 1106-1010.

–dijo– que no me ha de poder quemar. No es para mí esta especie de martirio, pero es que todavía quiere el Señor hacer un gran milagro (miraculum)” (852-855). Este mismo suceso ya viene recogido en la homilía o tratado *De Resurrectione* de Eusebio de Emesa, donde se añade que el emperador lo interpreta como un signo del cielo a favor del cristiano;²⁸ y también en tres homilías de Severo de Antioquía (1, 35 y 80), en las que se dice que el Señor hizo honor a su mártir descargando una gran lluvia, apagando el fuego y guardando el cuerpo de su servidor sin combustión.²⁹ Es interesante ver en estos testimonios de tipo secundario que el núcleo original es idéntico, pero se incorporan las opiniones de los autores que, en ocasiones, nos permiten ver la reacción que provocaron tales acontecimientos. Especialmente útil es el de Eusebio de Emesa, que indica que el emperador mismo supo interpretarlo como un signo divino. Ciertamente, todo forma parte de la estrategia de cada autor, pero éste sabe de qué manera puede convertir en creíble un dato y ésta es utilizando los elementos de la mentalidad que le rodea. Los presagios de todo tipo envolvían la vida cotidiana de los romanos, tanto a nivel particular y privado, como a nivel general y público, hasta el punto de influir de manera decisiva en algunas acciones.³⁰ Que la máxima autoridad del Imperio reconociese (aunque fuera ficticiamente, los oyentes no tenían manera de descubrir si era real) la voluntad y predilección de los dioses hacia los cristianos implicaba un fuerte apoyo a esta religión y suponía adhesiones numerosas a ella.

Es interesante comprobar que algunos de estos casos se sitúan durante el gobierno de algún magistrado interesado en acabar con el problema cristiano –como se dice, por ejemplo, en el caso de Montano y Lucio (estaban protestando contra las matanzas que estaba llevando a cabo)– o durante el reinado de un emperador combativo también con la nueva fe, como es el caso de Decio, del que se conservan los decretos que dictó contra sus seguidores. Sin duda, el recurso a una estrategia tal en momentos de dificultad puede ayudar a apaciguar los ánimos y a intentar influir en la política romana.

28. D. Wilmart elaboró la edición del texto y estableció la autoría (DELEHAYE, H.: «S. Romain martyr d'Antioche», *AB* 50 (1932), 241-283, 271-273).

29. *Ibid.* 277-278.

30. BLOCH, R.: «Les prodiges romaines e la *procuratio prodigiorum*», *RIDA* 2 (1949), 119-31; *Ibid.*: *Les prodiges dans l'antiquité classique*, Paris, 1963; BAYET, J.: *Croyances et rites dans la Rome Antique*, Paris, 1971; TRISOGLIO, F.: «L'intervento divino nelle vicende umane dalla storiografia classica greca a Flavio Giuseppe e ad Eusebio di Cesarea», *ANRW* II, 21.2 (1984), 977-1104; COTTER, W.: *Miracles in Greco-Roman Antiquity*, London, 1999.

3. CONDENADOS SALVADOS DE LAS BESTIAS

El suplicio de las fieras (ad bestias) o de los juegos gladiatorios (ad gladium ludi) prolongaba el sufrimiento y agravaba la ejecución.³¹ El mecanismo de aplicación era similar al anterior: se libraba al delincuente, atado a un poste y sin armas, a distintos animales hambrientos o a luchar contra gladiadores profesionales;³² y, en ocasiones, se hacía a los condenados jugar un papel dentro de un drama, lo que se completaba con toda una escenografía específica.³³ Era una práctica que proporcionaba gran honor al organizador o patrocinador, razón por la cual, no sólo se promovieron estas actividades a nivel imperial, sino que la pasión de Roma por los juegos se propagó enseguida a todas las provincias. Se ha apuntado que la utilización de esta condena respondería a la combinación de dos elementos: lograr la distracción y complacencia del espectador (que reclamaba estas horribles ejecuciones a gritos de “ad leonem”³⁴), y obtener la reafirmación del carisma y la autoridad del Emperador.³⁵ Esto mismo, a una menor escala, correspondería a su desarrollo en las provincias, con la búsqueda del reforzamiento de la autoridad por parte de los magistrados locales, así como un incremento de su reputación. Encontramos no pocos episodios de cristianos que sufrieron este suplicio;³⁶ ahora bien, algunos de ellos presentan nuevamente particularidades.

Los mártires apresados en las ciudades de Lyon y Vienne, en la Galia, en el 177 fueron condenados según su condición: a los que eran ciudadanos romanos se les decapitó y a los que no lo eran se les arrojó a las bestias (1, 47).³⁷ Entre estos últimos se encontraba Blandina, a la que colgaron en un madero para exponerla a tal suplicio (1,

31. Suet. *Cl.* 14.

32. Hist. Aug. *Aur.* 37, 2; *Sept. Sev.* 14, 1; *Gall.* 12, 5; D. C. 60, 13; Str. 6, 2, 6; Suet. *Dom.* 10, 3; Amm. Marc. 29, 3, 9; *M. Perp.* 18-19; Lact. *Mort. Pers.* 21, 5-6; Isid. *Etym.* 5, 27, 35.

33. Mart. *Spect.* 7-9; 21; 21b; Tert. *Apol.* 15, 4; *Nat.* 1, 10, 47; Calp. *Ecl.* 7, 69-72; Apul. *Met.* 10, 30-34; 10, 29, 3; Lucianus *Asin.* 53.

34. Hist. Aug. *Comm.* 18; Tert. *Apol.* 40; *Castit.* 12, 4; *Spect.* 21; Cypr. *Ep.* 59, 6 (= PL. LV, 6); Pont. *Vita Cypr.* 7 (PL. III, col. 1547).

35. COLEMAN, K. M.: «Fatal charades: Roman executions staged as mythological enactments», *JRS* 80 (1990), 44-73 (72-73).

36. SANTOS, N.: «La nueva gladiatura cristiana en el marco de la gladiatura romana», *Hispania Antiqua* 32 (2008), 183-212; CARFORA, A.: *I cristiani al leone. I martiri cristiani nel contesto mediatico dei giochi gladiatorii*, Trapani, 2009.

37. *Carta de los mártires de Lyon y Vienne* (BHG 1573: Eus. *H.E.* 5, 1-3). *Epistula* de estas Iglesias a las Iglesias de Asia y Frigia (año 177) acerca del martirio sufrido por los cristianos de la Galia en aquella fecha. Según Delehay, constituye un documento antiguo de carácter original sin ninguna duda. Ediciones empleadas: KNOPF – KRÜGER – RUHBACH: *Ausgewählte...*, 18-28; traducción española de: RUIZ BUENO: *Actas...*, 327-348.

41)³⁸. Sin embargo, las fieras no le atacaron, de manera que la cristiana fue reenviada a la cárcel para posteriores funciones. Días después, tras ser sometida por segunda vez a crueles torturas (azotes, silla de hierro), fue llevada al anfiteatro, encerrada en una red y expuesta a un toro bravo, del que recibió diversas embestidas;³⁹ aun así el texto nos indica que murió degollada (1, 56), lo cual quiere decir que el animal no consiguió acabar con su vida. Su combate supuso todo un ejemplo de fascinación, como dice el relato: “teniendo que confesar los mismos paganos que jamás entre ellos había soportado mujer alguna tales y tantos suplicios”. No obstante, no fue la única en experimentar estos sucesos. Dos compañeros suyos, Maturo y Santos, recibieron como ella la condena a bestias y no perecieron en el espectáculo, por lo que después sufrieron otro tipo de ejecución (1, 37); hecho que enfureció enormemente al público, que no conseguía ver su final a pesar de pedir toda clase de suplicios contra ellos. De una manera simple se nos relata otro tipo de intervención divina para salvar a los cristianos sentenciados a muerte bajo dos formas: la pasividad de animales feroces ante la posibilidad de atacar a personas y la capacidad extraordinaria de personas de sobrevivir a estos ataques.

En 304 en Tuburbo (África) Máxima, Segunda y Donatila fueron apresadas y conducidas ante el procónsul Anulino por distinguirse entre el resto de ciudadanos a la hora de realizar los sacrificios que había ordenado el Emperador.⁴⁰ Durante el interrogatorio fueron sometidas a diversas torturas por su continua negativa a sacrificar hasta que recibieron la condena a bestias en el anfiteatro. El procónsul ordenó que soltaran a un oso feroz que no había comido desde hacía dos o tres días para que las devorase (6). Las mártires le anunciaron: “En nombre de nuestro Señor Jesucristo hoy te venceremos”. Expuestas al animal, Donatila comenzó a hablarle: “Haz lo que se te ha mandado, no temas”; en ese momento, el oso dio un rugido y Máxima lo entendió. El animal le lamió los pies y dejó ilesas a las cristianas. Finalmente, Anulino dio sentencia de ejecutarlas con la espada (6).⁴¹ Aquí se añade el dato de que las mártires preveían el acontecimiento de un milagro, pues avisaron que no iban a morir de ese

38. Ἡ δὲ Βλανδίνα ἐπὶ ξύλον κρεμασθεῖσα προύκειτο βορὰ τῶν εἰσβαλλομένων θηρίων.

39. Καὶ μετὰ τὰς μάστιγας, μετὰ θηρία, μετὰ τὸ τήγανον, τοῦσχατον εἰς γυργαθὸν βληθεῖσα ταύρω παρεβλήθη.

40. *Pasión de Máxima, Segunda y Donatila* (BHL 5809). Se trataría de una pasión redactada a mediados del s. IV por un autor donatista y retocada posteriormente a comienzos del s. V por un autor católico, según opinión de la mayoría de estudiosos. La pasión conservada en el manuscrito “*codex Parisinus lat. 5306* (fol. 190^v-191^v)” fue editada por De Smedt en 1890 («*Passiones tres martyrum Africanorum: Ss. Maximae, Donatillae, et Secundae, S. Typasii veterani et S. Fabii vexilliferi*», AB 9, 110-116) y publicada recientemente con traducción española por Leal (*Actas...*, 368-83).

41. *Tunc Anulinus proconsul ex tabella sententiam recitavit: Maximam et Donatillam et Secundam gladio puniri iubemus.*

modo. El episodio acerca del entendimiento con el oso ha sido considerado una interpolación posterior; ahora bien, que fueran condenadas a las fieras en el anfiteatro y que después fueran decapitadas es un claro indicativo de que el primer intento falló.

Esos dos casos pertenecen a documentos de gran fiabilidad histórica, especialmente el de los mártires de Lyón. Pero existen más referencias en autores cristianos y en pasiones de tipo secundario, como las que comentaremos a continuación. En primer lugar, la de Táraco, soldado licenciado por voluntad propia al convertirse al cristianismo. Parece ser que fue condenado junto con otros compañeros a las fieras por el gobernador Máximo (en tiempos de la persecución de Diocleciano) como consecuencia de su rechazo a realizar sacrificios a los dioses. Es uno de los textos que mejor describe el proceso:

“Máximo mandó que al día siguiente se diera un espectáculo de combates entre hombres y fieras a toda la ciudad. [...] Amanecido, pues, el día, toda la ciudad, hombres, mujeres y hasta niños pequeños, confluieron al estadio [...]. Cuando el anfiteatro estaba ya lleno de muchedumbres, llegó Máximo para dar y contemplar con los demás el espectáculo [...]. Entrado que hubieron los mártires al centro mismo del estadio, levantóse un gran murmullo entre la muchedumbre. [...] Soltaron luego no pocas fieras, ninguna de las cuales tocó a los santos mártires, lo que irritó sobremanera a Máximo, y llamando al director de las fieras le intimó, bajo grave amenaza de azotarle, que soltara inmediatamente contra los reos cristianos la fiera más feroz que tuviera. Temblando por la amenaza, soltó una terrible osa que, según decían, había ya aquel mismo día matado a tres hombres. Suelta la osa, atravesó por entre los cadáveres y corrió hacia el santo mártir Andrónico, y luego, sentándose a su lado, le lamía la sangre de las heridas. [...] Mas el santo mártir, ofreciéndole su cabeza, trataba de azuzarla contra sí mismo, pues deseaba salir cuanto antes de este mundo. Mas la osa no se movía del lado del santo”⁴²

Entonces soltaron una leona que “dio un gran rugido que infundió pavor a todos los espectadores; mas ella, [...] corrió hacia el bienaventurado Táraco y, besándole los pies, pareció adorarle. [...] parecía una mansa oveja”. Finalmente, el gobernador mandó que los gladiadores degollaran a los mártires. Ciertamente, la base es la misma, pero se aportan datos detallados sobre el contexto en el que se desarrolló la acción que nos sitúan y nos ayudan a comprender las reacciones que se desencadenaron (o se hubieran desencadenado) al producirse tales hechos.

En la ciudad de Cesarea, Adriano y Eúbulo, de Batanea, fueron arrojados a las bestias por orden del gobernador Firmiliano, tras haber sufrido otras torturas. En la celebración de la festividad de la llamada Fortuna de Cesarea Adriano fue expues-

42. *Actas de Táraco, Probo y Andrónico* (RUIZ BUENO: *Actas...*, 1085-1140). Harnack opina que la escena de juicio es auténtica, pero que los elaborados tormentos sufridos por los mártires son ficción.

to a un león, pero como no le atacaba, finalmente lo decapitaron. Lo mismo debió ocurrirle a su compañero dos días después, aunque no se especifica el modo de ejecución.⁴³ En esa misma ciudad, Agapio fue condenado a las bestias por Maximino (306-307). Introducido al medio del estadio, fue librado a una osa, que lo atacó; pero sobrevivió al combate, de modo que finalmente lo arrojaron al mar con piedras atadas a los pies.⁴⁴ Y también nos cuenta Ambrosio que Tecla fue condenada a las fieras, pero el león no le atacó, sino que se dedicó a adorarla besándole los pies, a pesar de que los animales habían permanecido en ayunas.⁴⁵

En los casos de salvados de la condena a bestias encontramos dos modelos: aquellos que son atacados por los animales y aun así no perecen y los que son librados a las fieras, pero éstas no se atreven a atacarlos, sino que más bien se comportan como animales domesticados y dóciles. Son los prototipos que permanecerán para las leyendas hagiográficas e incluso la iconografía. Es curioso que en estos relatos no se hace mención explícita a que sea un milagro o un plan divino, como sucedía en los que hacían referencia a la muerte en la hoguera; es cierto que se habla del Señor, pero no se especifica que intervenga con un objetivo concreto.

En estos casos sucede nuevamente como en los anteriores (los de condenados a la hoguera), se corresponden con periodos de gobierno de magistrados conocidos por ser beligerantes con la religión cristiana (Anulino es, sin duda, uno de los que más procesos contra cristianos celebró). No es de extrañar, pues, que los cristianos inventaran estos episodios para intentar destacar la intervención de Dios contra esas autoridades, denunciando los abusos que se estaban dando y mostrando que el poder de Él estaba por encima del de los romanos.

4. CONCLUSIONES

Recapitulando, en total encontramos diez casos de este tipo en documentos que tienen una buena consideración por parte de los estudiosos, aunque entre los más fidedignos abundan los relativos a la cremación, mientras que entre los de tipo secundario prevalecen los referentes a la condena a bestias.⁴⁶ Esta abundancia de referencias

43. Eus. *M.P.* 11, 29-30.

44. Eus. *M.P.* 6.

45. *Namque parata ad feras, cum aspectos quoque declinaret vivorum ac vitalia ipsa saevo offerret leoni, fecit ut qui impudicos detulerant oculos pudicos referrent. Cernere erat lingentem pedes bestiam cubitare humi [...] Non impastos cibis flexit, non citatos impetus rapuit, non stimulatibus ira exasperavit, non usus decepit adsuetos, non feros natura possedit* (Ambr. *Virg.* 2, 19-20).

46. Hemos visto que la gran mayoría de sucesos de este tipo pertenecen a condenados a la hoguera o a las fieras. Esto no quiere decir que no se dieran situaciones similares en otros contextos, puesto que también tenemos referencias de ejecutados por inmersión que salvaron sus vidas y, sobre todo,

y datos, destacados en este trabajo, hace que nos planteemos una serie de dudas. En primer lugar, a qué se debe que la mayoría correspondan a esos dos tipos de condenas. Lógicamente, constituyen los suplicios más comunes para realizar en un lugar de espectáculo. Pero tal vez también responde a una circunstancia literario-cultural: la continuidad en la leyenda de algunos condenados a estos tormentos antiguos que eran bien conocidos por todos y que aparecen frecuentemente en las representaciones del primer arte cristiano (tanto en los frescos de las catacumbas, como en los sarcófagos), como son Daniel en la fosa de los leones y los tres hebreos en el horno de Nabucodonosor. Sería una manera de revivir estos sucesos tan alejados en el tiempo y hacerlos contemporáneos a su época. Por otra parte, se trata de los peores suplicios que podía recibir un individuo, no vemos que esta intervención se dé en casos de decapitación, por ejemplo. Es posible que se intentara evitar la infamia y la deshonra (así como el tremendo padecimiento) de una condena tal para un cristiano. También es cierto que, como hemos visto, se dan en momentos en que la autoridad (el gobernador o el emperador) son intolerantes con el cristianismo, de manera que es más fácil que estos gobernantes dictaminen penas peores para estos acusados que aquellos que no prestan tanta atención al problema.⁴⁷ No tenemos, por ejemplo, casos de este tipo en el periodo de Trajano o de Marco Aurelio.

Como hemos indicado anteriormente, es interesante ver que estos elementos aparecen ya en algunas de las actas más antiguas y valiosas, lo que implicaría un deseo desde el inicio de utilizar estos documentos para transmitir ideas más allá de los acontecimientos estrictamente acaecidos. Lógicamente, fue un recurso que tuvo gran repercusión y eso llevó a su amplia utilización en textos posteriores para ensalzar el poder de la religión cristiana frente a las adversidades creadas por el poder romano.

de milagros de esa índole acaecidos no a la persona en vida, sino a su cadáver, pero no hemos entrado en ellos porque no forman parte del tema principal de nuestro estudio, ya que no se desarrollan en un espectáculo o se trata de un ensañamiento con el cuerpo del fallecido. Para el caso de los arrojados al mar, detrás de las tradiciones piadosas que intentan ensalzar la figura de los mártires opera además la idea de la prueba ordálica marina, en la que el mártir sale victorioso e indemne gracias a la ayuda divina. Dentro de la mentalidad pagana imperaba el criterio de que si el dios de los cristianos era tan poderoso como aquéllos sostenían, intervendría a su favor, impidiendo que el condenado a las profundidades del mar llegara a ahogarse; y para confirmar esa creencia, una parte de las leyendas hagiográficas hacen que el mártir salve la vida y sea transportado hasta tierra firme. La ordalía ha demostrado así la inocencia del mártir y lavado la inicua acusación (FERNÁNDEZ NIETO, F. J.: «Morir en el agua, morir en el mar. Creencias, conductas y formas morales en la Grecia Antigua», FERRER, E. – MARÍN, M^a C. – PEREIRA, A. [coord.]: *La religión del mar. Dioses y ritos de navegación en el Mediterráneo Antiguo*, Sevilla, 2012, 91-106 [105]). No obstante, esta condena fue de uso muy limitado con los ajusticiados cristianos y se debió probablemente más al deseo arbitrario y exótico de algún magistrado o del emperador que a una aplicación sistemática y legal.

47. CECCONI, G. – GABRIELLI, C. (edd.): *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico. Poteri e indirizzi, forme del controllo, idee e prassi di tolleranza*, Bari, 2011.

Ahora bien, ¿qué objetivo tuvo este recurso? El de combatir en distintos planos. Primeramente, los Padres de la Iglesia intentaron desde el inicio erradicar la costumbre y el gusto de los ciudadanos por los espectáculos romanos, especialmente los que incluían violencia en su desarrollo, como por ejemplo s. Agustín que, en su obra *De civitate Dei*, denunciaba la obscenidad del teatro y la hipocresía de los romanos.⁴⁸ Pues bien, una manera de apoyar su postura era tener documentos en los que se narrara cómo Dios interrumpía tales espectáculos y frustraba el desenlace que tanto agradaba a los paganos; eliminaba las escenas de crueldad y así se demostraba de una manera radical que no eran apropiadas. Con más motivo aún cuando se hacía a los condenados vestir de una manera específica que rememoraba algún tipo de mito, obra o acontecimiento de la historia romana. De lo contrario, la intervención divina hubiera hecho que no fallecieran de ningún modo, sin embargo, cuando reciben una condena digna o con poco padecimiento (decapitación, daga) no sucede nada para impedirlo.⁴⁹

En esta línea se encuentra el segundo punto de conflicto. Hay estudios que demuestran que en numerosas ocasiones este tipo de ejecuciones se realizaban en fechas que correspondían a fiestas imperiales: se trataría de espectáculos religiosos ofrecidos con ocasión del *dies imperii* o del *dies natalis* por la salud del Emperador.⁵⁰ Aquí debemos tener presente, además, el simbolismo que adquieren los ejecutados como ofrenda a los dioses;⁵¹ Bayet indicó que no debemos olvidar el sentido del antiguo *supplicium* que sacralizaba al reo y lo entregaba a los dioses salvadores.⁵² Por tanto, la imposibilidad de sacrificar al convicto convierte el acto de ofrenda en nulo y, de esta manera, se hace frente a la religión pagana y sus prácticas cultuales.

Y en tercer lugar, era una forma de combatir a las autoridades a nivel político. Estos episodios conseguían reafirmar la fe del grupo, como se dice explícitamente en algunos textos, y animar al resto de cristianos a no ceder ante las presiones, puesto que de alguna manera su dios les protegería. Con ello lograban disminuir el número de apóstatas e incluso aumentar el de los creyentes, puesto que algunos paganos que

48. Aug. *Civ.* 1, 32; 2, 11-13; 27-29. Otras referencias son: Lact. *Inst.* 6, 20; Tert. *Spect.* 20-21; 24; Cypr. *Ad Donat.* 7.

49. También es cierto que, si se evita la muerte del individuo, éste no se convierte en mártir, por lo que el perecimiento no puede omitirse. Por ello no encontramos ningún ejemplo en el que se produzca una salvación completa.

50. COLIN, J.: «Les jours de supplices des martyrs chrétiens et les fêtes impériales», CHEVALLIER, R.: *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à André Piganiol*, Paris, 1966, 1565-1580. Algunos ejemplos: J. *Bf.* 7, 37-38.

51. Cuando los cristianos del grupo de Felicidad y Perpetua fueron obligados a vestirse como consagradas a Ceres y sacerdotes de Saturno no se trató de una especie de humillación o burla, sino de una donación a las divinidades romanas.

52. BAYET, J.: *La religión romana. Historia política y psicológica*, Madrid, 1984, 250-251.

asistían a los procesos quedaban trastornados ante estos acontecimientos y se convertían al cristianismo.⁵³ Además, se burlaba la decisión tomada por el magistrado, puesto que debían morir por otro medio distinto al que había dictaminado, mucho menos espectacular. El asombro y el enfado de las autoridades se dejan ver directamente en algunos textos, como el himno de Prudencio dedicado a Romano, donde el gobernador dice, tras el intento fallido de ejecutar al mártir: “¿Hasta cuándo se burlará de mí este mago hechicero, hábil en convertir en risa los tormentos con los encantos de Tesalia? Si dispongo que le corten el cuello con la espada, quizás desaparezca al descargar el golpe; o cortado el cuello, quizás vuelva a unirse y a juntarse, quedando de nuevo la cabeza sobre los hombros”.⁵⁴ El propósito queda patente en algunas palabras, como las que pronuncian Máxima, Segunda y Donatila: “hoy te venceremos”. Podrían haber dicho que no iban a morir o que iban a sortear el destino, pero en cambio utilizan el verbo “vencer”, es una victoria sobre la autoridad romana.

Aun así, no surtió efecto, al menos en el plano real. En el ideológico tuvo una repercusión importante, que se prolongó durante siglos en la mentalidad y en el imaginario cristiano común; pero en la política romana no influyó, puesto que continuaron desarrollándose persecuciones posteriormente a la redacción de estos documentos e incluso algunas de las más graves (las de Diocleciano).

Por otra parte, es imprescindible tener en cuenta la importancia decisiva del espectador. De un lado, tenemos a los cristianos que viven cada proceso esperando una señal de su dios que les confirme que se encuentran en el buen camino. Veían a los mártires como el modelo a seguir y los convirtieron en héroes, para lo cual, cuanto más espectacular fuera su combate o su final, más relevancia cobraba su persona.⁵⁵ Pero del otro lado, encontramos a los paganos, que conforman una masa hostil hacia sus conciudadanos y que en la práctica totalidad de los casos aquí presentados actúan como elemento incitador de tales condenas.⁵⁶ A menudo, como hemos podido observar en estos ejemplos, la autoridad se vio obligada a dictaminar un tipo de condena infamante para aplacar a sus súbditos y mostrar su poder. De ahí que en las narraciones de este tipo aparezcan multitudes reclamantes e insultantes.

53. Just. 2 *Apol.* 12; *M. Perp.* 17, 3; *Hipp. Dan.* 2, 38; *Tert. Apol.* 50.

54. *Prud. Perist.* h. 10, 866-875.

55. Sobre la formación de estos personajes y el discurso en torno a ellos, pueden consultarse: BOYARIN, D.: *Dying for God. Martyrdom and the making of Christianity and Judaism*, California, 1999; GRIG, L.: *Making Martyrs in Late Antiquity*, Londres, 2004.

56. Para ampliar el tema de la intolerancia y la violencia popular de que fueron objeto los cristianos, véase: BENKO, S.: «Pagan Criticism of Christianity During the First Two Centuries A.D.», *ANRW II*, 23.2 (1980), 1055-1118; AMAT, J.: «Les persécutions contre les chrétiens et l'hostilité populaire, dans la première moitié du III^e siècle en Afrique», *Euphrosyne*, n. s., XXVI (1998), 293-300.

Aun con todo lo dicho, no podemos afirmar que el recurso al salvamiento divino fuera un mecanismo inventado por los cristianos expresamente para los procesos. Es cierto que fue más explotado o que se utilizó como un aspecto recurrente para ensalzar los poderes de Dios en sus relatos, pero no existe duda de que se tomó de casos o noticias anteriores. Lo vemos, por ejemplo, en la mención que hace Tácito del mismo episodio con respecto a un pagano: el historiador cuenta que Mariccus se presentó como liberador de las Galias e intentó enfrentarse a las tropas romanas; cuando fracasó y cayó prisionero fue arrojado a las fieras, pero no lo despedazaron, por lo que la multitud lo creía intocable.⁵⁷ Tal vez el conocimiento de estos hechos y del comportamiento posterior de los asistentes fue la base para los futuros relatos cristianos, incluso hasta en época medieval, ya que, por ejemplo, la Leyenda Dorada de Jacobo de la Vorágine está repleta de noticias como éstas referentes a diversos santos.

57. *Captus in eo proelio Mariccus; ac mox feris obiectus quia non laniabatur, stolidum vulgus inviolabilem credebat, donec spectante Vitellio interfectus est* (Tac. *Hist.* 2, 61, 3).

FROM MARTYR TO PROMOTER: BISHOPS AND ENTERTAINMENT
BUILDINGS DURING THE ANTIQUITY
DE MÁRTIR A PROMOTOR: EL OBISPO Y LOS EDIFICIOS DE
ESPECTÁCULOS DURANTE LA ANTIGÜEDAD

JORDINA SALES CARBONELL
UNIVERSIDAD DE BARCELONA
JORDINASALES@GMAIL.COM

RESUMEN

La presentación pública del Cristianismo durante la Antigüedad tuvo uno de sus más importantes escenarios en los edificios lúdicos, donde los seguidores de Cristo eran ejecutados en el marco de unos espectáculos de masas que buscaban la máxima crueldad posible, lo que paradójicamente otorgó un halo de heroicidad a los mártires que contribuyó a la expansión de la nueva religión. Una parte importante de estos mártires de las arenas la conformó el estamento episcopal, pero fuera de todo pronóstico, después del giro Constantino, sus sucesores en la mitra se convirtieron en los ‘señores de los anfiteatros’, coincidiendo

ABSTRACT

The public presentation of Christianity during antiquity had one of its most important stages in the ludic buildings, where the followers of Christ were executed in the framework of mass shows that sought the maximum possible cruelty. This paradoxically gave a halo of heroism to the martyrs who contributed to the expansion of the new religion. A salient part of these martyrs of the arenas were bishops and, after the Constantinian turn, their successors in the mitre became the ‘lords of the amphitheatres’, coinciding with the establishment of a new political, social and religious paradigm. From the late Roman

con el establecimiento de un nuevo paradigma político, social y religioso. A partir del bajo Imperio y en los siglos finales de la Antigüedad el obispo, ya no es solo un líder religioso respetado e influyente, sino también el nuevo *patronus*, gestor y responsable último de muchas ciudades tardoantiguas, y como tal debía decidir entre el mantenimiento o el desmantelamiento de los edificios públicos que permanecían desatendidos por los curiales desde la crisis del siglo III. Así, se documenta cómo bajo mandato episcopal parte de las maltrechas infraestructuras públicas se transformaron, arquitectónica y simbólicamente, mediante la erección de edilicia cristiana. Naturalmente, los edificios de espectáculos, por su simbolismo como antiguos escenarios martiriales, fueron lugares paradigmáticos de esta transformación urbana.

Empire and in the final centuries of antiquity the bishop is no longer just a respected and influential religious leader, but also the new *patronus*, manager and ultimate chairman of many late-antique cities, and as such he had to decide between maintenance or the dismantling of public buildings that remained neglected by the curials since the crisis of the 3rd century. Thus, It is documented how under episcopal mandate some of the battered public infrastructures were transformed, both architecturally and symbolically, through the erection of Christian edifice. By their symbolism as old martyrdom scenes, the spectacle buildings were obviously paradigmatic places of this urban transformation.

PALABRAS CLAVE

Obispo, martirio, edificios de espectáculos, edilicia cristiana.

KEYWORDS

bishop; martyrdom; mass entertainment buildings, Christian edifice.

Fecha de recepción: 12/05/2017

Fecha de aceptación: 08/01/2018

MARCO HISTÓRICO, IDEOLÓGICO Y RELIGIOSO

A lo largo de las siguientes líneas se analizará el rol jugado por el obispo¹ en el mundo lúdico romano y más concretamente se pondrá el foco en el papel protagonista desarrollado por este gran personaje de la Antigüedad dentro de los edificios para espectáculos de masas. Primero (desde el siglo I y hasta inicios del siglo IV), como víctima o mártir en las ejecuciones que se llevaban a cabo como parte de los programas habituales de los juegos²; y posteriormente (a partir de mediados del siglo V), como principal promotor y maestro de ceremonias de las iglesias construidas dentro de los edificios de espectáculos³ donde se habían llevado a cabo las ejecuciones de algunos de sus predecesores en la mitra.

1. Este texto se insiere en los proyectos de investigación HAR2016-74981-P del *Ministerio de Ciencia e Innovación* y 2014SGR-362 de la *Agència de Gestió d'Ajuts Universitaris i de Recerca*, proyectos ambos dirigidos desde la Universitat de Barcelona.

2. La ejecución genérica de cristianos en el marco de los espectáculos romanos de masas la hemos tratado extensamente en SALES CARBONELL, Jordina: «Roman Spectacle Buildings as a setting for Martyrdom and its consequences in the Christian Architecture», *Journal of Ancient History and Archaeology*, 1/3, 2014, 8-21. Un pormenorizado estudio e imprescindible estado de la cuestión sobre las ejecuciones de cristianos en los diferentes marcos del Imperio romano en MATEO DONET, Amparo: *La ejecución de los mártires cristianos en el Imperio Romano*, Murcia, 2016.

3. La construcción de edilia cristiana en edificios de espectáculos romanos y sus consecuencias arqueológicas, arquitectónicas y urbanísticas, se han analizado en SALES CARBONELL, Jordina: «Im-

Un giro de tal magnitud en el papel protagonista episcopal respecto al anfiteatro, donde el líder de los cristianos pasó de mártir a promotor en un espacio de tiempo de poco más de un siglo y medio, se explica en buena parte por el cambio de rumbo que tomó el Imperio Romano a partir del denominado ‘giro Constantino’. Efectivamente, uno de los fenómenos religiosos de la Antigüedad de más calado fue la irrupción del Cristianismo y su posterior implantación en las estructuras de poder Imperiales; y sus mayores escenarios de presentación pública fueron los edificios de espectáculos de masas, donde los seguidores de la nueva religión fueron primero ejecutados como parte de los espectáculos y más tarde venerados como mártires de las arenas.

Fueron multitud los cristianos que hallaron la muerte en las arenas de los edificios de espectáculos, y aparece especialmente reportada en la literatura patristica la modalidad de ejecución conocida como *damnatio ad bestias*, con la ya mítica exclamación ¡*Christianos ad leonem!* vociferada por el público. Los textos documentan también otras formas de martirio para las que un edificio de espectáculos de masas era no sólo recomendable sino también imprescindible si la afluencia de público resultaba mínimamente numerosa, como solía ser habitual: la crucifixión, degollación y decapitación, el ahorcamiento, el descuartizamiento o el *uiuicomburium*. Las ejecuciones se publicitaban⁴, y una parte importante de los martirios celebrados en edificios de espectáculos formaron parte del programa de unos *ludi*. Tomemos como ejemplo los martirios multitudinarios de Lyon y Vienne, celebrados en el marco de un gran espectáculo en ocasión de la fiesta anual de las Tres Galias⁵; o el martirio de Perpetua y Felicidad, en el marco de unos *munera castrensia* para celebrar el cumpleaños de Geta⁶; o el de algunos mártires de Palestina con motivo del cumpleaños de Maximino, por poner sólo algunos ejemplos.

En definitiva, las ejecuciones de cristianos, voluntariamente o no, adquirieron cierta notoriedad por estar imbricadas en el marco de “los acostumbrados espectáculos”⁷. Los hagiógrafos de los primeros siglos no desaprovecharon la oportunidad de hacerse eco de ésta circunstancia, y el proceso se iría magnificando, culminando un tiempo más tarde, con la construcción de edilia cristiana en el lugar preciso de la muerte del mártir, al cual los autores cristianos habían convertido en el *gladiator perfectissimus*⁸, en el “atleta vencedor en todos los combates de los jue-

plantación de iglesias en edificios de espectáculos romanos: orígenes de un proceso de medievalización de la ciudad antigua», *Studi Romani*, LXII, n. 1-4, 2014, 71-102.

4. CARFORA, Anna: *I cristiani al leone. I martiri cristiani nel contesto mediatico dei giochi gladiatorii*, Trapani (Sicilia), 2009, 31.

5. EVSEBIVS CAES.: *Hist. eccl.*, V, 1, 47.

6. *Passio Perpet. et Felic.*, 7, 9.

7. EVSEBIVS CAES.: *De mart. Pal.*, 3, 2

8. TERTVLLIANVS: *Ad mart.*, 1, 2.

gos sacros⁹, y los anfiteatros —pocos circos, estadios e hipódromos y ningún teatro documentado de manera directa por las fuentes literarias¹⁰— constituyeron su escenario perfecto, primero para su presentación (martirio) y posteriormente para su representación (culto martirial).

Sin ánimo de extendernos más en ésta introducción, porque ya lo hemos hecho en otros trabajos¹¹, cabe dejar bien anotado que los edificios de espectáculos de masas se convirtieron en construcciones de alto valor simbólico tanto para el Cristianismo primitivo y clandestino como para el Cristianismo triunfante posterior a Constantino. Y cuando esta nueva religión se imbricó en las estructuras de poder de Roma, coincidiendo con el cambio de paradigma del Bajo Imperio, no desaprovechó la ocasión para apoderarse de manera progresiva de las ahora ya abandonadas o en desuso construcciones públicas¹² donde antaño se habían celebrado los espectáculos típicos

9. EVSEBIVS CAES.: *De mart. Pal.*, 11, 19.

10. Véase tabla con los martirios reportados. A pesar del elocuente silencio documental, se puede suponer que el teatro se pudiera haber convertido en escenario martirial en aquellas localidades que no disponían de otro edificio lúdico que pudiera dar cabida al público. Respecto a esta polivalencia de los espacios lúdicos, resulta significativo comprobar como el teatro de Clunia celebraba espectáculos que nada tenían que ver con la comedia o la tragedia, como por ejemplo juegos con toros, según nos señala la epigrafía del siglo II; todo ello en un contexto que sus excavadores han definido como de “reconversión” del edificio para albergar todo tipo de espectáculos —DE LA IGLESIA, Miguel Á. et TUSET BERTRÁN, Francesc: *Colonia Clunia Sulpicia. Ciudad romana*, Burgos, 2012, 62-63; DIARTE BLASCO, Pilar: *La configuración urbana de la Hispania tardoantigua. Transformaciones y pervivencias de los espacios públicos romanos (s. III-VI d.C.)*, Oxford, 2012, 272—. Por otro lado, no se debe perder de vista la confusión terminológica de los propios escritores tardoantiguos a la hora de referirse a los diversos edificios de espectáculos, confusión muy frecuente cuando los hagiógrafos empiezan a referirse a estos lugares como lugar de las ejecuciones de cristianos —véase QUACQUARELLI, Antonio: *Q. S. F. Tertulliani. Ad martyras*, Roma, 1963, 121—, en un momento en que los usos de estos edificios ya se habían perdido y también se empezaba a perder la memoria del tipo específico de espectáculos que albergaba cada uno de ellos. Por todo ello, en las referencias a determinados circos y anfiteatros pueden esconderse en realidad referencias a teatros. Por ejemplo, Eusebio de Cesarea utiliza indistintamente los términos “estadio” y “teatro” para referirse al anfiteatro —*De mart. Pal.*, 6, 3-5—. Además, no se puede perder de vista que muchos de estos edificios de espectáculos se reformaban para cambiar o adaptar sus usos, y podían pasar, por ejemplo, de hipódromos a anfiteatros, o de teatros a anfiteatros, lo que complica aún más si cabe las confusiones terminológicas y semánticas. En la Edad Media dicha confusión tenderá a acentuarse notablemente; y así, por poner sólo un ejemplo, el anfiteatro de Verona es mencionado de modos diferentes cuando un fugitivo se refugia en él: “*in circum, quod Arena dicitur*”; e incluso, más tarde, aparece dibujado en un códice del siglo X bajo el epígrafe *theatrum* —BOLLA, Margherita: *L’Arena di Verona*, Verona, 2012, 57, 58—.

11. Véase notas n. 2 y 3.

12. Salvo excepciones, a partir de la crisis del siglo III, muchas de las estructuras lúdicas, al igual que el resto de edificios e infraestructuras públicas, estaban ya en desuso o proceso de abandono debido a la crisis de las evergesias municipales —véase BUENACASA PÉREZ, Carles et SALES CARBONELL,

del Alto Imperio, entre ellos, las ejecuciones de cristianos, que aunque mitificadas por la literatura patrística, curiosamente nunca fueron el espectáculo preferido por el público medio durante el Alto Imperio¹³. Pero en todo este proceso de apropiación física y simbólica de los edificios lúdicos, el obispo, reivindicando y magnificando su histórico papel de mártir mediante diversas estrategias como la promoción de hagiografía o la construcción de iglesias, adquirirá un protagonismo muy relevante.

EL OBISPO, MÁRTIR DEL ANFITEATRO

(Fig. 1) Centrando ya la atención en el protagonismo episcopal, una tabla-resumen con un muestreo de los mártires ejecutados en las arenas documentados por las fuentes escritas, principalmente la hagiografía¹⁴, permite observar como una parte importante de ellos son obispos (nombres marcados con asterisco). Si se descartan las mujeres, y teniendo presente que de algunos personajes no se indican detalles, se puede afirmar que, *grosso modo*, la mitad de los mártires de las arenas de nombre conocido ostentaban la dignidad episcopal en el momento de su muerte:

Mártir (*obispo)	Fecha	Lugar	Tipo de edificio donde se produce el martirio
*Pedro	a. 67	Roma	Circo
*Ignacio de Antioquía	a. 107	Roma	Anfiteatro (¿?)
*Policarpo de Esmirna	a. 155	Esmirna	Estadio, anfiteatro o teatro
*Carpo, Papilo, Agatónica	c. 161-180	Pérgamo	Anfiteatro
Mártires de Lyon (*Potín)	a. 177	Lyon	Anfiteatro
Perpetua y Felicidad	a. 203	Cartago	Anfiteatro
Prisco, Malco y Alejandro		Cesarea Pal.	Hipódromo o anfiteatro

Jordina: *In nomine Domini ecclesia consecrata est: Els nous espais cristians dins la ciutat clàssica (segles III-VII dC)*, Barcelona, 2015, 65-84—.

13. KYLE, Donald G.: *Spectacles of death in Ancient Rome*, London, 1998: 242.

14. Todas las referencias específicas de estos martirios en las fuentes escritas, las hemos recogido en: SALES CARBONELL, Jordina: «Roman Spectacle Buildings as a setting for Martyrdom and its consequences in the Christian Architecture», *Journal of Ancient History and Archaeology*, 1/3, 2014, 12-14.

Pionio	a. 250	Esmirna	Estadio
*Fructuoso, Augurio, Eulogio	a. 259	Tarragona	Anfiteatro
Germán	a. 284	Istria	Anfiteatro
Acisclo	s. III-IV	Córdoba	Anfiteatro
Inés	½ III - inic. IV	Roma	Estadio
Sebastián	fin. III - inic. IV	Roma	Hipódromo
Aujencio	fin. III - inic. IV	Palestina	Sin especificar
Adriano y Eúbulo	fin. III- inic. IV	Batanea	Sin especificar
*Silvano	fin. III - inic. IV	Emesa	Sin especificar
Albano	fin. III - inic. IV	<i>Verulamium</i>	Anfiteatro
Julio y Aaron	c. 304	¿Chester?	Anfiteatro
Agapio y Tecla	c. 304	Gaza	Anfiteatro
Máxima, Segunda, Donatela	a. 304	ciuit. Turbitanam	Anfiteatro
Táraco, Probo, Andrónico	a. 304	¿ <i>Mopsuestia</i> ?	Anfiteatro
*Domnio, Asterio y otros	a. 304	Solin	Anfiteatro
Marciana	a. 304	Cesarea Maur.	Sin especificar
Doroteo	a. 377/378	Aleandría	¿Anfiteatro?

El dato estadístico se puede definir, de entrada, como razonable y acorde al contexto histórico, dado que como líderes de su comunidad, los obispos eran también los elementos más visibles y por lo tanto más expuestos durante las persecuciones,

sobre todo las producidas en los dos primeros siglos. Y muy significativamente, el primer obispo que la Historia reporta que sufrió martirio lo hizo en un edificio de espectáculos: se trata del apóstol Pedro¹⁵, quien (siempre según la tradición cristiana) inauguraría esta modalidad de martirio en edificio de espectáculos que acabará generando una iglesia conmemorativa en el lugar preciso del martirio, y que aquí cabe no confundir con la archiconocida basílica de San Pedro del Vaticano, sino que estaríamos hablando de la desaparecida Capilla de la Crucifixión sita en la espina del Circo de Calígula y Nerón la cual, desafortunadamente, no ha llegado hasta nuestros días; más adelante se comentará este caso. Por lo tanto, cabe anotar que una parte importante de los mártires de las arenas con nombres propios presentes en la hagiografía son obispos, los cuales, se convirtieron más tarde en los ‘señores del anfiteatro’.

Efectivamente, a partir del siglo IV, con el afianzamiento de un nuevo paradigma económico, político y social que supone el Bajo Imperio, el obispo se empieza a reivindicar como el nuevo *patronus*, magistrado, gestor público, de muchas ciudades tardoantiguas¹⁶; y ante tal cambio, el obispo, ahora responsable último de la ciudad en muchos casos, debía decidir entre el mantenimiento o el desmantelamiento de los edificios públicos que permanecían desatendidos por los curiales desde la crisis del siglo III. De este modo, se empieza a documentar como bajo mandato episcopal, una parte de las maltrechas infraestructuras lúdicas se transformaron, tanto arquitectónica como simbólicamente, mediante la construcción de edificación cristiana, todo ello en el marco de una evangelización urbana mediante la construcción de edificación¹⁷. Y los edificios de espectáculos, por su potente simbolismo en tanto que antiguos escenarios martiriales, fueron lugares paradigmáticos de esta transformación convirtiéndose en nuevos centros de veneración cristiana.

15. No podemos desarrollar aquí la ‘cuestión petrina’ y toda la problemática entorno a la historicidad y veracidad de su martirio y su tumba en Roma. En todo caso, sólo dejar apuntado que aunque tardíamente (s. IV), la literatura ya recogía una tradición muy bien asentada según la cual Pedro había muerto crucificado en el circo de Calígula y Nerón; además a inicios del siglo III ya hay referencias acerca de la tumba de Pedro en el Vaticano –véase las fuentes en BIANCHI, Lorenzo: *Ad limina Petri*, Roma, 1999, 11-13-. Otro tanto sucede con la adscripción episcopal de Pedro, considerado sólo más tardíamente como ‘primer obispo de Roma’.

16. Para el amplísimo y bien estudiado debate acerca del papel protagonista del obispo tardoantiguo en el ámbito urbano en relación al poder estrictamente civil, véase entre otras muchísimas referencias: REBILLARD, Éric et SOTINEL, Claire: *L'évêque dans la cité du IVe au Ve siècle. Image et autorité*, Roma, 1998; RAPP, Claudia: *Holy bishops in Late Antiquity: the nature of Christian leadership in an age of transition*, London, 2005. Véase también nota n. 51.

17. MARSILI, Julia: «Il cantiere episcopale die età tardoantica: attività edilizia ed evangelizzazione del Mediterraneo occidentale», Piazza, E. (dir.): *Quis est qui ligno pugnat? Missionari ed evangelizzazione nell'Europa tardoantica e medievale (sec. IV-XIII)*, Verona, 2016, 209-223.

Obviamente, el fenómeno de la construcción de iglesias en edificios de espectáculos debe ser considerado también, aunque de modo genérico, como una forma de cristianización más de antiguos espacios paganos. Y de hecho, mientras funcionaron para sus usos normales, dentro de los anfiteatros mismos se documenta profusamente el culto a Némesis, e incluso se ubicaban capillas dedicadas a esta diosa¹⁸ (e. g. en *Tipasa*¹⁹, *Carnuntum*, *Pula*, o *Aquincum*²⁰, o en el anfiteatro de *Emerita Augusta* donde se documenta la construcción de un *Nemeseion* a finales del siglo II o inicios del III²¹). Como paradigma de la cristianización de estos edificios donde se desarrolla también el culto pagano, en el anfiteatro de *Salona* se detecta que el lugar preciso de culto a Némesis se convierte en capilla cristiana una vez entrado en desuso el edificio de espectáculos, y como el de *Salona* existieron otros muchos ejemplos. De modo similar, en circos, estadios y teatros también se practicaron otros tipos de cultos paganos antes de la implantación del cristianismo (en el circo Máximo, por ejemplo, se localizaba un conocido templo al Sol y la Luna²²). Pero en el presente análisis no interesa desarrollar este aspecto, sino únicamente centrar el foco en el papel que jugó el obispo en estos espacios lúdicos y en su cristianización. Para ello, se desarrollan a continuación algunos episodios que tienen como denominador común esta relación entre edificio de espectáculos y dignidad episcopal (sea en calidad de mártir, sea en calidad de líder religioso y municipal que interviene en el edificio romano), y que ilustran a su vez la relación entre espectáculo y religión en los primeros siglos del Cristianismo.

UN RECORRIDO GEOGRÁFICO

En un inventario crítico que tenemos en curso, disponemos ya de más de un centenar de ejemplos documentados de iglesias dentro de edificios de espectáculos romanos. A pesar de detectar determinadas características comunes, cada caso tiene sus particularidades y no siempre se percibe de forma clara (cuanto menos con la documentación disponible, siempre parcial, fragmentaria e incompleta) la relación de los monumentos con el obispo de la ciudad. Se presentan a continuación sólo algunos casos paradigmáticos donde sí se percibe de forma clara esta relación, que incluye tanto

18. HORNUM, Michael B.: *Nemesis. The Roman State and the Games*, Leiden-New York-Köln, 1993.

19. PICHOT, Adeline: *Les édifices de spectacle des Maurétanies romaines*, Montagnac, 2012, 87-88.

20. MACKIE, Gillian V.: *Early Christian Chapels in the West: Decoration, Function and Patronage*, Toronto-Bufalo-London, 2003, 221.

21. DIARTE BLASCO, Pilar: *La configuración urbana de la Hispania tardoantigua. Transformaciones y pervivencias de los espacios públicos romanos (s. III-VI d.C.)*, Oxford, 2012, 284.

22. HUMPHREY, John H.: *Roman Circuses. Arenas for Chariot Racing*, London, 1986, 91-95.

la muerte de los obispos más primitivos en la arena como la posterior intervención episcopal en la aparición conjunta de edificio de espectáculo e iglesia.

ROMA (FIG. 2, 3)

Ya se ha introducido más arriba el caso de la ejecución de Pedro, considerado el primer obispo de Roma. El martirio del Apóstol en el circo Vaticano es la primera ejecución de un cristiano que generará la construcción de una iglesia en el interior del espacio de un edificio de espectáculos, iglesia que cabe no confundir con la basílica vaticana actualmente en pie, la cual es la versión barroca de la iglesia constantiniana erigida sobre la tumba del mártir (que casualmente, debido a su gran tamaño y al hecho que la necrópolis estuviera pegada al muro exterior del circo, también invadió parte de la estructura lúdica). La iglesia que interesa para esta investigación, la que se generó en el lugar preciso del martirio, y que en su momento coexistió con la vecina iglesia funeraria, no se conserva y su memoria histórica está prácticamente perdida.

Sintetizando mucho la complejísima topografía vaticana²³, la arqueología constata que el circo localizado en la colina extramuros de Roma -en las arenas del cual habría sido crucificado cabeza abajo el apóstol Pedro entorno al año 67²⁴- estaba ya en ruinas en los siglos II-III. Por otra parte, en el primer cuarto del siglo IV Constantino ya había erigido una basílica que ocupaba parte de la superficie del antiguo edificio de espectáculos, concretamente el lado en el exterior del cual se había desarrollado una necrópolis. El circo, a pesar de sus imponentes dimensiones, parece que no pasó de ser una infraestructura privada para uso y disfrute de los últimos emperadores julio-claudios, grandes aficionados a la práctica de las carreras de carros y que dieron nombre al edificio. Pero el caso es que justo en su exterior se emplazaba una necrópolis donde la tradición señala que fue enterrado Pedro.

A la muerte de Nerón, Vespasiano devolvió el circo vaticano al pueblo, como hizo también con la *Domus aurea*, pero parece que la plebe prefería seguir asistiendo a las carreras en el circo Máximo, y el edificio circense vaticano cayó en desuso a partir de este momento, hecho que convirtió la zona en un espacio de carácter preeminentemente funerario. Pero el lugar no era una necrópolis romana más, sino que desde el mismo siglo I se documenta en el enclave culto martirial en la tumba de Pedro, ya que el Papa Anacleto había mandado construir una *memoria* sobre la

23. Véase LIVERANI, Paolo: *La topografía antigua del Vaticano*, Città del Vaticano, 1999. Los datos cronológicos del texto que sigue referente al Vaticano se extraen de esta monografía. Para los lugares de culto pietrino en Roma, véase BIANCHI, Lorenzo, *Op. cit.*, 1999.

24. TACITVS: *Ann.*, XV, 44, describe la ejecución de parte de la comunidad cristiana de Roma por parte de Nerón después del gran incendio de Roma, pero el historiador romano en ningún momento se refiere específicamente a la presencia y martirio de Pedro.

tumba del Apóstol. El culto generado entorno a la tumba está claro en la historiografía y en la bibliografía, pero sin embargo, pasa muy desapercibido, o cuanto menos la mayor parte de la bibliografía lo omite o lo desconoce, que durante la Antigüedad (probablemente ya en época de Constantino por el contexto histórico, aunque los datos arqueológicos remonten los cimientos de la estructura al siglo III²⁵) se rendía culto a Pedro también en el lugar preciso donde la tradición cristiana señalaba que había sido crucificado, es decir, en la espina del circo; y para ello se erigió una capilla conmemorativa, justo al lado del gran obelisco, posteriormente trasladado y hoy ubicado en el centro de la Piazza San Pietro. Una capilla que con el tiempo perdió protagonismo ante la fuerza adquirida por la basílica por todos conocida, la generada por la vecina tumba del mártir. Es decir, la capilla generada dentro del edificio de espectáculos se perdió, del mismo modo que acabó desapareciendo el circo, mientras que la basílica funeraria permaneció, se reparó y amplió, se reconstruyó *ex novo* y ha llegado a nuestros días bajo el nombre de basílica de San Pedro.

El punto exacto donde según la tradición sufrió martirio Pedro en algún momento alrededor del año 67 se halla dentro del territorio de la Ciudad del Vaticano, en un área al lado Sur de la gran basílica barroca donde actualmente no hay construcciones, sólo un pavimento de asfalto. Ningún indicador muestra la antigua relevancia del lugar donde estaba parte de la espina del circo y donde se erigía el gran obelisco²⁶, ello es, el lugar donde se habría crucificado a Pedro y donde se señala la presencia de la denominada Capilla de la Crucifixión, referenciada en la obra de Lanciani al lado Este de dicho obelisco²⁷, ubicación que parece equivocada igual que lo es la orientación de la cabecera del circo, pues los documentos gráficos que más adelante se referenciaran señalan el lado Oeste del obelisco como ubicación correcta. Actualmente, sólo persiste una memoria arqueológica del circo, un tramo de muro del cual aún es visitable en el subsuelo, pero no una memoria cristiana de la antigua capilla asociada al espectáculo del martirio que merece una investigación monográfica y profunda²⁸. Los propios habitantes del vaticano, por increíble que pueda parecer, no parecen

25. LIVERANI, Paolo, *Op. cit.*, 1999, 131. Se fechan los restos de las cimentaciones de la desaparecida estructura circular conocida hoy con el nombre de Sant'Andrea (sacada parcialmente a la luz en los años 50' del siglo XX y que nosotros relacionamos con la capilla martirial denominada de la Crucifixión) en el siglo III dC y se atribuye su construcción a Caracalla.

26. La base de este obelisco se excavó e investigó arqueológicamente a finales de los 50' —LIVERANI, Paolo, *Op. cit.*, 1999, 130-131—.

27. LANCIANI, Rodolfo A.: *Pagan and Christian Rome*, Boston - New York, 1892, 128. Hasta donde nosotros conocemos, ninguna fuente tardoantigua se refiere directamente a esta capilla.

28. SALES CARBONELL, Jordina: *La desaparecida Capilla de la Crucifixión (Ciudad del Vaticano): testimonios de culto en el lugar del martirio de Pedro*, en curso.

guardar recuerdo religioso del emplazamiento ni guardan actualmente ningún tipo de veneración al lugar preciso donde se produjo la muerte de Pedro.

Por lo que concierne a su cronología, la fundación o construcción de esta capilla conmemorativa sita en la espina circense con toda probabilidad remonta a algún momento de la Antigüedad Tardía, a pesar de que los pocos datos disponibles no son en absoluto definitivos, al igual que no lo es su identificación con alguna de las antiguas estructuras documentadas en grabados y planos de los siglos modernos y parcialmente descubiertas por la arqueología en el siglo XX. La capilla desapareció o se arrasó a partir de la construcción de la gran basílica barroca, por lo que en momentos postmedievales ya no debería existir una veneración importante en este punto del martirio, centralizando definitivamente la totalidad del culto petrino en la gran basílica funeraria. En estos momentos, se empezaría a perder definitivamente la memoria de lugar. Un dato curioso anterior a la desaparición de la capilla ubicada en la espina, es que en el siglo XII parte del itinerario de los peregrinos que llegaban a San Pedro consistía, según los cronistas, en pasar por debajo del obelisco del circo (que aún se hallaba de pie en su lugar original) para expiar los pecados²⁹. Dicho rito sin duda se hacía también en relación a la capilla conmemorativa entonces aún en pie, de la cual existen algunos documentos gráficos que darían fe de su existencia en los siglos modernos, cuando ya se la denomina “Rotonda de Sant’Andrea” y por ejemplo, aparece dibujada (pero no denominada) en el plano de San Pedro que alzó Tiberio Alfarano en 1590, justo antes de que se procediera a la demolición de la vieja basílica constantiniana; también en diversos grabados de los años en que se estaba construyendo la nueva basílica barroca, o en un grabado de 1891 firmado por H. W. Brewer que recrea el estado del lugar a finales del siglo XV.

En definitiva, en la zona del Vaticano se habrían producido, a muy pocos metros de distancia, las dos grandes variantes topográficas del culto para un mismo mártir que se detectan durante la Antigüedad Tardía y que generan edificación cristiana: una consistente en la propia tumba del mártir y otra en un lugar asociado con un episodio de su vida o de su muerte, y que en este caso conectaría con el papel protagonista jugado por

29. NARDELLA, Cristina: *Il fascino di Roma nel Medioevo. Le ‘Meraviglie di Roma’ di maestro Gregorio*, Roma, 2007^{2ed.}, pie de la figura n. 16. Por su parte, Lanciani afirma (sin argumentar tal extremo) que el *obeliscus Neronis* que aparece en los *mirabilia* de Roma era en realidad uno de los grandes mausoleos de planta circular que funcionaron durante la Antigüedad Tardía en el Vaticano —LANCIANI, Rodolfo A.: *The destruction of Ancient Rome. A sketch of the history of the monuments*, London, 1899, 177—. Si ello fuera cierto y los peregrinos expiaban sus pecados dando vueltas a esta estructura, en todo caso íntimamente relacionada con el obelisco, sería por albergar un valor en relación al culto a Pedro que podría explicarse por ser una de las iglesias donde se rendiría culto a la memoria de su crucifixión. Por otro lado, la función de mausoleo y de capilla conmemorativa no serían excluyentes y se podrían haber producido de modo simultáneo en un momento determinado.

Pedro durante su martirio dentro de un circo romano. La segunda capilla, hoy inexistente, habría utilizado el ruinoso pero evocador y simbólico edificio de espectáculos a modo de decorado de fondo, como mínimo durante los siglos en que parte de las estructuras de circo y el gran obelisco de la espina se mantenían aún en pie.

METZ (FIG. 4)

El del Metz es un caso muy significativo porque un cronista y monje del siglo VIII, Pablo Diácono, menciona en su *Liber de episcopis Mettensibus* la elección del anfiteatro romano de la ciudad por parte de Clemente, primer obispo de Metz, para instalar allí su residencia: “*Amphitheatri quod extra eandem urbem situs est, hospitium habuit; in quo etiam loco oratorium Domino construens, altare in eo statuit, ac beati Petri apostoli praeceptoris sui nomine consecravit*”³⁰. De este primer grupo episcopal sito en el interior del edificio lúdico, se documenta una iglesia, hoy desaparecida, bajo la advocación de San Pedro (mencionada ya por Pablo Diácono como una fundación de Clemente) durante la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media, con diferentes nombres que indican de manera explícita y constante su relación con el edificio lúdico romano: *Sanctus Petrus ad Arenas*, *Sanctus Petrus in Arenam*, *Sanctus Petrus in amfiteatrum* y *Sanctus Petrus in teatro*. El anfiteatro se utilizó hasta el siglo III, y una serie de restos arqueológicos relacionados con la presencia de una necrópolis cristiana fechada en el siglo V³¹, que funcionaria con la desaparecida iglesia de San Pedro, vienen a corroborar la ocupación cristiana del anfiteatro dos siglos después de su amortización como espacio de entretenimiento.

Los cimientos del anfiteatro, desballestado para construir las sucesivas murallas de la ciudad, fueron redescubiertos a inicios del siglo XX, junto con los restos cristianos ya mencionados, que por si solos no permiten confirmar el carácter episcopal del espacio lúdico durante la Antigüedad Tardía como aseguraba Pablo Diácono. A pesar de ello, en el año 1300, aún se representaba en el sello episcopal de Metz el anfiteatro como decorado de fondo, lo que da una idea muy aproximada de la antigua e íntima relación entre el obispo de la ciudad y su antiguo edificio lúdico romano. Fuera de forma física o de forma simbólica, el estamento episcopal de Metz se había apoderado de la gran fuerza simbólica que confería el antiguo anfiteatro.

30. PAVL. DIAC.: *Liber de episc.*, incipit, 23-25.

31. TRAPP, Julien et WAGNER, Sébastien (dirs.): *Atlas historique de Metz*, Metz, 2013, 73-74.

TARRAGONA (FIG. 5)

El siguiente caso paradigmático del tema analizado, ya sito en suelo hispano, es el de *Tarraco*. En la capital de la *Tarraconensis*, unas actas martiriales de indiscutible veracidad histórica documentan el martirio del obispo Fructuoso y dos de sus diáconos, Augurio y Eulogio, en el anfiteatro de la ciudad, concretamente en el año 259, cuando los tres cristianos eran apresados, interrogados y condenados a morir en la hoguera (*uiuicomburium*) bajo la persecución de Valeriano³². Después de este episodio, que para la mayoría de ciudadanos de la *Tarraco* del siglo III sería simplemente una ejecución más, el anfiteatro continuó en activo según sus usos habituales y, hasta donde se conoce a día de hoy, fue el último de la Península Ibérica en perder su funcionalidad lúdica original, hecho fijado hacia mediados del siglo V³³. Pero ya a finales del VI, sólo 150 años después que el anfiteatro fuera amortizado como lugar de espectáculos y tres siglos después de la fecha del martirio, con materiales reaprovechados del edificio público se levantó una primera basílica para conmemorar la muerte en la arena del obispo y sus diáconos³⁴, iglesia sobre la cual se construyó otra de mayores dimensiones durante la Edad Media³⁵.

Al margen de que los de *Tarraco* son los primeros mártires hispanos documentados con fiabilidad histórica, es interesante constatar que entre ellos se encuentre el obispo de la ciudad y que su muerte tenga lugar en un edificio de espectáculos, al cual accede en calidad de protagonista principal de la función: “*In porta anfiteatri constitutus, prope iam ut ingrederetur ad coronam inmarcessiuilem potius quam ad penam*”³⁶. Y aunque no tengamos un documento que lo acredite explícitamente, re-

32. *Passio Fruct.*, 4, 1-2: “*Et quum ducerentur Fructuosus episcopus cum diaconibus suis ad anfiteatrum.*”

33. La bibliografía sobre el Anfiteatro de Tarragona es amplísima. Véase, entre las principales referencias de interés para nuestro estudio: TED’A: *L’Amfiteatre romà de Tarragona, la basílica visigòtica i l’església romànica*, Memòries d’Excavació, 3, Tarragona, 1990; CIURANA PRATS, Judit et Alii: *Amphitheatrum, memoria martyrum et ecclesiae. Les intervencions arqueològiques a l’amfiteatre de Tarragona (2009-2012)*, Tarragona, 2013.

34. GODOY FERNÁNDEZ, Cristina: «La memoria de Fructuoso, Augurio y Eulogio en la arena del anfiteatro de Tarragona», *Butlletí Arqueològic de la Reial Societat Arqueològica Tarraconense*, 16, época 5, 1994, 181-210.

35. Se trata de una segunda iglesia, medieval, que al construirse amortizó la iglesia tardoantigua y que, bajo una advocación diferente (Santa María) a la más primitiva estuvo en uso hasta las desamortizaciones del siglo XIX. Efectivamente, después de la invasión musulmana y debido a las circunstancias de la reconquista, el culto a Fructuoso quedó muy debilitado en la “Catalunya nova” y se perdió su referencia respecto a las basílicas de Tarragona ligadas a su memoria —MARTÍ AIXALÀ, Josep: «Disset segles de devoció a sant Fructuós bisbe i màrtir de Tarragona i als seus diaques sant Auguri i sant Eulogi», *Les Actes del martiri de sant Fructuós, bisbe de Tarragona, i dels seus diaques sant Auguri i sant Eulogi*, Tarragona, 2009, 133-145 (143)—.

36. *Passio Fruct.*, 5, 1-2.

sulta razonable pensar que el promotor de la posterior basílica construida a finales del siglo VI para conmemorar el episodio fuera el propio obispo metropolitano, ello atendiendo no sólo el alto simbolismo martirial del anfiteatro en relación a un antiguo obispo de la ciudad, sino también al hecho de que en la Tarraco de finales del siglo VI³⁷ su metropolitano era ya también un líder local y por lo tanto el gestor (o como mínimo, uno de los gestores) de sus espacios públicos, entre los cuales se encontraba el anfiteatro en desuso, el cual pasaba ahora a formar parte del espectáculo de la liturgia cristiana.

CHESTER (FIG. 6)

Al norte del Imperio Romano, en *Deva Victrix* (Chester, UK), se localiza el anfiteatro romano más grande documentado a día de hoy en Britania; y asentada parcialmente en la parte norte de sus restos arqueológicos se alza actualmente la iglesia de St. John's the Baptist, construida en parte con materiales del edificio romano como pasaba en Tarragona.

El anfiteatro, descubierto en 1929 y objeto de diversas excavaciones arqueológicas, posiblemente había dejado de funcionar como edificio de espectáculos hacia mediados del siglo IV, pero con anterioridad, hacia mediados de los años 20 del siglo II, había sufrido un primer abandono y una posterior recuperación a finales del siglo III que comportó la realización de una serie de reformas³⁸. Sea como fuera, el anfiteatro parece que dejó de funcionar definitivamente hacia mediados del siglo IV. Con las reformas detectadas en el anfiteatro a finales del siglo III se han puesto en relación una serie de agujeros de poste excavados en el medio de la arena, los cuales en principio se consideraron como el rastro de una plataforma de uso militar romano³⁹, pero que con posterioridad han sido interpretados como los negativos de una estructura a modo de patíbulo para realizar ejecuciones⁴⁰. Más allá de esta interpretación, incluso se ha insinuado que en el lugar habrían podido perecer Aaron y Julio⁴¹, mártires en tiempos de Diocleciano.

37. Para la *Tarraco* tardoantigua, véanse las diversas aportaciones recogidas en MACIAS SOLÉ, Josep M et MUÑOZ MELGAR, Andreu (eds.): *Tarraco christiana ciuitas*, Tarragona, 2013.

38. MATTHEWS, Keith J.: «Chester's amphitheatre after Rome: a centre of Christian worship?», *Cheshire History*, 43, 2003, 12-27 (12-13).

39. THOMPSON, F. H. «The excavation of the Roman amphitheatre at Chester», *Archaeologia or Miscellaneous Tracts relating to Antiquity*, 105, 1976, 127-239 (154).

40. MATTHEWS, Keith J., *Op. cit.*, 2003, 13-15.

41. MATTHEWS, Keith J., *Op. cit.*, 2003, 13. También se considera la posibilidad de que fuera el anfiteatro de *Isca* (Caerleon) el escenario de la muerte de estos dos mártires —CHRISTIE, Neil: «No more fun? The Ends of Entertainment Structures in the Late Roman West», *Roman Amphitheatres and Spectacula: a 21st-Century perspective* (T. Wilmott, ed.), Papers from an international conference held at

Alrededor del año 689, ocupando parte del sector Este de las gradas, se levantó una iglesia, la cual se puede poner topográficamente en relación con el grupo episcopal de la ciudad como mínimo documentado en este lugar de la ciudad de forma segura desde el siglo XI siguiendo una situación que remontaría a los siglos V-VI⁴², aunque con posterioridad a este siglo XI la catedral se trasladó a otro barrio. Apoyados en la entrada norte y dentro de las propias arenas se han hallado restos de cimentaciones y muros, así como un arco que colapsó durante las excavaciones arqueológicas, todo ello fechado en un momento indeterminado entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media y que de manera provisional, y mediante un despliegue argumental de difícil objeción, es interpretado como posible edificación cristiana: como los precedentes más primitivos de la actual iglesia de St. John's⁴³, de origen episcopal.

DURRËS (FIG. 7)

Ya en la parte Oriental del Imperio, en el anfiteatro de la antigua *Dyrrhachium* (Durrës, Albania) encontramos el espectacular caso del asentamiento de un complejo arquitectónico cristiano tardoantiguo en el que se documentan hasta un total de tres capillas y un posible baptisterio, así como una extensa necrópolis ocupando la arena y algunas galerías del anfiteatro. La primera capilla está compuesta de un ábside adosado al pódicium y de una nave sobre un *vomitorium* de la *imma cavea*; la segunda se asienta sobre la *media cavea* y presenta decoración a base de frescos; los trabajos de arqueología están sacando a la luz una tercera capilla, aún en fase de identificación y estudio⁴⁴.

Chester, 16th-18th February 2007, Oxford, 2009, 221-232, (225)—. Por su parte, WILMOTT, Tony: *The Roman Amphitheatre in Britain*, Gloucestershire, 2008, 184-185 también cree posible relación del anfiteatro de Chester con martirios de cristianos. Se trata de una hipótesis muy sugerente pero aún pendiente de verificación debido a la dificultad de establecer con más precisión la cronología de las estructuras y la cronología de los martirios, como reconoce la propia autora de la propuesta —MATTHEWS, Keith J., *Op. cit.*, 14—. A pesar de que la Historiografía tradicional ha venido considerando que las persecuciones de Diocleciano no tuvieron repercusión en Britania, lo cierto es que se debe matizar este mito, ya que Beda, aunque un poco más tardíamente, se refiere explícitamente a mártires de este momento histórico —BEDA, *Hist. Eccles. gentis Anglorum*, 1, 6; 1, 7—, referencia la de Beda que es aceptada no sin reservas —BIRLEY, Anthony R.: *The people of Roman Britain*, Berkeley and Los Angeles. 1980, 152—.

42. MATTHEWS, Keith J.: «From Roman to Saxon: the late fourth to seventh centuries in *Comovia*», *West Midlands Archaeology*, 44, 2001, 17-25 (16-17, 24-25).

43. MATTHEWS, Keith J., *Op. cit.*, 2003, 15-17. El esfuerzo de Matthews por interpretar estos datos posteriores al funcionamiento lúdico del anfiteatro resulta doblemente meritorio, ya que durante 1960 se habían rebajado con máquina excavadora los niveles arqueológicos que cubrían la arena del recinto de espectáculos —WILMOTT, *Op. cit.*, 2008, 183—.

44. Para las excavaciones en el anfiteatro de Durrës, véase: SANTORO, Sara: «Progetto Durrës. Azione di cooperazione internazionale decentra nel settore del patrimonio archeologico e culturale», *Antichità Altoadriatiche*, LIII, Aquileia, 2003, 9-12; SANTORO, Sara, HOTI, Afrim et SASSI, Barbara: «L'anfitea-

A pesar de las dificultades propias de una excavación arqueológica que, parece ser, adoleció de muchas deficiencias, todo este espectacular programa edilicio paleocristiano se fecha en el último cuarto del siglo V y sus excavadores lo ponen en relación (aunque sin documentación explícita) con la restauración de la ciudad llevada a cabo por parte del emperador Anastasio I, que era natural de esta localidad. Las capillas estarían consagradas al obispo *Astion*, a *San Esteban* y a un mártir local de nombre no indicado. Astión (también denominado Asti) fue según la tradición el primer obispo de *Dyrrachium* y moriría a inicios del siglo II, en tiempos de Trajano, aunque la tradición literaria que narra su vida y muerte no explicita exactamente donde⁴⁵. El anfiteatro sería el probable escenario del martirio, porqué Astión murió torturado, y en todo caso, si no pereció en el anfiteatro, lo que si resulta un dato histórico indiscutible es que luego se le rindió culto en él, y ello no deja de ser significativo para el tema que nos ocupa, pues una vez más, de un modo u otro, el obispo se apoderaba del anfiteatro.

EL OBISPO SE APROPIA DE LOS EDIFICIOS LÚDICOS

Después de ver algunos yacimientos arqueológicos concretos que ilustran la relación directa entre el obispo y los edificios de espectáculos romanos mediante la construcción de edilia cristiana, cabe decir que a lo largo y ancho del antiguo Imperio Romano se documentan también varios casos de iglesias dentro de edificios de espectáculos, de las cuales no tenemos mucha información conservada; dichas iglesias han llegado hasta el momento actual bajo su fábrica medieval o moderna, pero a menudo con indicios arqueológicos que señalan sus orígenes en la Antigüedad Tardía. Y a pesar de que no disponemos de hagiografía o de documentación acerca de sus potenciales orígenes tardoantiguos, vistos los casos analizados y el contexto histórico, nada se opone a que su implantación dentro de estos antiguos edificios de espectáculos pueda responder a una probable relación con los más primitivos obispos de la ciudad⁴⁶.

Por otro lado, también encontraríamos noticias de iglesias construidas *ex novo* en el Medioevo, e incluso en los siglos modernos, dentro de edificios de espectácu-

tro di Durazzo. Studi e scavi 2004-2005», *Annuario della Scuola Archeologica Italiana di Atene*, LXXXIII, 5, 2, 2008, 717-806; CHRISTIE, *Op. cit.*, 2009, 227.

45. Véase ELSIE, Robert: «The Christian Saints of Albania», *Balkanistica*, 13, 2000, 35-57 (36).

46. Son numerosos (un mínimo de medio centenar a lo largo y ancho del Imperio Romano) los casos que revisten estas características. Los casos específicos de *Hispania* los hemos estudiado en SALES CARBONELL, Jordina: «Arqueología e identidad religiosa: edilia cristiana y arquitectura lúdica en la *Hispania* tardoantigua», ACERBI, Silvia y TORRES PRIETO, Juana (eds.): *La religión como factor de identidad. Actas del X Congreso de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones: Identidad e identidades religiosas* (Santander, Octubre 2013), Madrid, 2016, 47-60.

los romanos con el objetivo de conmemorar el martirio de antiguos obispos. Por ejemplo, en el siglo XIII, el obispo Geoffroy construía la iglesia de Saint-Firmin en Castillon, en Amiens, ocupando la parte Norte del antiguo edificio de espectáculos⁴⁷, en un espacio donde muy probablemente ya habría un oratorio anterior, conmemorando el martirio legendario de Fermín, primer obispo de la ciudad según la tradición local. Y en el anfiteatro de Pozzuoli, en una fecha tan tardía como el año 1689 se erigía una iglesia (demolida en 1837) en memoria del obispo Genaro⁴⁸, martirizado allí en época de Diocleciano.

Esta elocuente y constante relación entre el obispo y las arenas, no permite descartar que durante la Antigüedad Tardía y la Edad Media, con el fin de legitimar el apropiamiento de determinadas edificaciones lúdicas donde no había memoria de martirios, se tejieran falsas historias e incluso se redactaran pasiones incorporando tales escenarios de fondo. A nuestro entender, la no estricta historicidad de algunos de estos documentos, incluso su fantasiosidad e interpolaciones en algunos casos, resultan aún más valiosas para nuestro argumento, pues el *topos* tan recurrente consistente en mencionar el edificio de espectáculos romano como el decorado principal del escenario martirial —aunque sea mediante una interpolación posterior o simplemente falseando detalles de los hechos— daría a entender que no sólo durante las persecuciones, sino también en los siglos posteriores, se daba mucha importancia a los edificios lúdicos como escenarios martiriales de los obispos, con independencia, insistimos, de si el dato topográfico de la muerte era veraz o no. Ello podía haber sucedido cuando se detecta la voluntad de incorporar el edificio de espectáculos en la trama narrativa en ocasiones en que la ejecución del obispo mártir se había producido de forma notoria en un escenario no lúdico (y así es indicado), pero los narradores no desaprovechan la ocasión para incorporar algún escenario relacionado con los espectáculos en la trama. Así, muy significativamente a mi entender, en la *Vita Cypriani*, escrita por su propio discípulo el diácono Poncio, se menciona como el mitrado de Cartago atraviesa el estadio de la ciudad cuando es trasladado para ser juzgado desde la casa del oficial designado por el procónsul hasta el pretorio. El dato nos legitima a pensar que, muy probablemente, el redactor de la *uita* era perfectamente consciente del alto valor simbólico que revestían estos escenarios, reservados para ejecuciones de *humiliores* pero que paradójicamente otorgaban un gran prestigio hagiográfico al martirio. Aunque finalmente el obispo y *honestior* Cipriano es degollado en un

47. PINON, Pierre: «Approche typologique des modes de réutilisation des amphithéâtres de la fin de l'Antiquité au XIX siècle», DOMERGUE, C., LANDES, Ch et PAILLIER, J.-M.: *Spectacula I. Gladiateurs et amphithéâtres*, Paris, 1990, 103-113 (107).

48. BASSO, Patrizia: «Gli edifici di spettacolo nella città medievale», TOSSI, Giovanna (ed.) *Gli edifici per spettacoli nell'Italia romana*, 2 vols., Roma, 2003, 901-921 (908).

valle boscoso, Poncio se esmeraría por dejar muy patente la relación del martirio del obispo con el estadio –detalle que no aparece en las dos recensiones posteriores de la actas de Cipriano–, queriendo tal vez con ello el diácono conferir más legitimidad a la rápida y limpia ejecución del ilustre obispo cartaginés⁴⁹ a la que éste tenía derecho por ser ciudadano romano. De modo similar, Felipe, obispo de Heraclea en tiempos de Diocleciano, fue condenado a la hoguera y ejecutado en un escenario indeterminado de Adrianópolis, pero en sus actas se describe como durante su cautiverio en Heraclea junto a algunos cristianos de la localidad, recibía en el teatro a la muchedumbre de fieles que le visitaba⁵⁰.

Ya se ha mencionado que el obispo es el nuevo *patronus* y líder espiritual de la ciudad tardoantigua, cuando no su líder político⁵¹, por lo que su gestión de la ciudad incluía decidir acerca del mantenimiento o desmantelamiento de edificios públicos. A consecuencia de ello, parte de las infraestructuras lúdicas se convirtieron, de la mano de la Iglesia, en canteras para la construcción, como sabemos, entre otros, por noticias como la del año 570, cuando parte de los bloques del hipódromo de *Gerasa* se utilizaron para construir una iglesia en la ciudad dedicada por el obispo Mariano⁵²; o por el caso de un diácono al que en el siglo V le cayó un bloque de mármol en el pie cuando, bajo las órdenes de su obispo Hilario, estaba desmantelando el teatro de Arlés para construir una iglesia, según nos cuenta Honorato de Marsella⁵³. Respecto a Arlés recordar la iglesia de Saint Trophim, conservada bajo su fábrica románica pero documentada desde el siglo V en calidad de primera catedral de la ciudad bajo la advocación de San Esteban⁵⁴.

La relación entre anfiteatro y obispo ha deparado otro tipo sorprendente de situaciones, dónde se pone de manifestó como el obispo no sólo extraía material constructivo de los edificios de espectáculos, sino también activos humanos representativos de estos espacios. Sirva de ejemplo la noticia del extravagante papel des-

49. PONTIVS DIAC.: *Vita Cypr.*, 16, 4: *Eunti autem interfuit transitus stadii. Bene uere et quasi de industria factum, ut et locum congruentis certaminis praeteriret, qui ad coronam iustitiae consummato agone currebat.*

50. RUIZ BUENO, Daniel: *Actas de los mártires*, Madrid, 1996^{3ed.}, 1070, 1073. La cárcel donde permanecían presos los cristianos de Heraclea con su obispo a la cabeza estaba unida al teatro mediante un túnel, y parece ser que hubo la acostumbrada permisividad por parte de las autoridades imperiales a la hora de permitir las reuniones entre los presos y no presos.

51. Véase nota n. 16. Una síntesis de este tema, con bibliografía, en BUENACASA PÉREZ et SALES CARBONELL, *Op. cit.*, 2015, 65-84.

52. ROUECHÉ, Charlotte: «Spectacles in Late Antiquity: Some Observations», *Antiquité Tardive*, 15, 2007, 59-64 (60).

53. HONORATVS MASS.: *Vita s. Hil. Arl.*, 20, 11; PINON, *Op. cit.*, 1990, 105.

54. THIRION, Jacques: «Saint-Trophime d'Arles», *Congrès Archéologique de France*, Pays d'Arles, 1976, 360-361.

empeñado por unos gladiadores en calidad de cuerpo de guardia personal de Silvano, obispo donatista de Cirta a inicios del siglo IV; o el caso de Marcelo de Apamea, quien contrató también un nutrido grupo de gladiadores para destruir templos paganos en la zona de Siria.⁵⁵

CONCLUSIÓN

La relación física, directa y privilegiada de los obispos antiguos con los edificios de espectáculos romanos es un hecho histórico poco estudiado pero bien documentado por las fuentes escritas e, indirectamente, por la arqueología. Muchos obispos de los primeros siglos del Imperio Romano perecieron en las arenas, pero a partir del Bajo Imperio y durante toda la Antigüedad Tardía y parte de la Edad Media, los mismos obispos se apropiaron física y simbólicamente de estos antiguos espacios lúdicos. La construcción de iglesias en el interior de estas infraestructuras públicas para los espectáculos de masas es uno de los indicios más elocuentes de esta apropiación, acción que sería justificada y legitimada, según se extrae de los casos más arriba expuestos, mediante tres argumentos básicos:

1-Eran lugares simbólicos y sagrados para el cristianismo ya que allí, durante los tres primeros siglos de la era y parte del cuarto, habían alcanzado la palma de manera pública y notoria multitud de sus mártires, muchos de ellos obispos.

2-Eran lugares de idolatría, con el especial culto a Némesis que se rendía en los anfiteatros y otros diversos cultos atestiguados en teatros y circos (*idolatria ludorum omnium mater est*, decía Novaciano). El obispo era el principal responsable de erradicar dicha idolatría.

3-Eran lugares en desuso, abandonados a partir del siglo III en adelante (algunos incluso antes), y por lo tanto solares vacíos susceptibles de ser ocupados por nuevas construcciones, además de canteras inagotables de material constructivo. El obispo era el gestor de la ciudad responsable también de la nueva edificación.

Se podría añadir un cuarto punto derivado del segundo, y es que anfiteatros, teatros y circos eran lugares de vicio e inmoralidad, llenos de demonios y donde el mal campaba a sus anchas, según reporta la literatura cristiana tanto apologéti-

55. Ambos casos estudiados en JIMÉNEZ SÁNCHEZ, Juan A.: «Obispos y gladiadores: el recurso de los profesionales del anfiteatro en disputas por la elección episcopal», *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 23, 2011, 89-114.

ca como postconstantiniana⁵⁶. Obviamente, el estudio que hemos llevado a cabo se centra en el punto número uno y más concretamente en los mártires obispos por su papel protagonista durante las ejecuciones fruto de las persecuciones, y por el rol decisivo que desempeñaron posteriormente, ya en calidad de líderes de la ciudad, sobre los otros puntos restantes.

* * *

A pesar del cambio de rol que supuso para el obispo pasar de ser un mártir de la arena a ser promotor de iglesias levantadas en ella, aún se vivieron algunos episodios aislados que avivaban momentáneamente los fantasmas del pasado: por ejemplo, a mediados del siglo VI, el rey ostrogodo Totila arrojaba a Cerbonio, obispo de la localidad italiana de *Populonium*, a los osos “para que lo devoraran en el espectáculo del pueblo”. Cerbonio, sin embargo, escapaba de la muerte milagrosamente gracias al apaciguamiento de la bestia por intercesión divina, según nos relata Gregorio Magno⁵⁷.

56. Véase una amplia bibliografía acerca de las constantes condenas de la Iglesia hacia los espectáculos en JIMÉNEZ SÁNCHEZ, *Op. cit.*, 2011, 91 (nota n. 10), e ID.: *Los juegos paganos en la Roma cristiana*, Roma, 2010, 269-316. Para las reluctancias ideológicas de los obispos en particular, véase especialmente ID.: «Los obispos y los espectáculos», ACERBI, S., MARCOS, M., TORRES, J.: *El obispo en la Antigüedad Tardía. Homenaje a Ramón Teja*, Madrid, 2016, 187-200.

57. GREG. MAGN.: *Dial.*, III, 11.



Figura 1: El edificio de espectáculos, escenario martirial por excelencia del Cristianismo. “La última oración de los mártires cristianos” (1883), óleo de Jean-León Gérôme alusivo a los mártires de Lyon y Vienne en el anfiteatro.

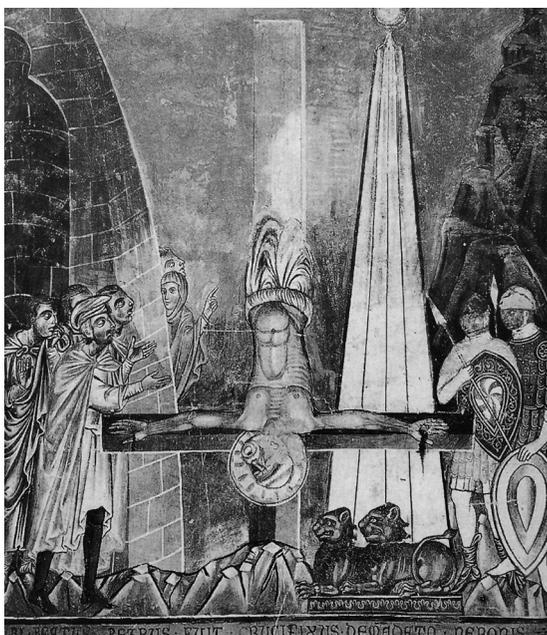


Figura 2: Crucifixión del Apóstol Pedro al lado del obelisco del circo de Calígula y Nerón, lugar que formaba parte del itinerario de culto petrino en la Antigüedad y la Edad Media. Fresco de la iglesia de S. Piero a Grado (Pisa), siglo XIII.

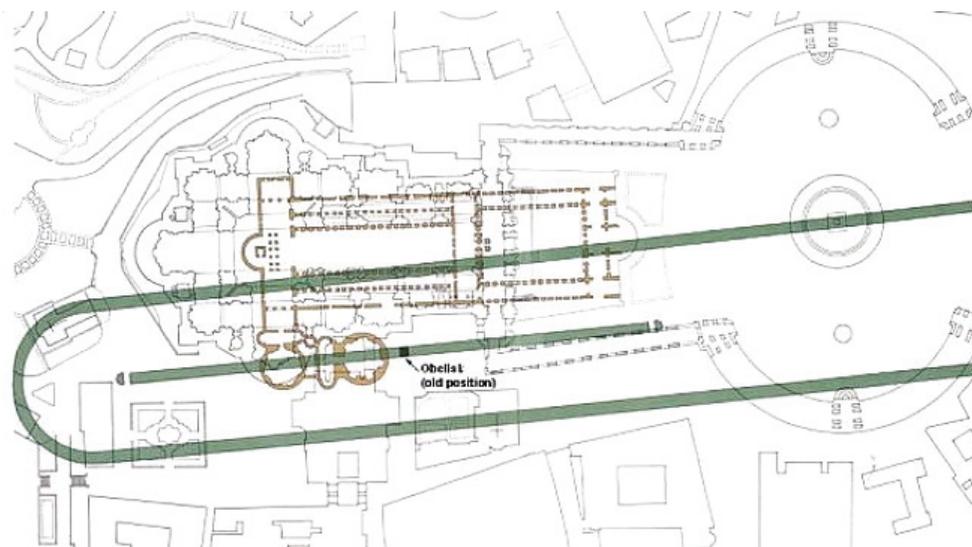
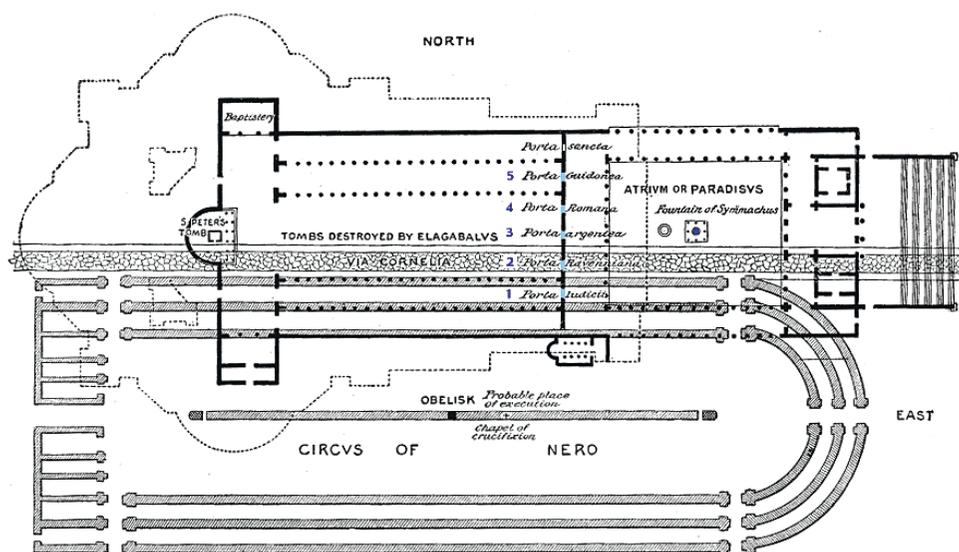


Figura 3: Plano del circo de Calígula y Nerón superpuesto a la iglesia de San Pedro del Vaticano en el plano de LANCIANI: 1892, 128 (a) y en una versión anónima de uso libre mucho más actualizada y precisa (b). Obsérvese la indicación de la Capilla de la Crucifixión en el primero de los planos.



Figura 4: Sello episcopal de Metz (a. 1300) con el anfiteatro romano de fondo (de HUGUENIN: 1838, 1315).



Figura 5: Anfiteatro de Tarragona con la iglesia conmemorativa (en rojo) del martirio del obispo Fructuoso y sus diáconos; por encima, la iglesia medieval de planta cruciforme (de CIURANA *et Alii*: 2013, 6).

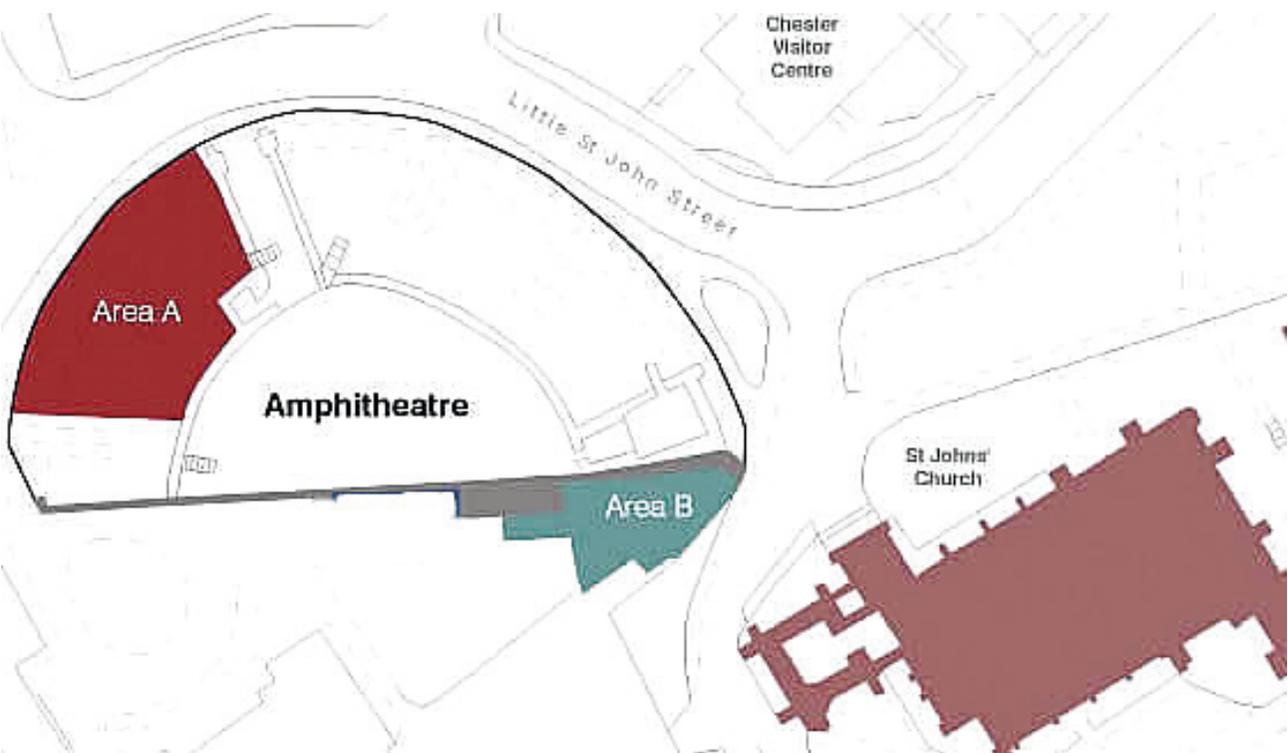


Figura 6: Antigua iglesia episcopal, hoy de St. John, en el anfiteatro de Chester (de http://www.cheshirewestandchester.gov.uk/residents/leisure_parks_and_events/history_and_heritage/archaeology/chester_amphitheatre.aspx).



Figura 7: Una de las capillas en las gradas del anfiteatro de Durrës (Albania). Vista general (a) y detalle de la anterior (b). Fotos: cortesía de Jadranka Neralić.

BIBLIOGRAFÍA

- BASSO, Patrizia: "Gli edifici di spettacolo nella città medievale", TOSSI, Giovanna (ed.) *Gli edifici per spettacoli nell'Italia romana*, 2 vols., Roma, 2003, 901-921.
- BIANCHI, Lorenzo: *Ad limina Petri*, Roma, 1999.
- BIRLEY, Anthony R.: *The people of Roman Britain*, Berkeley and Los Angeles, 1980.
- BOLLA, Margherita: *L'Arena di Verona*, Verona, 2012.
- BUENACASA PÉREZ, Carles; SALES CARBONELL, Jordina: 'In nomine Domini ecclesia consecrata est': *Els nous espais cristians dins la ciutat clàssica (segles III-VII dC)*, ed. Societat Catalana d'Arqueologia, Barcelona, 2015.
- CARFORA, Anna: *I cristiani al leone. I martiri cristiani nel contesto mediatico dei giochi gladiatorii*, Trapani (Sicilia), 2009.
- CHRISTIE, Neil: «No more fun? The Ends of Entertainment Structures in the Late Roman West», *Roman Amphitheatres and Spectacula: a 21st-Century perspective* (T. Wilmott, ed.), Papers from an international conference held at Chester, 16th-18th February 2007, Oxford, 2009, 221-232.
- CIURANA PRATS, Judit et Alii: Amphitheatrum, memoria martyrum et ecclesiae. *Les intervencions arqueològiques a l'amfiteatre de Tarragona (2009-2012)*, Tarragona, 2013.
- DE LA IGLESIA, Miguel Á. et TUSET BERTRÁN, Francesc: Colonia Clunia Sulpicia. *Ciudad romana*, Burgos, 2012.
- DIARTE BLASCO, Pilar: *La configuración urbana de la Hispania tardoantigua. Transformaciones y pervivencias de los espacios públicos romanos (s. III-VI d.C.)*, Oxford, 2012.
- ELSIE, Robert: «The Christian Saints of Albania», *Balkanistica*, 13, 2000, 35-57.
- GODOY FERNÁNDEZ, Cristina: «La memoria de Fructuoso, Augurio y Eulogio en la arena del anfiteatro de Tarragona», *Butlletí Arqueològic de la Reial Societat Arqueològica Tarraconense*, 16, época 5, 1994, 181-210.
- HORNUM, Michael B.: *Nemesis. The Roman State and the Games*, Leiden-New York-Köln, 1993.
- HUGUENIN, Jean-F.: *Les Chroniques de la ville de Metz: 900-1552*, Metz, 1838.
- HUMPHREY, John H.: *Roman Circuses. Arenas for Chariot Racing*, London, 1986.
- JIMÉNEZ SÁNCHEZ, Juan A.: *Los juegos paganos en la Roma cristiana*, Roma, 2010.
- JIMÉNEZ SÁNCHEZ, Juan A.: «Obispos y gladiadores: el recurso de los profesionales del anfiteatro en disputas por la elección episcopal», *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 23, 2011, 89-114.
- JIMÉNEZ SÁNCHEZ, Juan A.: «Los obispos y los espectáculos», ACERBI, S., MARCOS, M., TORRES, J.: *El obispo en la Antigüedad Tardía. Homenaje a Ramón Teja*, Madrid, 2016, 187-200.
- KYLE, Donald G.: *Spectacles of death in Ancient Rome*, London, 1998.
- LANCIANI, Rodolfo A.: *Pagan and Christian Rome*, Boston - New York, 1892 LANCIANI, Rodolfo A.: *Pagan and Christian Rome*, Boston - New York, 1892.
- LANCIANI, Rodolfo A.: *The destruction of Ancient Rome. A sketch of the history of the monuments*, London, 1899.
- LIVERANI, Paolo: *La topografía antigua del Vaticano*, Città del Vaticano, 1999.
- MACIAS SOLÉ, Josep M et MUÑOZ MELGAR, Andreu (eds.): *Tarraco christiana ciuitas*, Tarragona 2013.
- MACKIE, Gillian V.: *Early Christian Chapels in the West: Decoration, Function and Patronage*, Toronto-Bufalo-London, 2003.

- MARSILI, Julia: «Il cantiere episcopale di età tardoantica: attività edilizia ed evangelizzazione del Mediterraneo occidentale», Piazza, E. (dir.): *Quis est qui ligno pugnat? Missionari ed evangelizzazione nell'Europa tardoantica e medievale (sec. IV-XIII)*, Verona, 2016, 209-223.
- MARTÍ AIXALÀ, Josep: «Disset segles de devoció a sant Fructuós bisbe i màrtir de Tarragona i als seus diaques sant Auguri i sant Eulogi», *Les Actes del martiri de sant Fructuós, bisbe de Tarragona, i dels seus diaques sant Auguri i sant Eulogi*, Tarragona, 2009, 133-145.
- MATEO DONET, Amparo: *La ejecución de los mártires cristianos en el Imperio Romano*, Murcia, 2016.
- MATTHEWS, Keith J.: «From Roman to Saxon: the late fourth to seventh centuries in *Comovia*», *West Midlands Archaeology*, 44, 2001, 17-25.
- MATTHEWS, Keith J.: «Chester's amphitheatre after Rome: a centre of Christian worship?», *Cheshire History*, 43, 2003, 12-27.
- NARDELLA, Cristina: *Il fascino di Roma nel Medioevo. Le 'Meraviglie di Roma' di maestro Gregorio*, Roma, 2007^{2ed.}
- PICHOT, Adeline: *Les édifices de spectacle des Maurétanies romaines*, Montagnac, 2012.
- PINON, Pierre: «Approche typologique des modes de réutilisation des amphithéâtres de la fin de l'Antiquité au XIX siècle», DOMERGUE, C., LANDES, Ch et PAILLIER, J.-M.: *Spectacula I. Gladiateurs et amphithéâtres*, Paris, 1990, 103-113.
- QUACQUARELLI, Antonio: *Q. S. F. Tertulliani. Ad martyras*, Roma, 1963.
- RAPP, Claudia: *Holy bishops in Late Antiquity: the nature of Christian leadership in an age of transition*, London, 2005.
- REBILLARD, Éric et SOTINEL, Claire: *L'évêque dans la cité du IVe au Ve siècle. Image et autorité*, Roma, 1998.
- ROUECHÉ, Charlotte: «Spectacles in Late Antiquity: Some Observations», *Antiquité Tardive*, 15, 2007, 59-64.
- RUIZ BUENO, Daniel: *Actas de los mártires*, Madrid, 1996^{3ed.}
- SALES CARBONELL, Jordina: *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía. Topografía, arqueología e historia*, Barcelona, 2012.
- SALES CARBONELL, Jordina: «Roman Spectacle Buildings as a setting for Martyrdom and its consequences in the Christian Architecture», *Journal of Ancient History and Archaeology*, 1(3), 2014, 8-21.
- SALES CARBONELL, Jordina: «Implantación de iglesias en edificios de espectáculos romanos: orígenes de un proceso de medievalización de la ciudad antigua», *Studi Romani*, LXII, n. 1-4, 2014, 71-102.
- SALES CARBONELL, Jordina: «Arqueología e identidad religiosa: edilicia cristiana y arquitectura lúdica en la Hispania tardoantigua», ACERBI, Silvia y TORRES PRIETO, Juana (eds.): *La religión como factor de identidad. Actas del X Congreso de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones: Identidad e identidades religiosas* (Santander, Octubre 2013), Madrid, 2016, 47-60.
- SALES CARBONELL, Jordina: *La desaparecida Capilla de la Crucifixión (Ciudad del Vaticano): testimonios de culto en el lugar del martirio de Pedro*, en curso.
- SANTORO, Sara: «Progetto Durrës. Azione di cooperazione internazionale decentrata nel settore del patrimonio archeologico e culturale», *Antichità Altoadriatiche*, LIII, Aquileia, 2003, 9-12.
- SANTORO, Sara, HOTI, Afrim et SASSI, Barbara: «L'anfiteatro di Durazzo. Studi e scavi 2004-2005», *Annuario della Scuola Archeologica Italiana di Atene*, LXXXIII, 5, 2, 2008, 717-806.

- TED'A: *L'Amfiteatre romà de Tarragona, la basilica visigòtica i l'església romànica*, Memòries d' Excavació, 3, Tarragona, 1990.
- THIRION, Jacques: «Saint-Trophime d'Arles», *Congrès Archéologique de France*, Pays d'Arles, 1976, 360-361.
- THOMPSON, F. H. «The excavation of the Roman amphitheatre at Chester», *Archaeologia or Miscellaneous Tracts relating to Antiquity*, 105, 1976, 127-239.
- TRAPP, Julien et WAGNER, Sébastien (dirs.): *Atlas historique de Metz*, Metz, 2013.
- WILMOTT, Tony: *The Roman Amphitheatre in Britain*, Gloucestershire, 2008.

FUENTES

- BEDA, *Hist(oria) Eccl(esiastica gentis Anglorum)*
ed. A. Crépin, M. Lapidge, P. Monat y Ph. Robin, SC 489-491, Paris 2005.
- EVSEBIVS CAES(ARIENSIS):. *De mart(yribus) Pal(estinae)*
ed. G. Bardy, *Sources Chretiennes*, num. 55, Paris, 1958, p. 121-174 (BGH 1193).
- EVSEBIVS CAES(ARIENSIS), *Hist(oria) eccl(esiastica)*
ed. E. Schwartz - Th. Mommsen, GCS NF 6, Berlin 1999 (reimpr. de F. Winkelmann).
- GREG(ORIVS). MAGN(VS):. *Dial(ogi)*
ed. J. Galán, *Vida de san Benito y otras historias de santos y demonios. Diálogos*, Madrid, 2010.
- HONORATVS MASS(ILIIENSIS)., *Vita s. Hil(arii) Arel(atensis)*
ed. P.-A. Jacob, SC 404, Paris 1995.
- Passio Fruct(uosi, Augurii et Eulogii)
ed. Á. Fábrega, *Pasionario Hispánico*, II, Madrid-Barcelona 1955, p. 183-186 (BHL 3196).
- Passio (sanctarum) Perpet(uae) et Felic(itatis)*
ed. J. Amat, *Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes*, SC, 417, Paris, 1996, 97-183.
- PAVL(VS) DIAC(ONVS), *Liber de episcopis Mettensibus*
ed. Ch. Santarossa, *Paolo Diacono. Liber de episcopis Mettensibus*. Firenze, 2015.
- PONTIVS DIAC(ONVS)., *Vita (Caecilii) Cypr(iani)*
ed. A. A. R. Bastiaensen, *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*, (*Vite dei Santi*, 3, a cura di Ch. Mohrmann), Milano 1975, 4-48.
- TACITVS: *Ann.*, XV
ed. K. Wellesley, *Cornelii Taciti Libri qui supersunt, vol. 1.2: Ab excessu divi Augusti libri XI-XVI*, Teubner, 1986.
- TERTVLLIANVS, *Ad mart(yras)*
ed. A. Quacquarelli, *Opuscula Patrum 2*, Roma - Paris - Tournai - New-York 1963, 65-168.

RECENSIONES

FANTASMAS, APARICIONES Y REGRESADOS DEL MÁS ALLÁ

ALEJANDRA GUZMÁN ALMAGRO: *Fantasmas, apariciones y regresados del más allá. De la Antigüedad a la época moderna*, Sans Soleil Ediciones, Vitoria-Gasteiz – Buenos Aires, 2017, 2017, 230 pp. [ISBN: 978-84-947354-2-4].

SILVIA TANTIMONACO

RUPRECHT-KARLS-UNIVERSITÄT HEIDELBERG

UNO DE LOS PRINCIPALES RETOS a los que la investigación contemporánea se tiene que enfrentar es la difusión de los conocimientos fuera de las aulas universitarias, una tarea que puede resultar difícil por la necesidad de adaptar contenidos y estilo sin perder en rigor académico y calidad. Este libro de Alejandra Guzmán Almagro, profesora de la Universidad de Barcelona, supera brillantemente la prueba, dirigiendo a un público variado y no necesariamente especialista los resultados de una importante investigación llevada a cabo sobre el tema de las apariciones sobrenaturales en la literatura europea.

Como ya observó Pierre Le Loyer, uno de los mayores tratadistas de los ss. XVI y XVII, citado en la p. 150: “Es una materia que uno escucha de buen grado, y cuánta más historias se cuentan a propósito, con más placer se atiende a ellas, y no hay discurso menos enojoso”. En efecto, no se puede negar que este libro cautiva ya a primera vista por el tema fascinante, pero es mérito exclusivo de la autora haber hecho que resultara también instructivo, además de accesible, desde el punto de vista filológico, histórico y antropológico.

La obra se compone de una rica antología de textos seleccionados por la autora y, algo para tener en cuenta, presentados casi siempre en traducciones inéditas realizadas por ella misma, no sólo del griego antiguo y del latín sino también de varios idiomas europeos modernos. Los textos se reparten en tres grandes secciones: la primera se titula “Los fantasmas de Grecia y Roma”, la segunda “Cristianismo y Edad Media” y la última “Los inicios de la Edad Moderna”. Cada sección se abre con una introducción

sobre las principales creencias relacionadas con lo *post mortem* y la aparición de los espíritus (tanto los demonios como los difuntos regresados), donde la autora destaca las innovaciones tanto léxicas como conceptuales y los diferentes patrones narrativos empleados según las épocas consideradas. Siguen los textos, generalmente de no más de una página de extensión, que están a su vez precedidos por una breve presentación del autor y de su producción literaria, para contextualizar la lectura.

De esta manera, el lector es llevado de la mano a través de la literatura fantasmal desde la Antigüedad grecorromana hasta el s. XVII, y puede apreciar la repetición de tópicos y pautas narrativas (la función profética de los difuntos o el tema de la casa encantada, por ejemplo, documentados ya en Homero y Plinio respectivamente), sin pasar por alto la adaptación siempre nueva de creencias y conceptos tradicionales, así como su evolución con el paso del tiempo. Representa un hecho fundamental en este sentido el nacimiento de la idea de purgatorio, acontecida en la Edad Media, que más adelante será objeto de críticas por parte de los reformistas, los cuales insistirán, por el contrario, en las maniobras del Diabolo para explicar las apariciones de los espíritus. Por otra parte, asistimos también a una evolución de las formas de expresión, pues a partir del siglo XVI es cuando surge una verdadera tratadística demonológica, como efecto de la necesidad de analizar de manera científica los fenómenos sobrenaturales, en cierta medida para justificar las persecuciones de brujas y herejes por parte de la Inquisición.

Así, el libro, que empieza con *daemones*, *manes*, *larvae* y *lemures* griegos y latinos, pasa por los súcubos y los incubos medievales (visitantes nocturnos capaces de llevar a cabo uniones carnales con los vivos) y termina hablándonos de modernos caza-vampiros. Uno de los máximos valores de este libro, de hecho, es la perspectiva diacrónica, a menudo ignorada por obras de tema y calibre similar, pero que nos ayuda a reflexionar de manera crítica sobre los miedos atávicos del hombre occidental y, a final de cuentas, sobre los nuestros. En este sentido, cabe destacar la capacidad de la autora de ofrecer al lector una panorámica amplia, que no se reduce a la Antigüedad, campo en el que es especialista, y cuyo límite se justifica con el hecho de que a partir de finales del s. XVII la Ilustración y el racionalismo tendieron a imponerse sobre la superstición en Europa.

También es digno de mención el hecho de que la presente antología prescinda de forma voluntaria de la literatura de ficción, pues de esta manera ofrece al lector unos textos que, pese a ser variados por tipología textual, tienen en común la finalidad de querer testimoniar unos acontecimientos considerados auténticos y dignos de crédito. Durante la lectura, el lector puede experimentar sensaciones muy distintas, desde el auténtico *patetismo* – como en el famoso relato del sepulcro embrujado de Pseudo-Quintiliano, en que una madre deja de poder ver en sueño a su hijo por culpa del marido que hace realizar aposta un conjuro, pp. 68-69 – hasta la ironía frente a escenas cuyo carácter juzgamos particularmente poco verosímil – como en el cuento, menos conocido, de Filóstrato, donde un *daemon* maligno es despachado por medio

de una carta que “contenía muchas amenazas e intimidaciones”, p. 74 – o, como no, el horror – como en el relato de Tomás de Cantimpré, en que a una niña se le procura la muerte con muchas heridas, que sangran abundantemente en presencia de sus asesinos una vez ya cadáver, pp. 142-143.

De esta obra hay que subrayar también el cuidado filológico, que se observa no sólo en las ya mencionadas traducciones sino también en algunos detalles, como cuando la autora no traduce al castellano el latín *manes*, sino que lo deja tal cual, explicando en una nota la ambigüedad del término (p. 55). Además, cabe señalar que el libro se sustenta en un estilo claro y fluido, que logra combinar el máximo del entretenimiento con el máximo de la comunicación. Las notas son pocas y justificadas y una bibliografía básica aparece al final de la obra, repartida según las tres macro-secciones de las que se compone, después de las conclusiones. El contenido se viste de la preciosa edición de la editorial Sans Soleil, enriquecida por una original portada y sensacionales imágenes. Eso sí, se hubiera agradecido que la letra de los textos en antología fuese de tamaño mayor, entre otras cosas porque hubiera sido más conveniente para su lectura en las horas nocturnas, cuando un libro de este tipo mejor se presta a ser leído.

EL TIEMPO FINAL DE LOS SANTUARIOS IBÉRICOS EN LOS PROCESOS DE IMPACTO Y CONSOLIDACIÓN DEL MUNDO ROMANO

TRINIDAD TORTOSA ROCAMORA – SEBASTIÁN F. RAMALLO
ASENSIO (EDS.), *El tiempo final de los santuarios ibéricos en los pro-
cesos de impacto y consolidación del mundo romano* (Anejos de *AEspA*
LXXXIX), Mérida, Consejo Superior de Investigaciones Científicas,
2017, 257 pp. [ISBN: 978-84-00-10260-9].

JORGE GARCÍA CARDIEL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID – GRUPO OCCIDENS

NO DESCUBRIREMOS NADA SI AFIRMAMOS que la vieja querencia de los arqueólogos por los esquemas tripartitos, por las culturas que nacen, culminan y decaen, en ocasiones se prueba poco operativa. Pero esta querencia, como todo buen apriorismo que se precie, continúa profundamente arraigada en nuestro imaginario, y trabajar *contra* ella, investigar *contra* ella, requiere del esfuerzo adicional que conlleva todo camino contracorriente. Así sucede en el mundo ibérico. Y ello pese a que hace ya setenta años A. García y Bellido alertara de que muchos de los más espectaculares desarrollos culturales ibéricos se produjeron en ese período de supuesta decadencia; independientemente de que en 1981 se publicara *La baja época de la cultura ibérica*, libro el que varios de los más reputados iberistas de la época se esforzaron por actualizar sus conocimientos sobre un período, esa “baja época”, mucho menos estudiado que la llamada Fase Ibérica Plena.

Pero es que, además, no lo perdamos de vista, la “baja época” ibérica coincide con los primeros siglos de la presencia romana en Hispania, con lo que su estudio entra de lleno en uno de los aspectos más controvertidos de la investigación histórica de las últimas décadas: la discutida adecuación del paradigma de la Romanización para explicar las transformaciones observadas en las sociedades que entran en contacto con Roma a lo largo de su proceso expansivo.

En todo este contexto historiográfico, la publicación de un volumen como el aquí reseñado resulta especialmente pertinente. Lo es por varias razones. En primer

lugar, porque supone la continuación de un ciclo de congresos, y de sus correspondientes publicaciones, que T. Tortosa (asociada en origen a S. Celestino, y en esta última entrega a S. Ramallo) viene impulsando desde 2005 para fomentar el estudio de la religiosidad ibérica, un ámbito en el que en los últimos tiempos se están produciendo interesantísimas aportaciones. En segundo lugar, porque las investigaciones recientemente publicadas sobre santuarios ibéricos como el Cerro de los Santos, La Serreta, La Malladeta, la Cueva de la Lobera, Las Atalayuelas o La Luz, por citar solo algunos, están arrojando toda una serie de datos renovadores que era necesario sistematizar y poner en común en un foro científico como este. Y, en tercer lugar, porque la investigación del mundo ibérico tiene mucho que decir, y tan solo está comenzando a hacerlo, sobre los procesos de integración de las provincias en el universo romano, un ámbito científico liderado en las últimas décadas por los colegas británicos, estadounidenses y franceses, no tan familiarizados en muchos casos con la cultura material peninsular.

El libro, publicado en los Anejos de *Archivo Español de Arqueología*, arranca con un cuidado prólogo de L. Abad, él mismo un gran conocedor de todos estos fenómenos (así lo demuestran sus investigaciones sobre los santuarios de Castillo de Guardamar o Agualejas, por ejemplo) por mucho que modestamente se presente tan solo como un amigo de la editora. En estas páginas, Abad reflexiona sobre el debate identitario desatado en el mundo ibérico durante los siglos II y I a.C. y sobre los papeles que el fenómeno religioso y el contacto con Roma desempeñaron en el proceso.

No es casualidad que el primer artículo del libro, firmado por F. Beltrán Llorís, verse sobre el concepto de “Romanización”. En él, Beltrán se aplica a deconstruir los argumentos de los principales fustigadores del paradigma romanizador, arguyendo a su vez que muchas de sus críticas en realidad han sido ya asumidas por quienes, como el propio autor, consideran válida esta vía de aproximación. Beltrán reivindica la importancia de los cambios religiosos operados en la Hispania republicana, no comparables quizás a los introducidos durante el principado de Augusto pero sí de suficiente calado como para ser tenidos en cuenta. El resto de los artículos del presente volumen no harán más que darle la razón en esto último, por mucho que sus autores hayan optado por lo general por perífrasis menos connotadas que el concepto de “Romanización”, como la que titula el propio libro.

En su análisis de los espacios de culto del noreste peninsular, J. Principal arguye que, frente a la continuidad generalmente aceptada más allá de la llegada de Roma, el registro arqueológico evidencia que los santuarios urbanos se vieron potenciados por la nueva administración provincial, y que la supuesta pervivencia de los santuarios extraurbanos y los recintos sacros en altura carece en realidad de toda base empírica. Más que “elementos de continuidad”, los santuarios del noreste deben entenderse como espacios de construcción identitaria y política. Semejante aproximación defiende A. Ribera sobre los espacios de culto en la *Valentia* republicana, datables tanto

antes de la fundación de la ciudad (como el santuario de Atenea-Minerva mencionado por Avieno, o el área sacra de época bárquida documentada al norte de lo que más tarde sería el núcleo urbano) como contemporáneos a esta (toda una serie de depósitos fundacionales dispersos por el enclave) y posteriores (el santuario de Asclepios, que se mantuvo en uso pese a la destrucción de la ciudad por Pompeyo, o el recinto de la Plaza Cisneros, relacionado quizá con los cultos que la población itálica de la colonia trajo consigo desde la tierra patria). Cada uno de estos santuarios materializaba unos discursos político-identitarios diferentes, por lo que sus comportamientos a lo largo del período tardorrepublicano variarían.

Los dos siguientes artículos, redactados por I. Grau e I. Amorós y por F. Brotons y S. Ramallo respectivamente, dialogan entre sí. El primero, alusivo a los santuarios de los territorios de la Serreta, Saitabi y Alon, estudia los ritos documentados en ellos, los pone en relación con las transformaciones en el patrón de poblamiento, y reflexiona sobre el abandono de todos estos santuarios coincidiendo con los procesos de municipalización implementados en los asentamientos de los que dependían, salvo en el caso de la Serreta, que pervive *pese a* (o quizás *debido a*) la destrucción del poblado, pasando a desempeñar el papel de centro integrador de un territorio rural sin grandes núcleos urbanos. Algo parecido sucede, acaso, en el Cerro de los Santos, donde Brotons y Ramallo analizan los datos disponibles sobre el templo erigido en su ladera norte y los ponen en relación con las informaciones obtenidas durante su excavación del templo B de La Encarnación, deduciendo que, frente a lo que siempre se había mantenido, la estructura albacetense es de época augustea y se construyó amortizando en un depósito ritual buena parte de las antiguas esculturas del santuario, resignificando así el espacio sagrado pero manteniendo su culto todavía en época imperial.

Igualmente interrelacionados parecen los artículos de L. López Mondéjar y F. Ramos y de A. Comino y T. Tortosa. Ambos ofrecen meritorias sistematizaciones sobre sendos conjuntos de datos arqueológicos enormemente dispersos, bien porque derivan de intervenciones arqueológicas de urgencia, en el caso de los espacios sagrados de Lorca, o bien porque son el resultado de casi un siglo de investigaciones, como en el del santuario de La Luz. En Lorca, observamos el caso de un espacio sagrado que se ve amortizado a mediados del siglo IV a.C. por una necrópolis, circunstancia contraria a la que se documenta en La Luz, donde a propuesta de las autoras el santuario aparece en el siglo IV a.C. precisamente en torno a un viejo conjunto de sepulturas. También en estos dos espacios sacros se produce un proceso monumentalizador próximo al cambio de Era, de manera coherente a lo que las últimas investigaciones apuntan, lo acabamos de ver, para los otros santuarios del sureste.

En lo que se refiere al ámbito andaluz, C. Rueda y A. Ruiz Rodríguez nos presentan diversas estrategias de “continuidad” en los santuarios del Alto Guadalquivir, acordes, como ellos mismos verifican, con los heterogéneos procesos territoriales y

políticos puestos en marcha en la zona durante la provincialización romana. Observamos así que en los santuarios territoriales de Cástulo pervive el espacio sacro pero se evidencian profundas rupturas en el ritual y las creencias, mientras que en Las Atalayuelas se levanta *ex novo* un nuevo santuario en el siglo II a.C. pero en él se practican ritos y se materializan símbolos con una larga tradición en el imaginario ibérico local. J.A. Morena y Á. Ventura, por su parte, centran su estudio en el santuario de Torreparedones, analizando su advocación y rituales y abogando por la existencia en este espacio de una elite sacerdotal especializada, encargada entre otras cosas de supervisar las prácticas adivinatorias y terapéuticas que allí se practicaron entre el siglo II a.C. y el II d.C.; sacerdotes cuya presencia podría venir avalada por la iconografía de algunos de los exvotos amortizados en la primera época del santuario, pero que desde luego queda demostrada para su segunda época gracias a un epígrafe recientemente aparecido en la curia colonial.

Saliendo ya del ámbito ibérico, entre los trabajos de F. Marco y del equipo de M. Orfila el lector puede percibir una cierta sintonía, tanto más significativa cuanto que tratan de culturas tan alejadas como la celtibérica y la talayótica. F. Marco estudia en primer lugar los procesos de monumentalización que los espacios sacros celtibéricos experimentaron entre los siglos II y I a.C., señalando que dicho proceso no tenía por qué entrañar un fenómeno de romanización, y pasa después a analizar los sucesivos procesos de resemantización que el santuario celtibérico de Turiaso experimentó tras la conquista romana, y la sacralización de un espacio sagrado que antes no lo era en Segóbriga, para culminar finalmente aproximándose al empleo de la escritura (latina, pero también celtibérica) para dotar de nuevas connotaciones a los santuarios ancestrales. Algo parecido nos encontramos en las islas Baleares, donde el equipo de Orfila desgrana un recuento de los materiales romanos presentes en los viejos santuarios talayóticos, analiza las imágenes de las deidades romanas recuperadas en estos espacios (deidades cuya selección evidencia un claro ánimo de reinterpretar las antiguas divinidades locales) y se detiene finalmente en el estudio de la Cova dels Jurats de Cales Coves, un santuario local en el que se perciben similares prácticas de comensalidad entre los siglos III a.C. y III d.C., pero en el que en determinado momento la percepción del espacio, y posiblemente también su significación, se vio alterada a causa de la consignación en la pared de entrada de toda una serie de epígrafes y dedicaciones en latín.

El volumen se cierra con dos intervenciones centradas en el espacio itálico. G. Garbati, en primer lugar, estudia las transformaciones operadas en la iconografía sarda entre los siglos III y I a.C., reparando en fenómenos tales como la *interpretatio* plasmada en el frontón del antiguo templo de Antas, la continuidad que los exvotos de Nora y Santa Margherita di Paula evidencian pese a la transición entre la hegemonía cartaginesa y la romana, o los procesos de selección y reinterpretación cultural observados en referencia a la difusión por los santuarios de la isla de los famosos

exvotos anatómicos itálicos. T.D. Stek, por último, reivindica un estudio de los procesos “romanizadores” que tenga en cuenta tanto lo ocurrido en Italia como en las provincias y que atienda a la *longue durée*; solo así comprenderemos mejor aspectos tales como la especificidad de la religiosidad de los pueblos itálicos respecto de la romana hasta bien entrado el siglo I a.C., la imitación que en la Munigua de época flavia se llevó a cabo de los antiguos santuarios itálicos, atribuyéndoles unas connotaciones étnico-políticas totalmente distintas de las que aquellos tenían antes de que Roma pervirtiera su significado original, o el curioso y cambiante papel que los antiguos santuarios itálicos desempeñaron en el proceso colonizador romano, mucho más complejo de lo que siempre se había asumido.

En definitiva, *El tiempo final de los santuarios ibéricos* comprende un conjunto de aportaciones, interesantísimas y bien trabadas entre sí, sobre el papel que estos espacios sacros desempeñaron en los procesos de transformación política e identitaria desencadenados a raíz de la intervención romana en Iberia. Atrás queda la consideración de los santuarios ibéricos como espacios rurales situados al margen de la política, pero también aquellos tiempos en los que se aplicaba acrítica y mecánicamente las teorías de Polignac a unas sociedades bien distintas de las *poleis* arcaicas en las que el gran investigador francés centró sus trabajos. Atrás quedan, sobre todo, los intentos de explicar los espacios sacros ibéricos de manera unívoca y estática. Si en algo coinciden todos los autores intervinientes en el volumen es en que la vieja polaridad “continuidad vs. ruptura” poco tiene que aportar a la comprensión de estos espacios a través del proceso de provincialización romana de Hispania.

En el libro que tenemos entre manos echamos de menos alguna intervención relativa a los santuarios feniciopúnicos peninsulares, unos espacios en los que entraban en juego prácticas y creencias diversas a las de los santuarios ibéricos pero que participaron posiblemente de idénticas dinámicas a lo largo del llamado proceso romanizador. Pero poco más podemos reprochar a una publicación como esta, que encontramos necesaria, como comenzábamos diciendo, para el devenir de las investigaciones sobre la religiosidad ibérica. Y también para una mejor comprensión de eso que, para entendernos, podemos llamar “Romanización”, y que tantas veces se analiza partiendo de grandes narrativas basadas en sociedades provinciales muy distintas a la hispana, a la ibérica.

NORMAS PARA LA PUBLICACIÓN DE ORIGINALES EN ARYS

1. *Arys* es una revista publicada desde 1998 y de periodicidad anual desde 2010 en la que los artículos recibidos serán sometidos a una evaluación por parte de revisores externos mediante el sistema conocido como de pares ciegos. El Consejo de Redacción no modificará las opiniones vertidas por los autores ni se hace responsable de las opiniones emitidas por ellos o por los revisores externos.

2. El Consejo de Redacción de *Arys* considerará la publicación de trabajos de investigación, originales e inéditos, siempre que demuestren un nivel de calidad contrastado y se ocupen de aspectos religiosos y sociales, dedicados al estudio de la Antigüedad. Se atenderá a la novedad del tema, al tratamiento diferente más profundo de problemas ya identificados en la historiografía, a la aportación y valoración de datos novedosos respecto a una cuestión historiográfica determinada, o a la aplicación de nuevas o mejoradas metodologías.

3. *Arys* acepta artículos redactados en español, inglés, francés, italiano, alemán y portugués.

4. Los artículos no deberán sobrepasar por lo general las 20 páginas mecanografiadas en tamaño DIN-A4, ajustándose a los siguientes parámetros: formato (Microsoft Office Word), fuente (Times New Roman), tamaño fuente texto (12), tamaño fuente notas (10), sangría de la primera línea de cada párrafo, espaciado normal entre líneas (1). En las 20 páginas se contabilizan igualmente notas y bibliografía. Las notas se dispondrán al pie de página, no al final del texto.

5. Para el griego clásico se utilizará la fuente Unicode.

6. Para cada artículo serán necesarios el título del trabajo en español y en inglés, un resumen también en ambos idiomas, y palabras clave, de nuevo en español y en inglés. Cada uno de estos apartados deberá subirse en forma de metadatos en la aplicación de OJS (ver instrucción 14).

7. Se incluirán también al darse de alta en la aplicación el nombre del autor, centro de adscripción, dirección postal y e-mail de contacto.

8. Las referencias bibliográficas se atenderán al siguiente modelo: apellido o apellidos del autor o autores en mayúsculas, seguido de coma, el nombre del autor o autores en redonda o bien sus iniciales, seguido de dos puntos. Para los libros, seguirá el título en cursiva, seguido de coma, y a continuación, lugar y año de edición, separados por coma (si cuenta con varias ediciones, se recogerá el número de la edición utilizada), y los números de la página o páginas que interesen, sin que estén precedidas por abreviaturas como p., pp. o pág. Para las obras colectivas, después del nombre del autor se recogerá el título de artículo o capítulo entre comillas angulares, seguido del apellido y nombre del editor o editores y la abreviatura "(ed.)", y el resto de la cita igual que para los libros, aunque en este caso se deberán señalar

los números de las páginas del artículo o capítulo y después, entre paréntesis, la página o páginas específicas a las que se quiere hacer referencia. Finalmente, cuando se trate de artículos de revistas, se seguirá el mismo modelo que para las obras colectivas, pero sustituyendo los editores y el título de la obra por el título de la revista, en cursiva y abreviado, seguido del tomo, la fecha y la indicación general y específica de las páginas.

9. Los títulos de las revistas se abreviarán siguiendo como pauta los listados de *L'Année Philologique*. Las citas posteriores de un mismo trabajo serán abreviadas, preferentemente sin usar el sistema de op. cit. o similares.

10. Para la cita de fuentes se utilizarán abreviaturas aceptadas internacionalmente, como las del *Oxford Classical Dictionary*, el *Thesaurus Linguae Latinae* o el *Diccionario Griego Español*, como ejemplos.

11. Para efectuar divisiones y subdivisiones en los artículos se emplearán números arábigos sin mezclarlos con letras o números romanos. Las subdivisiones incluirán segundo o tercer número, separados por puntos (ej: apartado 1; primera subdivisión 1.1; segunda subdivisión 1.2. etc.).

12. Los cuadros, gráficos, figuras y mapas que se deseen incluir en el trabajo serán aportados aparte, numerados de forma correlativa con números arábigos, y se incluirá un pie de imagen para cada uno de ellos, así como la fuente de procedencia, en cursiva y tamaño 10, en una lista de todas las imágenes. Estas deberán tener una calidad suficiente de 300 píxeles y estar en formato jpg, preferentemente.

13. La publicación en *Arys* no da derecho a la percepción de haberes. Los derechos de edición corresponden a la revista y es necesario el permiso del Consejo de Redacción para su reproducción parcial o total. En cualquier caso, siempre será necesario indicar la procedencia cuando se reproduzca el contenido de la revista.

14. INSTRUCCIONES PARA EL ENVÍO DE ORIGINALES: el envío de originales se realizará mediante el acceso a la página web de la revista *Arys* en OJS en el servicio de bibliotecas de la Universidad Carlos III de Madrid: www.uc3m.es/arys.

PUBLICATION GUIDELINES

1. *Arys* (Antiquity, Religions and Society) is a journal published since 1998 (annually since 2010) in which the papers received will be subject to evaluation by external reviewers through the system known as blind peers. The Editorial Board will not change the opinions expressed by authors and is not responsible for the opinions expressed by them or by external reviewers.

2. The Editorial Board of *Arys* will consider publishing original and unpublished research papers, provided that they demonstrate a level of quality and address

any religious and social aspects dedicated to the study of Antiquity. The novelty of the topic, the different treatment depths of problems identified in the historiography, the contribution and value of new data regarding a particular historiographical question, or the application of new or improved methodologies will be taken into account.

3. *Arys* accepts articles written in Spanish, English, French, Italian, German and Portuguese.

4. Articles should not usually exceed 20 pages typed on A4 paper size, subject to the following parameters: format (Microsoft Office Word), font (Times New Roman), font size text (12), notes font size (10), indent the first line of each paragraph, normal spacing between lines (1). In those approximately 20 pages will also be recorded notes and bibliography. The notes will be prepared as footnotes, not at the end of the text.

5. For the ancient Greek, Unicode font will be used.

6. Each paper will require the title in Spanish and English, a summary in both languages, and key words, again in Spanish and English. Each of these sections should be uploaded as separate data in the application of OJS (see instruction 14).

7. The name of the author, center affiliation, mailing address and e-mail contact will also be included when registering the application as an author.

8. The references shall follow the following format: last name/s of the author/s in capital letters, followed by a comma, the first name of the author/s or their initial round, followed by a colon. For books, the title in italics will follow, followed by a comma, and then place and year of publication, separated by commas (if you have multiple editions, contain the number of the edition used), and the page/s numbers of interest, without being preceded by abbreviations such as p., pp. or page. For collective works, after the name of the author the title of paper or chapter will follow, by chevrons, followed by surname and name of the editor and the abbreviation "(ed.)", and the rest of the quote as for books, although in this case should indicate the page numbers of article or chapter and then in parentheses the page or specific pages to which the author refers. Finally, in the case of journal articles, the same model for collective works will follow, but replacing the editors and the title of the work for the journal title in italics and abbreviated, followed by the volume, year and general and specific indication of the pages.

9. The titles of journals will be abbreviated following as a guideline the listings in *L'Année Philologique*. Subsequent citations of the same work will be shortened, preferably without using the op. cit. system or similar.

10. For the citation of sources, internationally accepted abbreviations will be used, such those in the *Oxford Classical Dictionary*, the *Thesaurus Linguae Latinae* or *Diccionario Griego Español*, as examples.

11. To make divisions and subdivisions in the articles, Arabic numerals will be used without mixing with letters or roman numerals. The subdivisions will include

second or third number, separated by dots (i.e., paragraph 1, first subsection 1.1; second subdivision 1.2. etc.).

12. Graphs, tables, figures and maps for inclusion in the work will be provided separately, numbered consecutively with Arabic numerals and include a caption for each of them, and its source, in italic size 10, in a list of all images. These should be of sufficient quality to 300 pixels and be in jpg format, preferably.

13. The publication in *Arys* is not eligible for a salary payment. Editing rights belongs to the magazine and permission of the Editorial Board will be needed for partial or full reproduction. In any case, it will be necessary to indicate the source when reproducing the content of the magazine.

14. INSTRUCTIONS FOR SUBMISSIONS: The submission of original papers will be done through the web page of the *Arys* Journal in Open Journal System, in the Library Service of the Universidad Carlos III de Madrid: www.uc3m.es/arys

PRÓXIMO NÚMERO

ARYS

ANTIGÜEDAD, RELIGIONES Y SOCIEDADES

ARYS 16 - 2018



DEIS GRATIAS

DIVERSIDAD RELIGIOSA Y POLÍTICA IMPERIAL
EN EL SIGLO II D.C.

ROCÍO GORDILLO HERVÁS, JUAN MANUEL CORTÉS COPETE,
JOAQUÍN LÓPEZ BENÍTEZ (EDS.)

**SOME ASPECTS OF SPORT IN RITUAL
AND RELIGION IN ANCIENT EGYPT**

Wolfgang Decker

**LOS AQUEMÉNIDAS Y LA DANZA
PÉRSICA: ENTRE RELIGIÓN Y
ESPECTÁCULO**

Israel Campos Méndez

**WIE HEILIG WAREN DIE HEILIGEN
SPIELE? EINE SUCHE NACH IHREN
KULTISCHEN FUNKTIONEN**

Werner Petermandl

**ESPECTÁCULOS, AGONES Y VIDA
SOCIAL EN LOS ORÍGENES
DE LA CIUDAD GRIEGA**

Domingo Plácido Suárez

**LA REORGANIZACIÓN DE
LAS PANATENEAS EN EL S.VI A.C.: EL
AGON GYMNICUS Y LOS HOPLITAS**

Miriam Valdés Guía

**DEPORTE Y GUERRA EN LA
DEMOCRACIA ATENIENSE**

David M. Pritchard

**WHY WERE ADULT WOMEN EXCLUDED
FROM THE OLYMPIC GAMES?**

András Patay-Horváth

**EL MUNUS EN HONOR DE JULIA
ORGANIZADO POR CÉSAR: RITUAL
FUNERARIO, DESIGUALDAD SOCIAL**

**Y PROPAGANDA POLÍTICA EN LA
ROMA REPUBLICANA**

*María Juana López Medina y
Francisco Pérez Martínez*

**L'ÉDUCATION SPORTIVE À
ROME. CAMPUS ET PRATIQUES
RELIGIEUSES**

Catherine Wolff

NERÓN, AURIGA SOLAR

*José Ignacio San Vicente González de
Aspuru*

**SOL ROMANO Y SOL INVICTUS:
CIRCO Y LUDI EN ROMA**

Lorenzo Pérez Yarza

**EXCUSATIO NON PETITA: LAS
RÉPLICAS DE LOS FELIGRESES A LAS
CRÍTICAS ECLESIASTICAS POR LA
ASISTENCIA A LOS ESPECTÁCULOS
(SIGLOS III-VI)**

Juan Antonio Jiménez Sánchez

**LA INTERVENCIÓN DIVINA EN
LOS ESPECTÁCULOS ROMANOS DE
EJECUCIÓN DE CRISTIANOS**

María Amparo Mateo Donet

**DE MÁRTIR A PROMOTOR: EL
OBISPO Y LOS EDIFICIOS DE
ESPECTÁCULOS DURANTE LA
ANTIGÜEDAD**

Jordina Sales Carbonel

