



SALTOS DEL TORO Y CARRERAS RITUALES. DEPORTE FEMENINO Y RELIGIÓN EN LA ANTIGUA GRECIA

*Bull-jumping and ritual races.
Sport for women and religion in Ancient Greece*

Fernando GARCÍA ROMERO

fgarciar@filol.ucm.es

Universidad Complutense de Madrid

Fecha de recepción: 23-II-2015

Fecha de aceptación: 17-VIII-2015

RESUMEN: La tan repetida afirmación de que en los Juegos Olímpicos antiguos las mujeres no participaban requiere ciertos matices. En estas páginas se estudian las razones por las que el deporte femenino en la antigua Grecia y sus competiciones se mantuvieron siempre muy estrechamente ligadas al contexto cultural y religioso en el que se celebraban. Sin embargo, en época imperial romana, algunos testimonios han hecho que diversos estudiosos se hayan planteado la posibilidad de que hubiera podido desprenderse de alguna manera de su estrechísima vinculación con los rituales iniciáticos y prematrimoniales, y haber tenido cabida incluso en las grandes competiciones deportivas, quizá ya más como espectáculo que como acto de culto.

Palabras clave: Grecia; deporte; competición; mujeres; ritual; culto.

ABSTRACT: It's often repeated that women did not take part in the ancient Olympics, but this affirmation needs certain notes. The reasons because of which the sport for women in Ancient Greece and their competitions were always closely tied to the cult and religious context on which they took place are studied on these pages. Nevertheless some evidences from Roman imperial age have made that various scholars raised the possibility of sport for women getting detached of their highly close bonds with initiating and premarriage rituals; even being included in the great sport competitions, maybe more as a spectacle than as a cult ceremony.

Keywords: Greece; sport; competition; women; ritual; cult.

El deporte en la antigua Grecia tiene una vinculación muy estrecha con la religión¹. Este hecho supone probablemente, hablando en términos generales, la diferencia más significativa con respecto al deporte de nuestros días, que es un espectáculo esencialmente profano, por más que millones y millones de personas diariamente sacralicen los espectáculos deportivos y divinicen a sus protagonistas², e incluso se lleguen a crear cultos más o menos paródicos como la «Iglesia Maradoniana de la Mano de Dios»³. En la antigua Grecia las competiciones deportivas se desarrollaban por regla general en santuarios como el de Olimpia, en el marco de festivales religiosos, en los cuales las pruebas atléticas alternaban con actos de culto (sacrificios, procesiones, plegarias, etc.). Los especialistas han discutido largo y tendido sobre el origen, el significado y el alcance de ese vínculo que unía deporte y religión en la antigua Grecia, llegando a conclusiones divergentes. Mientras unos estudiosos como Gardiner sostienen que la práctica del deporte es un acto originalmente profano, fruto del placer humano por exhibir las cualidades físicas, y que sólo posteriormente se incluye en contexto religioso, otros autores quieren ver una relación originaria entre deporte y religión. Así, Sansone interpreta en general las prácticas deportivas como un «sacrificio de energía humana», que tenía el propósito de propiciar el vigor que necesitaba el hombre del Paleolítico para cazar y matar animales salvajes. Otros autores, estudiando en concreto los orígenes de los festivales deportivos griegos, los relacionan por ejemplo con juegos funerarios en honor de héroes locales, o con rituales iniciáticos de paso a la edad adulta (sobre los cuales volveremos a menudo en el curso de nuestra exposición).

El carácter religioso de los festivales deportivos griegos pervivió a lo largo de toda la historia de la Antigüedad, desde la Creta minoica (si, como creemos verosímil, los juegos del toro cretenses y otras manifestaciones más o menos deportivas tenían un origen y una función cultural) hasta la abolición de los Juegos Olímpicos a finales del siglo IV p. C., unos juegos que mantuvieron siempre, en mayor o menor grado, su significado religioso. Es cierto que una adición progresiva de elementos laicos (influencia política, peso económico, creciente carga espectacular) fue gravando paulatinamente el desarrollo de los grandes festivales, que fueron perdiendo poco a poco contenido religioso. Pero esta relación que unía deporte y culto se mantuvo siempre de manera más o menos intensa y fue ésa precisamente una de las razones que explica la actitud contraria de los primeros

¹ Véase al respecto la reciente exposición de conjunto de MURRAY (2014). También SCANLON (2002: 323 ss.).

² Cf. ENREBERG (1991). Manuel Vázquez Montalbán eligió para un irónico libro sobre el llamado «deporte rey» el título *Fútbol. Una religión en busca de un Dios* (Barcelona 2005).

³ Recomendamos encarecidamente la lectura de un relato de José Luis Sampedro titulado «Aquel santo día en Madrid», que se publicó originalmente en el diario *El País* (17 de abril de 1987) y fue recogido posteriormente en el volumen *Cuentos de fútbol*, selección y prólogo de Jorge Valdano, Barcelona 1995. En él un extraterrestre que está investigando la religión de los terrícolas más avanzados entra en un estadio de fútbol madrileño, que toma por un templo e interpreta en clave religiosa todo lo que sucede en él.

cristianos hacia el deporte griego, que se consideraba, entre otras cosas, una de las más importantes manifestaciones de la religión pagana.

Ese nexo que unía deporte y culto se mantuvo de manera mucho más intensa en el caso del deporte femenino, porque la situación social de la mujer en la antigua Grecia impidió una evolución hacia la práctica profesional del deporte (y, por tanto, hacia una debilitación de los lazos que unían deporte y culto), como desde muy pronto ocurrió en el caso del deporte masculino. En el deporte femenino griego no se produjo, al menos en las épocas arcaica y clásica, esa evolución «del ritual al récord» que da título al clásico estudio de Allen Guttman y señala el paso del contexto religioso al contexto laico. Efectivamente, casi todas las actividades deportivas femeninas que tenemos documentadas en la antigua Grecia tenían un carácter claramente religioso, generalmente en relación con ritos de iniciación prematrimoniales.

Los primeros testimonios indicativos de la práctica del deporte por parte de las mujeres en el mundo griego remontan a la época minoica, que alcanzó su momento culminante entre 1700 y 1450 a. C. A falta de información escrita sobre aspectos relacionados con el deporte, numerosos objetos recuperados por la arqueología (frescos, sellos, vasos, relieves, terracotas, bronce, anillos, etc.)⁴ atestiguan la intervención de mujeres en distintas actividades físicas, como la danza y particularmente la más característica disciplina del deporte cretense, los saltos del toro⁵; por regla general, en efecto, se interpreta que las figuras que en los frescos cretenses aparecen en color blanco son mujeres, las cuales saltarían el toro junto con los hombres, aunque también este punto ha sido puesto en duda, en particular por Damiani-Indelicato y Alberti⁶.

Los especialistas han discutido largamente sobre el carácter de estos saltos, si quienes intervenían en ellos eran acróbatas profesionales y se trataba por tanto de espectáculos meramente profanos⁷, o bien si (como a nosotros nos parece más verosímil) tenían

⁴ Véase YOUNGER (1976, 1983, 1995), PINSENT (1983), OLIVOVÁ (1984: 63-75), SERRANO ESPINOSA (2006), y en concreto para la presencia de mujeres, ARRIGONI (1985).

⁵ Excelentes exposiciones generales, muy actualizadas, pueden verse en DECKER (2003) y SCANLON (2014a). No entraremos a discutir aquí la controvertida cuestión de reconstruir las diferentes maneras de efectuar el salto sobre el animal; véanse al respecto los trabajos de YOUNGER, HOWELL (1972) y THOMPSON, y, para una exposición de conjunto, GARCÍA ROMERO (1992: 11 ss.), SERRANO ESPINOSA (2006: 117 ss.).

⁶ También MARINATOS (1989 y 2007) piensa que los participantes eran todos varones y que la diferencia de color no distingue sexo, sino status social o edad. Véase SERRANO ESPINOSA (2006: 100 ss.), SHAPLAND (2013: 197), SCANLON (2014: 58-59), OLSEN (2014: 236 ss.), RUTTER (2014: 39-40).

⁷ Así, NILSSON (1968) interpretaba los juegos del toro como un deporte secular y no un ritual sagrado; y ya REICHEL (1909) consideraba los saltos como evolución de la caza de toros salvajes por parte de los campesinos, para mantener en calma sus campos (estas prácticas tendrán sus reflejos míticos en las capturas de toros salvajes por parte de Heracles y Teseo). Entre los estudiosos del deporte griego, las tesis de Reichel contaron con el apoyo de GARDINER (1930). Véanse también

su origen en algún culto. Y aún en este segundo caso las opiniones están divididas entre quienes piensan que ese carácter religioso se conservaba todavía en la época en la que se datan nuestros testimonios iconográficos, y quienes por el contrario consideran más probable que en esa época la dimensión religiosa se hubiera perdido ya en buena parte, si no totalmente (de manera semejante a lo que está ocurriendo con nuestra Navidad, siguiendo la comparación de Graham). Así, para Rodríguez Adrados⁸ los saltos del toro eran un ritual religioso en origen, convertido ya por entonces en un mero «espectáculo y deporte»: «*un espectáculo en torno a un agón entre el hombre y la bestia, con el sacrificio final de ésta; un espectáculo de origen ritual, religioso... el estilizado juego del toro, que, convertido sin duda ya en espectáculo, estaba a cargo de los hombres y mujeres que saltaban sobre el toro... Pero no tenemos constancia de que ese juego fuera seguido del sacrificio. Quizá sí, pero no hay datos*»⁹. Por lo que respecta al significado original del rito, Rodríguez Adrados interpreta los saltos del toro cretenses, al igual que las corridas españolas, como «*estilizaciones de múltiples elementos rituales en torno a la llegada del dios-toro, encarnación del año nuevo, y a su muerte*», un dios-toro que simbolizaría el poder generador de la naturaleza, que retorna con el nuevo año. Así pues, de acuerdo con esta interpretación, los saltos del toro estarían ligados en origen a rituales de fertilidad, y ésta es probablemente la opinión mayoritaria desde que fuera defendida por Arthur Evans y luego vigorosamente respaldada en los estudios de Persson. Evans, como Rodríguez Adrados aunque de manera mucho menos tajante, también ponía en duda que el carácter ritual y religioso de los saltos del toro se mantuviera vigente en la época de los palacios¹⁰. Otros estudiosos, en cambio, no sólo postulan para los saltos del toro un origen religioso, sino que sostienen que todavía los hombres y mujeres que aparecen en los testimonios iconográficos que

los recientes trabajos de LOUGHLIN (2004), ZEIMBEKI (2006), MACINNERNEY (2010) y SHAPLAND (2013), que hacen hincapié en el «conjunto de prácticas, ideas y valores relacionados con el ganado» y su formalización en el salto del toro por parte de las élites sociales. Sobre el problema, véase también WEILER (1981: 74 ss.); GARCÍA ROMERO (1992: 13 ss.) SCANLON (2014: 46 ss.).

⁸ RODRÍGUEZ ADRADOS (1996: 25-30). La misma opinión había sido previamente expresada, en términos similares, por otros estudiosos como GRAHAM (1957: 257, n. 21) o HOWELL & PALMER (1968: 20). OLIVOVÁ (1984: 73), desarrollando la idea de MATZ (1961-1962) de que los saltos eran una representación ritualizada de la caza, ha sostenido el proceso contrario: los juegos del toro habrían tenido un origen profano y práctico (caza de toros salvajes) y posteriormente habrían adquirido carácter religioso, en conexión con el culto a la diosa madre; para Olivová «*at first the vaulters seem to have been skilled hunters, or shepherds and drovers; as the sport evolved and made greater demands on the performers, they must have been replaced by professional acrobats specially trained in the sport*».

⁹ Véase también BURKERT (2007: 57 ss.).

¹⁰ Véase también MALTEN (1923-1924), quien ubica el ritual en contexto funerario y sugiere que los juegos del toro pudieron haber tenido su origen en sacrificios humanos en honor del dios-toro, de manera que hombres destinados a ser sacrificados, quizá en principio prisioneros de guerra, podían quedar libres si lograban vencer al animal (de ello sería reflejo la leyenda del Minotauro y su exigencia de víctimas humanas). Cf. ÁLVAREZ DE MIRANDA (1962); MANDEL (1986: 30) concluye que «*la tauromaquia era un aspecto esencial del rito sagrado y los resultados de las pruebas y los sacrificios pudieran haber revestido un significado oracular*».

han llegado hasta nosotros eran bien conscientes del carácter sagrado de la actividad que estaban desarrollando; así piensan, entre otros, Howell, (1972), Popplow, Mouratidis, Serrano, Scanlon, y un largo etcétera.

No obstante, entre quienes defienden el carácter sagrado de los saltos del toro (sea únicamente en origen, sea mantenido en la época de los palacios) no hay acuerdo a la hora de concretar en qué consiste exactamente ese nexos con el culto, es decir, qué tipo de rito está en la base de la actividad que los testimonios arqueológicos nos muestran. A resolver el problema no ayuda, por supuesto, nuestro desconocimiento absoluto sobre la periodicidad con la que se celebraban tales eventos (si es que eran regulares y no ocasionales)¹¹. Como se ha anticipado más arriba, son muchos los estudiosos que enmarcan los saltos del toro en el contexto de antiguos rituales de fertilidad. Evans, refiriéndose en concreto a la presencia de mujeres en las representaciones que nos han llegado, puso en relación esta intervención femenina con el culto a la Gran Madre cretense, de manera que saltando sobre el toro las sacerdotisas se ponían al servicio de su diosa. También Vera Olivová (1984: 74) insiste especialmente en la participación de «women acrobats», quienes, representando a la Diosa Madre, saltarían sobre los toros en lo que sería la escenificación simbólica de una «boda sagrada» entre la Diosa y el Dios que se aparecía bajo la forma de toro (el mito de la unión carnal de Pasífae con el toro, de la que nacería el Minotauro, sería otra manifestación del mismo acto). Por su parte, Persson vincula igualmente los juegos del toro con rituales de fecundidad y, admitiendo que el rito terminaba con el sacrificio del animal, considera que la sangre del toro renueva la fecundidad de la tierra a la que empapa, como sostiene también Popplow. Así mismo Mouratidis es partidario del carácter sagrado del toro como símbolo de fertilidad, y Serrano Espinosa dedica su libro a intentar demostrar la vinculación de la tauromaquia cretense con rituales de fertilidad y renovación de la vida, partiendo de la comparación con los rituales documentados en Oriente desde el séptimo o sexto milenio a. C.¹², y estimando probable que el ritual cretense finalizara con el sacrificio del animal (aunque reconozca que no hay testimonios que vinculen los saltos y el sacrificio del toro). Serrano añade que los juegos del toro pudieran haber adquirido igualmente una función «social», por el hecho de que quienes luchan con el toro sean jóvenes que intentan mostrar así su fortaleza física y, por consiguiente, su capacidad para adquirir un papel preponderante en la comunidad reemplazando adecuadamente a las generaciones anteriores, una idea que ha sido muy explotada por otros estudiosos en las últimas décadas¹³, especialmente

¹¹ Cf. PANAGIOTOPOULOS (2006: 130-131).

¹² SERRANO ESPINOSA (2006).

¹³ Por ejemplo, YOUNGER (cf. 1995: 510 ss., 521 ss.), SÄFLUNG, MARINATOS, ARNOTT, PANAGIOTOPOULOS, etc. Cf. GÜNKEL-MASCHEK (2012: 126): «*With regard to the highly formalised representation and idealised depiction of the ritual act, it may be argued that it was a visual device invented to express the perfection and skill exhibited by the leapers in overpowering the bull. As a tool meant for display and set in relation to its owner, wearer or user, the image may be understood as demonstrating*

por aquellos que defienden otra hipótesis sobre los orígenes del rito, a la que haremos alusión enseguida, según la cual el marco cultural en el que se insertan los saltos es un rito de carácter iniciático. Por lo que a los ritos de fertilidad se refiere, digamos finalmente que también Álvarez de Miranda parte de la concepción del toro como representante de la potencia generadora en el mundo animal, pero, dado que no hay ninguna prueba fehaciente de que el toro fuera en última instancia la víctima sacrificial de la ceremonia, sostiene que el origen de los juegos cretenses sería «*un rito mágico, basado en la intuición del toro como reserva de la energía generativa, aprovechable por el hombre, pero especialmente útil a la mujer, como garantía de fecundidad*»¹⁴, de manera que «*las corridas cretenses se pueden presentar en una zona que no sea la del culto verdadero y propio, sino en ese estrato difuso y multiforme del instinto mágico*». El rito de fertilidad consistiría entonces en entrar en contacto con el toro, bien colocándose delante de él bien tocándolo, y quizá sus orígenes pudieran remontar –sugiere Álvarez de Miranda– a una peculiar exposición de la mujer delante del toro, aunque luego la participación masculina precipitara la evolución hacia la esfera del espectáculo, estado en el que nos lo presentarían ya nuestros testimonios iconográficos. Pruebas de ello –continúa Álvarez de Miranda– serían el elevado número de mujeres que intervienen en la actividad y el exagerado tamaño con que suele ser representado el toro, sus cuernos y su sexo.

En cambio, especialmente en las últimas décadas se encuentra muy difundida entre los estudiosos (Willetts, Arrigoni¹⁵, Koehl, Säflung, Marinatos¹⁶, Arnott, Alberti, Kyle¹⁷, Zeimbekis, Panagiotopoulos, Scanlon, etc., con más o menos dudas según los casos) la tesis de que los saltos del toro no serían parte de un ritual de fertilidad, sino que se trataría de ceremonias de iniciación (interpretadas con variantes, según los auto-

the power of these very persons in exercising control over the imposing animal. In this sense, the emblematic value of this type of representation, identifying its owners, wearers and users as members of this powerful group, would have produced a high degree of corporate identity and a clear marker of their elite status. If, furthermore, bull-leaping constituted one of the ordeals which male youths had to pass in order to achieve full membership in adult society, the implicit understanding of the motif would also have included the successful performance on the part of the persons displayed. The subjugation of the bull thus seems to have been a deep-rooted subject of sociocultural discourse in Minoan Crete, and it may at some point have been claimed exclusively by the Knossian elite as an expression of superiority».

¹⁴ ÁLVAREZ DE MIRANDA (1962: 204).

¹⁵ ARRIGONI (1985: 61 ss.). Algunos estudiosos han otorgado especial importancia al significado «político» de las escenas en las que se representan toros, que serían emblemas del poder real: «*the bull per se or when involved in bull-leaping scenes was the symbol of power for the sovereign at Knossos*» (HALLAGER & HALLAGER 1995: 549); cf. también MARINATOS (1996: 151), ZEIMBEKIS (2006), GÜNKEL-MASCHEK (2012: 124 ss.). No han faltado autores que se han decantado por hipótesis más originales: MACGILLIVRAY (2000), por ejemplo, interpreta las escenas de saltos del toro como representaciones astronómicas, viendo en los «cuernos de la consagración» el símbolo egipcio para el horizonte; cf. KYLE (2007: 50 n.6).

¹⁶ MARINATOS (1989: 26-27; 1993: 213 ss.).

¹⁷ KYLE (2007: 42), citando, como otros autores, la victoria de Teseo sobre el Minotauro como referente mítico.

res) en las cuales también podían participar de algún modo las mujeres. De acuerdo con esta interpretación, la victoria sobre el toro formaría parte del ritual de paso a la edad adulta y a la integración plena en la vida ciudadana. Scanlon, por ejemplo, indica explícitamente que en ese ritual sagrado de iniciación participaban jóvenes de ambos sexos, probablemente nativos cretenses, que honraban a la Diosa y posiblemente también al Dios-toro. Y este autor aborda igualmente otra cuestión sobre la que tampoco hay acuerdo entre los especialistas: ¿podemos calificar en algún sentido los saltos del toro como «deporte»¹⁸? Scanlon¹⁹, al igual que Wolfgang Decker y muchos otros²⁰, insiste en el carácter competitivo, y por tanto deportivo, de los saltos, y afirma²¹ que *«el salto del toro debe de haber sido la única actividad femenina verdaderamente ‘deportiva’ [de la cultura minoica], por ser competitiva»*, porque no se limitaba a ser una simple exhibición acrobática en un contexto religioso. Incluso, siguiendo una idea ya avanzada por Evans, Scanlon llega a sugerir la posibilidad de que la Πότνια Θηρῶν cretense, la «Señora de los Animales Salvajes» («Mistress of the Beasts»), fuera igualmente una suerte de patrona de los deportistas, «Nuestra Señora de los Deportes» («Lady of Sports»), a la manera de sus herederas posteriores Ártemis de Braurón o Hera de Olimpia, de las que nos ocuparemos más adelante. A favor del carácter competitivo de los saltos del toro hablaría el hecho de que en objetos como el famoso ritón de Ayía Triada del Museo de Iraclio (hacia 1500 a. C.) los saltos son representados junto con otras actividades aparentemente «deportivas», como combates de boxeo y quizá lucha²².

Digamos, finalmente, que también ha sido objeto de controversia el lugar en el que se llevaban a cabo los saltos del toro, cuando se realizaban como «espectáculo público» de carácter religioso, en el cual las mujeres quizá participaban como atletas (agarrando al toro por los cuernos, ayudando a caer a los saltadores, o desempeñando ellas mismas la función de saltadoras), y también como espectadoras, según muestran los testimonios iconográficos y en consonancia con el posiblemente destacado papel de la mujer en la sociedad minoica²³. De acuerdo con la tesis más difundida, que parte de Evans y sobre

¹⁸ Y en concreto como un deporte localizado exclusiva o casi exclusivamente en Cnoso: *«neopalatial bull sports... appear to have been performed largely, indeed perhaps exclusively, at Knossos»* (RUTTER 2014: 39, siguiendo a Shaw y Hallager & Hallager).

¹⁹ SCANLON (2014: 31-33, 36, 46); véase también SOAR (2009: 20 ss.). Naturalmente, el carácter «deportivo» de los saltos del toro es defendido también por quienes piensan que se trataba de una actividad profana sin vínculos con la religión; así NILSSON (1968: 374) los califica como *«a very popular secular sport»*. Otros, como MARINATOS (1989), niegan explícitamente el carácter deportivo.

²⁰ Cf. ÁLVAREZ DE MIRANDA (1962: 186-187), quien, citando a Reichel, habla de *«sport público, en el que los atletas podían ser uno o más, y no solamente hombres, sino también mujeres»*.

²¹ SCANLON (2014: 31).

²² Véase sobre todo MILITELLO (2003).

²³ Reproducimos, de manera casi textual, palabras de SCANLON (2014: 37-38); cf. también EISEN (1976).

todo de los estudios posteriores de Graham²⁴, el principal candidato a ser el lugar de representación de los saltos del toro es el patio central de los palacios cretenses, rodeado de gradas; no es, sin embargo, una opinión unánime ni mucho menos, y se han opuesto a esta hipótesis diversas objeciones, incluso de carácter técnico, como hace Kyle²⁵ cuando objeta que *«the central courtyards of Minoan palaces offer formality and facilities for control and spectatorship, but their paved surfaces may have been insuitable. Some informal unpaved area with temporary structures, outside but in association with the palaces, may be more likely»*. En todo caso, es opinión generalmente aceptada el carácter público de los saltos del toro²⁶ (al menos de los que se desarrollaban en el marco de las ceremonias importantes), y esta circunstancia y el hecho de que cabe la posibilidad de que intervinieran en el rito juntos jóvenes de ambos sexos, a nuestro entender apuntaría más a rituales relacionados con la fertilidad que a ritos de carácter iniciático, una posibilidad que no excluye que el carácter público de tales representaciones fuera indicativo de su función adicional como aglutinadoras de la comunidad²⁷ (en la Grecia posterior es bien conocido el papel desempeñado por el ritual público para poner de manifiesto la unidad de la comunidad, o de una parte de la misma, y el sentimiento de pertenencia a ella de los participantes, a través de la realización de cultos y tradiciones comunes y del homenaje común que se rinde a los dioses y héroes de la ciudad).

Un ritual de paso a la edad adulta sí es probablemente el contexto en el que debemos situar buena parte de las escasas competiciones deportivas femeninas que tenemos documentadas en la Grecia del primer milenio a. C., en las cuales la separación de sexos era la regla general. Sobre ellas nuestra información es escasísima. Y es que, a diferencia de lo que ocurre en el caso de los hombres, en el pensamiento griego tradicional el valor de una mujer no se mide por los éxitos que obtiene y las alabanzas que recibe por ellos, sino por todo lo contrario: el prestigio social de las mujeres consiste en el silencio, en que se hable de ellas lo menos posible para bien o para mal, como se afirma explícitamente en el discurso que Tucídides (2.45) pone en boca de Pericles, pronunciado en 430 a. C. con ocasión de las honras fúnebres dedicadas a los muertos en el primer año de la Guerra del Peloponeso²⁸: *«Y si debo yo hacer también alguna referencia a la virtud de las mujeres que ahora se han quedado viudas, me bastará una breve exhortación para indicarlo todo: si no os*

²⁴ Cf. GRAHAM (1957, 1973), THOMPSON (1986), HÄGG & MARINATOS (1987), SERRANO ESPINOSA (2006: 74 ss.), SOAR (2009: 17 ss.), SCANLON (2014: 44, 47-48).

²⁵ KYLE (2007: 41). Por su parte, YOUNGER (1995: 512-515) apunta la posibilidad, ya sugerida también por Evans, de que los saltos hubieran tenido como escenario otros lugares de los palacios, como la llamada «área teatral» del palacio de Cnoso, o incluso de fuera de ellos, como sostiene SHAW (1996: 186-189).

²⁶ Cf. PANAGIOTOPOULOS (2006: 130-133), RUTTER (2014: 40).

²⁷ *«The stress on crowds of spectators witnessing these events... further suggests that the staging of these spectacles constituted an important ingredient in promoting societal cohesion on Neopalatial Crete as Minoan culture became increasingly subject to the dominance of Knossos»* (RUTTER 2014: 40).

²⁸ Cf. también Aristóteles, *Política* 1, 1260a.

mostráis inferiores a la naturaleza que os es propia, vuestra reputación será grande, y si entre los varones se habla lo menos posible de lo bueno o lo malo que hagáis».

Así pues, no es sorprendente que, mientras que a propósito del deporte masculino nuestras fuentes antiguas nos han transmitido una ingente cantidad de noticias sobre todos sus aspectos, y conocemos los nombres de centenares de vencedores en las innumerables competiciones deportivas de la Antigüedad, sobre el deporte femenino esas mismas fuentes nos proporcionan muy escasas informaciones (en Olimpia no se ha hallado ni una sola inscripción que inmortalice el nombre de una vencedora en las competiciones femeninas de las que hablaremos más adelante). Además, con frecuencia las alusiones que hacen nuestras fuentes escritas a la práctica del deporte por parte de las mujeres se limitan a su mención como una curiosidad, como algo pintoresco que no se describe con detalle y rigor²⁹.

Hay, no obstante, una excepción, y es la ciudad de Esparta. Sobre las prácticas deportivas de las muchachas espartanas tenemos información relativamente abundante, aunque nunca procede directamente de fuentes espartanas. Siempre son otros griegos (sobre todo atenienses) quienes nos informan sobre ellas³⁰, por lo que nos queda la duda de hasta qué punto esas noticias se corresponden con la realidad o son en parte fruto de la exageración o la deformación interesada, para alabar o para denigrar a los espartanos. En todo caso, esas informaciones se refieren casi exclusivamente a la completa educación física que recibían las muchachas espartanas en plano de igualdad con sus coetáneos varones. De ella hablan con cierta frecuencia nuestras fuentes (Platón, Aristófanes, Jenofonte, Plutarco, etc.) precisamente porque era una excepción en el mundo griego. En cambio, el silencio es casi absoluto sobre otras prácticas deportivas (generalmente carreras pedestres, el deporte femenino por excelencia en la antigua Grecia, junto con los juegos de pelota) que las muchachas espartanas compartían, esta vez sí, con las jóvenes de otras partes del mundo griego: las que tenían lugar en el marco de ritos de iniciación³¹.

Pausanias, que en el siglo II p. C. compuso una extraordinaria «guía» de Grecia, nos transmite la siguiente información durante su descripción de los alrededores de Esparta (3.13.7): «*Enfrente está la llamada Colona y un templo dedicado a Dioniso Colonates, y cerca de él hay un recinto consagrado a un héroe que dicen que fue quien guió a Dioniso*

²⁹ A la escasez de información se añade otro problema, que es común al estudio de cualquier aspecto relacionado con las mujeres en el mundo antiguo (y quizá hasta el siglo XX): a las mujeres de la antigua Grecia prácticamente sólo las vemos a través de la imagen que de ellas nos ofrecen los hombres; quienes nos hablan de las mujeres son, prácticamente siempre, hombres, y en muy contadas ocasiones podemos «escuchar» a las mujeres hablando por sí mismas y de sí mismas.

³⁰ Véase MILLENDER (1999), y NEILS (2012), que atiende sobre todo al testimonio de las pinturas vasculares.

³¹ Estudios de conjunto pueden encontrarse en ARRIGONI (1985), BERNARDINI (1988), GARCÍA ROMERO (1992: 104-122; 2005), SCANLON (2002; 2014b), KYLE (2014).

en el camino a Esparta. Las Dionisiades y las Leucípides hacen sacrificios a ese héroe antes que al dios. Para las once restantes, a las que también llaman Dionisiades, establecen previamente [προτιθέασι] una competición que consiste en una carrera [δρόμου...ἀγῶνα]. Esta costumbre les vino de Delfos». Así pues, en un santuario del dios Dioniso ubicado cerca de Esparta se celebraba una competición deportiva femenina, una carrera en la que participaban once jóvenes espartanas, las cuales recibían el nombre de «Dionisiades» a partir del dios en cuyo honor corrían. El contexto dentro del cual se disputaba esa competición era indudablemente religioso, pero ni Pausanias ni otros dos textos, ambos de carácter erudito, que se refieren muy brevemente a esa carrera³² nos explican con exactitud cuál era su función dentro del culto. Giampiera Arrigoni ha propuesto la hipótesis de que la prueba tuviera como finalidad seleccionar nuevas sacerdotisas del dios Dioniso, entre las cuales se contaría la vencedora de la carrera. Otros³³ se decantan más bien por un rito de carácter iniciático, apoyándose, entre otros argumentos, en el hecho de que en el texto de Pausanias junto a las «Dionisiades» son mencionadas otras muchachas a las que se llama «Leucípides», es decir, el mismo nombre que recibían las hijas de Leucipo, figuras ligadas a rituales prematrimoniales, a partir de su historia mítica³⁴: los gemelos Cástor y Pólux intentan raptarlas y las Leucípides huyen, de manera que son representadas a la carrera, intentando escapar del matrimonio que pretenden Cástor y Pólux. En palabras de Scanlon, la carrera representaría «el carácter salvaje de las muchachas aún indómitas, antes de ser ‘capturadas’ y ‘domadas’ en el matrimonio». Sobre ello volveremos al hablar de los ritos de Braurón. En todo caso, las tres fuentes que aluden a la carrera ritual de las Dionisiades subrayan unánimemente el carácter competitivo de la prueba, que es descrita explícitamente como un *agón*, una competición³⁵.

También como un rito iniciático de carácter prenupcial se interpretan generalmente (aunque la información de que disponemos es igualmente escasa) otras carreras

³² El lexicógrafo del siglo V p. C. Hesiquio, *sub voce* «Dionysiades» (δ 1897) y los escolios al orador Esquines 1.43, que transmiten la misma información: «Dionisiades en Esparta son muchachas solteras (παρθένου) que en las fiestas de Dioniso compiten en una carrera (δρόμον ἀγωνιζόμεναι)». Una inscripción espartana del siglo II p. C. (*Supplementum Epigraphicum Graecum* 11, 1950-1954, n° 610) menciona también a las Dionisiades, en número de doce y no de once (MANTAS 1995: 134; KYLE 2014: 262). Ninguna de estas fuentes arroja luz tampoco sobre el significado de la frase final de Pausanias: ¿el origen delfico que la tradición atribuye a la carrera debe interpretarse en el sentido de que una carrera ritual semejante tenía lugar también en Delfos, o simplemente se está aludiendo a que la tradición atribuía la fundación del rito al oráculo de Delfos? El lexicógrafo Hesiquio nos transmite otras breves y en absoluto precisas alusiones a carreras de muchachas, en ε 2835 («en Driónas: carrera de muchachas solteras en Lacedemonia»), ν 170 («néai: mujeres que compiten en una carrera sagrada»), y τ 1477 («triôlax: competición consistente en una carrera de muchachas solteras»).

³³ CALAME (1977: I 330 ss.), argumentando que Dioniso es dios de la mujer adulta, estadio al que llegarían las muchachas tras concluir el rito; SCANLON (2002: 135-136, 287 ss.; 2014: 119, 140-141). Cf. también BRELICH (1969: 241 ss.).

³⁴ Cf. CALAME (1977: I 323 ss.); SCANLON (2002: 100, 104 ss. y sobre todo 134 ss.).

³⁵ Cf. BERNARDINI (1988).

de mujeres que tenían lugar asimismo en las cercanías de Esparta, en concreto en el santuario consagrado a Helena y a su esposo Menelao en la localidad de Terapne. Del comentario de los escolios a los poemas de Teócrito (18.22-23)³⁶, poeta de la primera mitad del siglo III a. C., podría deducirse que en esas carreras no participaban únicamente las hijas de los ciudadanos de Esparta (los llamados «espartiatas»), sino también las hijas de los periecos, es decir, de los habitantes de los alrededores de Esparta (de la región de Lacedemonia), que compartían algunos derechos políticos con los espartiatas, pero estaban privados de otros. La carrera de Terapne formaría parte de un ritual que miraría al matrimonio, al cual las jóvenes de Lacedemonia llegaban en la plenitud de su forma física³⁷, y la carrera era el momento de mostrar, simbólicamente y también en la práctica, esa plenitud física.

El citado Teócrito pudo haber tenido en mente estas carreras rituales que se celebraban en Terapne en honor de Helena, cuando en su poema *Epitalamio de Helena* (18.22-23) hace que las compañeras de la heroína recuerden, con ocasión de la boda de ésta, la época feliz en la que corrían «ungidas a la usanza de los hombres [y por lo tanto desnudas] junto a los baños del río Eurotas»³⁸. Si efectivamente Teócrito estaba pensando en las carreras femeninas de Terapne en honor de Helena cuando compuso esos versos, su descripción sería una confirmación de las características esenciales que hipotéticamente se suelen atribuir a este rito y que se reencuentran sistemáticamente en otras competiciones deportivas femeninas, a las cuales nos vamos a referir a continuación: se trataría de un ritual de carácter iniciático prematrimonial (no participarían, pues, mujeres casadas), que se desarrollaría fuera de la ciudad, con segregación de sexos, y en el que la desnudez o semidesnudez (en todo caso, una vestimenta especial) era habitual³⁹.

³⁶ «Es evidente que las lacedemonias y las espartiatas tenían la costumbre de ejercitarse en los gimnasios y las pistas de carreras masculinas». FRASCA (1991: 67-68) aprecia que en el relato de Teócrito no hay ninguna referencia a una rivalidad agonística entre las muchachas: «lo que importa no es vencer a las demás, sino superar la prueba y ser acogidas en la ciudad para desempeñar sus papeles de esposas y madres». En cambio, esa rivalidad agonística sí se percibe en el caso de los Juegos de Olimpia en honor a Hera, en los que las muchachas corrían para ganar y la victoria tenía su premio.

³⁷ Eso afirma expresamente Plutarco, *Vida de Licurgo* 15.3: «y se casaban [las muchachas espartanas] mediante un rapto, y no eran pequeñas de edad ni inmaduras con vistas al matrimonio, sino que estaban en su plenitud y habían madurado».

³⁸ «Y nosotras, todas las compañeras de su misma edad, que corríamos la misma carrera unguadas a la usanza de los hombres junto a los baños del Eurotas, cuatro veces sesenta muchachas, juvenil grupo femenino, de las cuales ninguna quedaba sin tacha cuando se comparaba con Helena» (vv.22-25). Otras fuentes antiguas mencionan las orillas del Eurotas como el lugar en el que se ejercitaban las muchachas espartanas (Aristófanes, *Lisístrata* 1308 ss.; Cicerón, *Tusculanas* 2.15.36).

³⁹ Por lo demás, en el caso concreto y excepcional de Esparta, las muchachas se ejercitaban desnudas o semidesnudas y también se mostraban desnudas en público, si es cierto lo que dice Plutarco (*Vida de Licurgo* 14.2 ss.): el legendario legislador espartano Licurgo «eliminando toda forma de molición, educación sedentaria y feminidad, acostumbró a las muchachas no menos que a los muchachos a participar desnudas en procesiones y a cantar y a bailar en algunas festividades religiosas, estando presentes los jóvenes como espectadores... La desnudez de las muchachas no tenía nada de indecoro».

También en el contexto de rituales prematrimoniales se explican habitualmente otras carreras de muchachas que tenían lugar no ya en Esparta, sino en el Ática, la región en la que se ubica Atenas. Esas carreras están documentadas en diversos lugares del Ática; las más importantes eran las que se desarrollaban en el santuario dedicado a la diosa Ártemis en Braurón, a unos 40 km al este de Atenas. Las fuentes escritas nos proporcionan algunas noticias sobre los cultos femeninos que tenían lugar en el santuario de Braurón, los cuales estaban ligados a la transición de la niñez a la adolescencia y a la edad adulta, una etapa de la vida protegida por la diosa en cuyo honor se celebraban⁴⁰. En la comedia *Lisístrata* de Aristófanes (representada en el año 411 a.C.)⁴¹ el coro de mujeres hace un catálogo cronológico de los rituales que debe cumplir una muchacha ateniense de buena familia antes de llegar a la edad adulta, y entre ellos incluye «ser una osa» (ἄρκτος) en el santuario de Braurón (vv.641-644): «*Al cumplir siete años fui 'arréfora', después a los diez 'molinera de la Señora'; con vestido color azafrán fui 'osa' en las fiestas de Braurón, y 'canéfora' cuando era una bella muchacha, llevando un collar de higos secos*». Los escolios al pasaje comentan lo siguiente sobre los cultos de Braurón, una información

so, ya que estaba presente el pudor y ausente la incontinencia». El filósofo Platón tiene presente el modelo espartano cuando dispone para las mujeres de su estado ideal la misma educación, y en concreto el mismo entrenamiento físico, que para los hombres, y propone que hombres y mujeres se ejerciten juntos en los gimnasios (desnudos unos y otras), siendo plenamente consciente de que sus propuestas son revolucionarias, e incluso escandalosas, para la sociedad griega y en concreto para la sociedad ateniense (*República* 5, 452a-c): «*Muchas de las cosas que ahora estamos diciendo... quizá podrían parecer ridículas, por ir contra lo acostumbrado... el hecho de que las mujeres se ejerciten desnudas en las palestras junto con los varones, no sólo las jóvenes, sino también las más mayores, al igual que los ancianos en los gimnasios cuando se entregan con afición a los ejercicios gimnásticos... Y ya que nos hemos lanzado a hablar, no debemos temer las burlas de los graciosos, digan lo que quieran y cuanto quieran sobre un cambio semejante que afecta a los ejercicios físicos, a la música y en no menor medida a la posesión de armas y a la conducción de caballos*». También en este aspecto, el sexo marca la diferencia: la desnudez es la norma en el caso del deporte masculino, pero la excepción (Esparta) en el caso del deporte público femenino; en cambio, en el deporte femenino ritual el desnudo es normal, porque se desarrolla fuera de la ciudad y libre de miradas masculinas. No extraña, entonces, que las costumbres espartanas al respecto fueran vistas como un escándalo por la mentalidad tradicional ateniense, como muestran las siguientes palabras del héroe Peleo en los vv. 595 ss. de la tragedia *Andrómaca* de Eurípides (hacia 425 a. C.): «*ni aunque quisiera podría ser casta ninguna muchacha espartana, pues juntamente con los jóvenes, tras abandonar sus casas, con los muslos desnudos y los peplos sueltos, tienen pistas de carreras y palestras comunes, insoportables para mí*». Cf. SCANLON (1988; 2002: 125 ss.), BERNARDINI (1988), GARCÍA ROMERO (2005: 182 ss.), NEILS (2012), WOLICKI (2014). Más en general, véanse los trabajos de KENNEL (1995), POMEROY (2002), DUCAT (2006) y CHRISTESEN (2012).

⁴⁰ Además de las páginas que se dedican a los cultos de Braurón y a las carreras de muchachas en los estudios de ARRIGONI (1985: 101 ss.), BRULÉ (1987), BERNARDINI (1988: 170 ss.) o STEHLE (2012: 196 ss.), son fundamentales los trabajos monográficos reunidos en GENTILI & PERUSINO (2002), así como SCANLON (1990; 2002: 139-174).

⁴¹ Muy poco antes se había representado, igualmente en Atenas, la tragedia de Eurípides *Ifigenia entre los tauros*, en cuyos versos 1435 ss. un largo parlamento de la diosa Atenea relacionaba la institución de los cultos de Braurón con los servicios que prestó a Ártemis Ifigenia, la hija de Agamenón (cf. OSBORNE 1985: 164; KAHIL 1991; EKROTH 2003; CALAME 2009). No obstante, en ese pasaje no se hace referencia a las carreras de muchachas.

similar a la que nos proporciona el léxico bizantino *Suda* (*sub voce* «árktos»): «Imitando a una osa llevan a cabo el ritual misterico, y las que 'hacen la osa' en honor de la diosa visten una túnica color azafrán, y realizan juntas el sacrificio en honor de Artemis Brauronia y Muniquia, siendo elegidas muchachas solteras que no sean mayores de diez años⁴² ni menores de cinco. Y llevan a cabo el sacrificio las chicas con la intención de aplacar a la diosa, porque los atenienses habían caído en una hambruna cuando le mataron a la diosa una osa domesticada». Tanto el léxico *Suda* como los escolios a Aristófanes narran con más detalle la historia de la muerte de la osa, a la que se atribuía el origen del rito: una osa salvaje es entregada a (o vaga por) un santuario y es domesticada; una muchacha juega con la osa, que por un momento recuerda su naturaleza salvaje y de un zarpazo mata (o deja ciega) a la joven, cuyos hermanos matan a la osa; entonces Ártemis (o un oráculo que consultan los atenienses para acabar con una epidemia) ordena que, para expiar la muerte de la osa sagrada, todas las muchachas del Ática deben «hacer la osa» antes del matrimonio.

A la información que nos proporcionan los textos se añade el testimonio, fundamental, de la iconografía. En Braurón y algún otro santuario, como el dedicado a Ártemis Muniquia en el Pireo⁴³ y también otros en Eleusis o Salamina o la propia Atenas⁴⁴, han aparecido pequeños vasos de cerámica, datables en los siglos VI-V a. C., relacionados con los rituales de los que estamos hablando⁴⁵. Bastantes de ellos nos muestran muchachas corriendo, de diversas edades y unas veces desnudas y otras vestidas con una túnica corta⁴⁶. En uno de los fragmentos aparecen corriendo hacia la izquierda (en dirección contraria a una construcción que parece un templo) unas muchachas mayores, desnudas, con los largos cabellos ceñidos por una corona y llevando unas ramas o una corona vegetal en la mano; las sigue una niña, también desnuda⁴⁷. En otro fragmento quienes corren, esta vez hacia la derecha, son

⁴² Otras fuentes afirman también que las muchachas celebraban el ritual antes del matrimonio. Así, en el léxico de los oradores griegos de Harpocración, *sub voce* «arkteúsai» (cf. también *Suda* 3959 y Focio 2825): «Lisias llamaba 'hacer la osa' al hecho de que las muchachas habían sido consagradas a Artemis Muniquia o Brauronia antes del matrimonio. Porque las muchachas que 'hacían la osa' se llamaban 'osas'. Eurípides en Hipsípila [fragmento 767 Kannicht] y Aristófanes en Lemnias [fragmento 386 Kassel-Austin] y Lisístrata».

⁴³ Sobre los cultos que tenían lugar en este santuario se contaba una historia semejante a la de la osa de Braurón; cf. PARKE (1977: 177 ss.), PERLMAN (1983: 120 ss.).

⁴⁴ Véanse las ilustraciones XVIII-XIX de BERNARDINI (1988); se trata de un vaso procedente de Salamina, de finales del siglo VI o comienzos del V, en el que aparecen muchachas que corren hacia un altar ataviadas con una túnica corta (Atenas, Museo Arqueológico Nacional, n° 548).

⁴⁵ Un catálogo con detalladísima descripción de los fragmentos conservados puede encontrarse en SCANLON (2002: 166-174).

⁴⁶ Son fundamentales los trabajos de Lilly KAHIL (1963; 1977; 1981; 1988); véase también SOURVINOU-INWOOD (1988). Los fragmentos cerámicos de las muchachas que corren se encuentran también reproducidos en ARRIGONI (1985), BERNARDINI (1988), GENTILI & PERUSINO (2002), SCANLON (2002), etc.

⁴⁷ Figura 6.6 de SCANLON (2002), n° 18 de su catálogo.

tres muchachas de menor edad, unas niñas, que visten una túnica muy corta⁴⁸. En los fragmentos de otros vasos, mal conservados, se aprecian las figuras de mujeres adultas que parecen dirigir el ritual⁴⁹, y en uno de los fragmentos aparecen acompañadas por otra figura, aparentemente masculina, que porta una máscara de lo que pudiera ser una osa⁵⁰. Es también clara la presencia de altares⁵¹, que quizá fueran la meta y/o la salida de la carrera, como ocurría en las *lampadedromías* o carreras con antorchas⁵² y en las carreras originales de los Juegos Olímpicos, si es cierto lo que cuenta Filóstrato (*Gimnástico* 5-6)⁵³. Pues bien, ¿qué representan esas carreras? Por regla general se entiende que se trata de un ritual prematrimonial⁵⁴. El hecho de que unas veces las corredoras aparezcan desnudas y otras vestidas ha sido interpretado por algunos estudiosos (Kahil, Sourvinou-Inwood, Osborne) en el sentido de que las chicas que corren con una breve túnica son las que se encuentran en la primera

⁴⁸ Figura 6.5 de SCANLON (2002), n° 17 de su catálogo.

⁴⁹ Figura 6.5 de SCANLON (2002), n° 17 de su catálogo.

⁵⁰ Figura 6.7 de SCANLON (2002), n° 19 de su catálogo. Scanlon prefiere interpretar la escena como una alusión a la metamorfosis mítica de la muchacha Calisto en osa.

⁵¹ Por ejemplo, en las ilustraciones XVI y XVIII-XIX de BERNARDINI (1988), figura 6.2 de SCANLON (2002: 142).

⁵² Por cierto, en los fragmentos cerámicos que ilustran los rituales femeninos que estamos comentando se ven también niñas y muchachas que portan antorchas, por ejemplo en figura 6.3 de SCANLON (2002), n° 7 de su catálogo, y figura XV de BERNARDINI (1988).

⁵³ «*La carrera del estadio encuentra su origen en lo siguiente. Estaban los eleos sacrificando a sus dioses; aunque las víctimas ya estaban dispuestas sobre el altar, no habían encendido el fuego todavía. Entonces, los corredores se alejaron un estadio del altar y un sacerdote se quedó de pie junto a él, haciendo de juez con una pequeña antorcha. El que llegó primero y encendió el fuego para las víctimas fue aclamado como vencedor olímpico. Cuando los eleos terminaron sus sacrificios, propusieron a los helenos que habían acudido como espectadores la celebración de sacrificios conjuntos. Con el fin de que la llegada de sus corredores no fuera deslucida, éstos empezaron la carrera alejándose del altar un estadio, como si animaran a participar a todos los griegos, y regresaron al mismo lugar, como anunciando que toda Grecia se había unido a la fiesta. Éste es, en efecto, el origen de la carrera doble, según la tradición*» (traducción de Francesca Mestre). Independientemente de la veracidad de la historia, sí es posible que en Olimpia las carreras tuvieran originalmente como meta el altar de Zeus o de Pélope. Cf. SCANLON (2002: 151, con notas).

⁵⁴ Esta hipótesis fue ya defendida en trabajos clásicos sobre el tema como los de JEANMAIRE (1939: 260), BRELICH (1969: 273) o CALAME (1977: I 187). No obstante, la baja edad de las participantes (entre cinco y diez años, según nuestras fuentes) podría representar un problema, por lo que hay quienes ponen en duda la veracidad de esa noticia; por ejemplo PERLMAN (1983), a partir de un texto de Platón, defiende que las muchachas que participaban en el rito tendrían entre diez y catorce o quince años. SOURVINOU-INWOOD, en cambio, ha defendido que las representaciones iconográficas no desmienten la noticia de que las participantes en los ritos tenían entre 5 y 10 años; SCANLON (2002: 148), por su parte, se muestra escéptico al respecto: «*absolute ages may not be ascertained from the vases*». Por otro lado, el tamaño del santuario haría difícil que se tratara de una iniciación «masiva», en la que participaran todas las jóvenes del Ática (sobre todo si se acepta la idea de que el ritual se celebraba cada cuatro años; cf. PERLMAN 1983: 117; BERNARDINI 1988: 170). Sería más bien una «iniciación representativa», en la que escogidas jóvenes representaban a todas las muchachas de su edad (de hecho, los escolios a *Lisístrata* dicen explícitamente «siendo elegidas muchachas solteras...»); cf. SOURVINOU-INWOOD (1988), MANTAS (1995: 126), CONNELLY (2007: 32 ss.).

etapa de la iniciación y las que corren desnudas son las que están a punto de culminar el proceso: del vestido se pasa al desnudo, que simboliza un nuevo «nacimiento» como condición previa para el inicio de la nueva vida adulta que las muchachas van a emprender⁵⁵. En cambio, otros (Scanlon, por ejemplo) opinan que la desnudez no estaba ligada a una edad determinada, sino que el rito comprendía una parte que las muchachas debían realizar desnudas y otra en que debían hacerlo vestidas, quizá simbolizando (como quiere Pierre Vidal-Naquet) el paso del estado «salvaje» (representado por la desnudez) al estado «civilizado» y «doméstico» (representado por el vestido) y viceversa. Arrigoni⁵⁶ resume así esta idea: «*Se dunque l'arkteia mirava in fondo a una sorta di addomesticamento di forze incontrollate ed esasperate nelle fanciulle attiche, funzione della corsa rituale era forse quella di rappresentare, nella libertà espressiva dei gesti, della tenuta (e soprattutto della nudità), della tensione agonistica, il momento dello scatenamento e della liberazione di tali forze giovanili in vista di uno status da donna adulta certamente più integrato e composto*».

Es posible, por otro lado, que, como ha defendido con especial insistencia Scanlon (creo que con buenos argumentos), el ritual de Braurón no consistiera exactamente en una carrera atlética, sino en una especie de juego competitivo de persecución, en el cual un hombre o una muchacha que representa el papel de «osa» debe dar caza⁵⁷ a otras que hacen el papel de «víctimas», repitiendo así ritualmente el acto al que se hacían remontar los orígenes del culto. Sería, en todo caso, un rito iniciático en el cual las muchachas eran «perseguidas» y «domesticadas», de manera que abandonaban el mundo salvaje (identificado con la niñez y la adolescencia) e ingresaban en la sociedad «civilizada»⁵⁸. Ya Bernardini⁵⁹ afirmaba que era «difícil, si no imposible, pensar en el desarrollo de una competición y por lo tanto en una 'tensión agonística', por repetir la expresión de Arrigoni. Más probable es, en cambio, pensar en la carrera de las muchachas como una especie de fuga imitada o, incluso, como un acto liberatorio que simboliza el paso de la adolescencia a la edad madura»⁶⁰.

⁵⁵ Para Sourvinou-Inwood, el despojarse de las vestiduras significa que las muchachas rechazan la sexualidad salvaje y se someten a las estructuras patriarcales (cf. STEHLE 2012: 198 ss.).

⁵⁶ ARRIGONI (1985: 103).

⁵⁷ De hecho, en uno de los fragmentos (figura 6.6 SCANLON) aparecen perros corriendo en la franja inferior al cuerpo principal del vaso, en el cual se representan muchachas corriendo desnudas.

⁵⁸ SCANLON (2002: 164) propone también, en el caso de las adolescentes, identificar el estado «salvaje» con la virginidad y el estado «civilizado» con el matrimonio: «*The semihuman aspects of the bear make it an ideal symbol of Artemis'function in the rituals of Attica, namely as a figure on the margin between wildness/virginity and tamedness/wifehood*».

⁵⁹ BERNARDINI (1988: 171).

⁶⁰ Bruno Gentili (GENTILI & PERUSINO 2002: 12) compara a las muchachas de Braurón con las míticas heroínas Cirene y Atalanta, encarnación del motivo de la «muchacha que huye» mientras mira hacia atrás a su perseguidor, un acto que representa simbólicamente la huida de la experiencia traumática de la boda.

No hay, sin embargo, unanimidad en las interpretaciones concretas del ritual. Así Tsigoriti-Drakatou⁶¹ parece entender que las muchachas desnudas corren, mientras que las vestidas no están corriendo, sino danzando en honor de la diosa, una interpretación que nos resulta muy poco convincente a tenor de la manera en que éstas últimas aparecen representadas⁶². Por su parte, Faraone, concediendo especial importancia a la historia que cuentan nuestras fuentes como origen de los cultos a Ártemis Brauronia y Muniquia, sostiene que no se trataría de ritos de iniciación, sino de ritos de expiación, que incluirían un «sacrificio sustitutorio» de una víctima humana por otra animal, como ocurre en el relato mítico del sacrificio de Ifigenia, a la cual (en la versión que sigue Eurípides en su tragedia *Ifigenia entre los tauros*) habría reemplazado la diosa por una cierva sobre el altar sacrificial en última instancia.

Pero la competición deportiva femenina más importante de la antigua Grecia, así mismo una carrera pedestre, no tenía lugar ni en Esparta ni en Atenas. Se celebraba también en el lugar más emblemático del deporte griego antiguo, el santuario de Olimpia⁶³. Las muchachas participantes no corrían, como los varones, en honor de Zeus, sino en honor de su esposa divina Hera, la diosa del matrimonio. Pero también en este caso nos encontramos con el obstáculo habitual para conocer el deporte femenino en la Antigüedad griega: la falta de información. Porque en marcadísimo contraste con los Juegos Olímpicos masculinos, sobre los cuales las fuentes antiguas nos han transmitido una ingente cantidad de información, sobre las competiciones femeninas de Olimpia, los llamados Juegos Hereos, solamente contamos, por lo que se refiere a las fuentes escritas, con una única noticia explícita, la que nos transmite en el siglo II p. C. Pausanias (5.16.2-7). En su pormenorizada descripción del santuario, cuando habla del templo de Hera Pausanias afirma lo siguiente: *«Cada cuatro años tejen a Hera un peplo las 16 mujeres y ellas mismas convocan una competición, los Juegos Hereos. La competición consiste en una carrera para muchachas, no todas de la misma edad, sino que corren las primeras las más jóvenes y después de ellas las segundas en edad y las últimas las muchachas que son mayores. Y corren de la siguiente manera: llevan suelto el cabello y una túnica les llega un poco por encima de la rodilla y enseñan el hombro derecho hasta el pecho. También a ellas les está asignado para la competición el estadio olímpico, pero se les reduce para la carrera aproximadamente la sexta parte de él. A las vencedoras les conceden coronas de olivo y parte de la*

⁶¹ Tomamos el dato de STEHLE (2012: 196-201).

⁶² En esto coincido plenamente con BERNARDINI (1988: 171). No obstante, en algunos de los fragmentos (n^{os} 10, 24 y 26 y otros del catálogo de SCANLON 2002) aparecen muchachas que pueden estar bailando, de manera que también la danza formaría parte del ritual, como es habitual en los cultos femeninos (cf. SCANLON 2002: 143); en todo caso, en el fragmento n^o 10 las posibles bailarinas aparecen desnudas, lo que contradiría la hipótesis de Tsigoriti-Drakatou.

⁶³ Sobre las carreras femeninas de Olimpia, véase sobre todo ARRIGONI (1985: 95 ss.), BERNARDINI (1988: 166 ss.), SERWINT (1993), LANGENFELD (2006), SCANLON (2014b, donde actualiza 1984, 2002 y 2008), KYLE (2014: 264-266).

vaca sacrificada a Hera, y además les está permitido ofrendar imágenes con inscripciones. Y también hay mujeres que prestan ayuda a las 16 que dirigen estas competiciones. Estos juegos de muchachas los hacen remontar también a una época antigua, diciéndose que Hipodamía, para dar gracias a Hera por su boda con Pélope, reunió a las 16 mujeres y con ellas fue la primera en organizar los Juegos Hereos. Recuerdan también que venció Cloris⁶⁴, la única hija que sobrevivió de la casa de Anfión».

La descripción de Pausanias es ciertamente pormenorizada, pero aún así deja puntos oscuros que ninguna otra fuente contribuye a aclarar definitivamente. Al igual que los Juegos Olímpicos, los Juegos Hereos se celebraban cada cuatro años, pero ninguna información nos indica explícitamente si tenían lugar el mismo año y por la misma época que los Olímpicos, de manera que al respecto sólo caben conjeturas más o menos verosímiles. Scanlon⁶⁵, por ejemplo, sugiere que pudieran haberse celebrado inmediatamente antes de las competiciones masculinas (en el mes de julio por tanto), de manera que las mujeres que quisieran participar pudieran viajar a Olimpia acompañadas de sus parientes varones y de sus madres (y mejor antes de los Juegos Olímpicos que después, para evitar un anticlímax). En cambio, Kyle⁶⁶, partiendo de la idea de que «*women's rites were usually held in seclusion*», piensa que «*the Heraia was probably separate and segregated in time and attendance from the Olympics*».

También ha sido discutida la prioridad histórica: ¿pudiera haber sido en el santuario de Olimpia la carrera de muchachas anterior a la carrera de varones, de la que nacerían los Juegos Olímpicos⁶⁷? De acuerdo con la descripción de Pausanias, es evidente que entre los Juegos Olímpicos y los Juegos Hereos existen numerosos aspectos comunes, además de la periodicidad cuatrienal: las mujeres corrían en el mismo estadio que los hombres, también agrupadas por edades (aunque no se precisa las edades correspondientes a cada grupo)⁶⁸; igual que los hombres, las mujeres recibían como premio una corona

⁶⁴ Hija de Níobe y Anfión. Efectivamente, de acuerdo con la tradición, de entre los numerosos hijos de Níobe y Anfión sólo un varón y una hembra sobrevivieron a las flechas de Apolo y Ártemis.

⁶⁵ SCANLON (2002: 117-118; 2008: 184 ss.; 2014: 137); apoya sus argumentos DILLON (2000: 461-462).

⁶⁶ KYLE (2014: 266).

⁶⁷ Como es bien conocido, la carrera de velocidad fue la única prueba que se disputó durante las primeras trece ediciones de los Juegos Olímpicos (partiendo de 776 a. C., fecha tradicional para la primera celebración de los Juegos). Sólo en 724 a. C. se añadió otra prueba, el diaulo o doble estadio, es decir, también otra carrera, en este caso de velocidad sostenida; en 720 se incorporó el dólico o carrera de fondo. Paulatinamente el programa se fue ampliando con la inclusión de otras disciplinas (en 708 el pentatlo y la lucha, en 688 el boxeo, en 680 la carrera de cuadrigas, en 648 el pancracio, etc.), pero la carrera de velocidad (el estadio) ocupó siempre un lugar especial y el vencedor en esa prueba siguió teniendo en el curso de los siglos el privilegio de dar nombre a los Juegos Olímpicos correspondientes.

⁶⁸ Apunta Paola BERNARDINI (1988: 167), a mi entender con acierto, que esa división por edades «parece responder a una clasificación según el criterio de la mayor cercanía a la edad matrimonial más que al criterio de la diferente capacidad física» (como demostraría el hecho de que todos los

de olivo y las vencedoras tenían el derecho de erigir en el santuario una estatua conmemorativa de su triunfo⁶⁹; además, el colegio de 16 mujeres que organizaban y presidían la competición era la versión femenina de los jueces que arbitraban los Juegos Olímpicos, los llamados helanódicas. Naturalmente, la constatación de estas semejanzas puede conducir a dos conclusiones opuestas, y así ha ocurrido, ya que unos estudiosos han supuesto que el festival de Hera es posterior al de Zeus y se conformó sobre el modelo de los Juegos Olímpicos (así Gardiner)⁷⁰, mientras que otros sostienen lo contrario y fechan los Juegos Hereos antes que los Olímpicos (Weniger, Deubner, datando el culto a Hera en Olimpia anterior al de Zeus⁷¹; Mehl y Eisen, encontrando en los cultos de Olimpia reflejos de la antigua sociedad matriarcal que sería sustituida por una organización de carácter patriarcal)⁷².

Por otro lado, en el texto citado Pausanias se hace también eco de la versión mítica del origen del festival femenino en honor de Hera, que remontaría a la competición que habría organizado Hipodamía para agradecer a la diosa sus bodas con Pélope. De esta manera, en la cronología mítica los Juegos Hereos serían prácticamente contemporáneos de los Juegos Olímpicos, ya que la tradición (que recoge y relata con pormenor Píndaro en su *Olimpica* 1) ligaba la fundación de éstos a Pélope, que habría instituido el festival olímpico en conmemoración y agradecimiento por su victoria en la carrera de carros que sostuvo contra el violento rey de Élide, Enómao, una victoria que le valió la mano de la

grupos de chicas corrían la misma distancia, mientras que en el caso de los varones los «niños» corrían un tercio menos que los «adultos»). La diferencia de capacidades físicas era, en cambio, aparentemente la razón de la división por categorías de edad en el caso de las competiciones masculinas de Olimpia, al menos en la época en la que los aspectos deportivos prevalecen sobre los religiosos; pero quizá fuera otra (y no muy diferente del caso de las féminas) la razón por la cual originalmente también los varones eran agrupados según la edad (véase al respecto PETERMANDL 2012). SCANLON defiende un punto de vista contrario a Bernardini y concluye que la diferente distancia solamente indica una menor capacidad física de las mujeres (2014: 111-112). Recuérdese que también las muchachas que corrían en Braurón estaban divididas según su edad; cf. Platón, *Leyes* VIII 833c ss., con el comentario de PERLMAN (1983).

⁶⁹ Se ha notado con frecuencia que la vestimenta descrita por Pausanias recuerda la que lleva la muchacha representada en una estatua de mármol, de 1'54 de altura, llamada la «corredora Vaticana» (cf. SCANLON 2002: figura 4.2; GARCÍA ROMERO 2005: 121 figura 4), que se ha pensado que pudiera ser copia de una estatua originalmente dedicada por una vencedora en los Juegos Hereos hacia 460 a. C. (Museos Vaticanos, Galleria dei Candelabri, XXXIV.36.1, inv. 2784); pero es cuestión controvertida. También se han citado al respecto una estatuilla de bronce de procedencia espartana hallada en Epiro, datada quizá hacia 560 y conservada en el Museo Británico (Bronze 208; cf. BERNARDINI 1988: figura XX; GARCÍA ROMERO 1992: figura 26; SCANLON 2002: figura 4.1), y algún otro pequeño bronce más. Sobre todo ello, véase ARRIGONI (1985: 122-123), BERNARDINI (1988: 169-170), LANGENFELD (2006: 169 ss.), SCANLON (2008: 175 ss.; 2014: 113 ss.).

⁷⁰ GARDINER (1930: 42).

⁷¹ Sobre esta cuestión, véase MOUSTAKA (2002), quien sostiene la idea contraria: el culto a Hera en Olimpia habría sido una incorporación muy tardía, quizá de la segunda mitad del siglo v a. C.

⁷² Sobre la cuestión, además de los trabajos de SCANLON, véase también el completísimo estudio de ULF & WEILER (1980: 15 ss.).

princesa Hipodamía y el reino. Pero inmediatamente a continuación el propio Pausanias (5.16.5-7) nos ofrece también la tradición que podríamos llamar histórica sobre el origen de la competición femenina de Olimpia: «*A propósito de las 16 mujeres también cuentan, además de la anterior, la siguiente historia. Dicen que Damofonte era tirano de Pisa⁷³ y que cometía contra los eleos muchas crueldades. Y cuando murió Damofonte, como ciertamente los habitantes de Pisa no consentían en hacerse responsables como pueblo de las faltas del tirano, y también a los eleos les resultó grato disolver las acusaciones que se les imputaban, eligieron una mujer de cada una de las 16 ciudades de Élide que todavía permanecían habitadas por entonces para que acabaran con sus diferencias, la que fuera por su edad mayor y sobresaliera entre las mujeres por su prestigio y fama... Las mujeres de esas ciudades hicieron la paz entre los habitantes de Pisa y de Élide, y luego también les fue encomendado organizar una competición, los Juegos Hereos, y tejer el peplo para Hera. Las 16 mujeres instituyeron también dos coros, a uno de los cuales llaman de Fiscoa y al otro de Hipodamía. Y dicen que esa Fiscoa provenía de Coile de Élide y que el pueblo en el que vivió se llamaba Ortia. Y dicen que con esa Fiscoa tuvo relaciones Dioniso y que de Dioniso tuvo un hijo, Narceo... Dicen que Narceo y Fiscoa fueron los primeros en rendir culto a Dioniso...*». Estos hechos históricos se datan en torno al año 580 a. C., pero, dado que no disponemos de ningún otro testimonio al respecto, no podemos saber si la carrera femenina en honor de Hera se celebró entonces por vez primera o, más bien, se trató de la reorganización de una competición más antigua (así opinan Serwint y Scanlon), que fue lo que por las mismas fechas ocurrió en el caso de los Juegos Olímpicos masculinos y también de los otros grandes festivales panhelénicos, los Juegos Píticos, Ístmicos y Nemeos, que conocieron por esas fechas una reorganización y consolidación definitiva, pero ya existían con anterioridad.

En lo que sí hay acuerdo casi general entre los estudiosos es en lo que respecta a la función cultural de la competición pedestre femenina de Olimpia. Muy probablemente las muchachas corrían en un ritual de carácter prematrimonial, en el que la carrera representaba la huida, la vida «salvaje» de las muchachas antes de ser «capturadas» y «domesticadas» para el matrimonio y quedar entonces relegadas principalmente al ámbito del hogar⁷⁴. En ese sentido, el peplo que se entregaba a Hera y al que Pausanias hace referencia era, como en otros muchos rituales semejantes, la representación de los pepllos nupciales de las futuras novias⁷⁵; recuérdese también que Pausanias asegura que la intención de Hipodamía al reunir a las 16 mujeres y organizar los Juegos Hereos fue «*dar gracias*

⁷³ Ciudad que se disputaba con su vecina Élide el control del santuario de Olimpia.

⁷⁴ Otras interpretaciones han tenido muchísimo menos séquito, como la propuesta por Ludwig DREES (1962), quien interpretaba las carreras femeninas de Olimpia como parte de un antiguo ritual de fertilidad, que finalizaba en una «boda sagrada»; Hera sería entonces no la diosa del matrimonio, sino la heredera de la antigua Diosa Madre de la tierra. Sobre esta hipótesis, véase SCANLON (2014: 129-130).

⁷⁵ Cf. ARRIGONI (1985: 97) y SCANLON (2002: 99-100; 2014: 110-111), quienes citan diversos paralelos.

a *Hera por su boda con Pélope*», lo que sería indicio de que la tradición griega ligaba la competición a ritos relacionados con el matrimonio. Además, algunos estudiosos, como Arrigoni y Scanlon⁷⁶, han llamado la atención igualmente sobre el papel del dios Dioniso en los rituales prenupciales femeninos (en los rituales dionisiacos es habitual la «huída y persecución» de mujeres en espacios agrestes y, por tanto, «no civilizados»), porque precisamente Pausanias menciona a Dioniso en relación con las carreras femeninas de Olimpia cuando se refiere a los coros que, junto a los dedicados a Hipodamía, las 16 mujeres instituyeron en honor de la heroína de Élide Fiscoa, a la cual una tradición atribuía la introducción de los cultos dionisiacos en la región; y Scanlon hace notar también que Plutarco de Queronea (I-II p. C.) afirma explícitamente que las famosas 16 mujeres de Élide se encargaban principalmente del culto a Dioniso (*Sobre las virtudes de las mujeres* 251e). Recuérdese la carrera ritual que las muchachas espartanas llamadas «Dionisiades» corrían en un santuario del dios.

También es cuestión muy discutida si en los Juegos Hereos las muchachas participantes procedían, como en el caso de los Juegos Olímpicos masculinos, de zonas diversas de Grecia o bien se trataba de ritos reservados únicamente a las jóvenes del lugar (como los similares de Braurón o Esparta que hemos comentado anteriormente). Arrigoni (1985: 100) se decanta por la posibilidad de que las competiciones femeninas de Olimpia llegaran a alcanzar rango panhelénico, y lo mismo opinan Serwint, Golden (1998: 123 ss.) o Scanlon⁷⁷, para quien la elección de un santuario panhelénico como lugar de celebración, en lugar de la propia ciudad de Élide, sugiere la intención de que los ritos superaran el carácter local. En cambio, Bernardini (1988: 168-169) lo considera bastante improbable, y con ella coinciden Mantas, Kyle y Langenfeld⁷⁸. Pero incluso quienes defienden el carácter más o menos panhelénico de los Juegos Hereos (entre los que me incluyo) consideran que lo más probable es que en origen se tratara de rituales prenupciales locales, que a partir de cierto momento se abrieron también a otras ciudades, quizá después de la posible reorganización de comienzos del siglo VI a. C. y a semejanza de los juegos masculinos⁷⁹.

⁷⁶ SCANLON (2002: 287-288; 2014: 109, 137 ss.).

⁷⁷ SCANLON (2002: 110-111; 2014: 125-127, 134 y sobre todo 136-137)

⁷⁸ LANGENFELD (2006: 179 ss.), KYLE (2014: 264-265).

⁷⁹ Como se ha indicado anteriormente, la escasez de información ha hecho que también el problema de la época en la que se crearon los Juegos Hereos haya sido cuestión muy discutida. Ya se ha comentado que una parte de los estudiosos les asigna un origen muy antiguo (anterior incluso a los Juegos Olímpicos). Otros, en cambio, se decantan por entender en sentido estricto la noticia de Pausanias y sitúan el origen histórico de los Juegos Hereos en el siglo VI a.C.; así opina WENIGER (1917-1918), y también, con más dudas, SCANLON (2002: 112 ss.; 2014: 133-134), quien piensa que la influencia espartana pudo ser determinante para la creación de una competición femenina en el siglo VI, aunque considera probable que en el siglo VI se llevara a cabo, siempre bajo influencia espartana, una reorganización de una competición muy anterior; cf. también GOLDEN (1998: 123 ss.). Incluso hay quienes pretenden rebajar aún más la cronología, hasta el siglo V a. C., una opción que han considerado plausible últimamente, entre otros, Kyle, Langenfeld, Miller

En todo caso, la tan repetida afirmación de que en los Juegos Olímpicos antiguos las mujeres no participaban requiere, pues, una matización: las mujeres no participaban en las competiciones masculinas de Olimpia, pero tenían su propia competición a la que no asistían los hombres⁸⁰, y mientras duraban los Juegos Hereos eran ellas las dueñas de Olimpia. Por las razones apuntadas anteriormente a propósito del deporte femenino en la Grecia antigua, estas competiciones de muchachas se mantuvieron siempre muy estrechamente ligadas al contexto cultural y religioso en el que se celebraban, y no experimentaron la intromisión de los elementos profanos que, en cambio, sí distinguen los Juegos Olímpicos masculinos; ello supuso también que, a diferencia de lo que ocurrió en el caso de los Juegos Olímpicos, el programa de pruebas del festival femenino no se amplió lo más mínimo y siempre consistió en una única prueba, una carrera pedestre. En definitiva, los Juegos Hereos no se convirtieron nunca en un espectáculo que concitaba cada cuatro años la asistencia de decenas de miles de espectadores venidos de todas partes del mundo griego.

Hay, no obstante, algunos testimonios que han hecho a los estudiosos plantearse la posibilidad de que, al menos en época imperial romana, el deporte femenino griego hubiera podido desprenderse de alguna manera de su estrechísima vinculación con los rituales iniciáticos y prematrimoniales en cuyo contexto se desarrollaba tradicionalmente, y haber tenido cabida incluso en las grandes competiciones deportivas, quizá ya más como espectáculo que como acto de culto. El más importante de esos testimonios es, sin duda, una muy citada inscripción de mediados del siglo I p. C., hallada en Delfos y conocida como «inscripción de las muchachas de Trales» (*Sylloge Inscriptionum Graecarum* III 802)⁸¹. La inscripción se encuentra en el pedestal de las estatuas que un padre orgulloso, Hermesianacte de la ciudad minorasiática de Trales, dedicó en el santuario de Delfos a sus tres hijas, grandes deportistas a juzgar por el impresionante catálogo de victorias que se citan en el texto:

Hermesianacte, hijo de Dionisio, ciudadano de Cesarea Tra[les], y tam[bién de Atenas? y de Delfos], lo dedica a sus hijas, que tienen también ellas las mismas ci[udadanía]s,

a Trifosa, que venció en los Juegos Píticos cuando eran organizadores de las competiciones Antígono y Cleomaquís, y en los Juegos Ístmicos cuando era organizador de las competiciones Juvencio Proclo, en la carrera del estadio de manera sucesiva, la primera entre las muchachas,

o Moustaka (detalles en SCANLON 2014: 108, 128 ss., 143-145).

⁸⁰ Pausanias (6.20.7) describe así el santuario de Hipodamía en Olimpia: «Dentro del Altis, por la entrada de las procesiones se encuentra el llamado santuario de Hipodamía, un espacio de unos treinta metros rodeado por un muro. En él una vez al año pueden entrar las mujeres, que hacen sacrificios a Hipodamía y realizan otros rituales en su honor».

⁸¹ La inscripción se recoge también con el n° 63 en MORETTI (1953), y con el n° 9 en H.W. PLEKET, *Epigraphica II. Texts in the social history of the Greek world*, Leiden 1969. Véase LEE (1988).

a Hedeia, que venció en los Juegos Ístmicos cuando era organizador de las competiciones Cornelio Pulcro en la carrera de carros armados, y en los Juegos Nemeos en la carrera del estadio cuando era organizador de las competiciones Antígono, y en Sición cuando era organizador de las competiciones Menetas; y venció también en el concurso de niños citareados en los Juegos Augusteos de Atenas cuando era organizador de las competiciones Novio, hijo de Fili[no], y fue la primera muchacha [en mucho tiempo] en ser hecha ciudadana de [],

a Dionisia, que venció en los Juegos Istmicos] cuando era organizador de las competiciones Ant[igon]o, y en los Juegos de Asclepio en la sagrada Epidauro cuando era organizador de las competiciones Nicótelos, en la carrera del estadio.

Dedicado a Apolo Pitio

Así pues, en la inscripción se mencionan victorias de las tres hijas de Hermesianacte en competiciones atléticas y también en concursos musicales, y no únicamente en festivales locales, sino incluso en tres de los cuatro grandes Juegos Panhelénicos (son citados explícitamente los Píticos, los Ístmicos y los Nemeos). ¿Debemos deducir de este testimonio que en los festivales deportivos griegos a partir de cierto momento se fueron introduciendo competiciones femeninas siguiendo el modelo de las masculinas, y que esas competiciones, desligadas ya de un contexto ritual, permitieron desarrollar a las mujeres una «carrera deportiva» más o menos regular? El alcance y la extensión de esas competiciones femeninas ha sido muy discutido por los estudiosos. Yo personalmente no creo probable (contra la opinión de Mantas y otros) que estas competiciones femeninas se disputaran de manera sistemática y periódica, y me inclino más bien por suponer (con Bernardini, Langenfeld, Laemmer, etc.) que se trataba de competiciones celebradas esporádicamente, promovidas quizá por políticos influyentes y ciudadanos ricos que pretendían mostrar con orgullo las cualidades deportivas de sus hijas o esposas⁸². A ese respecto es muy interesante una inscripción griega encontrada en la isla de Ischia⁸³, datable hacia 154 p. C.: está dedicada por Lucio Coceyo Prisco a su esposa Seya Spes, hija de Seyo Liberal, con ocasión de su victoria en una carrera de velocidad reservada a hijas de magistrados, probablemente en los Juegos Augustales (*Sebastá* en griego) de

⁸² ARRIGONI (1985: 110-111) comenta una inscripción en lengua latina que nos habla de una «competición de muchachas» (probablemente una carrera pedestre) introducida por Lucio Castricio Régulo en los Juegos Ístmicos del año 23 p.C. (cf. también GOLDEN [1998: 127]). La inscripción está editada en J. H. KENT, *Corinth. The inscriptions: 1926-1950*, vol. VIII parte 3, Princeton 1966, n° 153.

⁸³ *Supplementum Epigraphicum Graecum* XIV 602 = n° 5 UGOLINI (2001: 59-62); cf. MORETTI (1953: 168-169).

Nápoles⁸⁴. El hecho de que la vencedora sea una mujer casada⁸⁵ nos sitúa ya en un contexto completamente diferente de las carreras iniciáticas y prematrimoniales que corrían las muchachas solteras de Esparta, Braurón u Olimpia⁸⁶. E incluso algunos estudiosos han planteado la opción (improbable en mi opinión) de que algunas de esas carreras femeninas fueran competiciones mixtas, en las cuales las mujeres competían contra los hombres⁸⁷.

Cabe, pues, la posibilidad de que en época imperial romana también el deporte femenino griego hubiera cumplido, a su modesta manera, la transición «from rites to athletics» (por utilizar la expresión de Kyle). No obstante, una de las últimas noticias (de autenticidad insegura) que nos han llegado sobre el deporte femenino en la antigua Grecia nos vuelve a situar de pleno en el ámbito del ritual religioso que caracteriza las prácticas deportivas de las mujeres en el mundo griego antiguo: según el cronógrafo bizantino del siglo VI Juan Malalás (12.288), a finales del siglo II p. C. los Juegos Olímpicos de Antioquía de Siria incluían competiciones femeninas de lucha, carrera, filosofía y canto, y las vencedoras en ellas quedaban consagradas como sacerdotisas⁸⁸.

⁸⁴ En la propia Nápoles se ha encontrado otra inscripción de contenido similar, ya que probablemente celebra a otra mujer vencedora en una carrera reservada a hijas de magistrados (en fecha incierta), aunque su deficiente estado de conservación no permite mayores precisiones. Se trata de *Inscriptiones Graecae* XIV 755g = n° 7 UGOLINI (2001: 67-68). También en el siglo II p. C. se data una inscripción espartana actualmente perdida (se conoce sólo por una copia en papel del siglo XVII), que la ciudad dedicó a una mujer por una victoria en la carrera del doble estadio; n° 10 UGOLINI (2001: 76-78); cf. KYLE (2014: 270). Tampoco se conserva una inscripción que el autor de una anotación marginal al texto de Pausanias (en concreto al pasaje en el que se habla de los Juegos Hereos), contenida en el manuscrito *Parisinus* 1410, afirma haber visto en la ciudad de Patras, al norte del Peloponeso, «sobre las ruinas de edificios antiguos»; esa supuesta inscripción habría contenido la siguiente dedicatoria: «A Nicégora, hermana dulcísima, vencedora en el estadio en la carrera de muchachas, yo, Nicófilo, aquí dedico una estatua de mármol de Paros». Cf. HARRIS (1964: 181), ARRIGONI (1985: 109-110), GARCÍA ROMERO (1992: 115-116).

⁸⁵ Cabe también la posibilidad, defendida por GOLDEN (1998: 128) y KYLE (2014: 270), de que Seya Spes hubiera conseguido su victoria antes de convertirse en una mujer casada; pero, en mi opinión, el hecho de que la inscripción celebre una victoria única y concreta, y no una «carrera deportiva», habla más bien a favor de una dedicatoria contemporánea al momento en que ese triunfo fue obtenido.

⁸⁶ Por más que en los Juegos Capitolinos de Roma organizados por Domiciano a partir de 86 p. C. sobre el modelo de las competiciones de Olimpia (Suetonio, *Vida de Domiciano* 4.4; Dión Casio 67.8), se incluyera una carrera de muchachas, probablemente siguiendo el paradigma de los Juegos Hereos.

⁸⁷ Cf. UGOLINI (2001: 62), remitiendo a MORETTI (1953: 167-167). Niegan la posibilidad de que las carreras fueran mixtas, a mi entender con razón, KYLE (2014: 271) y otros. Más probable resulta la idea de que fueran mixtas las competiciones de carácter artístico, de acuerdo con una noticia transmitida por Plutarco (*Problemas de banquete* 675b), según la cual en el siglo III a.C. Aristómaca de Eritras venció por dos veces en los Juegos Ístmicos en la competición de poesía épica.

⁸⁸ Cf. GOLDEN (1998: 127), KYLE (2014: 271).

BIBLIOGRAFÍA

- Alberti, B. (2002): Gender and the figurative art of Late Bronze Age Knossos, en Hamilakis, Y. (ed.), *Labyrinth revisited. Rethinking 'Minoan' Archaeology*. Oxford, pp. 98-117.
- Álvarez de Miranda, A. (1962). *Ritos y juegos del toro*. Madrid.
- Arnott, W. G. (1993). Bull-leaping as initiation, *Liverpool Classical Monthly*, 18, pp. 114-116.
- Arrigoni, G. (1985a). Donne e sport nel mondo greco. Religione e società, e «Iconografia della ginnastica e atletica femminile nel mondo greco», en Arrigoni, G. (ed.), *Le donne in Grecia*. Roma & Bari, pp. 55-128.
- Arrigoni, G. (1985b). Iconografia della ginnastica e atletica femminile nel mondo greco, en Arrigoni, G. (ed.), *Le donne in Grecia*. Roma & Bari, pp. 129-201.
- Bérard, C. (1986). L'impossible femme athlète, *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli (Archeologia)* 8, pp. 195-202.
- Bernardini, P. A. (1988). Le donne e la pratica della corsa nella Grecia antica, en Bernardini, P. A. (ed.), *Lo sport in Grecia*, Roma & Bari, pp. 157-184.
- Boardman, J. & Arrigoni, G. (1984). Atalante, en *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zúrich & Múnich, II, pp. 940-950.
- Brelich, A. (1961). *Le iniziazioni*. Roma.
- Brelich, A. (1969). *Paidés e Parthenoi*. Roma.
- Brulé, P. (1987). *La fille d'Athènes. La religion des filles d'Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et sociétés*. Paris.
- Burkert, W. (2007). *Religión griega arcaica y clásica*. Madrid.
- Calame, C. (1977). *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque*. Roma.
- Calame, C. (2009). Ifigénie à Brauron: étologie poétique et paysage artémisien, en Bodiou, L. & Mehl, V. (eds.), *La religion des femmes en Grèce ancienne: mythes, cultes et société*. Rennes, pp. 83-92.
- Christensen, P. (2014). Sport and society in Sparta, en Christesen, P. & Kyle, D. G. (eds.), *A companion to sport and spectacle in Greek and Roman Antiquity*. Malden & Oxford, pp. 146-158.

- Connelly, J. (2007). *Portrait of a priestess: Women and ritual in Ancient Greece*. Princeton.
- Crowther, N.B. (2007). *Sport in Ancient Times*. Wesport & London.
- Damiani-Indelicato, S. (1988). Were Cretan girls playing at bull-leapings? *Cretan Studies*, 1, pp. 39-47.
- Decker, W. (1995). *Sport in der griechischen Antike*. München.
- Decker, W. (2003). Zum Stand der Erforschung des 'Stierspiel' in der Alten Welt, en Dittmann, R., Eder, Ch. & Jacobs, B. (eds.), *Altertumswissenschaften im Dialog. Festschrift für Wolfram Nagel zum Vollendung seines 80. Lebensjahres*. Münster, pp. 31-79.
- Delgado Linacero, C. (1996). *El toro en el Mediterráneo*. Madrid.
- Des Bouvrie, S. (1995). Gender and the Games at Olympia, en Berggreen, B. & Marinatos, N. (eds.), *Greece and gender*. Bergen, pp. 43-52.
- Deubner, L. (1936). *Kult und Spiele im alten Olympia*. Leipzig.
- Dillon, M.P.J. (2000). Did parthenoi attend the Olympic Games? Girls and women, competing, spectating and carrying out cult roles at Greek religious festivals, *Hermes*, 128, pp. 457-480.
- Dowden, K. (1989). *Death and the Maiden. Girl's Initiation Rites in Greek Mythology*. London & New York.
- Drees, L. (1962). *Der Ursprung der olympischen Spiele*. Stuttgart.
- Ducat, J. (2006). *Spartan education. Youth and society in the Classical Period*. Swansea.
- Ehrenberg, A. (1991). *Le culte de la performance*. Paris, cap. III (recogido en «Estadios sin dioses», *Revista de Occidente*, 134-135 [1992], pp. 93-109).
- Eisen, G. (1976). *Sports and women in Antiquity*, Dis. Univ. de Massachusetts (resumen en *NASSH Proceeding* 1976, 7).
- Ekroth, G. (2003). Inventing Iphigeneia? On Euripides and the Cultic Construction of Brauron, *Kernos*, 16, pp. 59-118.
- Evans, A.J. (1921-1936). *The palace of Minos at Knossos*. London.
- Faraone, C.A. (2003). Playing the bear and the fawn for Artemis: female initiation or substitute sacrifice, en Dodd, D.B. & Faraone, C.A. (eds.), *Initia-*

- tion in Ancient Greek rituals and narratives. New critical perspectives.* London & New York, pp. 43-68.
- Finley, M. I. & Pleket, H. W. (1976). *The Olympic Games. The first thousand years.* New York.
- Forbes, C. A. (1929). *Greek physical education.* New York & London.
- Frasca, R. (1991). *L'agonale nell'educazione della donna greca. Iaia e le altre.* Bologna.
- Frass, M. (1997). Gesellschaftliche Akzeptanz 'sportlicher' Frauen in der Antike, *Nikephoros*, 10, pp. 119-133.
- Frass, M. (2011). Female sports in Classical Greece, en Petermandl, W. & Ulf, Ch. (eds.), *Youth, Sport, Olympic Games.* Hildesheim, pp. 95-101.
- Frei-Stolba, R. (1998). Frauen als Stifterinnen von Spielen, *Stadion*, 24, pp. 115-128.
- García Romero, F. (1992). *Los Juegos Olímpicos y el deporte en Grecia.* Sabadell.
- García Romero, F. (2005). Mujer y deporte en el mundo antiguo, en García Romero, F. & Fernández García, B. (eds.), *In corpore sano. El deporte en la Antigüedad y la creación del moderno olimpismo*, Madrid, pp. 177-204 (on line en <www.ucm.es/info/seic>).
- Gardiner, E. N. (1910). *Greek athletic sports and festivals.* London (reimpr. Dubuque [Iowa] 1970).
- Gardiner, E. N. (1930). *Athletics of the ancient world.* Oxford (reimpr. Chicago 1979).
- Gentili, B. & Perusino, F. (eds.) (2002). *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide.* Pisa.
- Golden, M. (1998). *Sport and society in ancient Greece.* Cambridge.
- Graham, J. W. (1957). The central court as the Minoan bull-ring, *American Journal of Archaeology*, 61, pp. 255-262.
- Graham, J. W. (1973). A new arena at Mallia, *Antichità Cretesi*, 1, pp. 65-73.
- Günkel-Maschek, U. (2012). Spirals, bulls, and sacred landscapes: the meaningful appearance of pictorial objects within their spatial and social contexts, en Panagiotopoulos, D. & Günkel-Maschek, U. (eds.), *Minoan realities. Approaches to images, architecture, and society in the Aegean Bronze Age.* Louvain.

- Guttman, A. (1991). *Women's sport*, New York (Spartan girls and other runners, pp. 17-32).
- Hägg, R. & Marinatos, N. (eds.) (1987). *The function of the Minoan palaces*. Stockholm.
- Hallager, B. P. & Hallager, E. (1995). The Knossian bull. Political propaganda in Neo-Palatial Crete, en Laffineur, R. & Niemeier, W. D. (eds.), *Politeia. Society and state in the Aegean Bronze Age = Aegaeum*, 12, pp. 547-555.
- Harris, H. A. (1964). *Greek athletes and athletics*. London.
- Harris, H. A. (1972). *Sport in Greece and Rome*. Ithaca.
- Howell, M.L. (1972). Sport und Spiele im minoischen Kreta, en Überhorst, H. (ed.), *Geschichte des Leibesübungen*. Wien, I, pp. 229-258.
- Howell, M.L. & Palmer, D. (1968). Sport and games in the Minoan period, en Simri, U. & Vingait, M. (eds.), *Proceeding of the First International Seminar on the History of Physical Education and Sport*. Netanya, pp. 1-28.
- Howell, R. A. & Howell, M. L. (1989). The Atalanta legende in art and literature, *Journal of Sport History*, 16, pp. 127-139.
- Ingalls, W. B. (2000). Ritual performances as training for daughters in Archaic Greece, *Phoenix*, 54, pp. 1-20.
- Jeanmaire, H. (1939). *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*. Lille.
- Kahil, L. (1963). Quelques vases du sanctuaire d'Artemis à Brauron, *Antike Kunst*, Supl. 1, pp. 5-29.
- Kahil, L. (1977). L'Artemis de Brauron: rites et mystères, *Antike Kunst*, 20, pp. 86-98.
- Kahil, L. (1981). Le craterisque d'Artemis et le Brauronion de l'Acropole, *Hesperia*, 50, pp. 253-263.
- Kahil, L. (1988). Le sanctuaire de Brauron et la religion grecque, *Comptes Rendus de la Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, pp. 799-813.
- Kahil, L. (1991). Le sacrifice d'Iphigénie, *Mélanges d'Archéologie de l'École Française de Rome (Antiquité)*, 103, pp. 183-196.
- Kennell, N. M. (1995). *The gymnasium of virtue. Education and culture in Ancient Sparta*. Chapel Hill (North Caroline).

- Koehl, R. B. (1986). The chieftain cup and a Minoan rite of passage, *Journal of Hellenic Studies*, 106, pp. 99-110.
- Kratzmüller, B. (2002). 'Frauensport' im antiken Athens? en Krüger, A. & Buss, W. (eds.), *Transformationen: Kontinuitäten und Veränderungen in der Sportgeschichte*. Hoya-Göttingen, I pp. 171-181.
- Kyle, D. G. (2007). *Sport and spectacle in the Ancient World*. Malden & Oxford.
- Kyle, D. G. (2014). Greek female sport: rites, running, and racing, en Christesen, P. & Kyle, D.G. (eds.), *A companion to Sport and spectacle in Greek and Roman Antiquity*. Malden & Oxford, pp. 258-275.
- Laemmer, M. (1981). Women and sport in ancient Greece. A plea for a critical and objective approach, en Borms, J., Hebbelink, M. & Venerando, A. (eds.), *Women and sport. A historical, biological, physiological and sportmedical approach*. Basel, pp. 16-23 (= *Medicin Sport*, 14, 1981).
- Langenfeld, H. (2006). Olympia – Zentrum des Frauensport in der Antike? Die Mädchen-Wettläufe beim Hera-Fest in Olympia, *Nikephoros*, 19, pp. 153-185.
- Lee, H.M. (1988). SIG 3, 802: Did women compete against men in Greek athletic festivals? *Nikephoros*, 1, pp. 103-117.
- Ley, A. (1990). Atalante. Von der Athletin zur Liebhaberin. Ein Beitrag zum Rezeptionswandel eines mythologischen Themas auf Vasen des 6.-4 Jh.s v. Chr., *Nikephoros*, 3, pp. 31-72.
- Loughlin, E. (2004). Grasping the bull by the horns: Minoan bull sport, en Bell, S. & Davies, G. (eds.), *Games and Festivals in Classical Antiquity*. Oxford.
- MacGillivray, J.A. (2000). Labyrinths and bull-leapers, *Archaeology*, 53, pp. 53-55.
- Malten, L. (1923-1924). Leichenspiel und Totenkult, *Mitteilungen des Deutsches Archeologischen Instituts (Rome)*, 38-39, pp. 300-341.
- Mandel, R. (1986). *Historia cultural del deporte*. Barcelona.
- Mantas, K. (1995). Women and athletics in the Roman East, *Nikephoros*, 8, pp. 125-144.
- Marinatos, N. (1989). The bull as an adversary: some observations on bull-hunting and bull-leaping, *Ariadni*, 5, pp. 23-32.

- Marinatos, N. (1993). *Minoan religion. Ritual, image and symbol*. Columbia.
- Marinatos, N. (1994). The 'export' significance of Minoan bull-leaping scenes, *Egypt and the Levant*, 4, pp. 89-93.
- Marinatos, N. (2007). Taureador scenes in Knossos, en Bietak, M., Marinatos, N. & Palivou, C. (eds.), *Taureador scenes in Tell El-Daba (Avaris) and Knossos*. Wien, pp. 115-141.
- Matz, F. (1961-1962). Minoischer Stiergott?, *Kritiká Chroniká*, 15-16, pp. 215-223.
- McInerney, J. (2010). *The cattle of the sun: cows and culture in the world of the ancient Greeks*. Princeton.
- Mehl, E. (1962). Mutterrechtliche Reste in der Olympischen Festordnung, en Korbs, W. y otros, *C. Diem. Festschrift zur Vollendung seines 80. Lebensjahres*. Frankfurt-Wien, pp. 71-81.
- Militello, P. (2003). Il rython dei Lottatori e le scene di combattimento: battaglie, duelli, agoni e competizione nella Creta neopalaziale, *Creta Antica*, 4, pp. 359-401.
- Millender, E. (1999). Athenian ideology and the empowered Spartan woman, in Hodkinson, S. & Powell, A. (eds.), *Sparta: new perspectives*. London & Swansea, pp. 355-391.
- Miller, S.G. (2004). *Ancient Greek Athletics*. New Haven & London.
- Moreau, A. (ed.) (1992). *L'initiation. Actes du colloque international de Montpellier, 11-14 Avril 1991*, Tome I. *Les Rites d'Adolescence et les Mystères*; Tome II. *L'acquisition d'un savoir ou d'un pouvoir. Le lieu initiatique. Parodies et perspectives*. Montpellier.
- Moretti, L. (1953). *Iscrizioni agonistiche greche*. Roma.
- Mouratidis, J. (1989). Are there Minoan influences on Mycenaean sports, games and dances? *Nikephoros*, 2, pp. 43-63.
- Moustaka, A. (2002). On the cult of Hera at Olympia, en Hägg, R. (ed.), *Peloponnesian sanctuaries and cults*. Stockholm, pp. 199-205.
- Murray, S.C. (2014). The role of religion in Greek sport, en Christesen, P. & Kyle, D.G. (eds.), *A companion to Sport and spectacle in Greek and Roman Antiquity*. Malden & Oxford, pp. 309-319.

- Neils, J. (2012). Spartan girls and the Athenian gaze, en James, S. & Dillon, S. (eds.), *A companion to women in the Ancient World*. Malden & Oxford, pp. 153-166.
- Nieto Ibáñez, J. M. (2005). La mujer en el deporte griego: mitos y ritos femeninos, en Nieto Ibáñez, J.M. (ed.), *Estudios sobre la mujer en la cultura griega y latina*. León, pp. 63-81.
- Nilsson, M.P. (1968). *The Minoan-Mycenaean religion and its survival in Greek religion*. Lund.
- Olivová, V. (1984). *Sports and games in the Ancient World*. London.
- Olsen, B.A. (2014). *Women in Mycenaean Greece. The Linear B tablets from Pylos and Knossos*. New York.
- Osborne, R. (1985). *Demos. The discovery of classical Attika*. Cambridge.
- Padilla, M.W. (1999). *Rites of Passage in Ancient Greece: Literature, Religion, Society*. London & Toronto.
- Panagiotopoulos, D. (2006). Das minoische Stierspringen. Zur Semantik und Darstellung eines altägäischen Rituals, en Mylonopoulos, J. & Röder, H. (eds.), *Archäologie und Ritual. Auf der Suche nach der Rituellen Handlung in den antiken Kulturen Ägyptens und Griechenlands*. Wien, pp. 125-138.
- Parke, H. W. (1977). *Festivals of the Athenians*. London.
- Patrucco, R. (1972). *Lo sport nella Grecia antica*. Firenze.
- Perlman, P. (1983). Plato *Laws* 833C-834D and the Bears of Brauron, *Greek, Roman & Byzantine Studies*, 24, pp. 115-130.
- Persson, A.W. (1942). *The religion of Greece in prehistoric times*. Berkeley.
- Petermandl, W. (2012). Age-categories in Greek athletic contests, en Petermandl, W. & Ulf, Ch. (eds.), *Youth – Sports – Olympic Games*. Hildesheim, pp. 85-93.
- Pinsent, J. (1983). Bull-leaping, en *Minoan society. Proceeding of Cambridge Colloquium 1981*. Bristol, pp. 251-259.
- Pomeroy, S.B. (2002). *Spartan women*. Oxford.
- Popplow, U. (1964). Die Stierspiele in Alt-Kreta, *Die Leibeseziehung*, 13, pp. 33-46.

- Reichel, A. (1909). Die Stierspiele und der kretisch-mykenischen Kultur, *Mitteilungen des Deutsches Archeologischen Instituts (Athen)*, 34, pp. 85-99.
- Rodríguez Adrados, F. (1996). Mito, rito y deporte en Grecia, *Estudios Clásicos*, 110, pp. 7-31.
- Rutter, J. (2014). Sport in the Aegean Bronze Age, en Christesen, P. & Kyle, D.G. (eds.), *A companion to Sport and spectacle in Greek and Roman Antiquity*. Malden & Oxford, pp. 36-52.
- Säflung, G. (1987). The agoge of the Minoan youth as reflected by palatial iconography, en Hägg, R. & Marinatos, N. (eds.), *The function of the Minoan palaces*. Stockholm.
- Sansone, D. (1988). *Greek athletics and the origin of sport*. Berkeley.
- Scanlon, T. F. (1984). The footrace of the Heraia at Olympia, *Ancient World*, 9, pp. 77-90.
- Scanlon, T. F. (1988). *Virgineum Gymnasium*: Spartan females and early Greek athletics, en Raschke, W. (ed.), *The archaeology of the Olympics*. Wisconsin, pp. 185-216.
- Scanlon, T. F. (1990). Race or chase at the Arkteia of Attica? *Nikephoros*, 3, pp. 73-120.
- Scanlon, T. F. (2002). *Eros and Greek athletics*. Oxford.
- Scanlon, T. F. (2008). The Heraia at Olympia revisited, *Nikephoros*, 21, pp. 159-196.
- Scanlon, T. F. (2014a). Women, bull sports, cults, and initiation in Minoan Crete, en Scanlon, T.F. (ed.), *Sport in the Greek and Roman Worlds*. Oxford, pp. 28-59 (versión actualizada del trabajo del mismo título publicado en *Nikephoros*, 12, 1999, pp. 33-70).
- Scanlon, T. F. (2014b). Racing for Hera: a girl's contest at Olympia, en Scanlon, T.F. (ed.), *Sport in the Greek and Roman Worlds*. Oxford, pp. 77-90 (versión actualizada del trabajo publicado en *Ancient World*, 9, 1984, pp. 77-90, y ya revisado en las publicaciones de 2002 y 2008).
- Serrano Espinosa, M. (2006). *La tauromaquia monoica*. Alicante.
- Serwint, N. (1993). The iconography of the ancient female runner, *American Journal of Archaeology*, 97, pp. 403-422.

- Shapland, A. (2013). Jumping to conclusions: bull-leaping in Minoan Crete, *Society & Animals*, 21, pp. 194-207.
- Shaw, M. (1995). Bull-leaping frescoes at Knossos and their influence on the Tell el-Dab'a murals, *Ägypten und Levante*, 5, pp. 91-120.
- Shaw, M. (1996). The bull-leaping fresco from bellow the Ramp House at Mycenae, *Annual of the British School at Athens*, 91, pp. 167-190.
- Soar, K. (2009). Old bulls, new tricks: the reinvention of a Minoan tradition, en Georgiadis, M. & Gallou, Ch. (eds.), *The past in the past. The significance of memory and tradition in the transmission of culture*. Oxford, pp. 16-27.
- Sourvinou-Inwood, Ch. (1988). *Studies in girls' transitions: aspects of the Arkteia and age representation in Attic iconography*. Athens.
- Spears, B. (1964). A perspective of the history of women's sport in ancient Greece, *Journal of Sport History*, 2, pp. 32-41.
- Stehle, E. (2012). Women and religion in Greece, en James, S. & Dillon, S. (eds.), *A companion to women in the Ancient World*. Malden & Oxford, pp. 196-201.
- Thompson, J.G. (1986). The location of Minoan bull sports. Consideration of the problem, *Journal of Hellenic Studies*, 13, pp. 5-13.
- Ugolini, S. (2001). *Iscrizioni agonistiche greche di età romana: Grecia continentale e Mediterraneo occidentale*, Tesi di Laurea in Epigrafia Greca, Università La Sapienza di Roma.
- Ulf, Ch. & Weiler, I. (1980). Die Ursprung der antiken Olympischen Spielen in der Forschung. Versuch eines kritischen Kommentars, *Stadion*, 6, pp. 1-38.
- VV. AA. (2009). *From Artemis to Diana. The Goddess of man and beast*, Copenhage (sobre todo pp. 83-126).
- Weiler, I. (1981). *Der Sport bei den Völkern der alten Welt*. Darmstadt.
- Weniger, L. (1905). Das Hochfest des Zeus in Olympia 2. Olympische Zeiteordnung, *Klio*, 5, pp. 1-38.
- Weniger, L. (1917-1918). Vom Ursprung der Olympischen Spielen, *Rheinisches Museum*, 72, pp. 1-13.
- Willetts, R.F. (1962). *Cretan cults and festivals*. London.

- Wolicki, A. (2014). La femme et le sport dans la Sparte Classique. Mythe et réalité, <https://www.academia.edu/7951057/LES_FEMMES_ET_LE_SPORT_DANS_LA_SPARTE_CLASSIQUE>
- Yalouris, N. (ed.) (1982). *The Olympic Games in Ancient Greece*. Athens.
- Younger, J. G. (1976). Bronze age representations of Aegean bull-leaping, *American Journal of Archaeology*, 80, pp. 125-137.
- Younger, J. G. (1983). A new look at Aegean bull-leaping, *Muse*, 17, pp. 72-80.
- Younger, J. G. (1995). Bronze age representations of Aegean bull-games, III, en Laffineur, R. & Niemeier, W. D. (eds.), *Politeia. Society and state in the Aegean Bronze Age = Aegaeum*, 12, pp. 507-545.
- Zeimbekis, M. (2006). Grappling with the bull: a reappraisal of bull and cattle-related ritual in Minoan Crete, en Tampakaki, E. & Kaloutsakis, A. (eds.), *Πεπραγμένα του Θ' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου, Ελούντα, 1-6 Οκτωβρίου 2001*, Iraklio, pp. 27-44.

Página intencionadamente en blanco