

# ESTUDIOS CLÁSICOS

ÓRGANO DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA  
DE ESTUDIOS CLÁSICOS



TOMO XXXVIII  
(NÚMERO 110)  
MADRID  
1996

## ÍNDICE

Págs.

### CULTURA CLÁSICA

FRANCISCO RODRÍGUEZ ADRADOS, <i>Mito, rito y deporte en Grecia</i> .....	7
EMILIO CRESPO, <i>Textos sobre el paisaje de Grecia en la Antigüedad</i> .....	33
MARÍA DEL CARMEN LÓPEZ PÉREZ, <i>Ateneo, libro VII: algunas consideraciones sobre gastronomía y peces</i> .....	57
ROBERTO GARCÍA DE LA CALERA, <i>El estilo indirecto latino a la luz de dos libros de César</i> .....	69

### ACTUALIZACIÓN CIENTÍFICA Y BIBLIOGRÁFICA

MARÍA JOSÉ MUÑOZ JIMÉNEZ, <i>Bibliografía para la docencia de Cultura Clásica</i> .....	91
---	----

### DIDÁCTICA DE LAS LENGUAS CLÁSICAS

JUAN FRANCISCO MESA SANZ, <i>Textos latinos de 'un paseo por el Foro de Caesaraugusta'</i> .....	115
--	-----

### INFORMACIÓN DIDÁCTICA

*Las ordenaciones de Cultura Clásica, Latín y Griego en Cataluña* (p. 143). *Seminario de literatura y cultura griega antiguas en Delfos* (R. Martínez Hernández, p. 151). *Propuesta presentada al Parlamento Europeo* (p. 156). *EURO-CLASSICA. Conferencia 1996 y Asamblea General en Nimega* (J.L. Navarro, p. 157). *San Terapón o conversaciones en Olimpia (ABC 24-9-1996)* (F.R. Adrados, p. 158).

### ACTIVIDADES CIENTÍFICAS

*Congreso Internacional sobre Proporcio* (M<sup>a</sup>.T. Amado, p. 163). *Curso de lengua y cultura griega actual* (E. Díaz Argüelles, p. 163). *Simpósio sobre la Odisea* (F.R. Adrados, p. 164). *Tercer Simposio Internacional sobre la universalidad de la lengua griega* (F.R. Adrados, p. 164). *XIV Simposio Nacional (Argentino) de Estudios Clásicos* (A. Pociña, p.165). *Seminario Internazionale «Le raccolte dei frammenti di filosofi antichi. Probleme e metodí»* (A. Bernabé, p. 166). *Congreso Internacional «Bimilenario de Séneca»* (F.R. Adrados, p. 167). *IX Colloque International Hippocratique* (J.A. López Ferez, p. 168). *Congresos y reuniones celebrados o previstos* (p. 170). *La revista Hierax* (p. 173). *Acuerdos del Congreso de Archiveros de la Iglesia* (p. 174).

## MITO, RITO Y DEPORTE EN GRECIA

### 1. *El deporte en la vida, el culto y el mito.*

El mito y el rito, cuya relación es a veces clara, a veces ambigua, penetraban toda la vida de Grecia. Y todo el mundo sabe que la educación griega reposaba sobre los dos pilares de la música –que es también literatura– y la gimnasia. Y todos han oído hablar igualmente de los cuatro grandes Juegos de Grecia, los Olímpicos, Píticos, Ístmicos y Nemeos, celebrados por Píndaro. Pero todo esto no es sino la evolución, la clara más aparente, del importantísimo papel del deporte, incluso de muchos deportes no cultivados en los grandes Juegos, en toda la vida griega y de su íntima conexión con el mito y el rito.

Y, sin embargo, basta que nos asomemos a los Juegos Olímpicos, que son como el agua y el oro, las cosas más excelentes, y como el sol al lado de los astros, según reza la primera *Olímpica*, para que nos demos cuenta de las íntimas conexiones existentes.

Las instalaciones deportivas estaban en el recinto sagrado del Altis, al lado de los templos; los Juegos se celebraban en la gran fiesta de Zeus. Llevaban consigo una tregua sagrada. Por el dios debían los atletas jurar que guardarían las reglas, a él se sacrificaban cien bueyes, ante su templo eran coronados los vencedores que hacían ofrendas al dios. Eran como dioses: reproducidos en estatuas, celebrados por los poetas. La ciudad de los eleos organizaba todo y todo estaba sometido a un estricto ritual.

Los Juegos Olímpicos, de otra parte, representaban una reproducción, una mimesis, de antiguos enfrentamientos de dioses y de héroes: según las diversas versiones, el de Zeus y Crono o el de Hércules y los Dáctilos del Ida o el de Enómao y Pélope, que gracias a su victoria en la carrera de carros conquistó a la novia Hipodamia. Esa misma boda era celebrada en las Hereas, la carrera de mujeres, se piensa.

Algo semejante a lo que sucedía con los otros *agones* o Juegos, los musicales. También los teatros estaban en los recintos sagrados en Delfos, Atenas, Epidauro y los demás lugares de culto. Las representaciones tenían igualmente lugar en la fiesta de Dioniso, organizadas por la ciudad para todos los ciudadanos. Los poetas eran «sabios», *sophoi*, que iluminaban religiosamente a la ciudad.

Todo esto encuentra paralelos fuera de Grecia: los Juegos de Pelota de los mayas y aztecas y otros pueblos del antiguo Méjico y la pista de danza en los templos de la India están dentro de complejos culturales, el juego y la danza eran parte del rito.

Pero querría profundizar un poco más, establecer más de cerca el papel del deporte en la sociedad griega y sus relaciones con la música y, luego, con el mito y el rito. Porque hay autores, como Juthner-Brein, Weiler y Gardiner, que han insistido mucho en que el impulso lúdico humano en general y el especial gusto griego por lo agonal (la «agonistische Triebkraft», el «Spieltrieb»), era su razón de origen. Los juegos propiamente dichos serían «purely secular», aunque se hubieran introducido en un ambiente festivo.

Y, ciertamente, tenemos datos, que ya expondré, sobre el deporte como pura distracción de los aqueos ante Troya o de los pretendientes en Ítaca o de los fecaios tras el banquete. O como un enfrentamiento ya sin valor religioso, como la prueba del arco entre Odiseo y los pretendientes (*Odisea* XXI 66 ss.). Es claro que los guerreros a pie o en carro o los remeros de los barcos se sentían impulsados a competir lúdicamente en carreras a pie o de carros o en regatas.

Pero he de insistir en que los momentos del culto eran los más frecuentemente aprovechados para desplegar ese espíritu lúdico y agonal, para divertir a los participantes, al público y al dios, como nos dice expresamente el *Himno a Apolo* (146 ss.) hablando de los Juegos en la fiesta de Apolo Delio. Y en que los juegos se interpretaban como un rito, una mimesis de los enfrentamientos de antiguos héroes o dioses relatados en el mito.

Y esto que se ve claramente en Grecia puede confirmarse con Juegos diversos en pueblos del mundo antiguo (Tracia, Etruria, Roma) y de todo el mundo en general, del antiguo Oriente a Europa, Asia y América. Veremos ejemplos.

El deporte aparece ya en los poemas de Homero, en los Juegos fúnebres en honor de Patroclo (*Iliada* XXIII 256 ss.) y en la corte real de los feacios (*Odisea* VIII 246 ss.), entre otros lugares. Antes de esta fecha vemos a los boxeadores del ritón de Hagia Triada y del fresco de Tera, vemos el ritual del toro en Creta, vemos los vasos de Vafio con la captura del toro y a los enmascarados de asnos tirando de la cuerda, sin duda frente a unos oponentes, en Micenas. Esto no es sino continuación de los *agones* deportivos del Asia Anterior y de Egipto.

Desde el comienzo de la historia griega ha sido el deporte importante. Los héroes hacen la guerra, hacen la caza en mitos como el de la caza del jabalí por Odiseo o la del jabalí de Calidón por Meleagro, hacen también deporte. Todo va unido. El héroe debe tener vigor físico, exponerse al riesgo frente al enemigo o la fiera o los compañeros, actuar conforme a reglas que descalifican y deshonoran al que las incumple.

Es una preparación para la guerra y para la vida, un equivalente en la paz a los riesgos de la guerra, una válvula de escape para el valor y el instinto de la competitividad. Más o menos igual que en otras aristocracias, como la inglesa o la española misma del antiguo régimen, con su toreo a caballo. Pero aquí el deporte estaba desacralizado y en Grecia mucho menos.

La democracia ateniense extendió esto al pueblo todo o, al menos, a las clases que iban a gimnasios y palestras. Amplió el horizonte. En Esparta también las mujeres hacían deporte y Platón ponía esto como ideal en su *República*. Luego, reyes y nobles competían en los grandes Juegos que antes he mencionado. El triunfo en ellos indicaba excelencia en todo, según el ideal aristocrático.

La democracia trataba de elevar a los ciudadanos todos al nivel de los nobles. En uno y otro caso, pese a las formas rituales que se conservaban en los Juegos, había una cierta humanización, un alejamiento del plano mítico y ritual.

Pero aquí voy a ocuparme de otros muchos juegos deportivos en ambientes reducidos, con conservación mayor del marco mítico y ritual: es el punto de partida, que se trasluce más o menos en los grandes Juegos. Estos otros deportes no fueron, muchas veces, aceptados en los grandes Juegos antes mencionados, que practicaron una selección, aunque aumentaron gradualmente su repertorio de competiciones.

Eran, en realidad, antiguos Juegos locales, luego internacionalizados y ampliados. De otra parte, existen muchos casos en que lo que conocemos son los prototipos míticos de los juegos, no su práctica real. Y otros en los que juego y rito son todavía lo mismo y el mito sólo confusamente se entrevé.

Pero antes de nada he de hacer notar que la oposición entre *agones* gimnásticos y musicales no siempre es clara, hay casos intermedios. Para empezar, tenemos versos de los heraldos recitados al comienzo y fin de los Juegos (*PMG* 863 y 865). Luego, ciertas danzas pueden calificarse de ejercicios de deporte: así los partenios en los que Alcman dice que no puede seguir a las jóvenes del coro y, sobre todo, en el primer partenio del mismo poeta, el *agón* en que dos coros femeninos se enfrentan en una carrera. Me ocupé de esto en *Emerita* hace tiempo (*Emerita* 41, 1973).

Y la danza de Nausícaa y sus doncellas, que Homero llama *molpé*, ¿no es a su vez un deporte, el juego de la pelota? Nótese que deporte y música, en el sentido griego, van juntos: así en el pasaje antes aludido del *Himno a Apolo*, en el que el dios y el público disfrutaban con ambas cosas. Así en tantos Juegos fúnebres, los de Anfidamante en Hesíodo, entre otros. Y en los Juegos Píticos, las Panateneas de Atenas y tantas celebraciones más.

Por otra parte, todavía los dos tipos de *agones* desempeñan con frecuencia el mismo papel en el mito, cuando se enfrentan determinados dioses o héroes: pueden competir en la música o en el deporte, el espíritu es el mismo. El libro de Ingomar Weiler *Der agón im Mythos* (Darmstadt 1974) deja esto bien en claro. Unos y otros *agones* tienen el mismo fondo mítico y religioso y desempeñan la misma función. Continuaron desempeñándola en los Juegos y en la educación.

Esos *agones* son, ya lo anticipé, formas más civilizadas de la guerra. Un desfile guerrero tenía un acompañamiento musical: esto se ve desde los vasos micénicos a los corintios y otros más. Los hoplitas espartanos, y no sólo ellos, desfilaban al son de las flautas. Un desfile militar es, en cierto modo, una danza. De otra parte, los hoplitas espartanos, antes de avanzar contra el enemigo, oían los *embatéria* o cantos guerreros de sus generales, de los que nos han quedado dos ejemplos (*PMG* 856 y 857). Son el germen, seguramente, de los poemas de Calino y Tirteo incitando a la lucha.

De otra parte, existen, como es sabido, danzas guerreras, la pírrica sobre todo. Y estas danzas guerreras y la carrera de hopli-

tas entraban entre las pruebas de algunos Juegos, así en Olimpia y Delfos. No había una separación tan rígida como podría pensarse. *Athlos*, hazaña, se emplea lo mismo para los trabajos de Heracles que para las empresas deportivas. Y la hazaña guerrera y la deportiva pueden tener el mismo premio: por ejemplo, mujeres cautivas, en el primer caso, u ofrecidas como premio, en el segundo, así por Aquiles en los Juegos fúnebres en honor de Patroclo, en el canto XXIII (261) de *Iliada*.

Ciertamente, en la jerarquía de valores de la edad arcaica el valor guerrero va por delante del éxito deportivo. Dice Tirteo 8:

No sabría acordarme ni mencionar a un hombre por su excelencia en la carrera o en la lucha, aunque tuviera la estatura y la fuerza de los Cíclopes o venciera en la carrera al tracio Bóreas ... aunque tuviera toda la gloria salvo el valor guerrero.

Pero esto no obsta para que existan los puntos de contacto de que estoy hablando. Pues bien, para estos tres tipos de *agones*, los guerreros, gimnásticos y musicales, existen modelos míticos y modelos rituales. Voy a ocuparme aquí de los *agones* gimnásticos en su contexto mítico y ritual. Pero no quiero que se olvide su íntima conexión, en espíritu y función, con los otros.

## 2. Los grandes conjuntos agonales.

Hay que distinguir entre los grandes conjuntos o fiestas agonales de tipo deportivo —y musical a la vez con frecuencia, ya he dicho— y las pruebas deportivas particulares. En uno y otro caso el deporte está ya, a veces, prácticamente profanizado; pero el marco cultural y el modelo mítico testimonian sobre su antigua función. Nótese que esos grandes conjuntos o fiestas, deportivas y musicales, incluyendo, por supuesto, diversos elementos de culto, son propias no sólo de Grecia, tienen una difusión mucho mayor.

Y que dentro de ellas hay una evolución. A veces, en Grecia, podemos fijar la cronología de la introducción de las diversas pruebas deportivas.

Limitándonos, otra vez, a Grecia, tenemos que, en ocasiones, no vemos una ocasión festiva ritual: así en el caso, por ejemplo, de diversos juegos en Homero que he mencionado. Lo más frecuente es que sí, sin embargo.

Estas ocasiones rituales son con frecuencia simplemente la fiesta del dios: la de Apolo en Delos o la de Atena en las Panateneas de Atenas, por ejemplo. Pero esa fiesta del dios puede estar doblada con un motivo mítico concreto: dentro de la fiesta de Zeus en Olimpia los Juegos eran referidos a varios episodios míticos a que he hecho alusión, en Delfos pasaba lo mismo (lucha de Apolo y Pitón), los Juegos de Nemea serían en honor del héroe muerto Ofeltes.

Es fácil que una celebración concreta, fúnebre o hierogámica, por ejemplo, se haya convertido en el centro de un conjunto de juegos deportivos. Por supuesto, puede haber dudas: por ejemplo, sobre si los Juegos de Olimpia eran en el origen fúnebres o hierogámicos. Y estos Juegos se han gradualmente ampliado. Por ejemplo, Julio Africano nos dice que, en Olimpia, los juegos más antiguos son las carreras a pie (estadios, diaulo, dólico), luego el pentatlo, el boxeo, la carrera de carros con cuatro caballos, etc. Tenemos una cronología más o menos paralela para los Juegos Píticos. Y en ambos la carrera de hoplitas no se introdujo hasta fines del siglo VI.

Y sin embargo ya en el canto XXIII de la *Ilíada* tenemos unos Juegos muy complejos, en los que interviene en primer término la carrera de carros, seguida del boxeo, el pugilato, la carrera a pie, la lucha armada, el lanzamiento de pesos y las pruebas del arco y del lanzamiento de la jabalina. El mito testimonia, por ejemplo, el lanzamiento del disco, caso del de Apolo y Jacinto. Y la carrera en el mito de Pélope y Enómao. Inversamente: hay modas nuevas, como las carreras de hoplitas a fines del siglo VI, las de antorchas en Atenas (rituales en el comienzo) desde fines del V.

Los Juegos particulares «representaban» miméticamente el acontecimiento deportivo mítico con ayuda de pruebas iguales o diferentes. Y luego se fueron completando: se crearon, también, Juegos de niños y de doncellas. El papel de la música era importante o no: grande en los Juegos Píticos, menor en los Olímpicos. En el caso de los cuatro grandes Juegos «periódicos» se trata, ya lo he dicho, de pequeños Juegos locales luego internacionalizados. En los tiempos intermedios se colocaban los Juegos locales que subsistían.

Eran numerosos. Algunos los conocemos tan sólo por los poetas o por el mito, otros por testimonios diversos. Así, los Juegos fúnebres, ya mencionados, en honor del rey Anfídamante de Cál-



cide, de que habla Hesíodo; los Juegos en honor de Pelias (a los que Estesícoro dedicó un poema), cuya lista de vencedores conocemos: Hércules venció en la carrera del estadio, Yolao en la de carros tirados por cuadrigas, Atalanta en el pugilato, etc.; los Juegos celebrados por los argonautas en Lemnos. Y tenemos noticias de los Juegos en honor de diversos héroes: de Tlepólemo en Rodas, de Alcatoo en Mégara, de Anfiarao en Oropo, de Protesilao en Filace, de los Dioscuros en Rodas, etc.

En una relación de fiestas deportivas establecida por Th. Klee se mencionan las Anfiareas de Oropo (que acabo de citar), las Asclepieas de Epidauro y Cos, las Delias (ya citada también), las Eleusinas (pentetélicas y trietélicas), las Eleuterias de Larisa y Platea, las Hecatombas y las Hereas de Argos, las Heracleas de Tebas, las Liceas de Arcadia, las Naias de Dodona, las Soterias de Delfos. Más aún: una lista establecida por I.C. Ringwood para Grecia salvo Ática y las Cícladas salvo Eubea, recoge nada menos que 140 festivales. Siempre, ya se ve, hay conexión con el culto de un dios o un héroe.

### 3. *Los agones individuales: planteamiento general.*

Ahora bien, no creo que para el tema que trato sean los *agones* complexivos los más importantes. Lo son *agones* individuales dentro de ellos, algunos han sido ya indicados, o bien fuera de ellos. Entendemos con esta denominación aquellos *agones* que se realizan aisladamente, no al lado de otros.

Querría referirme, antes de entrar en el estudio de algunos ejemplos más concretos, a dos fuentes bibliográficas que creo que aportan datos interesantes a este respect: mi *Fiesta, Comedia y Tragedia* (2ª ed., Madrid 1983) y el libro de Ingmar Weiler, *Der agon im Mythos* (Darmstadt 1974). En estos libros se combinan datos míticos y rituales y otros deportivos ya profanizados. Deben ser completados, por supuesto, con datos de otras fuentes.

En mi libro (p. 404 ss.) pueden encontrarse, entre otras cosas (algunas las especificaré luego más despacio), noticias sobre enfrentamientos de dos coros (pedreas, carreras, competiciones entre equipos que se disputan la pelota, huidas, búsquedas y persecuciones, a veces muerte y captura) o de coros e individuos: ya rituales, ya míticos.

Para descartar comportamientos puramente procesionales o musicales, recordaré, por ejemplo, la carrera de los *estafilodromos* en las fiestas Carneas de Esparta: un como de corredores persigue al dios *Karnos* «el Carnero», su captura es anuncio de buena cosecha. O los diversos rituales de la captura del toro, de que luego he de hablar, o la persecución de las Proétides por el adivino Melantio; o la de las ménades, en Orcómeno, por el sacerdote de Dioniso; o el ritual del Stepterion en Delfos (un coro de atacantes prende fuego al palacio y huye); o la persecución de Dioniso y sus «nodrizas» por el rey Licurgo en la *Ilíada* VI 130 ss.; o las «pedreas» rituales en el culto de Deméter en Eleusis y de Damia y Auxesia en Trezén, ambas mitologizadas; o la lucha en un juego de pelota, llamado *thermaustris*, en Esparta; o la expulsión del *fármaco* en diversas ciudades griegas.

Estos enfrentamientos de *comos* o *coros*, a veces deportivos, a veces musicales, no son todavía eventos separados del rito, son parte de él y representación, con frecuencia, del mito. Son totalmente paralelos a otros rituales de llegada o búsqueda o recepción procesional de dioses que no contienen elementos deportivos. Están aislados, no han entrado en grandes conjuntos. El elemento de lucha, de enfrentamiento físico, se combina con el de la carrera.

De estos enfrentamientos ha salido no sólo el deporte, también la lírica, ya he dicho. Por ejemplo, los de hombres y mujeres. En el teatro, que no es sino lírica dramatizada, ha continuado todo esto. Así, por ejemplo, los enfrentamientos Hombres / Mujeres, que las más veces son dialógicos (*Suplicantes* de Esquilo, *Hípólito* de Eurípides) pero que a veces son realmente físicos, así en la escena final de las mismas *Suplicantes* y en la *Lisístrata* de Aristófanes.

Huellas de otros enfrentamientos rituales, dentro de la tragedia, se refieren, por ejemplo, a la persecución de un individuo por un coro: así en la conocida escena de *Euménides*, en tragedia, y en comedia comienzos de *agones* como los de *Acarnienses* y *Caballeros*, de Aristófanes. En *Aves* hay un enfrentamiento del coro y los dos personajes de la obra. Etc. También hay *agones* de expulsión, como cuando en el *Edipo en Colono* de Sófocles el coro quiere expulsar a Edipo del santuario. Y *agones* de búsqueda, por ejemplo, en la tragedia y drama satírico: en el *Áyax* y los *Rastreadores* de Sófocles y en el *Reso* de Eurípides; en la comedia: en las *Tesmoforias* de Aristófanes.

Nótese que en casos como éstos, y podrían proponerse muchos más ejemplos, no hay límites claros entre el enfrentamiento físico y el dialéctico (se pasa de uno a otro habitualmente en la Comedia); entre lo que es rito, lo que es deporte y lo que es música. La historia no evoluciona en línea recta: tenemos celebraciones claramente deportivas, especializadas, en Homero (y antes, en la edad minoico-micénica) y luego encontramos, en diversas fiestas, embriones rituales del deporte.

A su vez, el libro de Weiler sobre el *agón* en el mito expone diversos *agones* míticos, varios de los cuales se doblan con *agones* rituales o ya propiamente deportivos. Tras hablar de los *agones* musicales (desafíos como el de Atena y Marsias) se ocupa de enfrentamientos de lucha como los de Hércules y Anteo, Hércules y Aqueloo. Este último está reproducido con frecuencia en vasos de figuras negras; en Sófocles, *Traquinias*, está descrito como una especie de pancracio.

Y luego hay los enfrentamientos de Hércules con Tritón y Nereo, con Menoites, con Erice, con Teseo. Hay la lucha de Teseo y Cerción, la de Tetis y Peleo, la de Atalanta y Peleo (le venció en el pugilato en los Juegos fúnebres por Pelias), de diversos héroes en los Juegos fúnebres en honor de Patroclo. Y la lucha de boxeo entre Polideuces (o Pólux) y Amico, que cuenta Apolonio de Rodas (II 1 ss.) y es mencionada a partir de Díloco de Cízico (c. 400 a.C.).

Nótese que hay toda clase de transiciones entre la lucha, incluso a muerte, entre dos héroes y la competición deportiva. Y variantes cómicas, como la del boxeo entre Odiseo e Iro (hay otro episodio boxístico en el encuentro de Epeo y Eurialo, dentro de los Juegos fúnebres mencionados). Por otra parte, e insistiendo en la equiparación entre guerra y deporte, la carrera de Aquiles en torno a Troya persiguiendo a Héctor podría proponerse como un ejemplo más.

Pero no son sólo las carreras las que tienen modelos míticos. Diomedes vence en la carrera de carros en los Juegos en honor de Patroclo, en la *Iliada*; y Sófocles, *Electra*, 680 ss. describe en detalle la carrera de carros en que, supuestamente, Orestes perdió la vida en Delfos. El lanzamiento del disco aparece en los mitos de Apolo y Jacinto y de Ártemis y Orión; entre los feacios se distinguía en este deporte el héroe Elatreo, pero se vio luego la excelencia de Odiseo, también la de Polipites en los Juegos por Patroclo.

En ellos venció Agamenón en el lanzamiento de la jabalina. Y está, por supuesto, el triunfo de Odiseo con el arco contra los pretendientes. En los Juegos de Patroclo son Teucro y Meriones los que compiten en este ejercicio. Con esto no intento ser completo.

Pero voy a detenerme un poco más en el tema de la carrera que tiene por objeto la conquista de la novia: es un tema mítico que se utiliza para interpretar determinadas carreras de los Juegos, ya hablé de Olimpia.

Hay dos casos diferentes. En uno de ellos, los pretendientes compiten entre sí, la novia es el premio, como en tantas otras hazañas heroicas (mitos de Teseo y Ariadna, de Jasón y Medea, etc., por no hablar de las novias conquistadas con la ciudad de su padre, tales Briseida, Andrómaca, Iole).

Este es el tema, exactamente, de la fundación de los Juegos olímpicos, que conmemoraban, según la más común interpretación la carrera de Pélope y Enómao que narra Píndaro en su primera *Olímpica*: el héroe vence y mata a Enómao, que a su vez había vencido y matado a los trece anteriores pretendientes. No importa que fuera una carrera de carros, mientras que en Olimpia las carreras más antiguas fueron, se nos dice, las de a pie, el estadio.

Pero no es la de Pélope y Enómao la única carrera de este tipo. Prescindiendo de interpretaciones según las cuales la carrera de Héacles (no el conocido, otro anterior) y sus hermanos los Dáctilos del Ida fue la fundacional de Olimpia y conmemoraba la unión de Zeus y Hera (o de Pélope e Hipodamia), tenemos datos sobre las míticas carreras de los pretendientes de la hija de Anteo o de los de las hijas de Danao (ambos temas en Píndaro, *Pítica* IX 106 ss.). También se nos habla de una carrera semejante por Penélope (Pausanias III 12).

Estas carreras míticas son paralelas a otras cuyo premio es el reino, por ejemplo, entre los hijos de Endimión en Élide. Paralelas a su vez a *agones* de belleza o de diversas habilidades como las que cuentan fábulas cuyos protagonistas son el mono o el grajo que pretenden ser reyes.

Pero vuelvo al tema anterior. Una segunda versión de estas carreras nupciales es la de la carrera del pretendiente y la novia. Ésta suele ser el tipo de la virago guerrera o cazadora, que nada quiere saber de los hombres y que, sin embargo, sucumbe al amor. La leyenda más conocida es la de Atalanta e Hipómenes.

Hesíodo nos la narra en el *Catálogo de las Mujeres* como un acontecimiento deportivo, ante numeroso público: sólo que la derrota del pretendiente comportaba su muerte. Hipómenes venció dejando caer una tras otra tres manzanas de oro, que ella fue recogiendo. Hay otro mito semejante relativo a Deyanira.

Por otra parte, las carreras de mujeres en las Hereas de Olimpia señalaban una primera vencedora Cloris. Se han buscado, también en este caso, motivos hierogámicos. Así piensa L. Drees, *Olympia*, Londres 1968, p. 33 ss.

Me gustaría señalar un paralelo más o menos exacto en la cultura india del Perú (cf. Luisa López Vergara, *Más allá del río Birú*, Madrid, Magisterio, 1979, p. 126 s.). Se trata de carreras rituales en que un grupo de hombres persigue a uno de mujeres y éstas se entregan a aquél que las alcanza.

Voy, seguidamente, a ocuparme de tres tipos de rituales que he estudiado personalmente en trabajos, ya publicados, ya inéditos y que pienso que son importantes porque en ellos se combinan todavía lo sacral y lo deportivo. No llegaron a cristalizar en deportes de amplia difusión que fueran susceptibles de ser admitidos dentro del conjunto de pruebas de los grandes Juegos ni siquiera de otros menores. Se trata de ceremonias aisladas en fiestas especiales; en la medida en que produjeron deportes ya profanizados, fueron deportes diríamos que privados.

Estoy queriendo referirme con esto, primero, a los rituales de enfrentamiento de dos coros o grupos (o de un coro y un individuo) que tiran de una cuerda en direcciones contrarias; segundo, a los juegos de la pelota; tercero, a los juegos del toro; ya he hecho referencia a los datos minoicos. En todos estos casos el carácter ritual está comprobado por la existencia de paralelos, también rituales, en diversos lugares y pueblos.

#### 4. *Primer ejemplo: el ritual de la cuerda.*

Dediqué a este ritual un trabajo publicado en los *Studi Classici in onore di Quintino Cataudella* (Catania 1972) bajo el título «Los coros de *La Paz* y los *Dictiulcos* y sus precedentes rituales». Que yo sepa, el tema no ha sido tratado por los estudiosos del deporte griego. Recojo datos del mencionado estudio en la medida en que interesan en el presente contexto.

Parto del mito. Es conocida la escena de *Iliada* VIII 18 ss. en que Zeus amenaza a los dioses que se aparten de la neutralidad en la guerra de Troya: al que así obre Zeus le arrojará al Tártaro para que todos conozcan que el, Zeus, es más poderoso. Aunque todos los dioses, añade el dios, tiraran del extremo de una cadena de oro, no serían capaces de arrastrarlo del cielo a la tierra.

No es una fantasía de Zeus: se refiere al juego en el cual los individuos o grupos que participaban tiraban de los dos extremos de una cuerda, que en nuestro pasaje se convierte en una cadena de oro. Aquí Zeus desafía a todos los dioses y diosas a enfrentarse con él de esta manera: serán incapaces de arrastrarlo, dice.

Se piensa, naturalmente, en el juego que Pólux llama *dielkustínda* («se juega principalmente en las palestras, pero también en otros lugares», dice); juego aludido también por Plauto (*Poenulus* 116 ss.), Tertuliano (*De pudicitia* 2) y Eustacio (ad *Il.* XVII 289) y semejante sin duda al *sokatira* de las fiestas del País Vasco (y a otros juegos semejantes en diversos lugares).

Pues bien, no se trata solamente de un juego y de un mito creado sobre ese juego, como suele decirse. Como en tantas ocasiones, el juego viene de un rito y el rito tiene una correspondencia mitológica. Ese rito es conocido por representaciones gráficas y, también, por derivaciones en el teatro. Paso a hablar de las primeras, luego me ocuparé de las segundas.

El rito o uno de los ritos de este tipo es representado en el llamado fresco de los asnos de Micenas, más arriba aludido. Se trata de un coro de enmascarados que llevan cabezas de asno y que sujetan una cuerda. Los asnos son sin duda divinidades del tipo de los sátiros. Es lo más fácil que se enfrentaran a un coro paralelos de asnos o de divinidades diferentes. Aunque no puede negarse la posibilidad de que en el otro extremo de la cuerda estuviera una divinidad o a un animal traído para el sacrificio: hay ejemplos de lo uno y de lo otro en los rituales.

En realidad, no hay límite claro entre el enfrentamiento de dos bandos o dos bandos y un individuo y el hecho de que un bando arrastre y traiga junto a sí, con ayuda de una cuerda, a una divinidad, una víctima, etc. En el mito de Zeus en la *Iliada* ambas posibilidades se combinan: Zeus dice que si hubiera ese enfrentamiento él resistiría a pie firme, no se dejaría arrastrar.

Semejante al fresco de los asnos hay un fragmento cerámico de un *dinos*, procedente de Mégara Hiblea, de la última parte del

siglo VII. Una serie de héroes están alineados uno detrás de otro y tiran todos ellos de una cuerda; como en el caso anterior, nos queda la duda de quién estaba al otro lado de la cuerda. Y hay todavía una copa de Tegea en que un doble coro de hombres y mujeres, en dos grupos separados, sujetan todos una cuerda. Remito al trabajo arriba mencionado para una documentación más precisa.

Esto, de una parte. De otra, el teatro nos ofrece derivaciones de este ritual o de rituales semejantes.

En los *Dictiulcos* o «Echadores de redes» de Esquilo tenemos el coro de satiros-pescadores y a su Jefe Dictis, que tiran de una cuerda en cuyo extremo está el arca que recuperan del mar y que encierra a Dánae y el niño Perseo. No hay un doble juego, pero sí está el motivo del coro que tira de la cuerda trayendo hacia sí a un personaje o un dios, «salvarlo». Análogas son las cosas en *La Paz* de Aristófanes: aquí el coro tira de una cuerda para arrastrar hacia sí y «salvar» a la diosa, a la que Pólemos había encerrado en una caverna.

Pero resulta que sólo una parte del coro es realmente partidaria de la paz: la otra mitad, en vez de tirar arrastrando a Paz, tira en sentido contrario. Es este el motivo del tirar de una cuerda en dos direcciones, del que hemos partido. Concretamente, en el verso 492 se nos dice que «unos tiran en un sentido, los otros en el contrario». Y cuando los labradores deciden tirar ellos solos, es cuando (509) «el asunto marcha».

Volviendo al motivo anterior, hay que decir que es una variante de tantos rituales en los cuales un coro, representante de la ciudad, «trae» a un héroe o dios salvador que la ciudad acoge. Es así como el coro de Teseo y los catorce jóvenes atenienses salvados del Minotauro «traen» a Ariadna (en la danza del *géranos* representada en el vaso François). O podemos imaginarlo al revés: que el hilo de Ariadna era originalmente una cuerda con ayuda de la cual Ariadna arrastraba al coro fuera del laberinto.

O recordemos el conocido *anforisco* de Atenas de hacia 490 en el que un coro de sátiros lleva a Hefesto al Olimpo para que libere a Hera del trono al que la había encadenado. O la historia que cuenta Heródoto V 89 ss. sobre las imágenes de leño de las diosas agrarias Damia y Auxesia, robadas a los eginetas por los de Epidauro: los atenienses quisieron robarlas a su vez echán-

doles cuerdas y tirando de ellas, pero la intervención divina (un trueno y un terremoto) lo impidió.

El tema de la cuerda o la red con que los hombres se apoderan de una víctima y la llevan al sacrificio está presente, por ejemplo, en la captura del toro de Maratón por Teseo, por no hablar de los vasos micénicos de Vafio que representan la captura del toro, sin duda ritual. El «himno que encadena» (*désmios húmnos*) de *Euménides* 321 ss. simboliza esto mismo. Pero a su vez los dioses usan igual procedimiento: se nos habla en Íbico (5 *PMG*) de «la red de Afrodita», nótese que en Safo 1 esta diosa es *dolóploke* «trenzadora de engaños»; y la túnica en la que envuelto muere Agamenón es llamada (Esquilo, *Agamenón* 1115) «una red de Hades».

No se me oculta que en todo esto se combinan motivos varios y cambiantes: pero en todo casos la cadena, cuerda o red es un instrumento de poder usado por un coro o un dios frente a otro individuo, dios, hombre o animal. Y todo ello depende de rituales, al tiempo que a veces es interpretado míticamente; va a parar, con frecuencia, al teatro, también al juego ya profanizado. Y hay un ejercicio de fuerza, hay unas reglas rituales, hay deporte para decirlo de una vez. Aunque sea un deporte que no llegó a entrar en los Juegos complexivos, ni grandes ni pequeños, se quedó en ceremonias aisladas.

En mi artículo antes citado señalé paralelos en diversas partes del mundo a fin de testimoniar la universalidad del juego de la cuerda y su carácter originalmente ritual. He aquí algunos. Remito a dicho artículo para la documentación más precisa.

En el «Drama de la Coronación» egipcio, en su capítulo XV, Horus da a sus partidarios la orden de someter a Set y entonces un pilar es arrancado con ayuda de una cuerda: una deidad maligna queda así en poder del coro. Y hay la saga germánica del desafío entre un labrador y Wotan, que tiran de los extremos contrarios de una cuerda. Entre los esquimales de Alaska, los nacidos en verano, tiran de uno de los extremos de una cuerda y del otro los nacidos en invierno: es buen augurio que ganen los primeros. En Assam, India, Corea, Japon, Marruecos, etc. hay competiciones semejantes que enfrentan a aldeas vecinas, a los sexos o a grupos que encarnan los buenos y malos espíritus. Pueden verse datos en Frazer. Todavía Chambers interpreta el *tug-of-war* inglés como la lucha por un principio fertilizante, la cuerda,



que se entregaba a los vencedores y tendría originalmente un carácter divino.

Naturalmente, todo esto ha de ponerse en conexión con otros *agones* diferentes, siempre de carácter ritual. He mencionado algunos al hablar del deporte en general; otros son los que usan la pelota de que hablo a continuación. Y hay muchos más. A veces están en contexto funerario, otras se trata de obtener presagios o de estimular a las fuerzas de la fecundidad.

### 5. Segundo ejemplo: el juego de la pelota.

Son estudiados, ciertamente, en los libros sobre el deporte griego los juegos de la pelota, pero siempre como juegos practicados privadamente, en las palestras o fuera de ellas, es decir, sin aludir a un contexto ritual. Procuran sacar el máximo partido posible de los dos pasajes homéricos a que luego me referiré, de varios de Pólux, Eustacio y Ateneo, de un conocido relieve ático de fines del s. VI con un juego semejante al *hockey*. Hay también otro, de hacia el 510 a. C., en que parece que uno de los varios jugadores lanza la pelota en dirección a otros.

Desgraciadamente, un tratado completo de Galeno *De paruae pilae exercitio* suministra muchos menos datos de lo que podría esperarse, lo que hace Galeno más que otra cosa es recomendar las virtudes de este juego para la salud. Aunque no deja de insistir en que los juegos de la pelota «preparan para las dos cosas más importantes que un estado encomienda a sus generales: atacar y defender lo conquistado». Se refería, evidentemente, a juegos en equipo, a *agones*.

Doy para comenzar algunos datos sobre los juegos de la pelota, que son en realidad varios y no bien definidos. Sigo el libro de Fernando García Romero, *Los Juegos Olímpicos y el deporte en Grecia* (Sabadell 1992, p. 379 ss.), que es, probablemente, la exposición más completa. La bibliografía que aporta confirma la impresión de que el carácter ritual, originalmente, del juego, no ha sido considerado.

En Homero tenemos dos descripciones del juego de la pelota. Los jóvenes feacios Halio y Laodamante improvisaron para Odisseo un juego de pelota (*Odisea* VIII 370 ss.): era un juego individual, uno lanzaba la pelota a lo alto, el otro la recogía antes de que cayera. Y hay, naturalmente, el juego de la pelota de Nausí-

caa y sus doncellas (*Odisea* VI 99 ss.): cantan y se pasan la pelota unas a otras. Nausícaa pasaba para los antiguos por ser la inventora del juego; y se nos cuenta cómo al representarse la obra de Sófocles *Nausícaa* o *Las lavanderas*, el propio dramaturgo hizo el papel de Nausícaa jugando a la pelota.

Hay documentación bastante abundante, que va de Platón a Plutarco, a Galeno y a los autores cristianos, sobre la popularidad de este juego; los relieves áticos son testimonio de lo mismo. Pero siempre en el ámbito privado. Palestras y baños tenían con frecuencia un *sphairistérion* dedicado al juego de pelota.

En cuanto a los juegos (y prescindiendo del supuesto *hockey*), se nos habla, con más o menos precisión, de los siguientes:

En la *apórraxis* se lanzaba la pelota contra el suelo, se la recogía y se la volvía a lanzar: se competía por el número de botes. En la *uranía* la pelota era arrojada al cielo, varios jugadores competían en atraparla antes de que cayera al suelo: es algo semejante al juego de los dos feacios. En el *trígon* había tres jugadores, situados en tres esquinas, que se pasaban la pelota.

Están luego los juegos de equipos que son los que en nuestro contexto más interesan. En el *epískuros* la pelota se colocaba en una piedra en el centro y dos equipos se la disputaban, cada uno la lanzaba al campo del otro hasta hacerla salir de la línea del fondo. Y hay luego el *harpastón* o *phainínda*: no sabemos los detalles, pero los jugadores se apoderaban de la pelota y avanzaban por el campo contrario esquivando a sus jugadores o aplicándoles llaves, era una especie de *rugby*. Era igual o semejante al juego que Séneca (*Epist.* 80.1-3) llama *sphairomakhía* «batalla con la pelota». Es notable que en estos juegos no se utilizara, parece, el pie.

Pero, sentada esta base, volvamos a nuestro tema. Y comencemos por el episodio de Nausícaa, ya aludido en lo que precede. Lo he estudiado desde este punto de vista en una comunicación al Simposio sobre la *Odisea* celebrado en Ítaca en 1993; el trabajo está publicado en griego en el volumen *Eukhén Odusséi* aparecido este mismo año (p. 11 ss.) y en español en *Sociedad, Amor y Poesía en la Grecia Clásica*, Madrid 1995, p. 137 ss.

Recuerdo la escena. Odiseo, naufragado, ha arribado a Ítaca, duerme desnudo en la playa. Y allí está Nausícaa, la hija del rey, que va a lavar la ropa, en compañía de sus doncellas, por inspiración de Atenea. Juegan a la pelota: es una *molpé*, es decir, cantan

y danzan mientras se arrojan unas a otras la pelota. Y ésta va a dar a Odiseo, le despierta. Hace una serie de cumplidos a la doncella, duda si es la diosa Artemis acompañada de sus ninfas, considera feliz a aquel que sea su esposo.

Nausícaa y sus doncellas son el equivalente de una diosa y el coro de sus ninfas, cuando juegan en el monte (v. 100 ss.). Y hay un leve ambiente erótico, no sólo en las palabras de Odiseo, también en las de ella cuando dice a sus doncellas que ojalá sea Odiseo su esposo y se quede con ella (v. 244 ss.); y cuando le pide que la recuerde, ya que le salvó la vida (v. 461 s.).

Pero lo esencial es esto: el juego de la pelota es un juego erótico, el golpear a alguien con la pelota es algo así como una invitación amorosa. Ciertamente, en Homero todo es meramente alusivo, es una mitologización como otras que hemos visto. Pero hay datos rituales claros.

El principal, quizá, es la existencia en la acrópolis de Atenas de un *sphairistérion* o juego de pelota, que utilizaban las niñas llamadas arréforos o erréforos, a las que dediqué un artículo en *Emerita* 19, 1951 (p. 117 ss., «Sobre las Arreforias o Erreforias»). Estas niñas de 7 a 11 años eran las que tejían el peplo con que se revestía a Atena con motivo de las Panateneas.

Pero procedían del culto de Afrodita de los Jardines, al pie de la acrópolis y comunicado con ésta por un pasadizo. Sabemos de una fiesta llamada Arreforias en que las niñas llevaban al templo de Afrodita canastillos con figuritas que representaban órganos masculinos.

Es decir, la relación de las arréforos con el mundo de la fecundidad es evidente y el juego de pelota tenía que ver con él. Recuérdese la pelota que arroja Eros a Anacreonte para que «juegue» con la muchacha de Lesbos (Anacr. 13); o la gran pelota de colores con que Afrodita obsequió a Eros en Apolonio de Rodas (III 131 ss.) para que hiriera a Medea con su flecha.

La pelota es, pienso, un equivalente del fruto erótico: las manzanas de oro del Jardín de las Hespérides, regaladas por Gea a Hera en su boda; las tres manzanas de oro, ya mencionadas, por las que Atalanta sucumbió al amor; la manzana en la historia de Aconcio y Cidipa. Regalada por Aconcio a Cidipa con la inscripción «Amo a Aconcio», cuando ella la leyó ese amor se hizo ya irrenunciable. En suma, alcanzar a alguien con una manzana o una pelota es, insisto, una especie de declaración de amor.

Esto ha continuado en costumbres y folklore de pueblos diversos, también entre nosotros. Incluso, he leído, el rey moro de Granada lanzaba una naranja – un fruto nuevo, que los griegos no conocían – a la mujer del harén a quien requería para esa noche.

Quiero traer aquí otro dato, éste procedente de Esparta, que no suele utilizarse en la bibliografía sobre los juegos de pelota (aunque sí el nombre de *sphaireís* «jugadores de pelota» que los espartanos daban a los efebos).

Una serie de datos procedentes de Pausanias III 14 sobre la lucha ritual, tras sacrificios a Aquiles y Enialio, de dos grupos de efebos espartanos en el recinto llamado Platanista, combinados con otros de Eustacio sobre la danza llamada *thermaustrís*, han permitido reconstruir este juego espartano. Tenía lugar en un campo rodeado de un canal: cada equipo lanzaba la pelota en dirección al otro, que debía recogerla para que no saliera fuera, al canal, y los jugadores con ella. Como otros enfrentamientos rituales espartanos debía de tener un carácter sangriento, se nos habla de una lucha con manos, pies y dientes; remito, para los datos y bibliografía, a mi *Fiesta, Comedia y Tragedia*, p. 418.

Éste es ya un juego de pelota entre dos equipos, antecedente sin duda de otros con carácter puramente lúdico. Como de costumbre, encontramos paralelos en diversos lugares fuera de Grecia. De ellos he hablado en *Fiesta*, pp. 509 y 544.

El fútbol, por ejemplo, estaba antiguamente unido en Inglaterra a fiestas carnalescas y a veces se mitologizaba o historizaba un partido anual que se celebra en Jedburgh, Escocia, se consideraba conmemoración de una batalla entre escoceses e ingleses en este mismo lugar. Hay datos sobre juegos de pelota en lugares tan diversos como Marruecos y Francia, en que los encuentros tienen un significado augural. Por otra parte, la rica diferenciación entre diversos juegos de pelota en Europa y, sobre todo, Inglaterra, testimonia un desarrollo previo a nivel popular y sin duda ritual, muy rico también.

Los mejores ejemplos están, es sabido, en las culturas maya y azteca: la gran pelota de caucho era impulsada con el trasero para que entrara en un anillo de piedra (aunque el anillo parece relativamente reciente, de origen tolteca). El campo de juego, como he dicho, estaba dentro de un recinto sagrado y el juego formaba parte del ritual. Es sabido que uno de los equipos era muerto, a

los jugadores se les cortaba la cabeza, aunque se discute si a los vencidos o si a los vencedores (que pasaban al paraíso).

Las interpretaciones varían mucho, en todo caso bandos diferentes parecen representar a divinidades diferentes; a veces se piensa en un ritual de fecundidad, la entrada de la pelota simbolizaría el acto sexual. Un ritual de renovación y sacrificio parece evidente, en todo caso.

Así, en definitiva, el juego de la pelota, lo mismo en la antigüedad que en época moderna, representa una profanización, dentro de una especialización creciente, de antiguos juegos rituales. Por supuesto, puede pensarse también aquí que el «espíritu lúdico» está al comienzo y que fue secundariamente puesto al servicio del rito. En todo caso, hay que contar con éste como estadio importante previo a la gran difusión del juego en la esfera privada.

#### 6. *Tercer ejemplo: los juegos del toro.*

Es una cuestión dudosa, en realidad convencional, la de en qué medida los juegos del toro, a saber, los testimoniados en la Creta minoica, en diversas fiestas de la antigua Grecia y en los diversos tipos de corridas españolas, son deporte o no.

Son en todo caso 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. Si no se lo llama deporte es porque se ha convenido tácitamente reservar ese nombre a aquellas celebraciones con participación puramente humana. Por otra parte, aparece aquí un elemento también presente en otros diversos *agones*: la corrida española es al tiempo una especie de ballet, es musical, y sin duda en las «corridas» cretenses ocurría lo mismo.

Ocurre lo mismo que en casos anteriores: existen versiones secundarias, profanizadas, puro juego y entretenimiento privado. Es el caso de las *taurocatapsias* de época romana, en que el toro era perseguido a caballo y que son descritas por Heliodoro en sus *Etiópicas* y mencionadas por Plinio, Suetonio y Artemidoro. Pero éste es, una vez más, un fenómeno secundario a partir de las celebraciones rituales.

Comencemos por los espectáculos de la antigua Creta, con ecos en la cultura micénica. Conocemos por frescos, sellos y otras representaciones 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, aprovechando su embestida. Se celebraba, muy probablemente, en la «plaza» de los palacios cretenses, rodeada de gradas. Pero no tenemos constancia de que ese juego fuera seguido del sacrificio. Quizá sí, pero no hay datos.

En cambio, en el mito de la muerte del Minotauro por Teseo y del toro de Creta por Hércules, hay huella del sacrificio del toro. Teseo y Hércules son los más antiguos matadores.

Todo indica que nos hallamos ante celebraciones rituales, convertidas ya quizá en puramente en festivas, pero derivadas del antiguo juego con el toro: bien terminado en sacrificio, bien no. Pues en diversos mitos se habla sólo de la llegada del dios-toro, de su poderío fecundador. En todo casos es el carácter sagrado, divino del toro el que nos lleva al mundo de lo sacral y de lo mítico.

Repasemos brevemente el tema del dios-toro en el rito y en el mito y el de las fiestas y ceremonias relacionadas con él; fiestas y ceremonias cuyo parentesco con las «corridas» cretenses parece indudable.

Las hay desde la época micénica: recordemos los vasos de Vafio que representan la captura del toro con redes, sin duda un momento ritual antes del sacrificio.

Son dos dioses, Zeus y Dioniso, los que principalmente se nos aparecen con rasgos taurinos.

Zeus, según el mito, rapta a Europa en forma de Toro: aquí tenemos el toro genesiaco, fecundador. En honor de Zeus se sacrificaba el toro en las Dipolias, ya conté: era dentro de la fiesta de las Bufonias («muerte del toro»). En cuanto a Dioniso, las mujeres eleas, en un himno que se nos ha conservado, le pedían que viniera y le llamaban «hermoso toro»; efectivamente, en las *Bacantes* Eurípides juega una y otra vez con la imagen del toro-Dioniso. Y en los *Edonos* de Esquilo, refiriéndose a los misterios del mismo dios, se dice que «con voz de toro mugen desde un sitio invisible toros que dan terror»: el clamor del dios era un mugido de toro.

Pero también Posidón era un dios-toro y es el que hizo surgir del mar aquel toro terrible que infundió el terror a los caballos de Hipólito, volcando el carro y causándole la muerte. En su honor se celebraba en Éfeso la fiesta llamada Tauria, fiesta de los toros, en que los jóvenes se disfrazaban de toros (como en ciertas fiestas

españolas) y había juegos con el toro, según testimonia Artemidoro. En Pílos, según *Odisea* III 7 ss., se le sacrificaban nueve toros. Hay que recordar a este respecto las hecatombes o sacrificios de cien cabezas de vacuno (toros o vacas) en Homero (y luego en lugares diversos, en Delfos por ejemplo) en honor de diversos dioses.

A través de mitos o de transformaciones divinas, el toro es el dios poderoso, el dios fecundador. Europa pare a Minos (como Apis fecunda a Ío). Pero la mujer de Minos, Pasífae, se enamora locamente de un toro y de él pare al Minotauro, el hombre-toro que mató Teseo. En el mito se unen dos momentos: el toro como fecundador y el sacrificio del toro. Este último halla eco también en la muerte del toro de Creta por Hércules. Fuera de Creta, en la muerte del dios-toro Aqueloo, también por Hércules.

Hay, pues, la imagen del toro divino, fecundador; también la del toro sacrificado, ya he hablado de las Bufonias. En el mito, es el Minotauro, que acabo de citar: el mito alude sin duda a sacrificios de toros, ya lo he dicho. Pero también hay el toro salvaje que capturó Teseo y que, atado de una cuerda, llevó a Atenas a sacrificar: el paralelo más exacto a ciertos rituales españoles. Otro paralelo son las Taurocatapsias de Tesalia y Asia Menor, que dieron luego origen a un deporte que ya he mencionado: en ellas grupos de jóvenes capturaban un toro que era sacrificado. Otro, el sacrificio a Zeus Sosípolis en Magnesia del Meandro: el toro encabeza la procesión, los sacerdotes oran por la prosperidad de la ciudad, el toro era sacrificado, y seguía una comida comunal.

Había, pues, en Grecia fiestas del toro, en torno a su captura o sacrificio o ambas cosas, fiestas que son precedentes de celebraciones puramente lúdicas y profanas, como las taurocatapsias romanas. Son un paralelo claro de las corridas españolas, que he estudiado en un trabajo que está en prensa en Polonia (cf. «Toro» en *ABC* de 30 de mayo de 1993).

Corridas, las modernas, que son una síntesis dieciochesca de varias celebraciones: los encierros todavía vivos y que continúan corridas medievales, celebradas con motivo de bodas y de festividades de santos; y el toreo noble a caballo. En estas celebraciones a veces todo terminaba en el sacrificio del animal, a veces no; el énfasis estaba puesto en su captura y en su enfrentamiento o *agón* con el pueblo. En la fiesta de San Juan en Soria todavía se ve una

combinación de elementos: la traída de los toros y la corrida con el sacrificio final.

En el trabajo citado, al que no puedo hacer aquí otra cosa que remitir, considero las modernas corridas, ya digo, como una síntesis. La cuadrilla y el toreo con el capote y las banderillas todavía recuerdan el momento del enfrentamiento del toro y el pueblo; los picadores recuerdan el toreo a caballo; la muerte a esto que es el sacrificio.

Como se ve, mi idea es que las corridas españolas e igual las cretenses, son estilizaciones de múltiples elementos rituales en torno a la llegada del dios-toro, encarnación del nuevo año, y a su muerte. Son paralelas, no derivadas las segundas de las primeras. Pero no es este mi tema, no quiero insistir en él. Aunque paralelos de este tipo son esenciales, ya lo he dicho, para afirmar los orígenes rituales de los hechos griegos.

Por otra parte, tenemos testimonios, desde Diodoro (IV 18.3) sobre el carácter sacral del toro en la antigua Hispania. Hay montones de representaciones del toro en las pinturas neolíticas de la Península, sobre todo en Teruel y Albacete: en Cogul, en el Abrigo de los Toros, y en varias cuevas y abrigos. Hay bronce con representaciones de toros que cita Blázquez, por ejemplo, uno del museo de Valencia de Don Juan y otro de Castelo-de-Moreira; hay las pinturas de Numancia, que representan toros y danzas. Hay las estelas de Clunia y una pintura cerámica de Azaila, que representan ya luchas de hombres armados con el toro.

Y hay sobre todo las estatuas de toros, como los Toros de Guisando en Ávila, la bicha de Bazalote y tantas más. Se trataba de santuarios o de animales que vigilaban la entrada de lugares sagrados o palacios o tumbas, como en Oriente. Y sabemos de sacrificios de animales, por ejemplo, los que celebró Viriato en Segóbriga, según Frontino.

Pero no es sólo España. En el ámbito mediterráneo, fuente de la cultura griega, sucede lo mismo. Y aún más allá.

Hay representaciones paleolíticas de toros, desde hace 25.000 años. Pero hablemos del dios-toro y de los restos del mismo en cuernos y bucránios usados en la esfera religiosa en lugares varios; hablemos de personajes tauriformes, de toros acompañantes del dios, en mitos divinos en que el toro interviene. Daré sólo un rápido repaso.



Es idea común la de que, frente a las religiones femeninas del Oriente, centradas en la diosa (culto de Inana, Istar, Anaitis, Kubeba, Astarté, Isis, etc., figuras femeninas desnudas de las islas del Egeo, etc.), el dios fecundador, que trae la tempestad y la lluvia, es indoeuropeo: un Zeus, un Júpiter. Pero la verdad es que el dios-toro o huellas del dios-toro, se encuentran en Oriente desde los tiempos más antiguos.

Ya en el neolítico de Anatolia, en el sexto milenio, tenemos en Çatal Hüyük no sólo los bucranios, sino también la representación de la diosa que pare al toro. Luego, hacia el año 2.300, están los estandartes con cabeza de toro de Alaça-Hüyük. Y en el *Gilgamés* está el toro del cielo, sacrificado por Enkidu, lo que le trajo la muerte.

Y hay los dioses del tiempo, con cabeza o casco adornados de cuernos, los sumerio-acadios Iskur y Adas, el sirio o fenicio Haddad y los hurritas o hetitas: Teshub ante todo. En los relieves de Yazilikaya los dioses llevan cuernos en los cascos, más cuanto más importantes son. Y Teshub va acompañado de los dos toros sagrados Serri y Hurri.

Y, remontándonos otra vez en el tiempo, recordemos los *graffiti* del Sáhara, con caza de toros, de hacia el 4.000 a.C., y la bonita estatuilla chipriota de bronce, procedente de Enkomi, que representa a un dios cornífero: es del final del tercer milenio. En la cultura del Indo, en Mohenjo Daro, en el tercer milenio a.C., hallamos sellos con toros y una diadema de un dios con cuernos de toro. Y hemos de recordar los «cuernos de la consagración» cretenses y también los hallados en Mallorca y hoy en el Museo Arqueológico Nacional.

La conexión con el sexo y con la fecundidad se da igualmente: en los sellos sirio-hetitas de fines del segundo milenio, se nos presenta una mujer desnuda de pie sobre el toro. Igual que se representaba a la Artemis Tauropolos en Macedonia; pensemos también en Europa. Y hay el himno sumerio-semítico en honor de Zu, un dios-toro de la tempestad, que recorre la tierra fecundándola.

En Egipto podemos recordar al toro Apis, al que sacrílegamente hizo matar Cambises; conservamos el enterramiento de los Apis. Y hay el toro Min, cuya imagen itifálica era llevada en procesión, según nos cuenta Heródoto.

Entre los indoeuropeos de la India el panorama no cambia. El animal sagrado de Siva, aquel que le transporta, es el toro Nandi.

A veces aparece en forma humana, con o sin rasgos de toro, y es difícilmente distinguible del propio Siva. Indra, el dios de la lluvia, es llamado toro frecuentemente en la poesía.

Y habría que mencionar muchas cosas más. Por ejemplo, el sacrificio del toro, con baño en su sangre, en el culto de Cibele, en Frigia, y luego en el de Mitra. Los juegos *taurii*, en Roma, no bien conocidos, pero cuya fundación se atribuía a Tarquinio el Soberbio y que tenían por fin prevenir el mal parto de las mujeres: hay conexión directa con la fecundidad. La difusión del signo de los cuernos, como dando fortaleza, en las imágenes de los ríos de Grecia e Italia y en los guerreros vikingos. Etc.

No quiero entrar en más detalles. Ya del tema de la llegada del dios-toro y de su captura, ya del de su sacrificio salieron en la antigua Grecia celebraciones no disímiles de las mucho más sofisticadas de España. Una vez más, un ritual se convirtió en deporte y espectáculo.

## 7. Conclusión.

Aunque he procedido por ejemplos, pienso que de todo lo dicho y sugerido pueden obtenerse algunas conclusiones.

En primer lugar, no dudo que el instinto lúdico del hombre, ese al que Huizinga se refirió en su *Homo ludens*, está en el origen de todo. Es universal.

Y es universal su despliegue en celebraciones religiosas, en el rito; y la interpretación mítica de éstas. Esto es especialmente evidente en los rituales de *agón*, de enfrentamiento, que son los que aquí me han ocupado más de cerca por el simple hecho de que son los esenciales para el deporte (y para la literatura dramática, añadido).

Esto ocurrió en varios tipos de contexto: funerario, hierogámico, simplemente festivo. Luego, en ocasiones, varias de estas celebraciones se combinaron en una fiesta más amplia; a su vez, esta fiesta se dedicó a un dios y adquirió una etiología mítica. Por supuesto, estas fiestas quedaron a veces reducidas a un nivel puramente local, a veces se hicieron internacionales como los cuatro grandes Juegos griegos: Olímpicos, Píticos, Ístmicos, Nemeos. Y los distintos deportes se incluyeron o no en ellos o se incluyeron gradualmente, según varias circunstancias.

La última fase, en Grecia y fuera de Grecia, es la conversión de estas celebraciones en puro espectáculo deportivo, a veces; en deporte privado, otras. Por supuesto, estas fases se combinaron, en ocasiones, de diversas maneras.

Pienso, pues, para terminar, que el deporte griego tiene un origen y fondo ritual mucho más importante de lo que generalmente se le reconoce.

FRANCISCO RODRÍGUEZ ADRADOS

EC, Sp., 1996, t. XXXVIII, n° 110, pp. 89-112.

María José Muñoz Jiménez, «Bibliography for the teaching of Cassical Culture» [«Bibliografía para la docencia de *Cultura Clásica*»].

It is an useful instrument grouping the works according to collective works, handbooks, proposals of programming, mythology, linguistic aspects, cultural aspects and all of them preceded by an introduction.

EC, Sp., 1996, t. XXXVIII, n° 110, pp. 115-140.

Juan Francisco Mesa Sanz, «Latin texts of 'a walk through the Forum of Caesaraugusta» [«Textos latinos de 'un paseo por el Foro de Caesaraugusta»].

This paper connects archaeology and literary texts from every standpoint drawing consequences for the culture and social life.