

El conflicto entre Argos y Esparta por la Tireátide y el culto a Apolo Piteo*

César FORNIS VAQUERO
Universidad de Sevilla
cfornis@us.es

Adolfo J. DOMÍNGUEZ MONEDERO
Universidad Autónoma de Madrid
adolfo.dominguez@uam.es

Recibido: 3 de junio de 2014
Aceptado: 24 de junio de 2014

RESUMEN

Este artículo explora el significado político, militar y, sobre todo, cultural de la llamada “batalla de los campeones”, que dio origen inmediatamente a diferentes tradiciones cargadas de elementos rituales y legendarios, tanto entre los argivos como entre los espartiatas. Nos ocupamos especialmente del vínculo entre la victoria espartana en esa batalla, las fiestas Gimnopedias y las enigmáticas Parparonia. Finalmente, destacamos la importancia del culto de Apolo Piteo, de origen argivo pero también presente en Esparta, que sustentó los intereses hegemónicos de ambos estados, Argos y Lacedemonia, en el territorio fronterizo de la Tireátide.

Palabras clave: Tireátide. Batalla de los campeones. Argos. Esparta. Apolo Piteo. Gimnopedias. Parparonia.

The struggle between Argos and Sparta because the Thyreatis and the cult of Apollo Pythaeus

ABSTRACT

This paper explores the political, military and, mainly, cultic meaning of the so-called “Battle of the Champions” which gave rise, immediately, to different traditions, deeply charged with ritual and legendary elements, both among Argives and Spartiates. We deal especially with the link between the Spartan victory in that battle and the Gymnopaïdaii feasts and the enigmatic Parparonia. Lastly, we stress the importance of the cult of Apollo Pythaeus, of Argive origins but also present in Sparta, which supported the hegemonic interests of both states, Argos and Lacedaemon, in the frontier territory of the Thyreatis.

Key words: Thyreatis. Battle of the Champions. Argos. Sparta. Apollo Pythaeus. Gymnopaïdaii. Parparonia.

* El presente artículo forma parte de los proyectos de investigación HAR2011-25443 y HAR2010-15756, ambos del Ministerio de Economía y Competitividad. De no especificarse lo contrario, todas las fechas son a.C.

La Tireátide es una pequeña llanura (actual Astros) localizada al norte de la Cinuria, al suroeste de la *Argeia* o gran llanura argiva, separada de ésta por el monte Zavitsa y formada por los aluviones de dos ríos que descienden de las cimas del Parnón septentrional, el Tanos y el Vrsiotis. Como toda la Cinuria, región en la que se inscribe,¹ constituía un territorio fronterizo, una *chora eremos* apenas poblada, al menos hasta 431, y no integrada plenamente en los límites de las dos *poleis* que se disputaban su control, Argos y Lacedemonia.² Geográficamente la Tireátide está bastante aislada, si bien la comunicación es mejor con Argos que con Laconia, sobre todo por mar, ya que Argos controlaba el golfo, en tanto que el acceso a y desde Laconia estaba dificultado por el macizo del Parnón, que solo podía ser rodeado por el Sur. Es una tierra moderadamente fértil, pero tiene ante todo un valor estratégico: su control significaba para Esparta tener la Argólida al alcance para posibles invasiones, y viceversa, en manos argivas suponía una barrera protectora frente a las mismas.³

La tradición de los enfrentamientos entre los espartanos y los argivos por la posesión de ese territorio se remonta, en el relato de Heródoto (1.82), a tiempos inmemoriales.⁴ También Pausanias (3.2.2, 7.2) hunde sus raíces en las brumas de la leyenda al contar que las primeras intervenciones en la Cinuria corren a cargo de Equéstrato y Prítanis, hijos de Agis y Euriponte respectivamente, epónimos de las casas reales espartanas, y otro tanto hacen Solino (7.9) y Eusebio (*Chron. ad Ol.* 15/2), que registran sendas refriegas en 736 y 720.⁵

Probablemente el primer choque que tiene visos de ser histórico sea el situado por Pausanias (3.7.5) durante el reinado de Teopompo, cuando este diarca espartano era ya demasiado mayor para tomar las armas, por lo tanto hacia principios del siglo VII.⁶ No mucho después, en 669, el Periegeta (3.24.7) nos habla de la batalla de Hisias, al

¹ DAVERIO ROCCHI 1988, 201, CARTLEDGE 2002, 5, 11, 107, y PIÉRART 2001, esp. 28-30, 34 e *Id.* 2004, 599 consideran que Tireátide y Cinuria son sinónimos, probablemente porque la Tireátide es la única llanura y el resto del territorio es montañoso, pero Piérart también porque cree que son términos intercambiables en Tucídides, lo cual no es del todo cierto, dado que en 5.41.2 el historiador ateniense aclara que «la región [la Cinuria] comprende Tirea y la ciudad de Antene» (cf. también 4.56.2: «[Los atenienses] llegaron a Tirea, que pertenece a la región llamada Cinuria»).

² DAVERIO ROCCHI 1988, 201. A partir de los restos de dos torres de vigilancia, PHAKLARIS 1990, 18-19, ha aventurado el trazado de la frontera, cuestión sobre la que previamente se había pronunciado, con muchas dudas, CHRISTIEN 1983, 58.

³ BRELICH 1961, 22 duda tanto de su carácter productivo como del estratégico. Para la topografía e historia de la Cinuria en general y de la Tireátide en particular: PHAKLARIS 1987; *Id.* 1990; CHRISTIEN 1983, 59-66; CHRISTIEN – SPYROPOULOS 1985; PRITCHETT 1989, 88-101; *Id.* 1991, 217-218; GOESTER 1993; SIRANO 1996-1997, 421-434, 438-442; SHIPLEY 2004, 594-595.

⁴ VANNICELLI 1993, 69-70.

⁵ A menos que aceptemos, con SHAW 2003, 246, que se trata ya de la “batalla de los campeones” pero ubicada en un momento distinto debido a los diferentes cómputos cronológicos existentes en época arcaica; no obstante, la propuesta de esta autora de rebajar radicalmente la cronología de múltiples episodios de la época arcaica no ha gozado de demasiado éxito. *Vid.* también la nota siguiente.

⁶ Según ROBERTSON 1992, 182-183, estas noticias de Pausanias y los cronógrafos harían referencia a la “batalla de los campeones” por vía de una tradición proveniente de Éforo, con una cronología diferente de la herodotea, pero no aporta argumentos que sustenten tal idea; choques de mayor o menor magnitud entre argivos y espartanos en la Cinuria fueron sin duda frecuentes, con tradiciones entreverándose que podían alentar una cierta confusión, pero no por ello hemos de pensar que toda referencia a un enfrentamiento debe identificarse con el famoso combate.

sur de la Argólida, no demasiado lejos de la frontera norte de la Cinuria, con lo que podría estar relacionada con el conflicto por la posesión de ésta;⁷ en ella los argivos obtienen una contundente victoria. Como estos dos últimos enfrentamientos se basan en una única y muy tardía fuente, Pausanias, su historicidad ha sido también cuestionada por una parte de la historiografía moderna.⁸ Cabe señalar que un fragmento de las *Hypothekai* de Tirteo (*P. Oxy.* 3316, ll. 1-6) dice que lacedemonios y argivos cruzan armas en estos momentos, no está claro si en el contexto de la segunda guerra mesenia, en la que Pausanias (4.11.1) alinea a un grupo escogido de argivos con los mesenios, o bien al margen de la misma.⁹ Algunos autores han sugerido que, un año después de Hisias, los espartanos instituyeron las Gimnopedias, en honor de Apolo, para conmemorar (y recordar) la dolorosa derrota,¹⁰ a pesar de que varias fuentes antiguas (*Suda*, Γ 486; *Et. Mag.*, s.v. Γυμνοπαιδία; *Lex. Sabb.*, s.v. Γυμνοπαιδία; *Anecd. Bekk.*, 1.32) establecen una relación entre dichas fiestas y la llamada “batalla de los campeones”, en las que se honraría a los espartiatas muertos en esta batalla, que, a pesar de todo, habría vencido Esparta (vd. *infra*).¹¹ Otros autores, despreciando las tradiciones antiguas, consideran que «the festival does not owe its origin or any notable development to the impact of a great event».¹²

El siguiente enfrentamiento es la célebre “batalla de los campeones”, relatada por Heródoto (1.82) y datada hacia 546, ya que el de Halicarnaso la hace contemporánea de la solicitud de ayuda a los lacedemonios por parte del rey lidio Cresos. Responde al tipo de duelo singular, heroico, propio de la leyenda y la pseudohistoria y propenso a reelaboraciones poéticas (sobre todo epigramas).¹³ Mientras el grueso de los dos ejércitos se retiraba a sus respectivas fronteras, dos contingentes de trescientos espartiatas y otros tantos argivos dirimieron la posesión del territorio, dos elites de elegidos (λογάδες) inmersos en un auténtico y despiadado *agon*. Al caer la noche quedaron en pie dos argivos, Alcenor y Cromio, que sin percatarse de que un espartano, Otría-

⁷ Así por ejemplo MORETTI 1948, 204; LAZENBY 1985, 75.

⁸ Notoriamente por THOMAS KELLY (1970, 998-999; 1970a; 1976, 86-87), y últimamente por RATINAUD-LACHKAR 2004, que piensan que la “inmemorial” hostilidad y rivalidad entre ambos pueblos no es anterior a mediados del siglo VI, a la “batalla de los campeones”. Un argumento recurrente es que Pausanias pudo confundir e invertir el episodio de 417, cuando los espartanos arrasan Hisias y matan a los varones adultos libres (*Th.* 5.83.2; *Diod.* 12.81.1). ROBERTSON 1992, 183, 208-216, ve en la batalla de Hisias una invención del mismo calibre que la de los “campeones”, a la que daría respuesta en virtud de un “chovinismo argivo” que no merece más comentario. HALL 1995, 585-587, no niega la historicidad de la batalla de Hisias, aunque sí cree que su importancia se ha exagerado, y SHAW 2003, 171-172, a partir de su revisión de la cronología, la sitúa a principios del siglo V, inmediatamente antes de la batalla de Sepea, de 494.

⁹ CARTLEDGE 2002, 124, parece desligarlo del conflicto “internacional” mesenio, pero KELLY 1976, 75, BILLOT 1989-1990, 38, n. 10, y HALL 1995, 585, piensan que el fragmento del papiro se refiere a la segunda guerra mesenia.

¹⁰ El primero fue WADE-GERY 1949, criticado duramente por SHAW 2003, 178-179.

¹¹ La presunta relación entre las Gimnopedias y la batalla de las Termópilas que establece el *Etymologicum Magnum* (s.v. Γυμνοπαιδία) debe considerarse un error de los manuscritos, donde Πυλῆϊαν debe enmendarse a Θυρέαν (cf. en último lugar ROBERTSON 1992, 162, y RICHER 2005, 254, quien sin embargo, replanteándose la cuestión [RICHER 2012, 409-410], no descarta ahora que ambos episodios bélicos, el de las Termópilas y el de los “campeones”, que ciertamente comparten algunos rasgos, fueran celebrados al unísono en las fiestas).

¹² ROBERTSON 1992, 166.

¹³ Estos epigramas en su mayoría inciden en el patriotismo y el heroísmo espartanos, pero también los hay protagonizados por argivos (véase PALUMBO STRACCA 2004, 211-218).

das, seguía vivo, corrieron a la ciudad a dar cuenta de la victoria; Otríadas entonces aprovechó para despojar de su panoplia a los enemigos muertos y permanecer en su puesto, de acuerdo con el *ethos* hoplítico. Pese a que en virtud de su valiente y aguerrido acto Esparta pudo reivindicar la victoria, Heródoto refiere que Otríadas se dio muerte al no soportar la vergüenza de haber sobrevivido a sus camaradas; es posible que su suicidio esté modelado *a posteriori* a partir del destino de Pantitas y Aristodemo, supervivientes de los trescientos que acompañan a Leónidas en las Termópilas, el primero de los cuales se ahorca y el segundo se lanza irreflexivamente contra el enemigo a una muerte segura al inicio de la batalla de Platea (Hdt. 7.229-232; 9.71.3-4), pero en cualquier caso debe entenderse a la luz del ideal de la “bella muerte” (*kalos thanatos*), compulsorio, institucionalizado y ejemplarizante en el seno de la sociedad espartiatia.¹⁴ Como quiera que ambos bandos reclamaron la victoria, los unos por haber quedado dueños del campo, los otros por conservar más hombres, siguió una batalla campal, hoplítica, en la que se impusieron finalmente los espartanos.

Estos combates agonísticos, cargados de ritualidad, son frecuentes en distritos de frontera, en zonas externas a los espacios políados.¹⁵ Pero en esta ocasión la batalla tuvo tal trascendencia y simbolismo que pronto sirvió como *logos* etiológico de prácticas estético-sociales: según Heródoto (1.82.7-8), desde ese momento los argivos se afeitaban la cabeza y sus mujeres prescindieron de adornos de oro (señales ambas de duelo) en tanto no recuperasen la Tireátide, al contrario de unos espartanos que comenzaron entonces a llevar el cabello largo. En el segundo caso Plutarco (*Lys.* 1.2; cf. *Lyc.* 22.2) contradice expresamente la afirmación herodotea y, coincidiendo con Jenofonte (*Lac.* 11.3), atribuye al omnipresente Licurgo la costumbre espartiatia de dejarse crecer el cabello en cuanto se deja la edad juvenil y se pasa a la adulta.¹⁶

Lo que debió de suceder en realidad es que, cuando los griegos abandonaron la moda de llevar el cabello largo a finales de la época arcaica, los espartiatas la conservaron y la hicieron suya, un rasgo definitorio asociado a las virtudes y valores que se les suponen inherentes y que en el futuro será objeto de emulación por los laconizantes de otras ciudades (v.gr. *Ar. Av.* 1281-1282). Pero lo importante es la conexión que se establece entre esta práctica social y una victoria que sin duda fue decisiva para expandir y consolidar las fronteras de Esparta, así como reafirmar su hegemonía en el Peloponeso de cara a su inveterada enemiga. En cuanto a los argivos, la cabeza rapada o el pelo corto podría interpretarse como un recordatorio de su inferioridad, feminidad o puerilidad, como sucede en la sociedad espartana con los hilotas, los *tresantes*, las mujeres o los niños y jóvenes sometidos a la dura *agoge*. El cabello largo se asocia a menudo a héroes y a acciones heroicas.¹⁷ Todo ello siempre que se acepte que Heródoto responde aquí a una tradición espartana o filoespartana, porque

¹⁴ LORAUX 1977, esp. 118. De hecho, la gesta de Otríadas será celebrada en un buen número de los citados epigramas y se convirtió en argumento para ejercicios retóricos (cf. KOHLMANN 1874).

¹⁵ DAVERIO ROCCHI 1988, 202; ROBERTSON 1992, xiv.

¹⁶ La intención de Licurgo habría sido que así los espartiatas parecieran «más altos, más libres y más fieros», aunque de dos apotegmas laconios (*Mor.* 230B y 232D) se desprende que el pelo largo era un ornamento más “natural”, menos artificioso y más barato.

¹⁷ Sobre el simbolismo del pelo en la sociedad espartiatia, DAVID 1992; en concreto en el episodio del “combate de los campeones”, FRANCHI 2008.

por ejemplo Piérart piensa que era una tradición argiva, y que por tanto la derrota dio lugar entre los argivos a manifestaciones de dolor, reales o pretendidas, que se perpetuaron hasta convertirse en un mito identitario.¹⁸

El cabello en todo caso, junto a la selección de combatientes, el heroísmo extremo y el escaso número de supervivientes que “expían” el deshonor con el suicidio, constituyen claramente elementos narrativos de índole ritual que, además, se repetirán en un episodio aún más épico y glorioso, la defensa de las Termópilas por Leónidas y sus trescientos (Hdt. 7.208.3, 212).¹⁹ La tradición en torno a la “batalla de los campeones” dará origen, por último, a otros cambios en el acervo cultural y religioso espartano, como las coronas de las fiestas Gimnopedias y la institución de las fiestas Parparonia, en los que entraremos más adelante.

Con respecto al testimonio seminal de Heródoto, relatos posteriores difieren o añaden detalles que provienen de tradiciones distintas. Así, el Pseudo-Plutarco (*Moralia*, 306A-B, basado en Criserno *FGrH* 287 F 2 a-b), que aporta por ejemplo el dato de que habría sido un consejo anfictiónico el que decidió el “combate de los campeones”, aunque probablemente se trata de un anacronismo, o Estobeo (*Florilegio*, 3.7.68, basado en Teseo *FGrH* 453 F 2), que al igual que la fuente anterior hace morir a Otríadas a consecuencia de las heridas recibidas; ambos relatos no solo son tardíos, sino que se asientan en la autoridad de escritores desconocidos y quizá hasta inventados; también es tardía, y ya imbuida de leyenda, la noticia recogida en la *Suda*, s.v. Ὀθρῦαδης; Isócrates, en *Arquidamo* (99), discurso dirigido al hijo de Agesilao, Arquidamo III, presenta la variante de que los trescientos espartanos derrotan ellos solos a todos los argivos; Estrabón (8.6.17), llevado del protagonismo de Otríadas, le convierte en comandante de los espartanos; Plutarco (*Moralia* 231E) yerra la cronología en más de un siglo, pues remonta la batalla al reinado de Polidoro, y posiblemente mezcla el episodio con las acciones de otro rey espartano, Cleómenes, tras la batalla de Sepea en 494, al dotar a Polidoro de un honor caballeresco que le impide tomar la ciudad de Argos, huérfana de hombres y defendida por mujeres, y conformarse con haberse impuesto en una lucha de igual a igual; por su parte, Pausanias (2.20.7) plasma la tradición argiva que hacía morir a Otríadas por la mano de Perilao, hijo de Alcenor y vencedor en lucha en los juegos nemeos, cuya estatua pudo ver en el teatro de Argos. Que el núcleo del episodio es histórico queda claro en Tucídides (5.41.2), quien confirma que hubo un choque militar para decidir la posesión del territorio en el que ambos se atribuyeron la victoria, pero curiosamente no dice nada de que fueran elites u hoplitas seleccionados, ni nada tampoco de peculiaridades rituales o simbólicas.

Tras la derrota, Heródoto (1.82.2) asegura que los argivos pierden la Cinuria entera y toda la costa oriental del Peloponeso hasta el cabo Malea, así como la isla de Citera, que son anexionadas a la ya extensa y poderosa *polis* lacedemonia; en otro pasaje, en este caso del libro octavo (73.3), el de Halicarnaso habla de los cinurios como «jonios

¹⁸ PIÉART 2009, 277-278.

¹⁹ Ha sido sobre todo DILLERY 1996 quien más ha recalcado las conexiones entre ambos episodios para concluir que, en las técnicas narrativas de Heródoto, Tirea se erige en modelo para las Termópilas en la reconfiguración del pasado.

que se han convertido en dorios por la dominación argiva y el paso del tiempo». Todo ello tiene que ver con la idea de que el dominio ancestral de Argos en el Peloponeso había abarcado en tiempos hasta el Cabo Malea y Esparta le habría ido privando poco a poco del mismo, lo que justificaría, a los ojos de Heródoto, la enemistad ancestral entre ambas *poleis*.²⁰ Las consecuencias de la batalla y, por ende, la historicidad de las reivindicaciones argivas sobre esta región han sido por lo general aceptadas en la historiografía moderna, ya sea en su totalidad, como en el caso de Kelly, Christien o Piérart,²¹ ya con matices, como hace Tomlinson, que remonta en el tiempo la batalla a los orígenes de la disputa por la región, al siglo VII, aunque sin aducir razones de peso para ello;²² entre quienes lo han rechazado, Cartledge y Hall argumentan que el material de la Cinuria fechado en el siglo VI es totalmente laconio, lo que o bien contravendría la afirmación herodotea de que los argivos controlaron durante un tiempo indeterminado la región y dejaron su impronta cultural, o bien que ésta fue débil y rápidamente erradicada,²³ mientras Kelly explica la imagen de este pequeño “imperio” argivo, que implicaría la existencia de una flota de la que no hay rastro alguno (según él, la imagen es más bien de aislamiento), como una peculiar interpretación de Heródoto a un pasaje de la *Iliada* (2.108).²⁴ De lo que caben pocas dudas es de que el “padre de la Historia” parece hacerse eco de una tradición y de una propaganda argivas vigentes en el siglo V, cuando desde el tercer cuarto Argos logra, con cierto éxito, (re)construir una hegemonía territorial en el nordeste del Peloponeso, evocadora de un glorioso y heroico pasado vinculado a la centralidad argiva en la épica homérica.²⁵

A pesar de los evidentes rasgos simbólicos y legendarios que presenta el relato herodoteo, el sincronismo que establece el autor con la petición de ayuda de Cresos (1.82.1) aseguraría no solo la cronología de la batalla a mediados del siglo VI, sino

²⁰ TOMLINSON 1972, 88; VANNICELLI 1993, 70-73.

²¹ KELLY 1976, 137-139 («a major turning point in Argive history»); CHRISTIEN 1992, *passim*, esp. 157-163 («l'ensemble des points fouillés le long de ces routes plaident pour un établissement de réseau à partir de la moitié du VI^e siècle. Sur ce point, il faut donc s'accorder avec Hérodote et lier l'inclusion de ces territoires dans l'État spartiate à la conquête de la Thyreatide»); PIÉART 1997, 326-327 («la mainmise de Sparte sur la région paraît assurée et la date qu'il propose est plausible»), opinión que parece matizar en PIÉART 2001, 35, donde afirma que la región del cabo Malea jamás habría estado bajo control argivo.

²² TOMLINSON 1972, 88-89.

²³ HALL 1995, 586; CARTLEDGE 2002, 121-123, según el cual culturalmente la Cinuria sería laconia desde antes de mediados del siglo VI, mientras que la incorporación política al estado espartano pudo llegar después, entre 550-520, cuando tendría lugar la “periokización”, la conversión en territorio perieco; a este respecto, CHRISTIEN – SPYROPOULOS 1985, 460-461, creen que lo explotarían los espartiatas mismos a través de los hilotas, por eso pudieron entregarles las tierras a los eginetas en 431 (Th. 2.27.2), en tanto que ROBERTSON 1992, 191, se inclina a pensar que la región «was never incorporated into the Spartan system», así que no albergaría ni comunidades periecas ni hilotas.

²⁴ KELLY 1976, 73-74. Por el contrario, la cerámica geométrica argiva hallada en Prasias y Citera es indicativa, para CHRISTIEN 1992, 166, de que eran lugares frecuentados por naves argivas.

²⁵ En las décadas de 460 y 450, coincidiendo con una prosperidad económica, se produce la incorporación a la *chora* argiva, mediante sinecismo o anexión territorial, de Hisias, Micenas, Cleonas, Midea, Tirinte, Órneas y otras comunidades menores, que pasan a convertirse en *komai* dependientes políticamente de Argos (Paus. 8.27.1; Diod. 9.65; Strabo 8.6.19; Hdt. 6.83.2). Sobre los detalles de este proceso puede consultarse TOMLINSON 1972, 102-114; MOGGI 1974; KRITZAS 1992, 233-235. Para la invocación de un pasado glorioso en la política argiva del siglo V, especialmente en la conflictiva relación con Esparta, cf. VANNICELLI 2004, 288-289.

las consecuencias de la misma para ambos contendientes. El objetivo de controlar este territorio, que sellaría su frontera nororiental frente a un poderoso estado como era Argos, parece un desarrollo lógico de la expansiva política exterior de Esparta una vez ha garantizado su dominio sobre la Escirítide y la Egitide y ha establecido una *symmachia* con Tegea, que se encuentra en la ruta natural al nordeste peloponésico;²⁶ en otras palabras, Esparta tenía ya en marcha un proyecto de organización del Peloponeso bajo su égida que habría de plasmarse en lo que conocemos como liga del Peloponeso. Se trata, sin embargo, de controlar; es muy posible que ni Esparta ni Argos pretendieran la anexión territorial de la Tiréatide, o de toda la Cinuria, sino tan solo incluirla en su área de influencia.²⁷

El porqué se encomendó por ambos bandos en un primer momento la resolución del conflicto a un grupo selecto de combatientes no es explicitado tampoco por Heródoto, aunque hay que tener en cuenta que cuando este autor compone su narración había pasado más de un siglo desde la batalla y sin duda ya se había iniciado su mitificación. Algunos autores han buscado explicaciones más o menos ingeniosas para este hecho. Así, por ejemplo, hay quienes sospechan que la “batalla de los campeones” debió de ser una batalla dentro de la batalla, es decir, una batalla campal en la cual el cuerpo de elite espartano, que identifican con la guardia real de los 300 *hippeis*, se distinguiría especialmente, lo que daría origen a la leyenda, transmitida por Heródoto, de que se enfrentaron a otro número igual de argivos;²⁸ a justo título, Cozzoli recuerda que la cláusula de renovación del tratado de 420 (Th. 5.41.2) contemplaba que los ejércitos argivo y espartano se enfrentaran de nuevo por la Tireátide en el momento en que no tuvieran otras guerras ni epidemias, condición que no tendría sentido si se trataba de un grupo de elegidos;²⁹ Nafissi va más lejos y se pregunta si este énfasis sobre el sacrificio de estos elegidos por conseguir la Tireátide no estaría vinculado a alguna reestructuración de los *ἱππεῖς* y, por extensión, a los cambios políticos que vive la sociedad espartana a mediados del siglo VI.³⁰

Por su parte, Tomlinson considera que la “batalla de los campeones” es un relato romántico de lo que probablemente sería una lucha fronteriza a pequeña escala como consecuencia del *raid* de un contingente del ejército espartano que derivaría en una subsecuente batalla campal entre el grueso de los dos ejércitos.³¹ Como una variante, Dillery opina también que Heródoto llevó a cabo una recreación literaria de unos hechos y personajes que él creyó reales, y que lo hizo conforme a un esquema determinado que se repite en su obra (duelos honorables que no zanján la disputa, *eris*, y que necesitan de una subsiguiente contienda masiva; escasos supervivientes que se inmolan; cambios rituales y sociales que tienen su origen y explicación, *aition*, en el hecho).³²

²⁶ CARTLEDGE 2002, 107-109.

²⁷ HALL 1995, 586.

²⁸ MORETTI 1948, 209-212; DETIENNE 1968, 136-137; COZZOLI 1979, 91-92; NAFISSI 1991, 157-158.

²⁹ COZZOLI, *ibid.*

³⁰ NAFISSI, *ibid.*

³¹ TOMLINSON 1972, 88-89.

³² DILLERY 1996.

Después, y en la línea de los que dudan de que la falange hoplítica se haya desarrollado de forma clara durante el Arcaísmo,³³ este tipo de combate podría estarnos retro trayendo a formas de guerra de tipo “heroico” previas a la aparición de la falange, si bien tampoco es absolutamente necesario ir tan lejos.

Desde una perspectiva más antropológica, Brelich relacionó la información sobre los combates “pluriseculares” por la Tireátide con la noticia de la celebración de la victoria espartana en el último día de las Gimnopedias, las fiestas en honor de Apolo (vd. *infra*), para elaborar la teoría de que estos enfrentamientos seguirían unas pautas: serían periódicos, cíclicos (cada cincuenta años), imbuidos de contenido ritual y protagonizados por jóvenes argivos y espartiatas como ritos de iniciación a la guerra desde el nacimiento mismo de ambos estados.³⁴ Esta teoría, sin embargo, a pesar de lo ingeniosa que resulta,³⁵ parece bastante improbable y sin argumentos claros a su favor.

Por último, se encuentran quienes simple y llanamente refutan la historicidad de la “batalla de los campeones” bajo cualquier forma, como sucede con Robertson, para quien se trataría de una leyenda originada en una tumba anónima (que luego se creería la de Otríadas) y en las Parparonia o ritos de la montaña (el Párparo), leyenda a la que luego los autores antiguos dieron forma y cronología a su antojo.³⁶ Según el estudioso canadiense, los espartanos no tomarían el control de la Tireátide antes de inicios del siglo V, al socaire de la expedición de Cleómenes y la victoria de Sepea.³⁷

En cualquier caso, y aunque Heródoto no da detalles sobre cómo se desarrollaron los combates, el resultado último, la existencia de dos supervivientes argivos (Alcenor y Cromio) y uno espartano (Otríadas), plantea también severos problemas de organización de los mismos. La lucha finaliza cuando llega la noche, lo que da la impresión de que se estuvo combatiendo durante todo el día, algo complicado si los dos grupos de trescientos hubiesen adoptado una formación tipo falange y combatido como se suele admitir que combatían las falanges; en ese caso, el combate hubiera durado menos tiempo y seguramente el número de supervivientes hubiese sido mayor. Del relato podría desprenderse, por lo tanto, que pudo tratarse de una serie de duelos a muerte, cuyos vencedores volverían a combatir con los supervivientes del otro bando hasta que solo quedase uno; es lo que sugiere el texto herodoteo cuando asegura que quedaron esos supervivientes porque llegó la noche (ὕπελειφθησαν δὲ οὗτοι νυκτὸς ἐπελθούσης) puesto que el objetivo era que solo quedara uno.³⁸ No se oculta, así, el profundo carácter agonístico de esta lucha, en la que, como en los jue-

³³ Por ejemplo VAN WEES 2004 o ECHEVERRÍA 2008. Cf. también PRITCHETT 1985, 18-19, que toma el “combate de los campeones” como prueba de la pervivencia de la *monomachia* en la forma de combate griega arcaica.

³⁴ BRELICH 1961, 28.

³⁵ Fue adoptada por ejemplo por DE POLIGNAC 1984, 58, 62-64.

³⁶ ROBERTSON 1992, 181-184. Durísima la invectiva de PRITCHETT 1995 al hipercriticismo y a las a menudo fantasiosas reconstrucciones de Robertson.

³⁷ ROBERTSON 1992, 191-194.

³⁸ Del mismo modo, los epitafios conservados en la *Antología Palatina* correspondientes a espartanos muertos (presuntamente) en esta batalla no desmienten esta opinión. Vd. sobre estos epitafios ROBERTSON 1992, 187-188, el cual no acepta necesariamente su vinculación a la “batalla de los campeones” en cuestión.

gos y competiciones en honor de las divinidades, el objetivo era que uno y solo uno de los contendientes ganara. Por supuesto, es esto lo que está detrás de la atribución de la victoria por parte de los dos bandos junto con sus argumentos correspondientes (permanencia en el campo frente a número de supervivientes) y el recurso definitivo al combate entre los dos ejércitos para dirimir la contienda ante el resultado indeciso del “combate de los campeones”. Podríamos, incluso, pensar que este énfasis en una duración del combate hasta la caída de la noche puede haberse debido a la influencia que el ritual a que dará lugar en Esparta esta guerra, las *Gimnopedias*, introduciría en la visión del combate. En efecto, el coro de los efebos en las *Gimnopedias* espartanas enfatizaba la resistencia física en el momento más caluroso del año en Grecia, el verano. Sobre ello, sin embargo, volveremos más adelante.

Tras la “batalla de los campeones” los espartanos habrían instituido en el monte Párparo, donde habría transcurrido el choque (probablemente el monte Zavitsa, que domina y cierra la llanura tireática),³⁹ las fiestas Παρπαρόνια (Hesiquio s.v. Πάρπαρος; Choerob. *Gramm. Gr.* IV 1, 297, 5; Plin. *NH.* 4.9.17).⁴⁰ Estas fuentes literarias no mencionan la deidad a la que estaban consagradas; es tentador pensar en Apolo,⁴¹ pero también se ha propuesto un Zeus Parparonio⁴² o un culto heroico de los *hippeis* y otros caídos en la contienda,⁴³ e incluso una personificación del monte Párparo mismo (vd. *infra*), en ningún caso con argumentos consistentes. De otra parte, los escasos testimonios arqueológicos no ayudan demasiado. En Xerokambi, una alta llanura al oeste de la antigua Tírea, existen restos de un edificio que probablemente formaba parte de un santuario, en el que se encontró una minúscula estatuilla broncea de finales del siglo VI que representa a un toro y en la que se leen tres palabras, la última de las cuales, ΠΑΡΠΑΟ, ha sido interpretada como testimonio del culto a una misteriosa y desconocida deidad o héroe, epónimo de la montaña y, consecuentemente, del lugar del combate entre los “campeones”, pero la identificación es controvertida.⁴⁴ Según Phaklaris, Xerokambi y no Zavitsa sería el lugar que los antiguos llamaron Párparo.⁴⁵ Sea como fuere, hubo al menos un dios ignoto objeto de la consagración, que recibía culto en ese lugar y cuyas fiestas, a tenor de la famosa inscripción de Damonón (*IG V* 1.213, esp. ll. 44-49, 63-64), de c. 400, acogían ago-

³⁹ Pace PHAKLARIS 1987, que localiza la batalla en Xerokambi, concretamente en Lepidha.

⁴⁰ Así se interpreta desde BÖLTE (1929, 130-132) y JACOBY (*FGrH* 595 F 5). *Contra*, ROBERTSON 1992, 179-297.

⁴¹ JACOBY, *FGrH* 595 F 5, que habla de Apolo *Pasparios* citando a Hesiquio s.v. Πασπάριος; PHAKLARIS 1990, 183-185, para quien sería Apolo Piteo, ya fuera asociado o reemplazando al héroe Párparo durante la fiesta; BILLOT 1989-1990, 89; RICHER 2005, 251, n. 105.

⁴² ROBERTSON 1992, 194-199, aunque para el canadiense sería una fiesta “inicialmente” argiva ligada a la montaña. RICHER, *ibid.*, también ha pensado en Zeus como alternativa a Apolo.

⁴³ NAFISSI 1991, 305.

⁴⁴ Así PHAKLARIS 1987, 115-117 y 1990, 183-185; CHRISTIEN – SPYROPOULOS 1985, 459; SIRANO 1996-1997, 438-439, n. 108. *Contra*, KRITZAS 1985, 714-715, aceptado por NAFISSI 1991, 305, con n. 122, que planteó una ingeniosa solución al misterio dividiendo la palabra en dos, πὰρ Πάος, «de [la ciudad de] Παο», con lo que denotaría la procedencia arcadia de la oferente, Ἐλικίς; también se opone, sobre otros argumentos, ROBERTSON 1992, 197-199, quien aboga por cambiar el orden de las palabras y hacer de Párparo un nombre personal (homónimo de la montaña), el padre de Helikis (pero PRITCHETT 1995, 252 lo tilda de absurdo y no ve razones «to question the cult of a mountain deity Parparos at the temenos near which the bull was found»).

⁴⁵ PHAKLARIS, *ibid.*

nes gímnicos, hípicos y corales, en los cuales, entre otros que asimismo se celebraban en santuarios locales o regionales, habían ganado Damonón y su hijo Enimacrátidas, ambos cuando eran *paides*.⁴⁶

Las Parparonia parecen mezclarse y confundirse con las Gimnopedias, una de las tres grandes fiestas espartanas en honor de Apolo junto a las Jacintias y las Carneas, en una noticia de Ateneo (678B-C), basada en *Sobre los sacrificios* de Sosibio (FGrH 595 F 5), referida a las στέφανοι Θυρεατικοί como coronas de hojas de palma (aunque llamadas “de plumas”) que, en recuerdo de la victoria en Tirea, portaban los *prostatai* de los tres coros (jóvenes, adultos y ancianos)⁴⁷ en el último día de las Gimnopedias, mientras danzaban desnudos y cantaban himnos de Taletas y Alcmán y peanes de Dionisodoto el Lacedemonio. Para explicarlo se elaboró la hipótesis de que las Parparonia se extinguieron como tales, *in situ*, cuando la Tiraéide pasó bajo control argivo en el siglo IV, pero algunos de sus ritos podrían haberse integrado en las Gimnopedias, contemporáneas de las anteriores en el calendario religioso espartano, evitando así que cayeran en el olvido.⁴⁸ No ha faltado, empero, quien como Sargent, ha opuesto las Parparonia a las Gimnopedias: las primeras serían danzas armadas (pírricas) en los confines, las segundas danzas de jóvenes desnudos en el *asty* de la *polis*.⁴⁹

Como muestra Pausanias (3.11.9), la festividad de las Gimnopedias espartanas se hallaba presidida por Apolo Piteo, junto con Ártemis y Leto, aunque estas dos últimas diosas seguramente en un papel secundario. Por otro lado, fue Brelich uno de los primeros en llamar la atención sobre las importantes vinculaciones de Apolo Piteo con Argos.⁵⁰ Pausanias utiliza un poema de la poetisa argiva Telesila (frg. 3 Bergk = 3 Page), que según su propia versión fue la heroína de la lucha contra los espartanos tras la batalla de Sepea (2.20.8-9), para asegurar que fue Argos la primera región a la que llegó Piteo, hijo de Apolo (2.35.2). Del mismo modo, en la tradición que cuenta que, por haber ayudado los asineos a los espartanos, los argivos destruyeron Asine e integraron su territorio en la *chora* argiva (2.36.5),⁵¹ solo habría quedado en pie

⁴⁶ Un reciente y minucioso análisis de la estela de Damonón en NAFISSI 2013, con toda la bibliografía anterior.

⁴⁷ NAFISSI 1991, 304, da una diferente y menos probable lectura para ἀρίστων ἀνδρῶν, que en lugar de hombres en la plenitud serían *hippeis*, honrados por su distinción y valor en la Tiraéide, en Tegea y en Platea (los *paides* del otro coro podrían ser, según el estudioso italiano, sus amantes).

⁴⁸ La hipótesis nace de BÖLTE 1929, 132, y ha sido aceptada, entre otros, por MORETTI 1948, 207-208; WADE-GERY 1949, 79-80; BILLOT 1989-1990, 88; RICHER 1994, 84-85, n. 187 y 2012, 404-407; *contra* NAFISSI, *ibid.*, quien no obstante no niega las relaciones entre ambas fiestas, y por supuesto ROBERTSON 1992, 180 («Gymnopaediae and Parparonia have no affinity whatever, being addressed to different deities at different times in different places»).

⁴⁹ SERGENT 1993.

⁵⁰ BRELICH 1961, 31-34.

⁵¹ Los habitantes originales, los driopes, fueron asentados por los lacedemonios en la costa occidental del golfo de Mesenia, donde fundaron una nueva Asine (Paus. 4.14.3). Recientemente RATINAUD-LACHKAR 2004 ha puesto en duda la credibilidad de todas estas tradiciones (Asine habría sido abandonada más que destruida) y la hostilidad entre Esparta y Argos no se remontaría más atrás del siglo V; tampoco acepta (p. 80) el culto de Apolo Piteo en el territorio de la *kome* de Asine antes de 460, con la Argos democrática que somete Micenas y Tirinto. Tiempo antes KELLY 1967 ya había cuestionado las razones argivas para destruir Asine (Esparta luchaba contra los mesenios y estaba débil), planteando que el estado argivo a finales del siglo VIII había

el templo de Apolo Piteo,⁵² en el que habrían enterrado al héroe Lisístrato (*ibid.*), muerto durante la conquista, lo que de algún modo debe ser compatible con la transferencia del culto a Argos que postulan algunos autores.⁵³ Por último, en la Deiras de Argos se hallaba el templo de Apolo Piteo, también llamado Deiradiota, que asimismo menciona Pausanias (2.24.1) y que fue excavado por la Escuela Francesa de Atenas entre 1902 y 1906, aunque la publicación apareció mucho tiempo después.⁵⁴ Es igualmente bien sabido, a partir de los datos de los autores antiguos y de la epigrafía, cómo este culto a Apolo Piteo también existía, además de en Asine y Argos, en Hermíone, Epidauro, Cinuria, Mégara, Tórna, Esparta y Rodas.⁵⁵

Vamos a detenernos un poco en el asunto de si la primacía del culto de Apolo Piteo, importante para nuestros propósitos, hay que situarla en Asine o en Argos. La insistencia en la mayor antigüedad del culto de Apolo Piteo en Argos con respecto a Asine, que ya defendía la poetisa argiva Telesila y que, con otros argumentos, recalca un peán de Baquilides (fr. 4 Snell Maehler), no ha dejado de suscitar algunas sospechas entre diversos críticos. Algunas tradiciones, como la recién mencionada de Pausanias (2.36.5), insisten en la preexistencia del culto de Apolo Piteo en Asine antes de la destrucción de la ciudad por parte de Argos; realmente, y a pesar de que se ha intentado hacer coincidir esta tradición con los restos arqueológicos recuperados en Asine, como también veíamos más arriba, hoy día no hay unanimidad acerca de dónde podría haber estado ubicado el recinto sagrado de Apolo Piteo. De cualquier modo, la solución a este debate es difícil que la aporte la arqueología porque lo que vemos aquí es cómo los argivos están manipulando tradiciones míticas en su propio beneficio, como muestra el énfasis de Telesila en vincular el culto argivo a Apolo Piteo a un hijo del propio Apolo. En el peán de Baquilides, sin embargo, no queda del todo claro si la actividad de Melampo, que habría llegado de Argos a construir

crecido notablemente en prosperidad y población, expandiéndose por la llanura; Tirinte, Nauplia, Micenas no habrían opuesto resistencia, si Asine, a la que Esparta pudo enviar algún contingente (de ahí la tradición del Periegeta). Son momentos en los que Argos crece incorporando territorios vecinos como Asine, Micenas, Tirinte, Midea o Hisias (Paus. 8.27.1; Diod. 11.65; Strabo 8.6.19; Hdt. 6.83.2).

⁵² Las excavaciones suecas han situado el templo, de carácter suburbano, en la colina actualmente llamada Barbouna, lo que ha sido generalmente aceptado (FRÖDIN – PERSSON – WESTHOLM 1938). No obstante, JAMESON – RUNNELS – VAN ANDEL 1994, 63, n. 11, han propuesto una identificación alternativa, con otro templo tardoarcaico en Lefkakia, entre Nauplion y Asine, a 3 km de ésta.

⁵³ DE POLIGNAC 1985, 60. Para FOLEY 1988, 143, solo sería un signo de la alta estima que tenían los argivos por el santuario, aunque no descarta del todo sus intenciones políticas.

⁵⁴ VOLLGRAFF 1956. Se situaba en una «cresta» o «promontorio» (es lo que significa la palabra *deiras*), entre las dos acrópolis de Argos, por lo cual se le llamaba localmente Apolo *Deiradiotes*. Según Pausanias (2.24.1), fue fundado por Piteo, hijo de Pélope e Hipodamia, tras regresar de Delfos, con lo que el culto en Deiras derivaría directamente del culto delfico. Cf. KADLETZ 1978; PIÉART 1990. Tenía carácter adivinatorio, con consultas mensuales que detalla Pausanias; la disposición era similar a la delfica, pero la mántica diferente (BILLOT 1989-1990, 52-57). Sin embargo, el desarrollo urbanístico del santuario parece relativamente tardío, no anterior al siglo V (una descripción de los restos en TOMLINSON 1972, 247-249) o VI (VOLLGRAFF 1956, seguido por FOLEY 1988, 140, habla de época arcaica: siglo VI o principios del V); a pesar de no haber construcciones arcaicas se hallaron empero en el lugar fragmentos de cerámica geométrica y arcaica, lo que según Foley, *ibid.*, denota actividad de culto. En la misma línea, BILLOT 1989-1990, 35, 52-53, considera, basándose en estos materiales, que su fundación era próxima, si no coetánea, de la toma de control sobre el santuario de Asine (un poco antes o un poco después de c. 710).

⁵⁵ VOLLGRAFF 1956, 30-33; BRELICH 1961, 33-34.

un altar y un *temenos* a Apolo Piteo (vv. 50-57), tiene lugar en Asine, como algunos autores han sugerido,⁵⁶ o, dadas las grandes lagunas del peán, esa construcción puede haber tenido lugar en otro sitio,⁵⁷ aunque ello tampoco parece necesario; los que se inclinan por Asine parten, sobre todo, de la constatación de que el peán habría sido pronunciado en esta ciudad, durante las celebraciones en honor del dios,⁵⁸ lo que resulta bastante razonable. Por otro lado, la amplia lectura que hace Kowalzig del peán y su análisis del culto de Apolo Piteo le llevan a sugerir un radio de acción para este culto que se aproximaría mucho al que habría tenido la llamada “anficionía de Calauria”,⁵⁹ en la que, en un primer momento, ni Esparta ni Argos habrían participado, aunque lo harían tras haber sustituido, respectivamente, a Prasias y a Nauplia (Strabo 8.6.14). Del mismo modo, Tausend sugiere que la “anficionía” centrada en el culto de Apolo Piteo habría estado basada en un primer momento en su santuario de Asine; el que Argos dejase en pie el mismo tras su conquista sugeriría que en Argos no existía dicho culto, el cual habría sido usurpado por ella a partir de ese momento.⁶⁰

En cualquier caso, si Asine seguía perteneciendo a Argos en la primera mitad del siglo V, resultaría extraña la existencia de tradiciones alternativas sobre el origen del culto asineo,⁶¹ a menos que pensemos que el peán pudiera corresponder a un momento en el que Asine ha quedado fuera de la tutela de Argos tras la desastrosa batalla de Sepea, algo que sí queda atestiguado para Micenas y Tirinte,⁶² pero no para aquélla, que tras la conquista por parte de Argos parece haber sido simplemente una κώμη argiva.⁶³ No obstante, no podemos perder de vista que, si Argos reconquista Micenas en 465 (Diod. 11.65), esto deja un periodo de tiempo no pequeño, unos treinta años, entre la derrota argiva en Sepea en 494 y el inicio de su recuperación.⁶⁴ Algunos autores han apuntado que los promotores del peán de Baquilides pudieran haber sido tanto los argivos como, incluso, los trecenios o los epidauros,⁶⁵ lo que, de haber sido así, tendría lecturas muy distintas. En efecto, en el caso argivo habría que interpretarlo como una reafirmación de la antigüedad del culto argivo sobre el asineo y una ratificación de su autoridad, mientras que si el peán hubiese sido promovido

⁵⁶ BARRETT 1954, 425.

⁵⁷ BILLOT 1989-1990, 41-42.

⁵⁸ BARRETT 1954, 421-444; VILLARRUBIA 1987-1988, 59; KOWALZIG 2007, 133-160.

⁵⁹ KOWALZIG 2007, 149.

⁶⁰ TAUSEND 1992, 9-12; KOWALZIG 2007, 154-155.

⁶¹ Creemos que la existencia de dos tradiciones alternativas, una de claro origen argivo y otra que resulta como poco discutible a partir del carácter fragmentario de Baquilides, parece evidente a partir de las diferencias en las versiones sobre el origen del culto a Apolo Piteo que recogen, respectivamente, Telesila y Baquilides; estas diferencias son tanto más relevantes cuanto que ambos poetas son, prácticamente, contemporáneos.

⁶² Sobre la participación de Micenas y Tirinte en las guerras médicas: Paus. 2.16.5; Hdt. 7.202; 9.28.4; MEIGGS – LEWIS, *GHI*, nº 27.

⁶³ PIÉRART 2004, 600. Según ANGELI BERNARDINI 2004, 141, el peán pudo ser compuesto por Baquilides durante su exilio en el Peloponeso, acaecido en 458, durante el período de paz y prosperidad que siguió a 462, y es probable que le fuera encargado por los argivos, no solo por la administración que ejercían en el santuario, sino también porque se adecua a las circunstancias políticas e históricas de este momento de expansión argiva en la región, aunque no es la única posibilidad, como sugerimos *infra*.

⁶⁴ Sobre Sepea, vd. en último término DOMÍNGUEZ 2010.

⁶⁵ Así, por ejemplo, BARRETT 1954, 437-438, que sugiere Trecén, aunque observa sus dificultades, o VILLARRUBIA 1987-1988, 59, 66.

por cualquiera de las otras dos ciudades (o, incluso, por Asine), su sentido habría sido antiargivo.⁶⁶

Creo que podemos interpretar el peán de Baquilides cuando se refiere a la llegada de Melampo a Asine en clave “secesionista” del área de la Akte con respecto a Argos, puesto que, como muestra Apolodoro (*Bib.* 2.2.1-2), el vidente consigue, a cambio de curar a las hijas de Preto, un tercio de la Argólide, mientras que su hermano Biante recibiría otro tercio. De tal modo, y aunque las lagunas del peán de Baquilides impidan asegurarlo con certeza, el mismo posiblemente esté aludiendo a la llegada del hijo de Amitaón desde Argos para tomar posesión de ese territorio y, de igual modo, lo que queda claro a partir de dicho testimonio, es la implantación de un culto a Apolo Piteo en la zona. Sin embargo, del peán baquilídeo no se deduce que ese culto hubiera sido trasladado desde Argos, ni tan siquiera que el vidente lo haya implantado allí, sino que, por el contrario, el acto de fundar un culto (vv. 52-53) vinculado al dios que le ha concedido a Melampo el don profético (*Apoll. Bib.* 1.9.11-12) habría que entenderlo, desde una óptica antiargiva, como la apropiación de ese territorio por el vidente.⁶⁷ Naturalmente, la recuperación argiva del pleno control sobre la Argólide se habría traducido en una reafirmación de la preeminencia argiva del culto a Apolo Piteo, que será la que veamos ya en los acontecimientos de finales del siglo V.

Así pues, puede que esa polémica entre Argos y Asine por una mayor antigüedad del culto de Apolo Piteo haya surgido en algún momento de reafirmación argiva de la autoridad sobre su territorio en el que se minusvalorase la (presunta) mayor antigüedad del culto homónimo de Asine. Sin embargo, sea como fuere, y como ya vio Vollgraff, la relación de Apolo Piteo con el estado argivo parece haber tenido unas raíces muy profundas en el tiempo y haber sido utilizada, al menos en ocasiones, en clave política.⁶⁸ Como poder hegemónico en la región, Argos articula el territorio a nivel cultural, definiendo quién participa y quién es excluido.⁶⁹ En este sentido, sería indiferente cuál de los cultos a Apolo Piteo, si el de Argos, el de Asine o el de cualquier otro dentro del territorio controlado por Argos, fue el que estuvo implicado en el conflicto entre Argos y Epidauro (y seguramente también Esparta) en el año 419.⁷⁰

⁶⁶ Así, en opinión de PIÉRART 2006, 21-22, «el epíteto de Piteo se difundió a partir de Argos desde la época arcaica en el seno de cultos locales preexistentes». Por el contrario, para TOMLINSON 1972, 206, aunque Argos pudo desplegar su propaganda para justificar su supremacía política y religiosa a finales del siglo VI y principios del V, el culto a Apolo Piteo rebasaría su área de influencia y habría sido importado por los argivos desde Asine en la Edad del Bronce. No obstante, no deja de ser una hipótesis inverificable y más propia de concepciones continuistas que necesitarían de muchos más matices. Cf. también BILLOT 1989-1990, 47, según la cual el culto dríope de Apolo Piteo es una ficción argiva elaborada entre mediados del siglo VIII y principios del V con el beneplácito de Delfos y finalmente adoptado por los dríopes del Peloponeso.

⁶⁷ Sobre las diversas variantes que presenta el personaje de Melampo, vd. DOWDEN 1989, 73-80; NOGUERAS 2002.

⁶⁸ VOLLGRAFF 1956, 29-33, creyó que ya desde finales del siglo IX-principios del VIII el Apolo Piteo de Argos habría ejercido una tutela sobre los demás santuarios de Apolo Piteo de la región, en consonancia con la hegemonía de la ciudad sobre la Argólide. Esas fechas, sin embargo, se nos antojan demasiado elevadas a tenor del estado de nuestras fuentes y de lo que presuponen sobre la consolidación de una *polis* con tales aspiraciones territoriales en momentos tan tempranos.

⁶⁹ DE POLIGNAC 1985, 60.

⁷⁰ Una mayoría de autores (BARRETT 1954, 426-429, 438-442; TOMLINSON 1972, 206; KADLETZ 1978, 99; FOLEY 1988, 143; ANGELI BERNARDINI 2004, 138-139) opina que sería el santuario de Asine, ya que los

Este último conflicto es bien conocido merced a una información de Tucídides (5.53.1) en la que se asegura que en ese año «estalló una guerra entre los epidaurios y los argivos; el pretexto lo proporcionó el asunto de la ofrenda de víctimas a Apolo Piteo, que los epidaurios no habían enviado a pesar de su obligación de aportarlas ὑπὲρ βοταμίων⁷¹ (los argivos ejercían la autoridad suprema sobre el santuario: κυριώτατοι δὲ τοῦ ἱεροῦ ἦσαν Ἀργεῖοι)». Al mismo tiempo, en Diodoro (12.78.1) leemos otra información que, posiblemente, se refiere al mismo conflicto aunque con unos datos diferentes: «Los argivos, que acusaban a los lacedemonios de no haber ofrecido a Apolo Pitio (*sic*) los sacrificios debidos (τὰ θύματα), les declararon la guerra». Aunque en ocasiones se ha pensado que Diodoro ha leído mal a Tucídides, ya algunos autores mostraron que el autor siciliota parece seguir una tradición distinta, quizá derivada de Éforo, y que, por lo tanto, los argivos también habrían exigido a los espartanos, además de a los epidaurios, el cumplimiento de sus obligaciones.⁷² Realmente, los relatos de los dos autores no son contradictorios, puesto que Tucídides describe los primeros movimientos de Argos contra Epidaurio para «conseguir la exacción de la ofrenda» (διὰ τοῦ θύματος τὴν ἔσπραξιν ἐσβαλοῦντες), mientras que la actuación inmediata espartana está rodeada de problemas al no poder cruzar los espartanos las fronteras de su territorio, aunque nadie sabía cuál era el destino concreto de la expedición (Th. 5.54.1-2). Diodoro es más sintético, pero menciona a Trecén como la primera destinataria del ataque argivo y no las dilaciones espartanas, yendo más directo al conflicto.

Si las informaciones de nuestros autores son ciertas por lo que se refiere a la relación de preeminencia de Argos en el culto de Apolo Piteo con respecto a Epidaurio, y las combinamos con los datos proporcionados por Diodoro, una vez aceptada la independencia del mismo con respecto a Tucídides, esta preeminencia también valdría para Esparta y, presumiblemente, también para Trecén; por razones que no se nos dicen, es posible que las tres ciudades, tal vez de común acuerdo, decidiesen romper en 419 esos vínculos que las subordinaban a Argos, siquiera en un aspecto como el del culto a Apolo Piteo.

Algunas lecturas recientes de los diversos cultos existentes a ese dios en el Peloponeso oriental han resaltado una interpretación del mismo en clave “anfictiónica”, como medio empleado para «communicate and negotiate» entre comunidades de «diverse ethnic origin», sugiriendo también un papel de mediación entre comunidades que reconocen un conflicto subyacente.⁷³ A propósito de los orígenes de la primera guerra mesenia, Pausanias (4.5.2) habla de una anfictiónía regida por Argos a la que

argivos son descritos como controladores del santuario (κυριώτατοι τοῦ ἱεροῦ), implicando que otras ciudades participaban de alguna forma en la tutela del culto, con lo que no podría tratarse del santuario de Deiras. Cf. también CHRISTIEN 1992, 165, con n. 32.

⁷¹ El sentido exacto de esta expresión sigue siendo objeto de debate y no se ha llegado a una solución satisfactoria, aunque seguramente tiene que ver con el tipo de víctimas; vd. la discusión de VOLLGRAFF 1956, 32-33, y, más recientemente, BILLOT 1989-1990, 80-81.

⁷² VOLLGRAFF 1956, 30, seguido por BRELICH 1961, 33-34 y KELLY 1970, 992.

⁷³ KOWALZIG 2007, 148-149; vd. también una interpretación en sentido anfictiónico, aunque en ninguna fuente se menciona de forma explícita el término “anfictiónía”, en TAUSEND 1992, 9 (por ello, el autor se refiere a ella como *Kultgemeinschaft*).

supuestamente pertenecerían espartanos y mesenios. En apoyo de esta anfictionía también se ha esgrimido la noticia de Heródoto (6.92) de que Argos impuso multas a Sición y Egina por contribuir con naves a la expedición de Cleómenes. Sin embargo, y a diferencia de otras organizaciones de tipo “anfictionico”, en el caso que nos presentan Tucídides y Diodoro parece que nos encontramos más bien ante una comunidad de culto dirigida y controlada por Argos, que se autoproclamaba la sede más antigua del culto a Apolo Piteo, quizá con el acuerdo de los demás estados implicados, y que se consideraba con derecho a intervenir militarmente para forzar a quienes participaban de esa comunidad a cumplir sus obligaciones para con el dios. Esta última posibilidad sería muy posiblemente una interpretación exclusivamente argiva que seguramente no era respaldada por el resto de las ciudades afectadas. Que Epidauro, o incluso Trecén y, aunque no se atestigua en la guerra que se inicia en 419, Hermíone, aceptasen el cumplimiento de esa obligación, a pesar de la enemistad tradicional con Argos, se debería a la proximidad geográfica con la gran ciudad de la llanura y a la posibilidad fácil de represalias por parte de Argos. Problema distinto plantea Esparta, cuya obligación de enviar ofrendas al Apolo Piteo argivo no puede venir de ninguna imposición política, como parece obvio.

Es aquí donde pensamos que puede establecerse una relación entre este culto y los episodios bélicos que tuvieron lugar en la Tireátide.

Tiro, ciudad situada entre la Tireátide y la llanura de Prasias (parte meridional de la Cinuria), tenía un santuario arcaico a Apolo Tirita, pero en él se ha encontrado un asa de la segunda mitad del siglo VI dedicada a Apolo Piteo por un tal Menecio (*IG V 1.928*),⁷⁴ junto con otras dedicatorias a Apolo Tirita y un grafito en una copa ática, dedicada a Apolo, que se ha relacionado con uno de los compañeros del príncipe Dorieo, hermanastro del rey Cleómenes y hermano del rey Leónidas.⁷⁵ Algo similar sucede en Marmaralona, cerca de Kosmas, en la vertiente oriental del Parnón, donde se conservan restos de lo que parece un *temenos* y una gran fuente y que ha proporcionado, entre otros objetos, varios bronceos tardoarcaicos datados a mediados y finales del siglo VI e inscritos en alfabeto laconio: un disco en miniatura consagrado a Apolo Piteo por Melas (*SEG XI 890*), una estatuilla de hoplita de estilo laconio dedicada a Maleatas por Carilo (*IG V 1.927*) y un pequeño carnero con la inscripción *Μαλεάτα* (*IG V 1.929*).⁷⁶ Conviene en este punto recordar que Damonón venció en agones gímnicos para jóvenes en las *Μαλεάτεια* (*IG V 1.213*, ll. 56-59), fiestas a Apolo Maleatas que presumiblemente tendrían lugar en la Cinuria. Se ha sugerido que ambas épiclesis estarían relacionadas y que la zona en su conjunto participaría de los cultos a Piteo.⁷⁷ Por otro lado, en la ruta a Epidauro Limerá existía un importante santuario

⁷⁴ En el santuario se han hallado asimismo puntas de lanza, espadas y un puñal, todo en hierro; cf. en general PHAKLARIS 1990, 173-178; BILLOT 1989-1990, 86-87.

⁷⁵ STIBBE 1996, 235-240.

⁷⁶ KRITZAS 1985, 715-716 (que pone en duda la hipótesis tradicional de que Melas fuera un discóbolo vencedor en competiciones celebradas en el santuario); BILLOT 1989-1990, 83-84, 91, n. 188 (aquí siguiendo a Kritzás en su crítica al carácter agonístico del santuario); PHAKLARIS 1990, 178-182; SIRANO 1996-1997, 440. También en este lugar se ofrendaron puntas de flecha y lanza, además de un hacha.

⁷⁷ CHRISTIEN 1992, 164-165. BILLOT 1989-1990, 84 no descarta tal hipótesis, aunque ella plantea otra: que Apolo Piteo no sea Apolo mismo, sino su hijo, portador del culto de su padre a Argos según Telesila. En todo

a Apolo *Hyperteleatas* (Paus. 3.22.10 lo da como un *Asclepieion*, pero ninguno de los epígrafes hallados confirma este problemático y aislado testimonio literario),⁷⁸ mientras que cerca de Elliniko hay restos de un edificio que parece un pequeño templo, datado hacia la segunda mitad del siglo IV y dedicado quizá a Apolo.⁷⁹

Estos datos nos muestran que en este territorio en disputa el culto a Apolo Piteo tuvo y siguió teniendo cierta relevancia en el mismo durante bastante tiempo, como se desprende sobre todo de los epígrafes mencionados procedentes de Tiro y de Marmaralona, que, a excepción de las referencias a Esparta, son los testimonios más meridionales, dentro del Peloponeso, del culto a esa divinidad. Podemos, pues, aceptar que la expansión del culto de Apolo Piteo por la Tireátide, como han sostenido diversos autores, es una manifestación argiva.⁸⁰

Ahora bien, la estela de Damonón permite comprobar que en estos santuarios se celebraban agones de una cierta importancia a nivel local o regional que, perfectamente jerarquizados, formaban parte de lo que se ha dado en llamar un “circuito agnóstico panlaconio”, que a buen seguro tendría su influencia en la integración ritual de estos territorios periféricos pero estratégicos.⁸¹ De hecho se ha constatado una mayor actividad y desarrollo de estos santuarios cinurios en la segunda mitad del siglo VI, que viene a coincidir con la asunción del control pleno de la región liminal por los espartanos, como si se tratara efectivamente de garantizar su incorporación a la *Lakonike* no solo por la experiencia militar, sino también por la religiosa. Así, por ejemplo, la cerámica laconia se impone sobre otras variedades tipológicas y aumenta el número de exvotos broncíneos de producción o inspiración laconia en los santuarios de Párparo,⁸² Apolo Tirita y Apolo Maleatas; hay también signos de monumentalización en el de Apolo Tirita, donde se halló la ya mencionada inscripción relacionada con Dorieo, incisa curiosamente en una copa ática, no laconia. En palabras de Francesco Sirano, tendría lugar «una vera e propria laconizzazione del paesaggio “religioso” locale».⁸³ Al mismo tiempo, convenientemente organizadas y articuladas con fiestas de otros paisajes de la *perioikia* y, sobre todo, con las grandes *heortai* de carácter cívico, en especial las apolíneas Gimnopedias y Jacintias, se reforzaban los fundamentos y la cohesión ideológico-religiosa de la *polis* lacedemonia, dotada, como bien ha recordado Nafissi, de una sistema religioso tan centripeto como el político.⁸⁴

caso, son bastantes los ejemplos en los que Apolo preside un mismo culto llevando más de un epíteto; vd. PIÉRART 1990, 326.

⁷⁸ Sobre este santuario véase ahora STIBBE 2008 y FARACE 2013.

⁷⁹ Así PHAKLARIS 1990, 78-90, 185-192, y SIRANO 1996-1997, 433. Se ha propuesto también el *Polemocrateion*, pero en este caso la hipótesis descansa exclusivamente en la presumible identificación del lugar con la antigua Eua de Tireátide, donde Paus. 2.38.6 localiza el santuario al héroe Polemócrates (PRITCHETT 1989, 88-90; *Id.* 1991, 217-218; CHRISTIEN 1992, 166), que otros estudiosos sitúan en cambio en el monasterio de Moni tis Loukous (MUSTI – TORELLI 1986, 340; SIRANO 1996-1997, 425).

⁸⁰ BARRETT 1954; KADLETZ 1978, 93; BILLOT 1989-1990, esp. 83-90; CHRISTIEN 1992; KOWALZIG 2007, 132-160.

⁸¹ SIRANO 1996-1997, 436, 440-442; NAFISSI 2013, *passim*.

⁸² En caso de que sea correcta la identificación, pero si no, de cualquiera que sea la divinidad.

⁸³ PHAKLARIS 1990, 173-185; SIRANO 1996-1997, 438.

⁸⁴ NAFISSI 2013, 149.

Por lo que se refiere a la presencia del dios en Esparta, si tenemos en cuenta los datos relativos a la fiesta de las Gimnopedias, sobre los que volveremos a continuación, y particularmente la referencia de Diodoro relativa a las obligaciones espartanas para con el santuario de Apolo Piteo situado en territorio argivo, todavía presentes a finales del siglo V, podemos plantear la posibilidad de que esas obligaciones deriven de la propia implantación del culto en Esparta. En efecto, es posible que Esparta haya introducido el culto de Apolo Piteo en su ciudad una vez que consolidó su conquista de la Tireátide como medio de establecer un vínculo más directo con ese territorio, del mismo modo que Argos había hecho otro tanto con el culto de Apolo Piteo procedente de Asine como con los cultos de Hera, en este caso en detrimento de otros centros de la llanura argiva como Micenas y Tirinte.⁸⁵ Sin embargo, el culto de la Tireátide estaba sujeto posiblemente, aunque no disponemos de datos directos hasta finales del siglo V, a una serie de obligaciones con respecto al culto matriz de Argos o, en último término, incluso de Asine. Si los espartanos asumen ese culto de alguno de los santuarios consagrados a Apolo Piteo y situados en la Tireátide, también habrían asumido las obligaciones correspondientes a los mismos y no es improbable que ello hubiese sido consecuencia de algún pronunciamiento de tipo oracular que sancionase la apropiación espartana del culto, pero que, al tiempo, estableciese otras obligaciones rituales y culturales. Como ha mostrado Kowalzig,⁸⁶ en la Argólida y en la Tireátide se observan muchos elementos compartidos que abogarían a favor de la existencia de una comunidad cultural («worshipping group») en torno a Apolo Piteo. Haya sido cual haya sido el mecanismo de introducción de Apolo Piteo en Esparta, no hay por qué dudar de que, a raíz de la misma, tal comunidad se extendió también a la ciudad lacedemonia.

En un artículo de hace ya dos décadas, Malkin analizaba, en otro contexto diferente, los instrumentos físicos que, en algunos casos bien conocidos (por ejemplo, la implantación del culto de Ártemis Efesia desde Éfeso a Masalia), eran empleados para facilitar la transferencia de cultos. Por supuesto, además de contar con la propia sanción u orden de la divinidad autorizando dicha transferencia, que en el caso que nos ocupa no se nos ha transmitido, era necesario algún objeto material procedente del santuario original, término que los griegos designaban con el nombre de *aphidryma* (ἀφιδρύμα) y que, como muestra Malkin, en muchos casos es una estatua de culto.⁸⁷ No podemos perder de vista que, cuando Pausanias (3.11.9) describe las Gimnopedias de Esparta, asegura que en el lugar del ágora que se llama Coro (Χορός), porque es allí donde los efebos ejecutan danzas en honor a Apolo, había esculturas (ἀγάλματα) de Apolo Piteo, Ártemis y Leto, lo que sugiere que toda esa zona les estaba consagrada. Si esas esculturas habían sido trasladadas a Esparta desde algún santuario del dios situado en la Tireátide, es algo que tampoco sabemos, pero que podría explicar buena parte de las informaciones que hemos ido viendo.

⁸⁵ DE POLIGNAC 1985, 60. Naturalmente no podemos descartar que la introducción del culto a Apolo Piteo en Esparta fuera vía el oráculo de Delfos (donde tendría su origen el epíteto), con el que ciertamente los espartanos mantenían un fluido contacto, pero lo consideramos menos probable.

⁸⁶ KOWALZIG 2007, 153.

⁸⁷ MALKIN 1991, 77-96.

La relación entre los coros y danzas de efebos y los rituales guerreros estaba bien establecida en la Antigüedad (Athen. 631B; Luc. *Salt.* 10-12), así como la relación entre la música y la guerra (Plu. *Lyc.* 21),⁸⁸ y en el caso de las Gimnopedias esto es más destacable aún si tenemos en cuenta las informaciones existentes acerca de la dureza de esas danzas en pleno verano lacedemonio (Plato *Lg.* 633B),⁸⁹ habiendo supuesto algún autor, quizá con razón, que se trataba de resistir, danzando desnudo y con movimientos lentos y rítmicos, el calor del sol y el agotamiento desde el amanecer hasta el anochecer.⁹⁰ Sin embargo, da la impresión de que estas fiestas, que duraban entre dos y cinco días y constaban de varios coros, además del de los efebos (X. *HG.* 6.4.16), tampoco tenían un escenario único dentro de Esparta,⁹¹ habiendo incluso quien piensa que una parte de ellas se desarrollaba en Amiclas,⁹² lo que tampoco es seguro.

La referencia de Sosibio (*FGrH* 595 F 5 = Ath. 678B-C) a las coronas tireáticas que llevan los jefes de los coros durante las Gimnopedias para celebrar la victoria de Tirea puede estar indicando que una parte de la fiesta, quizá aquella que se celebra en el Χόπος del ágora, lo hacía ante la estatua de Apolo Piteo y tenía relación directa con la Tireátide.⁹³ Sin embargo, es probable que el momento clave de la festividad, el sacrificio, que tendría lugar en el altar de Apolo (quizá no necesariamente con la misma epiclesis), se celebrara en otro sitio aún no determinado⁹⁴ y en esta parte del ritual quizá no era ya la pérdida o la recuperación de la Tireátide lo que se conmemoraba. No estamos, pues, de acuerdo con Robertson cuando rechaza cualquier relación entre las coronas tireáticas y el conflicto entre Argos y Esparta.⁹⁵ Más que pensar que se trata de una costumbre antigua reinterpretada posteriormente en clave de victoria, nos hallamos seguramente ante la introducción de nuevas costumbres y, quizá, de nuevos componentes en una fiesta preexistente para conmemorar nuevos episodios considerados trascendentales para la *polis*. No deja de ser sintomático en este sentido que Heródoto, siempre interesado en señalar *aitiai* de cultos, no mencione ni las Parparonia ni las Gimnopedias en el contexto de la “batalla de los campeones”, y si se entretenga en cambio en trazar sus efectos sobre la moda capilar de argivos y espartanos.⁹⁶

Para Esparta, pues, las Gimnopedias, o al menos una parte de ellas, la que se desarrollaba ante la estatua de Apolo Piteo, conmemoraban las expediciones guerreras

⁸⁸ ROBERTSON 1992, 148.

⁸⁹ PETERSSON 1992, 45-46; RICHER 2005, 249.

⁹⁰ SERGENT 1993, 166-167. Como ya apuntábamos anteriormente, quizá esta fiesta, que discurría a lo largo de todo el día, pudo haber influido en la narración mitificada de la “batalla de los campeones”, que solo se da por concluida cuando cae la noche.

⁹¹ ROBERTSON 1992, 156; RICHER 2005.

⁹² SERGENT 1993, 169.

⁹³ Los vínculos entre esta fiesta y las Parparonia han sido objeto de múltiples debates, aunque algún autor, como ROBERTSON 1992, 162-163, rechaza cualquier relación entre ambas, y algún otro, como SHAW 2003, 176-182, presentando un buen análisis de la documentación, cuestiona la cronología y las relaciones entre la fiesta y los episodios históricos con los que se ha conectado y sugiere que su institución correspondería al final del periodo arcaico.

⁹⁴ ROBERTSON 1992, 156.

⁹⁵ ROBERTSON 1992, 159, n. 37, 206.

⁹⁶ DILLERY 1996, 232-233.

victoriosas contra Argos;⁹⁷ sin embargo, los argivos, que sin duda no aceptarán jamás el resultado adverso de las guerras que pierden, hacen de Apolo Piteo y la comunidad de culto que encabeza un signo de su resistencia a la pérdida. Como ha visto Kowalzig, esta divinidad «seems to have meant similar things to both», aun cuando las formas de expresarlo y manifestarlo fueron distintas en ambas *poleis*.⁹⁸

La “batalla de los campeones” es, de esta forma, ubicada por los espartanos y los argivos en un paisaje sagrado, dominado por Apolo Piteo. Para los argivos, introductores de ese culto según sus tradiciones, la presencia del mismo en el territorio en disputa, como atestiguan además algunos autores antiguos y algunas inscripciones, es un signo de su inclusión en la comunidad cultural que, centrada bien en Argos bien en Asine, les garantizaba la preeminencia en el culto (κυριώτατοι), aunque no el control político de los otros territorios de la Argólida en donde se adoraba al dios bajo esa advocación; parece seguro que ese culto se mantuvo en la Tireátide bajo control espartano del mismo modo que se mantuvo en la Asine bajo control argivo. La ocupación definitiva de ese territorio por parte de Esparta, que posiblemente hay que relacionar con la “batalla de los campeones”, quizá marque la transferencia del culto de Apolo Piteo a Esparta, donde había ya una tradición muy consolidada de cultos a Apolo (entre ellos, el Apolo Carneio y el Apolo Jacinto), y la dedicación al mismo de una parte de las Gimnopedias, en concreto danzas ejecutadas por efebos, cuyos jefes portan coronas alusivas a la victoria.⁹⁹

En el caso de Argos, la derrota a manos espartanas y, eventualmente, la pérdida de la Tireátide, tuvo sin duda consecuencias políticas y económicas, pero tal vez no tuvo demasiado reflejo en los aspectos culturales; todavía a finales del siglo V Argos seguía encabezando el culto a Apolo Piteo en un santuario situado bajo su control y en el que participaban, con obligación de enviar ofrendas, entre otros, los epidaurios y los espartanos, estos últimos como consecuencia del hecho de haber transferido el culto a su ciudad desde la Tireátide. No sabemos, sin embargo, si al igual que en Esparta, en Argos se dedicaron fiestas específicas relacionadas con las guerras con los espartanos, aunque sí sabemos que la versión que circulaba en Argos sobre esas guerras era radicalmente distinta de la que existía en Esparta, como ya vimos anteriormente. Además de su presencia en relatos y narraciones de diverso tipo, en el propio teatro de Argos había un grupo escultórico que representaba al héroe argivo Perilao dando muerte a Otríadas (Paus. 2.20.7), que en la versión espartana de la batalla fue el único superviviente y acabó muriendo o por su propia mano o como consecuencia de las heridas recibidas en combate. Como mostraba ese monumento y sus propias tradiciones, los argivos tenían una visión diferente de los hechos, renuente a aceptar sus repetidas derrotas a manos de Esparta.

De este modo, en las relaciones entre Argos y Esparta el culto a Apolo Piteo representa dos lecturas parciales y contrapuestas de unos mismos episodios. Asumiendo

⁹⁷ PETERSSON 1992, 55-56, destacando la finalidad educacional de la χορεία sobre los jóvenes iniciados espartiatas; RICHER 2012, 411-413.

⁹⁸ KOWALZIG 2007, 156.

⁹⁹ Se ha interpretado que estas coronas son la que se aprecian en la cabeza de unas figuritas laconias de bronce que representan a jóvenes y que datan del siglo VI (cf. PIPILI 1987, 77-79).

como propio el culto a ese dios e integrándolo en una fiesta tan importante para la identidad cívica espartana como las Gimnopedias, Esparta celebra la conquista de la Tireátide, embellecida por el relato, casi mítico, del combate entre los dos grupos de trescientos guerreros. Desde el punto de vista argivo, la transferencia del culto de un dios como Apolo Piteo, que representa la expansión de sus intereses a las áreas periféricas (tanto la Akte como la Cinuria), hasta la propia Esparta, no puede dejar de considerarse un triunfo que, como vimos, es utilizado con fines políticos en el año 419, aunque con unas consecuencias, de nuevo, desastrosas para Argos.

Unas últimas palabras sobre el destino político de la Tireátide. En 431, apenas comenzada la guerra del Peloponeso, los espartanos asientan en Tirea a los eginetas expulsados de su patria por Atenas (Th. 2.27.2).¹⁰⁰ El territorio será saqueado por los atenienses en 424, que toman e incendian la ciudad de Tirea, matando o capturando a los eginetas (Th. 4.56.2-57.3). En las negociaciones entre argivos y lacedemonios para renovar el tratado de treinta años que expiraba en 420, los primeros introducen el tema de la Cinuria, cuya posesión primero quieren decidir por arbitraje y, ante la negativa espartana, por las armas, como en el pasado, pero sin mención de duelos ni tropas escogidas, solo la prohibición expresa de que el ejército vencedor persiga al vencido dentro de las fronteras de Argos y de Lacedemonia (Th. 5.41.2). Finalmente el tratado contempla someter todas las diferencias a arbitraje, sin que esté claro que la cláusula se pudiera aplicar a la Cinuria (Th. 5.79.1).¹⁰¹ Roto el tratado, los argivos saquearon la región en 414 y se procuraron un sustancioso botín equivalente a veinticinco talentos (Th. 6.95.1). Tras la batalla de Queronea, Filipo presumiblemente devolvió a Argos la Cinuria y otros territorios vecinos (Plb. 9.28.7; Paus. 2.38.5, sin afirmación explícita en ningún caso), lo que hasta el momento viene a confirmar la evidencia arqueológica y epigráfica,¹⁰² no obstante, recientes hallazgos epigráficos en los archivos del tesoro del santuario de Atenea en Argos en los que se hace mención de enclaves de la Tireátide como *komai* dependientes y que habría que datar *ante* 338 han llevado a Kritzas a recuperar una vieja hipótesis de Bölte y conjeturar que quizá la región pasara temporalmente a manos argivas treinta años antes, tras la *débâcle* espartana en Leuctra, aunque enseguida sería recuperada para Esparta por el rey Arquidamo III.¹⁰³ A finales del siglo III la Cinuria entera e incluso algunas comunidades periecas del nordeste de Laconia estaban en poder argivo, porque en 219 el rey espartano Licurgo trata, con distinta suerte, de recuperar estos territorios (Plb. 4.36.4-5; SEG XVII 143). En época de Pausanias (2.38.5), Argos retenía aún la

¹⁰⁰ Según DAVERIO ROCCHI 1988, 201-202, esto reabrió el proceso de contestación por parte argiva de un territorio que hasta ese momento seguía siendo tierra de nadie: las palabras de Tucídides, según ella, denotarían que no se había integrado en la *chora* espartana; más adelante, empero, en 5.41.2, el historiador dice que era una tierra "ocupada" por los lacedemonios, aunque para la italiana el verbo *véμειν* indica uso del suelo, no posesión, suficiente en cualquier caso para una reivindicación legítima.

¹⁰¹ En opinión de DAVERIO ROCCHI 1988, 203, sería entonces cuando pierde su carácter de tierra de nadie, de *chora eremos*.

¹⁰² CHRISTIEN 1983, 70-71; CHRISTIEN – SPYROPOULOS 1985, 462-463; ABADIE-REYNAL – SPYROPOULOS 1985; PIÉRART 2001 y 2007.

¹⁰³ KRITZAS 2006, 429-430.

llanura de Tirea, si bien el resto de la Cinuria, esto es, la zona montañosa del Parnón, había pasado bajo Augusto al recién creado *koinon* de los eleuterolaconios.¹⁰⁴

A modo de conclusión podemos decir que la rivalidad y la competencia (ἀγών) continuada por la Tireátide, jalonada de enfrentamientos bélicos, junto a las peculiares características (magnitud, crudeza, heroicidad, prohibición de perseguir al vencido) que debió de revestir uno de ellos, la “batalla de los campeones”, hizo nacer y crecer una leyenda henchida de connotaciones rituales y simbólicas en torno a este territorio liminal, una leyenda plenamente cristalizada en época romana, cuando ya era difícil, si no imposible, discernir los hechos realmente históricos. Una prueba de cómo las tradiciones se entretajan y confunden la tenemos en un pasaje de Pausanias (10.9.12) en el que cuenta que, tal y como había profetizado la Pitia, argivos y espartanos protagonizaron una encarnizada y equilibrada batalla por Tirea, mas los primeros, sintiéndose vencedores, ofrendaron en Delfos un caballo de bronce obra de Antifanes de Argos; dado que este escultor estuvo activo a finales del siglo V y que se ha hallado en el santuario delfico el basamento del caballo con una dedicación datada epigráficamente en este mismo período,¹⁰⁵ todo hace pensar que el episodio rememora alguna razia argiva en la región durante la guerra del Peloponeso (quizá la reseñada por Th. 6.95.1), la cual, moldeada por la tradición de los “campeones” y aderezada con evocaciones homéricas y oraculares, entró a formar parte del caudal folklórico-cultural argivo.

BIBLIOGRAFÍA

- ABADIE-REYNAL, C. – SPYROPOULOS, T. (1985): “Fouilles à Helléniko (Eua de Thyréatide)”, *BCH* 109/1, 385-454 (<http://dx.doi.org/10.3406/bch.1985.1830>).
- ANGELI BERNARDINI, P. (2004): “La città e i suoi miti nella lirica corale: L’Argolide e Bacchilide”, [en] *Ead.* (a.c.), *La città di Argo. Mito, storia, tradizioni poetiche*, Roma, 127-145.
- BARRETT, W. S. (1954): “Bacchylides, Asine, and Apollo Pythaicus”, *Hermes* 82, 421-444 (<http://dx.doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199203574.003.0013>).
- BILLOT, M.-F. (1989-1990): “Apollon Pythéen et l’Argolide archaïque: Histoire et mythes”, *Archaïognosia* 6, 35-98.
- BÖLTE, F. (1929): “Zur lakonischen Festen”, *RhM* 78, 124-143.
- BOURGUET, É. (1929): *Fouilles de Delphes, III, 1. Inscriptions de l’entrée du sanctuaire au Trésor des Athéniens*, Paris.
- BRELICH, A. (1961): *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, Bonn.
- CARTLEDGE, P. (2002): *Sparta and Lakonia. A Regional History 1300-362 B.C.*, London–Boston–Henley².
- CECCARELLI, P. (1998): *La Pirrica nell’Antichità greco romana. Studi sulla danza armata*, Pisa–Roma.

¹⁰⁴ PIÉRART 2001, 36.

¹⁰⁵ BOURGUET 1929, 384-386.

CHRISTIE, J.

(1983): “La Laconie orientale: topographie antique et problèmes historiques”, [en] *Peloponnesiakon Spoudon. Praktik du Congres de Molai (5-7 juin 1982)*, Athènes, 58-76.

(1992): “De Sparte à la côte orientale du Péloponnèse”, [en] M. Piérart (éd.), *Polydipsion Argos. Argos de la fin des palais mycéniens à la constitution de l'État Classique* (=BCH Suppl. XXII), Paris, 157-172.

CHRISTIE, J. – SPYROPOULOS, T. (1985): “Eua et la Thyreatide. Topographie et histoire”, *BCH* 109, 455-466 (<http://dx.doi.org/10.3406/bch.1985.1831>).

COZZOLI, U. (1979): *Proprietà fondiaria ed esercito nello stato spartano dell'età classica*, Roma.

DAVERIO ROCCHI, G. (1988): *Frontiera e confini nella Grecia antica*, Roma.

DAVID, E. (1992): “Sparta's Social Hair”, *Eranos* 90, 11-21.

DE POLIGNAC, F.

(1984): *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société VIII-VII siècles avant J.C.*, Paris.

(1985): “Argos entre centre et périphérie: l'espace culturel de la cité grecque”, *Archives des Sciences Sociales des Religions* 59, 55-63 (<http://dx.doi.org/10.3406/assr.1985.2345>).

DETIENNE, M. (1968): “La phalange: problèmes et controverses”, [en] J.-P. Vernant (éd.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, 119-142.

DILLERY, J. (1996): “Reconfiguring the Past: Thyrea, Thermopylae and Narrative Patterns in Herodotus”, *AJPh* 117, 217-254.

DOMÍNGUEZ, A. J. (2010): “Destrucción de la naturaleza y castigo divino: Cleómenes de Esparta y el bosque sagrado de Argos”, [en] S. Montero – M^a C. Cardete (eds.), *Naturaleza y religión en el mundo clásico. Usos y abusos del medio natural*, Madrid, 125-142.

DOWDEN, K. (1989): *Death and the Maiden: Girl's Initiation Rites in Greek Mythology*, London, 1989.

EACHEVERRÍA, F. (2008): *Ciudadanos, campesinos y soldados: el nacimiento de la “polis” griega y la teoría de la “revolución hoplita”* (=Anejos de Gladius 12), Madrid.

FARACE, M. (2013): “Il santuario de Apolo `Hyperteleatas””, *Epigraphica* 75, 33-43.

FOLEY, A. (1988): *The Argolid 800-600 B.C. An Archaeological Survey*, Göteborg.

FRANCHI, E. (2008): “Comunicare con le chiome: la battaglia dei campioni e la social memory spartana”, [en] M. G. Angeli Bertinelli – A. Donati (a.c.), *Le comunicazione nella storia antica. Fantasia e realtà*, Roma, 237-241.

FRÖDIN, O. – PERSSON, A. W. – WESTHOLM, A. (1938): *Asine. Results of the Swedish Excavations 1922-1930*, Stockholm.

GOESTER, Y. C. (1993): “The Plain of Astros: A Survey”, *Pharos* I, 39-112.

HALL, J. M. (1995): “How Argive Was the `Argive` Heraion? The Political and Cultic Geography of the Argive Plain, 900-400 B.C.”, *AJA* 99, 577-613.

JACOBY, F. (1923-1969): *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin–Leiden (=FGrH).

JAMESON, M. H. – RUNNELS, C. N. – VAN ANDEL, T. H. (1994): *A Greek Countryside. The Southern Argolid from Prehistory to the Present Day*, Stanford.

KADLETZ, E. (1978): “The Cult of Apollo Deiradiotes”, *TAPhA* 108, 93-101.

- KELLY, T.
 (1967): "The Argive Destruction of Asine", *Historia* 16, 422-431.
 (1970): "The Traditional Enmity between Sparta and Argos. The Birth and Development of a Myth", *AHR* 75, 971-1003 (<http://dx.doi.org/10.1086/ahr/75.4.971>).
 (1970a): "Did the Argives Defeat the Spartans at Hysiai in 669 BC?", *AJPh* 91, 31-42.
 (1976): *A History of Argos to 500 B.C.*, Minneapolis.
- KOHLMANN, P. (1874): "Othryades: ein historisch-kritische Untersuchung", *RhM* 29, 463-480.
- KOWALZIG, B. (2007): *Singing for the Gods. Performances of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece*, Oxford.
- KRITZAS, C.
 (1985): "Remarques sur trois inscriptions de Cynourie", *BCH* 119/2, 709-716 (<http://dx.doi.org/10.3406/bch.1985.4769>).
 (1992): "Aspects de la vie politique et économique d'Argos au Ve siècle avant J.-C.", [en] M. Piérart (éd.), *Polydipsion Argos. Argos de la fin des palais mycéniens à la constitution de l'État Classique* (=BCH Suppl. XXII), Paris, 231-240.
 (2006): "Nouvelles inscriptions d'Argos: les archives des comptes du trésor sacré (IV^e s. av. J.-C.)", *CRAI* 150, 397-434 (<http://dx.doi.org/10.3406/crai.2006.86955>).
- LAZENBY, J. F. (1985): *The Spartan Army*, Warminster.
- LORAUX, N. (1977): "La 'belle mort' spartiate", *Ktèma* 2, 105-120.
- MALKIN, I. (1991): "What is an Aphidruma?", *ClAnt* 10, 77-96 (<http://dx.doi.org/10.2307/25010942>).
- MEIGGS, R. – LEWIS, D. M. (1969): *Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford (=GHI).
- MOGGI, M. (1974): "I sinecismi e le annessioni territoriali di Argo nel V secolo a.C.", *ASNP* 4, 1249-1263.
- MORETTI, L. (1948): "Sparta alla metà del VI secolo II. La guerra contro Argo per la Tireatide", *RFIC* 26, 204-213.
- MUSTI, D. – TORELLI, M. (1986): *Pausania: Guida della Grecia II. La Corinzia e l'Argolide*, Roma.
- NAFISSI, M.
 (1991): *La nascita del kosmos. Studi sulla storia e la società di Sparta*, Perugia.
 (2013): "La stele di Damonon (IG V 1, 213 = Moretti, IAG 16), gli Hekatombaia (Strabo 8,4,11) e il sistema festivo della Laconia d'epoca classica", [en] F. Berlinzani (a.c.), *La cultura a Sparta in età classica* (=Aristonothos 8), Trento, 105-174.
- NOGUERAS, M. (2002): "Qüestions sobre Melamp", *Ítaca* 18, 79-102.
- PALUMBO STRACCA, B. M. (2004): "Argo e argivi negli epigrammi greci", [en] P. Angeli Bernardini (a.c.), *La città di Argo. Mito, storia, tradizioni poetiche*, Roma, 211-226.
- PETTERSSON, M. (1992): *Cults of Apollo at Sparta. The Hyakinthia, the Gymnopaïdai and the Karneia*, Stockholm.
- PHAKLARIS, P. B.
 (1987): "Η μάχη της Θυρέας (546 π.Χ.). Το πρόβλημα του προσδιορισμού του πεδίου της μάχης (The Battle of Thyrea. Determining the site of the Battlefield)", *HOPOS* 5, 101-118.
 (1990): *Αρχαία Κυνουρία. Ανθρώπινη δραστηριότητα και περιβάλλον*, Athina.

PIÉRART, M.

- (1990): “Un oracle d’Apollon à Argos”, *Kernos* 3, 319-333.
- (1997): “L’attitude d’Argos à l’égard des autres cités d’Argolide”, [en] M. H. Hansen (ed.), *The Polis as a Urban Centre and as a Political Community*, Copenhagen, 321-351.
- (2001): “Argos, Philippe II et la Cynourie (Thyréatide): les frontières du partage des Héraclides”, [en] R. Frei-Stolba – K. Gex (éds.), *Recherches récentes sur le monde hellénistique, Actes du colloque en l’honneur de Pierre Ducrey*, Berne, 27-43.
- (2004): “Argolis”, [en] M. H. Hansen – T. H. Nielsen (eds.), *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford, 599-619.
- (2006): “Argos des origines au synoecisme du VIII^e siècle avant J.-C.”, [en] C. Bearzot – F. Landucci (a.c.), *Argo. Una democrazia diversa*, Milano, 3-26.
- (2007): “La question des frontières entre Sparte et Argos: Les frontières du partage des Héraclides”, [en] N. Birgalias – K. Buraselis – P. Cartledge (eds.), *The Contribution of Ancient Sparta to Political Thought and Practice*, Pyrgos, 33-47.
- (2009): “Récits étiologiques argiens du temps des hommes”, [en] U. Dill – C. Walde (Hrsg.), *Antike Mythen. Medien, Transformationen und Konstruktionen*, Berlin, 276-291.

PIPILI, M. (1987): *Laconian Iconography of the Sixth-Century B.C.*, Oxford.

PRITCHETT, W. K.

- (1985): *The Greek State at War*, IV, Berkeley–Los Angeles.
- (1989): *Studies in Ancient Topography*, VI, Berkeley.
- (1991): *Studies in Ancient Topography*, VII, Amsterdam.
- (1995): “Aetiology sans Topography, 2. Thyreatis and the Battle of Champions”, [en] *Id., Thucydides’ Pentekontaetia and other Essays*, Amsterdam, 228-262.

RATINAUD-LACHKAR, I. (2004): “Insoumise Asiné? Pour une mise en perspective des sources littéraires et archéologiques relatives à la destruction d’Asiné par Argos en 715 avant notre ère”, *OAth* 29, 73-88.

RICHER, N.

- (1994): “Aspects des funérailles à Sparte”, *CCG* 5, 51-96.
- (2005): “Les Gymnopédies de Sparte”, *Ktèma* 30, 237-262.
- (2012): *La religion des Spartiates. Croyances et cultes dans l’Antiquité*, Paris.

ROBERTSON, N.

- (1983): “The Collective Burial of Fallen Soldiers at Athens, Sparta and Elsewhere: ‘Ancestral Custom’ and Modern Misunderstanding”, *EMC* 27, 78-92.
- (1992): *Festivals and legends. The formation of Greek cities in the light of public ritual*, Toronto.

SERGENT, B. (1993): “Le sens d’une danse spartiate”, *DHA* 19, 161-178 (<http://dx.doi.org/10.3406/dha.1993.2111>).

SHAW, P. J. (2003): *Discrepancies in Olympiad Dating and Chronological Problems of Archaic Peloponnesian History*, Stuttgart.

SHIPLEY, G. (2004): “Lakedaimon”, [en] M. H. Hansen – T. H. Nielsen (eds.), *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford, 569-598.

SIRANO, F. (1996-1997): “Fuori da Sparta. Note di topografia lacone: recenti studi e nuovi dati dal territorio”, *ASAA* 58-59, 397-465.

STIBBE, C.M.

(1996): *Das andere Sparta*, Mainz.

(2008): "Laconian Bronzes from the Sanctuary of Apollo Hyperteleatas near Phoiniki (Laconia) and from the Acropolis of Athens", *BABesch* 83, 17-45 (<http://dx.doi.org/10.2143/BAB.83.0.2033096>).

TAUSEND, K. (1992): *Amphiktyonie und Symmachie. Formen zwischenstaatlichen Beziehungen im archaischen Griechenland*, *Historia Einzelschriften* 73, Stuttgart.

TOMLINSON, R. A. (1972): *Argos and the Argolid*, London.

VAN WEES, H. (2004): *Greek Warfare. Myths and Realities*, London.

VANNICELLI, P.

(1993): *Erodoto e la storia dell'alto e medio arcaismo*, Roma.

(2004): "Eraclidi e Perseidi: aspetti del conflitto tra Sparta e Argo nel V sec. a.C.", [en] P. Angeli Bernardini (a.c.), *La città di Argo. Mito, storia, tradizioni poetiche*, Roma, 279-294.

VILLARRUBIA, A. (1987-1988): "Una lectura del peán a Apolo Piteo de Baquilides (fr. 4 Snell-Maehler)", *Habis* 18-19, 59-78.

VOLLGRAFF, W. (1956): *Le Sanctuaire d'Apollon Pythéen à Argos*, Paris.

WADE-GERY, H. T. (1949): "A Note on the origin of the Spartan Gymnopaïdai", *CQ* 43, 79-81 (<http://dx.doi.org/10.1017/S0009838800027774>).