

*Poder y heterodoxia en el mundo greco-romano* es un volumen colectivo que reúne trabajos de prestigiosos especialistas nacionales e internacionales que, desde diferentes ámbitos, han querido reconocer y mostrar su adhesión a una práctica de análisis histórico en la que pasado y presente dejan de convertirse en compartimentos estancos, gestionados por «profesionales» de la Historia, para convertir a esta en un oficio basado en el diálogo entre mundos distantes y distintos que aporten reflexión y claridad a nuestro presente.

Frente a planteamientos ideológicos dominantes que interpretan los hechos históricos con un carácter unidireccional e interesado, en la medida en que la distorsión del pasado sirve para justificar el presente, han surgido actualmente en las ciencias sociales, y concretamente en la Historia, propuestas que son sensibles a los acontecimientos presentes y cuyas vivencias individuales y sociales llevan a interrogarse sobre el pasado y las prácticas de dominación, sobre los grupos marginales, mujeres, esclavos... heterodoxos, en suma. Se trata de una corriente historiográfica que indaga en el pasado con el fin de encontrar los mecanismos discursivos y de praxis social de los grupos dominantes frente a los colectivos dominados. Iluminar el pasado ayuda también a entender y, en definitiva, posicionarse en el presente; oficio pues el de historiador que se convierte también en una visión alternativa de la realidad.

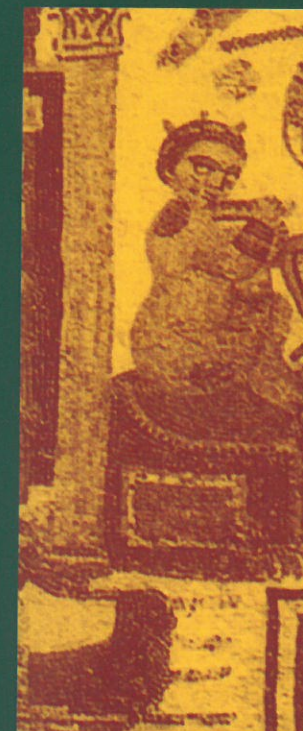


## Poder y heterodoxia en el mundo greco-romano

Dionisio Pérez Sánchez  
Manuel J. Rodríguez Gervás  
Juan Ramón Carbó García  
Iván Pérez Miranda (eds.)

Dionisio Pérez Sánchez, Manuel J. Rodríguez Gervás,  
Juan Ramón Carbó García e Iván Pérez Miranda (eds.)

# Poder y heterodoxia en el mundo greco-romano



Ediciones Universidad  
**Salamanca**

ESTUDIOS HISTÓRICOS  
& GEOGRÁFICOS



ESTUDIOS HISTÓRICOS  
& GEOGRÁFICOS



Ediciones Universidad  
**Salamanca**



ESTUDIOS HISTÓRICOS & GEOGRÁFICOS

167

*Colección dirigida  
por*

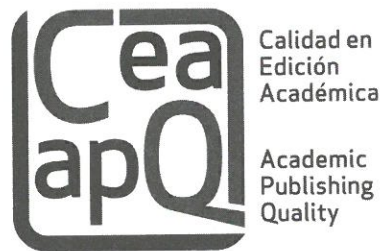
Ricardo ROBLEDO HERNÁNDEZ  
(Universidad Pompeu Fabra)

*Consejo científico*

José M.<sup>a</sup> MONSALVO (Universidad de Salamanca)  
Alberto MARCOS (Universidad de Valladolid)  
Isabel BURDIEL (Universidad de Valencia)  
Carlos FORCADELL (Universidad de Zaragoza)  
Ángel VIÑAS (Universidad Complutense de Madrid)  
Rafael MATA OLMO (Universidad Autónoma de Madrid)  
David EDGERTON (King's College London)

*Consejo técnico*

Fernando BENITO MARTÍN (Ediciones Universidad de Salamanca)



DIONISIO PÉREZ SÁNCHEZ – MANUEL RODRÍGUEZ GERVÁS  
JUAN RAMÓN CARBÓ GARCÍA – IVÁN PÉREZ MIRANDA

## PODER Y HETERODOXIA EN EL MUNDO GRECO-ROMANO

Estudios en homenaje  
a la profesora M.<sup>a</sup> José Hidalgo de la Vega



EDICIONES UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

© Ediciones Universidad de Salamanca  
y los autores

1.ª edición: noviembre, 2017  
ISBN: 978-84-9012-811-4  
ISBN: (PDF) 978-84-9012-812-1  
Depósito Legal: S. 416-2017

Ediciones Universidad de Salamanca  
Plaza de San Benito, s/n  
E-37002 Salamanca (España)  
http://www.eusal.es  
eus@usal.es

*Motivo de cubierta:* Venus coronándose y dos grupos de enanos sobre barcas (s. iv d. C., Cartago)

*Diseño de cubierta:* TAU Diseño

*Preimpresión:* www.trafotex.com

*Impresión y encuadernación:* Imprenta Kadmos. Salamanca

Impreso en España - Printed in Spain

*Todos los derechos reservados.  
Ni la totalidad ni parte de este libro  
puede reproducirse ni transmitirse  
sin permiso escrito de  
Ediciones Universidad de Salamanca*

Obra sometida a proceso de evaluación mediante sistema de doble ciego

Ediciones Universidad de Salamanca es miembro de la UNE  
Unión de Editoriales Universitarias Españolas  
www.une.es

La colección Estudios Históricos & Geográficos de Ediciones Universidad de Salamanca está acreditada con el sello de calidad en ediciones académicas CEA-APQ, promovido por la Unión de Editoriales Universitarias Españolas y avalado por la Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad y Acreditación (ANECA) y la Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología (FECYT).



CEP. Servicio de Bibliotecas

PODER y heterodoxia en el mundo greco-romano : estudios en homenaje a la profesora M.ª José Hidalgo de la Vega / Dionisio Pérez Sánchez [y otros] [editores].  
—1.ª ed.—Salamanca : Ediciones Universidad de Salamanca, 2017  
308 p. —(Estudios históricos & geográficos ; 167)  
Textos en español, francés e italiano

1. Civilización grecorromana-Discursos, ensayos, conferencias. 2. Grecia-Condiciones sociales-Discursos, ensayos, conferencias. 3. Roma-Condiciones sociales-Discursos, ensayos, conferencias. 4. Hidalgo de la Vega, María José-Discursos, ensayos, conferencias. I. Pérez Sánchez, Dionisio, editor. II. Hidalgo de la Vega, María José, homenajeado.

930.85(37/38):308(37/38)(082.2)  
082.2 Hidalgo de la Vega, María José

## ÍNDICE

PRÓLOGO .....	9
1. DOS CARAS DE UNA MONEDA: PODER Y DEPENDENCIA DE LAS MUJERES HOMÉRICAS Susana Reboreda Morillo .....	17
2. PODER, VICTORIA Y PAZ FEMENINAS: EL CASO DE MIRRINA EN <i>LISÍSTRATA</i> DE ARISTÓFANES Miriam Valdés Guía .....	35
3. LA IMAGEN PODEROSA DEL PASADO: LA RECEPCIÓN DE ESPARTA EN EL PRINCIPADO ROMANO César Fornis .....	47
4. CONSIDERACIONES SOBRE EL CONCEPTO DE VIOLENCIA POLÍTICA Y SU APLICABILIDAD A LA ANTIGUA ROMA Antonio Duplá Ansuategui.....	67
5. A PROPÓSITO DEL SENADOCONSULTO SILANIANO Y DEL ASESINATO DE PEDANIO SECUNDO Francesca Reduzzi .....	83
6. ANCORA PLIN. NH 30, 12 — PLIN. NH 28, 12 Barbara Scardigli.....	93
7. <i>ET HAEC QUIDEM ADFIRMANTIBUS CREDO</i> . UNE HISTOIRE DE FANTÔMES POUR ÉCHAPPER À LA CRITIQUE Antonio Gonzales .....	99



- VALDÉS, M., FORNIS, C. y PLÁCIDO, D. (2007). El sacrificio a las *Semnai Theai* en Atenas: autoridad y silencio (*hesychia*) en el Areópago y revitalización del culto en el s. IV. En S. Montero y M.<sup>a</sup> C. Cardete (eds.), *Religión y silencio. El silencio en las religiones antiguas* (Anejo XIX. Serie de monografías de ILU. Revista de Ciencias de las Religiones) (pp. 107-132). Madrid: Ediciones Universidad Complutense.
- VERSNEL, H. S. (1993). *Inconsistencies in Greek and Roman Religion, II, Transition and Reversal in Myth and Ritual*. Leiden, New York, Köln: Brill.
- WINKLER, J. J. (1990). *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. London-New York: Routledge.

LA IMAGEN PODEROSA DEL PASADO:  
LA RECEPCIÓN DE ESPARTA EN EL PRINCIPADO ROMANO\*

CÉSAR FORNIS  
Universidad de Sevilla

SI EN 371 LA BATALLA DE LEUCTRA, frente a los tebanos, supuso el final de la hegemonía espartana en la Hélade, en 330 la de Megalópolis, contra los macedonios, significó la pérdida de su condición de potencia militar de primer orden. Desde el Helenismo Esparta se encontrará sumida en un irreversible proceso de declive político y militar que se prolongará bajo la dominación romana. Paradójicamente el ideal representado por Esparta –lo que, en medios académicos, desde la feliz expresión de F. Ollier (1933-43), se conoce como *le mirage spartiate*, «el espejismo espartiate», lejos de fenecer, se fortalece, eso sí, no tanto ya en su sustancia política y bélica como en la moral. En el presente trabajo nos vamos a ocupar de la recepción de Esparta en la Roma de los césares, en el Principado, período que la homenajeadora exploró con particular agudeza y sensibilidad.

Pero antes de adentrarnos en el tema propuesto respondamos brevemente a la pregunta de cómo era la Esparta «romana», la Esparta real. Pues era una Esparta en la que las leyes y costumbres de Licurgo, abolidas tras su forzada integración en la liga aquea a comienzos del siglo II a. C., habían sido restauradas, bien que pasadas por el tamiz romano; se había producido asimismo una recuperación atávica de instituciones políticas y sociales como la *Gerousía*, la eforía, la *Apélla*, los *syssítia* o la

\* Desde que nos conocemos, hace ya más de dos décadas, en Mari Pepa siempre he encontrado afecto, consejo y absoluta y desinteresada disposición; es para mí un honor contribuir con el presente trabajo (gestado en el marco del proyecto de investigación HAR2015-63549-P) a un volumen que homenajea su figura y su notable aportación investigadora, en especial a la reflexión sobre el poder y la heterodoxia en el imperio romano.



*agogé* –la diarquía es una excepción, por motivos obvios–, mientras las inscripciones rescataban el viejo y querido dialecto dorio de antaño, ya en desuso. Tal «restauración» parece ser más que nada una fachada arcaizante, anticuarista, ya que en el Alto Imperio Esparta es una típica ciudad griega de provincias, una *civitas libera ac immunis* con sus infraestructuras, comodidades y entretenimientos, sin que haya señales de que el cuerpo cívico buscara deliberadamente la austeridad –mucho menos la elite local–, hasta que primero la terrible invasión de los hérulos y poco más de un siglo después la de los godos de Alarico cercenaron su placentera existencia (Tigerstedt, 1974, pp. 162-168). El hilotismo, ese peculiar sistema socioeconómico de naturaleza esclavista que garantizó durante siglos el sostenimiento y la forma de vida de la clase privilegiada espartiatá, había cesado de existir con la instauración de la supremacía romana (*méchri tês Romaíon epikrateías*), como sentencia Estrabón (VIII 5.4; cf. Ducat, 1990, pp. 193-199 para la interpretación precisa del momento de su desaparición implicado por la frase del geógrafo de Amasia). Y otro tanto cabe decir de los periecos.

Eso sí, era una Esparta que vivía del recuerdo de una fecunda historia forjada en los campos de batalla, como recuerda Plinio el Joven en su epístola a Valerio Máximo, nombrado corrector por Trajano: «Que es en Atenas donde vas a entrar, que es Lacedemonia la que vas a gobernar, y arrancarles el nombre y la sombra de libertad que les queda sería un acto de crueldad, ignorancia y barbarismo» (VIII 24.4). Ese pasado glorioso tenía su plasmación en la ciudad, por ejemplo en el circuito turístico que recordaba los hitos de las guerras médicas a través de las tumbas y de las fiestas consagradas a sus protagonistas (Leónidas, Pausanias, Euribíades), en el teatro ampliado en el siglo III para acoger a los numerosos turistas que acudían a presenciar la legendaria –pero transfigurada– *diamastígo-sis* de los efebos (*vid. infra*) o en la continuidad del culto a su creador, Licurgo, bien vivo en su rico santuario de la ribera derecha del Eurotas (sobre la pervivencia o reinención de ritos y tradiciones ancestrales en época imperial romana, véase Cartledge y Spawforth, 1989, pp. 190-211). Paul Cartledge (2009, 35-36) habla sin ambages de «un parque temático o museo de su –considerablemente imaginario– pasado». En este sentido, uno de los más recientes hallazgos arqueológicos, en las proximidades del pórtico romano, ha sido un bello pie de estatua que data de los años 110-130 de nuestra Era, con una dedicación que dice: «La ciudad honra a Octavia Agis, hija de Octavio Longino y Julia Nición, descendiente de los dioses fundadores de la ciudad, Heracles y Licurgo» (Waywell, 1999, pp. 5-7, que incluye fotografía), lo que testimonia la vitalidad del viejo

mito de los Heraclidas –documentado por primera vez en Tirteo (fr. 1a.12-14 Gentili-Prato)– en la Esparta de los Antoninos. Al mismo tiempo, no pocas ciudades de Asia Menor, y en África la importante Cirene, seguían enorgulleciéndose de ser colonias espartanas, según ponen de manifiesto sus monedas, sus inscripciones y el decreto del emperador Adriano en el que promete restaurar «las tradiciones dorias y lacedemonias», así como «la moderación y el entrenamiento laconios» (Rawson, 1969, p. 109; Cartledge y Spawforth, 1989, p. 113).

Es precisamente en este aspecto del prestigio, la autoridad y el poder que confiere un pasado con frecuencia distorsionado, o incluso reinventado, en el que queremos incidir a partir de ahora al examinar las imágenes que proyectan de Esparta las fuentes del período altoimperial romano.

Al igual que ya sucediera en época helenística, en que aparece ligada a las principales corrientes de pensamiento –notablemente cínicos y estoicos–, durante el Principado Esparta se sigue erigiendo en un referente ético, un *exemplum virtutis*, como vemos en Valerio Máximo, que asegura que el carácter lacedemonio es el que más se asemeja a la *gravitas* de los antepasados romanos (II 6.1). De la misma forma, en sus *Epístolas morales a Lucilio*, el estoico Séneca intenta confortar y dar fuerzas ante la idea del suicidio con historias como la de un joven lacedemonio, aún impúber, que, hecho prisionero y esclavizado, se abrió la cabeza contra un muro tan pronto se le ordenó la primera tarea servil y degradante (IX 77.14) o invocando las Termópilas como ejemplo de sacrificio en aras de patria e hijos (X 82.20-21). Ya su padre, Séneca el Viejo, había dedicado la segunda de sus *Suasorias* a negar tajantemente que el diarca agiada hubiera considerado en algún momento la posibilidad de retirarse del desfile, como los demás griegos, sobre la base de que, ante la certeza de la muerte, la gloria es eterna (§ 2) y de que «nacer espartano implica contraer una gran deuda con el valor» (§ 3); el rétor pone en boca de Estatorio Víctor que sí, efectivamente, «eran solo trescientos, pero trescientos hombres, armados, espartanos, en las Termópilas, nunca he visto tantos trescientos» (§ 18); en esta breve declamación comparece otro icono de la épica tradición espartana como Otríadas, único superviviente de la llamada «batalla de los campeones» que hacia 546 enfrentó a trescientos argivos y trescientos espartiatas selectos para dirimir la posesión de la Tireátide y que, herido mortalmente, fue capaz de mantenerse en pie con ayuda de una lanza rota y levantar un trofeo con las armas conquistadas, escribiendo la dedicación con su propia sangre (§ 16). La valentía y la simplicidad del modo de vida espartiatá fueron también fuente de inspiración para el también estoico Musonio Rufo y su discípulo Epicteto, interesados en los hechos que uno



deja tras de sí (cf. Tigerstedt, 1974, pp. 199-200). Tanto Leónidas como Otríadas también se dan cita en los *Hechos y dichos memorables* del ya mencionado Valerio Máximo, el cual no se resiste a admirar, acto seguido, los de un Epaminondas que hizo que «la valiente y orgullosa Esparta yaciera en tierra» y que, aun privado de descendencia, dejó «dos ilustres hijas: Leuctra y Mantinea» (III 2 ext. 3-5). Solo el sofista Elio Aristides, enaltecedor del pasado de Atenas, particularmente en su *Panatenaico*, se atreverá a relativizar los logros militares de Esparta frente al bárbaro: por un lado, las Termópilas no admiten parangón con Maratón (I 229: «Leónidas y sus hombres únicamente sabían morir, no conquistar»), por otro, desmintiendo incluso a un Esquilo que en *Los persas* aludía a «la ofrenda de sangre meda vertida en Platea por la lanza doria» (816-817), la victoria hoplítica en la llanura beocia se alcanzó gracias a los atenienses (I 253-254; cf. Tigerstedt, 1974, pp. 178-182 para una comparativa entre los méritos que acreditan a Esparta y a Atenas al liderazgo en la Hélade, favorable a la segunda, en el conjunto de la obra del orador misio).

Se va diluyendo en cambio la *prostasia* de Esparta en el terreno de la teorización política, donde había campado como arquetipo de la benéfica *miktè politeía*, tripartita, ideal –al abrigar una mezcla armoniosa de las mejores cualidades presentes en las formas de *politeía* puras: monarquía, aristocracia/oligarquía y democracia, que se limitan y controlan entre sí para alcanzar la concordia (*homónoia*) y dotar al Estado de la necesaria estabilidad interna para emprender conquistas en el exterior–, constructo que fuera acuñado en el siglo IV a. C. y sistematizado por Polibio en el momento en que la expansión romana alcanza su *acmé*, gracias precisamente a un ordenamiento político mixto, en opinión del megalopolitano (VI 3.5-8, 43 y 48-50; cf. Walbank, 1966 y Lévy, 1987, pp. 64-71). La teoría fue abrazada por Cicerón en *Sobre la república* (II 57), aunque con matices: la monarquía ha de ser electiva –como la romana– y no hereditaria –como la espartana–, Rómulo habría configurado el *Senatus* a partir de la *Gerousía* espartana –el primero sería incluso la traducción de la segunda al latín–, si bien con un mayor tamaño, y el elemento popular estaría representado en Esparta por los éforos y en Roma por los tribunos de la plebe. Ya en el Principado la idea del Senado como espejo de la *Gerousía* reaparece en Dionisio de Halicarnaso (II 12.3 y 14.2; en II 13.4 añade que los 300 *celerés* del cuerpo de guardia creado por Rómulo se asemejarían a los 300 *hippéis* de la guardia real espartana), mientras que la equiparación entre éforos y tribunos lo hace en Valerio Máximo (IV 1 ext. 8). A finales de la dinastía antonina Ateneo aún recoge que los romanos «imitaron en todo el ordenamiento constitucional de los lacedemonios, y lo observaron mejor que

ellos» (273F, basado en Posidonio). Tales imágenes han de inscribirse en un ambiente especialmente propicio para los préstamos culturales en el que circulaban historias, carentes de toda verosimilitud, en torno a la adopción de costumbres espartanas por los romanos, como la de comer sentados y no reclinados, citada por Varrón en *De gente populi Romani* (fr. 21 Peter), o la de respetar a los ancianos más que al linaje o al dinero y casi tanto como a dioses y padres, según recoge Aulo Gelio en sus *Noches áticas* (II 15.1-2).

El rétor Dion de Prusa, precursor de la Segunda Sofística, toma como modelo a los reyes espartanos en distintas ocasiones, ya sea para elogiar su valentía, su benevolencia con los súbditos y su defensa de los débiles (II 77), ya su moderación en el ejercicio del poder, al aceptar rendir cuentas de su gestión a los éforos pese a su linaje heraclida (LVI 5-7; cf. L 1, donde la comunión de diarcas, éforos y gérontes, superiores en prudencia al conjunto del *dêmos*, procuraba la salvación de la ciudad), ya su austeridad y su ausencia de *hýbris*, como en el caso de un Agesilao II que desdénó que se hicieran estatuas o retratos de su persona (XXXVII 43). Por Licurgo, auténtico *daímon* de su pueblo (XXV 3), manifiesta la más alta estima como filósofo y consejero político, pues legisló en Esparta sobre los llamados «deberes»: el matrimonio, la participación política, el tipo de *politeía*, la adquisición de riqueza, el honor, la paz o la guerra (XXII 2-3; cf. II 44, donde Licurgo aprende de Homero para instituir los *syssítia*). Sin embargo, desde una vena estoica que «hace partícipes de la ley y la política no a cualesquiera de los seres humanos, sino a los que más inteligentes y sensatos», censura la completa exclusión de los hilotas de los beneficios de la ciudadanía (XXXVI 38).

De hecho, el mito de Licurgo se muestra mucho más vivo y adopta un carácter mucho más moralizante en las *Historias Filípicas* de Pompeyo Trogo, que, aun introduciendo la novedad de que no recibe sus leyes directamente de Apolo –se trata de un ardid para facilitar el que fueran aceptadas–, caracterizan al Sabio como legislador justo que derrocha ecuanimidad en el reparto del poder político y de la propiedad, arbitra las tensiones sociales, prohíbe los metales preciosos, las dotes y cualquier manifestación de lujo e inculca valores como la austeridad y el respeto a los ancianos (Iust. III 2-3). También en época augústea, tras comenzar su descripción de Laconia con el retorno de los Heraclidas, Estrabón enseguida adscribe a la organización del Estado por Licurgo –y no por los reyes Eurístenes y Procles, como estableció un Helánico de Lesbos que no mencionaba al legislador– la superioridad de los espartanos sobre los demás pueblos, a los que dominaron tanto por tierra como por mar antes que los tebanos, macedonios y romanos (VIII 5.4-5).



Volviendo al Crisóstomo, en su idealización del pasado (Tigerstedt, 1974, p. 202 le llama «romántico») cuaja sus discursos de apelaciones a los timbres de gloria de la historia espartana. Dirigiéndose a los rodios, les recrimina que remuevan las estatuas de espartanos –y de macedonios– merecedores de honores en el pasado, ultrajando así su memoria, para levantar en su lugar las de romanos no excepcionalmente virtuosos, simplemente por el hecho de ser romanos (XXXI 41-43); de tenerse que comparar los rodios con espartanos o atenienses, que lo hagan con los de antes, los antiguos (§ 126), y recuerda cómo unos pocos lacedemonios se opusieron en el desfiladero a miríadas de persas (§ 18). Pero en *Sobre la envidia* proclama que ni siquiera las Termópilas, como sublime ejemplo de resistencia en la lucha por la libertad, puede igualarse a la imponente lucha del sabio por liberar su mente de toda esclavitud, acechado como está por placeres, opiniones y hombres perniciosos (LXXVII 40). En su *oratio* a los alejandrinos reaparece la invocación a compararse con los espartanos de antaño, «pues estaban capacitados para mandar, y estuvieron al frente de los griegos durante muchos años, y a los bárbaros los venían a todos y siempre, mientras que vosotros ni siquiera sabéis ser bien gobernados» (XXXII 69); ciertamente ha habido atenienses, megarenses y corintios que, ejercitando sus cuerpos y viviendo con laboriosidad, han destacado en coraje a la hora de defender su patria, pero, como pueblo, los espartanos son los únicos en merecer la fama en ello «porque tenían en común la ambición por los honores (*philotimía*)» (§ 93); si los espartanos luchaban al son de la flauta, los alejandrinos lo hacen al son de la lira, se burla el orador (§ 60). Y en *Sobre la desconfianza*, al modo de los apotegmas, cuenta que a un espartano interrogado sobre qué garantía quería recibir en prueba de amistad, contestó que la única válida, «que ellos, aun queriéndolo, no obraran injustamente» (LXXIV 11).

Ahora bien, como parte de una larga y bien asentada tradición, Dion piensa que esas virtudes y ese imperio legítimo, continental, se echaron a perder tras la victoria sobre Atenas. Y así, «mientras los atenienses construían en el siglo v una *arché* en las islas, Jonia y el Helesponto, los espartanos, sensatamente, se preocuparon de los asuntos de Esparta, otorgando la máxima importancia a las leyes y a la disciplina, razón por la cual alcanzaron la mayor prosperidad en aquel tiempo (...), pero cuando sucedieron a los atenienses en el ejercicio del mando y se obstinaron en gobernar sobre gentes que no los aceptaban, perdieron fama, luego poder y riquezas, y acabaron por caer en manos de sus enemigos» (XXXIV 49-50; cf. XXXVII 17, donde también critica la injusta tiranía espartana, y anteriormente ateniense, impuesta a otros pueblos de Grecia).

Prácticamente coetáneo de Dion de Prusa fue Apolonio de Tiana, neopitagórico y taumaturgo cuya vida fue recreada de manera más o menos novelada por Filóstrato en el siglo III, el cual da noticia en repetidas ocasiones de un pensamiento y una conducta entendidas como lacónicas en el biografiado: un modo de vida austero, cabellera larga –defendida como valor cultural e ideológico ante Domiciano mismo–, expresión parca, oscura y sentenciosa, consejos a los espartanos acerca de la vuelta a las antiguas costumbres y, en su competición dialéctica con Tespesión, defensa de tradiciones como la flagelación de los efebos ante el altar de Ortia o la expulsión de extranjeros (*xenelasía*) como vía de preservación de sus hábitos; las dosis de crítica se encuentran en su interlocutor, para quien Esparta acabó por contaminarse y, «de un modo muy ático», llevó a cabo una política marítima y de imposición de tributos cuando vencieron a los atenienses (VI 20; VIII 6-7). Pero Apolonio también censura a los lacedemonios su exclusiva dedicación a la guerra, pues «la ciudad estará firmemente establecida y aún llegará más alto» cuando cada uno aporta «lo que sabe y lo que puede» (IV 8), y reprueba directamente a los éforos la dejadez del pueblo en las costumbres ancestrales al rasurarse la barba, depilarse las piernas, abstenerse de las palestras y las mesas comunes y, por último, dedicarse al comercio marítimo, algo envilecedor en sí mismo, dado que Esparta, «cuando se ocupaba de la tierra, cobró una fama que se elevaba hasta el cielo, pero cuando aspiró al mar, se fue a pique y desapareció, no solo en el mar, sino también en tierra» (IV 27.31-32). En suma, en Apolonio, *apud* Filóstrato, late con fuerza aún la moralina de que la corrupción y el abandono de las costumbres licurgueas tras la victoria en la guerra del Peloponeso provocaron el declive de Esparta.

Esta *lectio* de moral superficial e inexacta será amplificada por otro contemporáneo, Plutarco, quien se erige en el gran sistematizador y transmisor del mito y la utopía de Esparta al consagrar nada menos que seis de sus *Vidas paralelas* a conspicuos personajes de su historia: se nos han conservado las biografías de Licurgo, Lisandro, Agesilao II, Agis IV y Cleómenes III, y pudo escribir una sexta sobre Leónidas I que se ha perdido o que nunca llegó a culminar (*Mor.* 866B denota que la preparó). Su talento literario y creativo recreó para la posteridad un fresco y vívido –aunque en buena medida ficticio– retrato de la sociedad espartana.

Si es cierto que todos sus personajes espartanos son ejemplos de moral y virtud, no lo es menos que es en el *bíos* de Licurgo donde aflora con más fuerza «su nostalgia y la de su época por la gloria nativa de la Hélade, a la cual se confería la nitidez de imágenes ejemplares y absolutas que la corrosión del tiempo no pueda desenfocar» (Del Corno, 1996, p. 25). Como



dicen Jacqueline Christien y Bernard Legras en la presentación al recién publicado volumen colectivo que coordinan, «la *Vida de Licurgo*, al reunir en un mismo texto momentos diferentes de la historia de Esparta, ha oscurecido la lectura histórica de la evolución de esta sociedad» (Christien y Legras, 2014, p. 9). En efecto, por más que la biografía comience con la franca confesión de que sobre él «nada absolutamente que no esté sujeto a dudas puede decirse» (1.1), el polígrafo beocio atribuye a Licurgo todas las medidas legislativas e institucionales –salvo la instauración de la eforía, que sería obra del rey Teopompo (7.1)– que fueron configurando la realidad política, social y jurídica del estado espartano: el reparto original de los *klâroi* o lotes de tierra iguales para los nueve mil espartiatas, la creación de las unidades tácticas del ejército, de la *Gerousía* o Consejo de ancianos, de la *agogé* o modelo educativo espartiatá, de los *syssítia* o comidas en común y, por último, del conjunto de normas (*díaita*) que fomentaban la austeridad, así como las que prohibían el comercio, las actividades manuales (*téchnai*) y el uso de moneda entre los espartiatas. Cardinal será el desarrollo extraordinario del sentido comunitario, ya que «acostumbró a los ciudadanos a que no desearan ni supieran vivir en privado, sino que, creciendo siempre juntos, como las abejas en comunidad (...) se entregaran en cuerpo y alma a la patria» (25.5). Licurgo había creado, cual demiurgo, «una Constitución inimitable», que otros como Platón, Diógenes o Zenón intentaron luego adoptar (31.2-3; sobre esta comparación, Futter, 2012), con la *Gerousía* como piedra angular del edificio constitucional, preservando a la ciudad de los peligros de la democracia y de la tiranía. Plutarco le exime de responsabilidad, empero, en prácticas sociales infames como el hilotismo o la *krypteía*, rito de iniciación a la edad adulta de la elite sustentado en la masacre de esclavos (28.12-13). La obra licurguea, bajo cuya égida Esparta repartía justicia del mismo modo que «Heracles recorría el mundo con su piel y su clava castigando a los tiranos injustos y salvajes», habría de mantenerse vigente hasta que a finales del siglo V su patria se vio anegada por la codicia y la molición (30.1-2). Plutarco contribuye eficazmente así a potenciar el armazón mítico de un personaje convertido en elemento central del *mirage* y, con él, de la Esparta rediviva del Renacimiento, incluso si, en su descarga, asegura que «ha seguido, entre los textos que se han escrito sobre él, aquellos que contienen las menores contradicciones y los testimonios más fiables» (1.7).

Sobre la *agogé* en concreto, al margen de unos sucintos alegatos teóricos de Jenofonte en su *Constitución de los lacedemonios*, nuestro conocimiento descansa en buena medida en los nueve capítulos que Plutarco le dedica en la *Vida de Licurgo* (14-22), en los que sin duda contaminó

la tradición clásica con una regeneración cleoménica que se preciaba de remontarse al héroe legislador (Lévy, 1997, pp. 153-154). Frente a esta visión idealizada, la historiografía moderna ha puesto de relieve que, lejos del estancamiento que se le presume, la *agogé* estuvo en mutación permanente, adaptándose a las circunstancias históricas de cada momento; además, el conjunto de rasgos y cualidades singulares de que constaba fue sustancialmente una construcción de época helenística y romana, cuando era necesario definir y subrayar la individualidad de una Esparta cuyas estructuras en realidad no eran tan distintas de las de otras ciudades griegas o romanas (Kennel, 1995, con las puntualizaciones de Lévy, 1997). Así, por ejemplo, no puede ser fruto de la casualidad que él y otros escritores tardíos como Tertuliano (*Apol.* 50; *ad Martyres* 4) o Libanio (I 23) se refieran a la *diamastígon* como una brutal y sangrienta competición de resistencia de los efebos –el apologeta cristiano la compara con los tormentos que deben arrostrar los mártires para alcanzar la vida eterna–, convertida en espectáculo de masas en época imperial romana, mientras que autores de época clásica como Jenofonte (*Lac.* 2.9) o Platón (*Lg.* 633 b-c) hablan de una especie de juego consistente en que unos jóvenes tratan de robar quesos del altar de Ortia y otros intentan impedirlo con látigos (de las 135 estelas de vencedores conservadas, solo una, la de Arexipo, es anterior al siglo II a. C.: cf. Woodward, 1929). Pero tampoco son ajenos los intereses del propio autor beocio, para quien la educación debe ocupar un papel nuclear en la estructura política de un Estado, y en Roma no era así –aunque entre los Flavios y Trajano se constata una voluntad de fomentar y controlar una educación pública–, de tal forma que mira al pasado y toma como referente la *agogé* espartana para inculcar en los jóvenes la moral y los valores imprescindibles para el gobierno de un imperio (Desideri, 2002; para la metodología de Plutarco en su aproximación a los documentos materiales del alto arcaísmo espartano, y en concreto a los referidos a Licurgo, Desideri, 2003). Se comprende en este sentido el reciente reproche de Jean Ducat (2006, ix) hacia los estudiosos que manejan por igual, ensamblándolas, fuentes de los siglos V-IV a. C. con fuentes del siglo II d. C., o incluso con otras ácronas, como las glosas, escolios y noticias lexicográficas.

Otro tanto sucede con la posesión y distribución de la tierra. Como ha denunciado Stephen Hodkinson (2007), cinco palabras en la *Vida de Licurgo* (16.1), κλήρον αὐτῷ τῶν ἐνακισχίων προσνείμαντες, «asignándole un lote de tierra de los nueve mil», son las responsables de la muy arraigada idea de que los espartiatas no eran dueños de sus fundos, por lo demás iguales en extensión, sino usufructuarios, y que a la muerte de uno la



parcela revertía al Estado, el cual volvía a asignarla a un joven que, superada la dura educación, adquiriera la plena ciudadanía. Salvo por sendas escuetas alusiones de Polibio (VI 45.3) y Justino (III 3.3), no existen fuentes en la literatura antigua sobre un hecho de semejante importancia; es más, el propio Plutarco implica en otros pasajes (*Lyk.* 8.2-3; *Cleom.* 7.1; II.1) que Esparta conoció la propiedad privada de la tierra. Recientes análisis del sistema de la propiedad y de la herencia han confirmado la desigualdad en la posesión de la tierra –fenómeno del que ya fueron testigos Aristóteles e Isócrates en el siglo IV a. C.–, así como la herencia divisible, tanto entre varones como entre mujeres (Hodkinson, 2000, caps. 3-6). Aquí también la acción igualitarista de Licurgo está modelada a partir de las circunstancias socioeconómicas de la Esparta de mediados del siglo III a. C. y de las medidas reformistas de los reyes Agis IV y Cleómenes III (que habrían redistribuido cuatro mil quinientos lotes de tierra entre la nueva ciudadanía, curiosamente la mitad justo de los nueve mil atribuidos a Licurgo).

Las biografías de Lisandro y Agesilao testimonian a la sazón el auge y el desplome de Esparta, convertida a mediados del siglo IV en un poder de segundo orden en el tablero geopolítico heleno. Plutarco coincide con las fuentes contemporáneas de los hechos –notablemente Jenofonte, Platón, Éforo y Aristóteles– en dar una explicación eminentemente moral al irreversible declive: el afán de riquezas y la corrupción de las leyes y costumbres licurgueas han emponzoñado la antaño virtuosa sociedad espartiatá, son la causa primera y última del desastre, por encima del fracaso militar en Leuctra, la secesión de la fértil Mesenia y la liberación masiva de hilotas (Gianotti 1997; Mossé 2007a). Ni Lisandro ni Agesilao se enriquecieron ni abandonaron los dictados de Licurgo, pero no por ello dejan de ser los máximos responsables del proceso degenerativo, sobre todo el primero, pues ambos defendieron la idea de un imperialismo desenfrenado que llevó al control de ricas ciudades y territorios que ejercieron mala influencia sobre los ciudadanos-hoplitas espartanos, ambos acapararon un poder excesivo que desequilibró la (aparentemente) armónica *politeía* u ordenamiento constitucional, entre otros medios a través de un clientelismo que dinamitó el funcionamiento de las instituciones lacedemonias. En efecto, en la *Vida de Lisandro* Plutarco «fija» el retrato del vencedor de Egospótamos legado a la posteridad, el del corruptor incorruptible, ávido de poder, cruel y manipulador, aspirante a la realeza –o a derrocarla, según otra versión–, de gran talento estratégico, un hombre que sin salir de la pobreza ni dejarse corromper por el dinero, se erige en el principal culpable de que grandes riquezas fluyan a Esparta tras la

guerra del Peloponeso y perviertan los valores tradicionales. El arquitecto de la victoria sobre Atenas es también, a los ojos de este beocio de nacimiento, pero ateniense de cultura, el artífice de la ruina de Esparta. Mejor parado sale el rey Agesilao II, en buena medida porque su figura es más poliédrica: si por un lado Plutarco ve en él a un paladín panhelénico que combatió al persa, fue fiel a los ideales de Licurgo, austero en sus hábitos y en su patrimonio, por otro su pertinaz odio por los beocios en general y por los tebanos en particular –y Plutarco era beocio– llevó a una política exterior de desastrosas consecuencias.

Sí adoptan la condición de héroes los dos reyes «reformistas», Agis IV y Cleómenes III, dos nuevos Licurgos sacrificados en el empeño de un imposible regreso de Esparta a la edad de oro tras siglo y medio de crisis y decadencia, tanto moral como política y militar, generada por la desviación de los preceptos del mítico legislador. Aunque, salvo para ciertos hechos de su política exterior, no existen otras fuentes con las que contrastar la información del Queronense acerca de ambos reinados, Ricardo Martínez-Lacy (1987, xlv-lxxxiv) se muestra especialmente escéptico sobre el contenido de las reformas internas de cariz licurgueo, que no enmascararían –por la vía de la retórica– sino la ambición de poder personal de los protagonistas. En estos mismos *bíoi*, Plutarco culmina el retrato de la poderosa e influyente mujer espartana –en el siglo IV a. C. Aristóteles hablaba ya de una *γυναικοκρατία* espartana (*Pol.* 1269b22-1270a15), distorsionando las prerrogativas económicas y sexuales femeninas, a las que otorgaba (indebidamente) una influencia determinante en la política del Estado– al presentar a Agesístrata, Arquidamia y Cratesiclea como latifundistas con una fortuna superior a la de cualquier ciudadano espartano contemporáneo y con un papel determinante en los intentos de reforma de estos reyes (*Agis* 4.1; 7; *Cleom.* 6.2; 7.1), un retrato empero ya decididamente novelesco, pues las heroínas plutarqueas parecen tener que ver más con la ficción que con la historia (sobre la idealización y la representación dramatizada de la mujer espartana por Plutarco, y por su fuente, Filarco, véase Powell, 1999). Contra la amenaza femenina es lícito construir murallas altas y sólidas, asegura un espartano anónimo de Valerio Máximo (III 7 ext. 8), en tanto que son vergonzosas como defensa ante los hombres. Por cierto, esa mala comprensión del papel de la mujer en la sociedad espartana está igualmente en la base de su imagen licenciosa –de la que también se quejaba Aristóteles en el pasaje citado y que se puede remontar cuando menos a Eurípides (*Andr.* 595-600) y Éupolis (fr. 385 K-A), en el contexto de la durísima guerra del Peloponeso–, que perdura aún en la poesía de época augústea: si Virgilio (*Georg.* II 487) evoca «el Taigeto recorrido en



sus orgías por las doncellas laonias», Propercio contrasta satíricamente las costumbres sexuales de los espartanos con las de los romanos en la elegía *Elogio de la mujer espartana* (III 14).

Dentro de esta buena disposición a la recepción y estimulación del *mirage*, el erudito de Queronea también recopiló en sendos opúsculos, incluidos en sus *Moralia* (208a-242d), famosas máximas de espartanos (*Apophthégmata Laconicá*, 346 correspondientes a 68 hombres ilustres, entre los que destacan Agesilao II y Licurgo, más 72 anónimas) y de espartanas (*Lacainón Apophthégmata*, 40 en total, de las cuales 30 anónimas) que se interpretan como notas (aunque revisadas) que le sirvieron para preparar sus biografías de espartiatas, mientras dedicó un tercer tratado a las *Costumbres de los lacedemonios* (*Tà palaià Lacedaimoníon epitedeúmata*, conocido como *Instituta Laconica*), con 42 anécdotas sobre las antiguas costumbres de los espartanos (en general sobre los apotegmas laonios: Ollier, 1943, pp. 21-54; Tigerstedt, 1974, pp. 16-30; Ce-lentano, 1987; 2000; 2002; 2004; 2006; Del Corno, 1996; Fornis, 2012a). Encontramos asimismo un buen número de apotegmas dispersos en obras compilatorias como las *Historias curiosas* de Eliano (sobre las cuales, *vid. infra*) o la *Antología* y el *Florilegio* de Estobeo. El aforismo, máxima o apotegma (ἀπόφθγγμα, literalmente «respuesta aguda y decisiva»), es una verbalización condensada fruto de la experiencia o del saber y aplicable en múltiples situaciones, una práctica en la que los lacedemonios se mostraron especialmente versados, pues al fin y al cabo es la cristalización última de la brevilocuencia lacónica. En efecto, aunque muchos apócrifos, otros de dudoso origen y algunos puestos en boca de más de una persona, los *apophthégmata* espartanos encapsulan perfectamente toda la fuerza y el significado del parlamento lacedemonio y llegaron a ser tan celebrados por su mordacidad, ingenio y en ocasiones brutal franqueza que pasaron de la tradición oral a la escrita; así, como muy tarde en el siglo IV –Heródoto ya recurre a ellos con frecuencia en el anterior– existieron colecciones de los mismos (Arist. *Rhet.* 1394b35; un discípulo suyo, Clearco de Solos, escribió un trabajo sobre las máximas de los espartanos: fr. 73 Wehrli), que contribuyeron de manera decisiva a la leyenda crecida en torno a la ciudad del Eurotas.

Además de ser testimonio fiel de una literatura gnómica, sapiencial, y del proverbial laconismo verbal, las sentencias ponen de manifiesto toda una filosofía, una forma de entender la vida. Dotados siempre de un propósito edificante, buena parte de los apotegmas tienen como tema las virtudes militares de los espartiatas, pero otros muchos versan sobre su rectitud moral, su sentido de la ciudadanía, su sabiduría, su autocontrol,

su valor, etc. Uno de los más populares, por cierto, atribuido tanto a Antálcidas (*Mor.* 192B = 217D) como a Plistoánax (*Mor.* 231D; *Lyk.* 20.4), es el que responde a la recriminación de un ateniense sobre el déficit educativo de los lacedemonios: «Tienes razón. Somos los únicos griegos que no hemos aprendido nada malo de vosotros».

Algunas de estas frases lapidarias han trascendido mucho más al ser popularizadas por el cine o la televisión, ligadas para siempre al coraje bélico y el sacrificio hasta la muerte demostrado por Leónidas y sus trescientos en el desfiladero de las Termópilas: es el caso de la arenga del rey agiada a sus trescientos en el día del combate definitivo: «Desayunad bien, puesto que esta noche cenaremos en el Hades», o su respuesta a Jerjes ante la exigencia de que entregaran las armas: «ven a cogerlas» (ambas en *Mor.* 225D), no menos jactanciosa que la que dio a un aliado de Tráquide que exclamó que los persas eran tantos que con sus flechas tapanían el sol: «así combatiremos a la sombra» (*Mor.* 225B; en Hdt. VII 226.1-2 es el espartiatá Dineces el autor de la réplica).

En el arsenal estratégico militar y diplomático de los espartanos no cabía únicamente el valor, sino también la astucia, la capacidad para el engaño, que forma parte de su caracterización como zorros y no solo leones (*cf.* Ael. XIII 8-9, aplicado a Lisandro), como cuando el rey Cleómenes acordó una tregua de siete días y atacó la noche del tercero, pretextando que la tregua se refería a *días* y no a *noches* (*Mor.* 223A). Lisandro gozó de especial reputación por sus argucias; de él se decía que aconsejaba engañar a los niños con las tabas y a los hombres con juramentos (Plu. *Lys.* 8.4; D. Chr. LXXIV 15; Ael. VII 12).

Otro núcleo importante está constituido por las arrogantes respuestas espartanas a Filipo II de Macedonia, especialmente después de la batalla de Queronea, como por ejemplo el consejo –puesto en boca del rey Arquidamo III– de «que mida su sombra para comprobar que no había crecido después de la batalla» (*Mor.* 218E-F), o el *dictum* «Dionisio en Corinto» (*Mor.* 511A; *cf.* también Demetr. 102; 241; Cic. *Att.* IX 9.2; *Tusc. Disp.* III 27; Quint. VIII 6.52), advertencia metafórica sobre los vaivenes de la fortuna que dejó honda huella en la tradición por lo prodigiosamente que sintetizaba el fracaso del ambicioso tirano siracusano Dionisio el Joven, quien, desterrado de su ciudad, acabó sus días como maestro de escuela en la metrópoli; el episodio continúa con el Macedonio amenazando con que, si invadía Laconia, los expulsaría, a lo que los espartanos replicaron escuetamente «si», repitiendo la partícula condicional, para enfatizar el carácter hipotético de la situación (*Mor.* 511A).



Las máximas de las mujeres espartanas suelen ser recordatorios de normas o costumbres que los varones de su familia deben respetar, entre los cuales es célebre el ya mencionado mandato proferido en el acto de la despedida de los maridos e hijos que marchan a la contienda, supuestamente acuñado por Gorgo, hija de Cleónenes I y esposa de Leónidas: «o esto [el escudo] o sobre esto» (*Mor.* 241F), o bien ilustran sobre su obligación de engendrar ciudadanos modélicos, como aquel que cuenta cómo, a una mujer jonia que se vanagloriaba de la riqueza de sus vestidos, una espartana le mostró a sus cuatro hijos perfectamente criados al tiempo que afirmaba «he aquí los productos de una mujer respetable» (*Mor.* 241D; más tarde se atribuyó también a Cornelia, madre de los Graco, modelo de sobriedad y templanza: *Plu. Mor.* 145C-D), sin que falten por supuesto los que hablan de su coraje y de su asunción del *ēthos* o conjunto de rasgos propios del carácter espartiatá, según se aprecia en la respuesta de una espartana a la noticia de que su hijo ha muerto en su puesto durante la batalla: «Entiéralo y deja que su hermano ocupe su lugar» (*Mor.* 241F-242A), o en el consejo de otra a un hijo que marcha al campo de batalla: «Hijo, recuerda en cada paso tu valor» (*Mor.* 241E; cf. *D. Chr. fr.* 1 = *Stob.* III 7.28; para los apotegmas de las espartanas, véase Figueira, 2010).

Todos estos ejemplos ponen de relieve otra de las características esenciales del apotegma, la de que se vierte desde una posición de superioridad, en la que el hablante hace uso de una gran habilidad cognitiva y verbal que le permite imponerse a su interlocutor; tiene en este sentido el aforismo una vertiente agonística que no solo aflora ante grandes personajes o en momentos cruciales, sino en todo tipo de situaciones, ya que, como hemos dicho antes, se cultiva y está siempre presente en la vida del ciudadano espartiatá, afanado en imponerse en el *agón*, ya sea deportivo, bélico o de cualquier otra índole (Celentano, 2002, p. 30; 2004, p. 268; 2006, p. 365 ha incidido especialmente en lo que llama «la naturaleza tendencialmente agonística del brevíloquio espartano»). En cualquier caso, no debe olvidarse que los aforismos laconios son una parte estructural del *mirage*, y como tal, reflejan «no lo que fueron en realidad los espartanos, sino lo que se creía que eran» (Tigerstedt, 1974, 18).

Otro aldabonazo en la construcción del edificio mítico de Esparta llegaría de la mano de Pausanias, en el marco de la Segunda Sofística y de la recuperación y glorificación de la cultura helénica que fue la época de los Antoninos, dado que su descripción de Lacedemonia y Mesenia en los libros III y IV de su *Periégesis*, ese nostálgico viaje en busca de la perdida identidad política y cultural griega, es uno es de los escasos relatos continuados que han sobrevivido. Pausanias comparte con sus predecesores

el argumento de que la riqueza del imperio heredado de Atenas tras la guerra del Peloponeso corrompió el universo ideal creado por Licurgo. El exponente más claro se encarna en Lisandro, «más pernicioso que beneficioso para los lacedemonios» (IX 32.10). Por ello, con la genealogía de las dos casas reales espartanas (Agíadas y Euripóntidas) como hilo conductor, el Periegeta tiende a recrearse en los detalles y en la historia de los monumentos más antiguos de la ciudad de Esparta, los del arcaísmo, siguiendo el axioma de que es entonces cuando el pueblo espartano realizó las acciones más dignas de ser recordadas para la «causa» griega, para lo cual sin embargo absorbe *a good number of colourful stories* (Meadows, 1995, p. 93; Cartledge, 2001, p. 167 toma prestada de Chester Starr la expresión «imponente edificio de telarañas» para tachar la reconstrucción de ese pasado distante y arcano por el de Magnesia del Sípilo). En cambio, reconoce que, de todos los griegos, son los menos dados a la poesía (III 8.2). Otros datos que proporciona —particularmente sobre cultos, topografía, periecos y ciertas tramas políticas (Cartledge, 2001, pp. 170-171)— no dejan de ser valiosos y revelan la utilización de fuentes historiográficas clásicas, presumiblemente del siglo IV, dada su alergia a utilizar las helenísticas (véase en general Meadows, 1995).

Por las mismas fechas el pirronista Sexto Empírico recurre al ejemplo de Esparta en su diatriba contra la retórica: allí los éforos castigan a quien osa aprender en el extranjero «una forma de hablar fraudulenta» (*M.* II 21). Los espartiatas muestran a menudo una evidente hostilidad hacia la oratoria florida. El filósofo escéptico recuerda la historia, que encontramos antes en Heródoto (III 46.1-2) y Plutarco (*Mor.* 232D), de los exiliados samios que solicitaron trigo de Esparta —para su lucha contra el tirano Polícrates— con una larga y recargada disertación y en un determinado momento fueron apercebidos bruscamente por los éforos de que a esas alturas ya habían olvidado el comienzo y no comprendían el resto; escarmentados, los aristócratas samios eligieron a otro orador más parco para tomar la palabra en una segunda audiencia, el cual se limitó a mostrar un saco vacío y decir que faltaba el grano, pero incluso así los espartanos objetaron que sobra la palabra «saco» (θύλακος), no obstante lo cual accedieron a la demanda (*M.* II 23). Menos conocida es la anécdota de un embajador espartano ante Tisafernes que, para contrarrestar el prolijo y cargado discurso de los atenienses, trazó con su bastón dos líneas en el suelo, una corta y recta y la otra larga y retorcida, dando después a elegir al sátrapa (*M.* II 22-23). Los espartanos se nos muestran, pues, más preocupados por los actos que por las palabras mismas. Empírico cita al respecto al poeta Ión de Quíos: «Pues no está fortificada con palabras la ciudad de Esparta, sino



que cuando Ares se infiltra de nuevo en su ejército la reflexión marca el camino y la mano lo pone en práctica» (M. II 24). Si no en las letras, los espartiatas tenían una excelente formación en música y danza, beneficiosas por sus aplicaciones religiosas y militares. Como parte de una larga tradición (cf. Th. V 70; Plb. IV 20.12; Plu. *Lyk.* 22.4-5; Ps.Plu. *Mor.* 1140C; Paus. III 17.5; D.C. XXXII 60), Sexto Empírico evoca la vigorosa imagen de los espartiatas marchando al combate al son del *aulós* (M. VI 9).

En el tránsito del siglo II al III noticias de muy abigarrada índole sobre Esparta salpican con profusión la *poikíle historia* del filohelena y aticista Claudio Eliano. El de Palestrina reproduce todos los estereotipos del catálogo de personajes señeros de la historia espartana (Licurgo, Cleómenes I, Leónidas, Pausanias, Lisandro, Agesilao II), así como los lugares comunes sobre su peculiar sociedad, adornados casi siempre con amenas, instructivas y variopintas anécdotas: coraje y heroísmo en el campo de batalla (VI 3 y 6; cf. XII 21), austeridad en todas las esferas de la vida (III 34), incluida la alimentación, de la que están ausentes productos exóticos o especialmente elaborados (III 20), y la uniformidad en la vestimenta (VI 6, sobre la proverbial capa roja), obediencia ciega a la Ley (VI 3), prohibición de ejercer oficios manuales (VI 6) y de usar moneda (XIV 44), continuado entrenamiento físico, que esculpe los cuerpos (XIV 7, con castigo a los obesos) e impide ceder ante el ocio (II 5), descuido de las artes de las Musas (XII 50), trato excesivamente cruel a los hilotas (VI 1 y 7), entereza de las mujeres espartanas (XII 21)... Por lo general, entonces, Eliano meramente relata lo que ha leído en obras anteriores, sin apasionamiento ni juicios personales (cf. Tigerstedt, 1974, pp. 185-188, quien lo incluye más en la literatura paradoxográfica que en la retórica). Con todo, alguna historia nos es conocida exclusivamente gracias a él, como sucede con la promesa del ambicioso, pragmático pero un tanto «desequilibrado» (cf. Hdt. VI 75.1) Cleómenes a su amigo Arcóntides de contar siempre con su cabeza si alcanzaba el poder y que cumpliría, a su manera, cuando llegado al trono lo decapitó y preservó la cabeza en miel para consultarla antes de tomar cualquier decisión (XII 8). Tampoco se encuentra en ninguna otra fuente, ni siquiera en Plutarco, un sarcástico apotegma sobre la autenticidad de los lacedemonios: un embajador quiota, que por vanidad se teñía los cabellos para ocultar sus canas, no pudo hablar en la *Apélla* porque el rey Arquidamo se alzó para proclamar que «nada razonable podía decir alguien que no solo llevaba la mentira en el alma, sino incluso en la cabeza» (VII 20). En el controvertido tema de las relaciones pederásticas, Eliano se alinea con la tradición que destaca su conveniencia, en la medida en que «despiertan las virtudes de los jóvenes» (III 10) y cultivan «un

amor en absoluto vergonzoso» (III 12), es decir, (inverosímilmente) casto, no guiado por el placer físico.

También para los primeros eruditos y apologetas cristianos Esparta cumple a la perfección una función ejemplarizante: Clemente de Alejandría se nutrió para su labor doctrinal (por ejemplo, en las *Misceláneas* y en el *Pedagogo*) de abundantes *exempla* acerca de la sobriedad y la entereza de los espartanos —y también de las espartanas, que no se adornan con joyas o vestidos elegantes, si bien no son tan de su agrado los vestidos demasiado cortos que llevaban—, lo mismo que hará su discípulo Orígenes en el famoso discurso *Contra Celso*, donde la actitud conciliadora de Licurgo cuando el joven e iracundo Alcandro le vacía un ojo es tomada como antecedente del perdón cristiano y el sacrificio de Leónidas, como el de Sócrates, hacen más comprensible el de Jesús, sin olvidar que los espartanos rehusaron adorar a un gobernante humano, el rey persa, del mismo modo que los cristianos se niegan a practicar el culto al emperador (Rawson, 1969, pp. 116-117, con cita de los pasajes).

En la Antigüedad Tardía el paradigma espartano, sobre todo moral, continuará muy vivo, tanto en autores cristianos como paganos, pero por rebasar los límites impuestos lo dejaremos para otro lugar y ocasión. Con el fin del mundo antiguo y el advenimiento del Medievo, Esparta caerá en el olvido para renacer con enorme vigor en el siglo XVI, cuando sea tomada como referente político explícito por teorizadores que, con poderosos anclajes en el pasado clásico, buscaban ante todo la estabilidad social y constitucional para repúblicas renacentistas con ambiciosos diseños geopolíticos, pero también por quienes en sus obras literarias se oponían al creciente absolutismo monárquico, sin olvidar a aquellos utópicos que encontraron en la sociedad espartana una velada inspiración en su diseño de un mundo mejor, ideal, en el que escapar de la corrompida y mundana realidad que les acechaba (de ello nos ocupamos en Fornis, 2012b).

#### I. BIBLIOGRAFÍA

- CARTLEDGE, P. (2001). Sparta's Pausanias. Another Laconian Past. En S. Alcock, J. F. Cherry y J. Elsner (eds.), *Pausanias. Travel and Memory in Roman Greece* (pp. 167-172). Oxford.
- CARTLEDGE, P. (2007). *Termópilas. La batalla que cambió el mundo*. Barcelona (orig. 2006).
- CARTLEDGE, P. (2009). *Los espartanos. Una historia épica*. Barcelona (orig. 2002).
- CARTLEDGE, P. y Spawforth, A. (1989). *Hellenistic and Roman Sparta: A Tale of Two Cities*. London-New York.



- CHRISTIEN, J. y LEGRAS, B. (2014). *Sparte hellénistique – IV<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles avant notre ère. Dialogues d'Histoire Ancienne*, Suppl. II. Besançon.
- CELENTANO, M. S. (1987). La laconocità: un atteggiamento etico-linguistico, una qualità retorica, un criterio estetico. En *Studi di retorica oggi in Italia* (pp. 109-115). Bologna.
- CELENTANO, M. S. (2000). L'efficacia della brevità: aspetti pragmatici, retorici, letterari. En M. Cannatà Fera y S. Grandolini (a. c.), *Poesia e religione in Grecia. Studi in onore di G.A. Privitera* (pp. 199-204). Napoli.
- CELENTANO, M. S. (2002). «Dionisio a Corinto»: laconocità e serio-comico. En L. C. Montefusco (ed.), *Papers on Rhetoric*, IV (pp. 25-39). Roma.
- CELENTANO, M. S. (2004). Il fascino discreto della brevità. En R. Pretagostini y E. Dettori (a. c.), *La cultura ellenistica. L'opera letteraria e l'esegesi antica* (pp. 261-275). Roma.
- CELENTANO, M. S. (2006). Sparta: la leggenda, l'elogio. En M. Vetta y C. Catenacci (a. c.), *I luoghi e la poesia nella Grecia antica* (pp. 359-372). Alessandria.
- DEL CORNO, D. (a. c.) (1996). *Plutarco: Le virtù di Sparta*. Milano.
- DESIDERI, P. (2002). Lycinus: The Spartan Ideal in the Age of Trajan. En Ph. Stadter y L. Van der Stockt (eds.), *Sage and Emperor. Plutarch, Greek Intellectuals, and Roman Power in the Time of Trajan (98-117 A.D.)* (pp. 315-327). Louvain.
- DESIDERI, P. (2003). Documenti nella *Vita di Licurgo* di Plutarco. En A. M. Biraschi et alii (a. c.), *L'uso dei documenti nella storiografia antica* (pp. 539-547). Napoli.
- DUCAT, J. (1990). *Les Hilotes, Bulletin de Correspondance Hellénique*, Suppl. XX. Paris.
- DUCAT, J. (2006). *Spartan Education. Youth and Society in the Classical Period*. Swansea.
- FIGUEIRA, Th. J. (2010). Gynecocracy: How women policed masculine behavior in Archaic and Classical Sparta. En A. Powell y S. Hodkinson (eds.), *Sparta: The Body Politic* (pp. 265-296). Swansea.
- FORNIS, C. (2012a). Laconismo frente a retórica: aforismo y brevilocuencia en el lenguaje espartano. En L. Sancho, A. Iriarte y J. Gallego (comps.), *Lógos y Arkhé. Discurso político y autoridad en la Grecia antigua* (pp. 49-67). Buenos Aires.
- FORNIS, C. (2012b). La impronta de Esparta en el humanismo y la utopía del siglo XVI a. C. *Studia Historica. Historia Antigua*, 30, pp. 333-345.
- FUTTER, D. (2012). Plutarch, Plato and Sparta. *Akroterion*, 57, pp. 35-51.
- GIANOTTI, G. F. (1997). Plutarco e il declino di Sparta. En M. Guglielmo (a. c.), *Filosofia, storia, immaginario mitologico* (pp. 167-173). Alessandria.
- HODKINSON, S. (2000). *Property and Wealth in Classical Sparta*. London.
- HODKINSON, S. (2007). Five words that shook the world: Plutarch, *Lykourgos* 16 and appropriations of Spartan communal property ownership in eighteenth-century France. En N. Birgalias, K. Buraselis y P. Cartledge (eds.), *The Contribution of Ancient Sparta to Political Thought and Practice* (pp. 417-430). Athens.
- HUMBLE, N. (2007). Xenophon, Aristotle and Plutarch on Sparta. En N. Birgalias, K. Buraselis y P. Cartledge (eds.), *The Contribution of Ancient Sparta to Political Thought and Practice* (pp. 291-300). Athens.

- KENNEL, N. M. (1995). *The Gymnasium of Virtue. Education and Culture in Ancient Sparta*. London-Chapel Hill.
- LÉVY, E. (1987). La Sparte de Polybe. *Ktèma*, 12, pp. 63-79.
- LÉVY, E. (1997). Remarques préliminaires sur l'éducation spartiate. *Ktèma*, 22, pp. 151-160.
- MARTÍNEZ-LACY, R. (1987). *Plutarco de Queronea: Vidas de Agis y Cleómenes*. México.
- MEADOWS, A. R. (1995). Pausanias and the Historiography of Classical Sparta. *The Classical Quarterly*, 45, pp. 92-113.
- MOSSÉ, C. (2007a). Plutarque et le déclin de Sparte dans les *Vies de Lysandre et d'Agésilas*. *Eirene*, 35, pp. 41-46. Reimpreso en *D'Homère à Plutarque. Itinéraires historiques. Recueil d'articles de Claude Mossé* (pp. 291-294). Bordeaux.
- MOSSÉ, C. (2007b). L'image de Sparte dans les *Vies parallèles* de Plutarque. En N. Birgalias, K. Buraselis y P. Cartledge (eds.), *The Contribution of Ancient Sparta to Political Thought and Practice* (pp. 303-313). Athens.
- OLLIER, F. (1933-43). *Le mirage spartiate. Étude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquité grecque*, I-II. Paris.
- POWELL, A. (1999). Spartan women assertive in politics? Plutarch's Lives of Agis and Kleomenes. En A. Powell y S. Hodkinson (eds.), *Sparta: New Perspectives* (pp. 393-419). Swansea-London.
- RAWSON, E. (1969). *The Spartan Tradition in Western Thought*. Oxford.
- TIGERSTEDT, E. N. (1974). *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, vol. II. Stockholm-Göteborg-Uppsala.
- WALBANK, F. W. (1966). The Spartan Ancestral Constitution in Polybius. En E. Badian, (ed.), *Ancient Society and Institutions. Studies Presented to V. Ehrenberg* (pp. 303-312). Oxford.
- WAYWELL, G. (1999). Sparta and its Topography. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 43, pp. 1-26.
- WOODWARD, A. (1929). Inscriptions. En R. M. Dawkins et alii, *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta, Journal of Hellenic Studies*, Suppl. 5 (pp. 285-377). London.