
Un cuerpo cívico: la construcción espartana de la masculinidad hegemónica mediante el deporte

A Civic Body: Spartan Construction of Hegemonic Masculinity through Sport

M.^a DEL MAR RODRÍGUEZ ALCOCER

Grupo Eschatia

mar.rodriquezalcocker@gmail.com

DOI: 10.48232/eclas.164.03

Recibido: 14/08/2023 — Aceptado: 13/09/2023

Resumen.— En el presente trabajo se analiza cómo las prácticas deportivas contribuyeron a construir un modelo estereotipado de ciudadano espartano al que se situó en la parte más alta de la jerarquía de género. Para ello, se ha utilizado el concepto de masculinidad hegemónica propuesto por Connell y Messerschmidt y se ha centrado el análisis en dos aspectos concretos en los que el ejercicio fue clave para la construcción de un ideal de virilidad: la educación y el ejercicio en relación con la construcción del ciudadano.

Palabras clave.— Esparta; masculinidad hegemónica; deporte; educación; desnudo

Abstract.— The present paper examines how sporting practices contributed to the construction of a stereotyped model of a Spartan citizen, who was positioned at the apex of the gender hierarchy. To achieve this, the concept of hegemonic masculinity, as proposed by Connell and Messerschmidt, has been employed. The analysis has focused on two specific aspects in which exercise played a pivotal role in shaping an ideal of virility: education and exercise in relation to citizen construction.

Keywords.— Sparta; hegemonic masculinity; sport; education; nudity

1. Introducción

Al hablar de los espartanos, habitualmente se vienen a la mente los cuerpos de *300* (2007), la película de Zack Snyder basada en el cómic homónimo de Frank Miller (1998). En el *blockbuster* se ve a unos espartanos que luchan prácticamente desnudos, exponiendo sus cuerpos hipermasculinizados como ejemplo de virilidad y disciplina. Esta imagen ha ayudado a fomentar el uso de términos relacionados con «Esparta» o «espartano» en grupos paramilitares de ultraderecha¹, sectores de los ejércitos y actividades deportivas extremas.

¹ El uso de símbolos por este tipo de grupos tiene su origen en el nazismo. En la actualidad también hay muchos grupos de ultraderecha caracterizados por el uso de símbolos que recuerdan a los espartanos

Para el caso que nos ocupa, quizás el mejor ejemplo sea el de la *Spartan Race*, una carrera nacida también en 2007 donde deportistas formados en *crossfit* tienen que superar una serie de obstáculos extremos como saltar fuego, trepar paredes, lanzamientos de lanza, etc. El origen de las pruebas está en los entrenamientos de cuerpos del ejército (Nash 2017, 5) y hoy algunas corporaciones militares occidentales toman los símbolos y el nombre de Esparta porque consideran a los espartanos ejemplo de fortaleza y virilidad en comparación con el cuerpo femenino o el de los que desdeñaban el ejercicio caracterizados por un organismo blando (Forth 2012).

El desarrollo de la musculatura de este tipo de deportistas ha propiciado una asociación exagerada de sus cuerpos y sus prácticas atléticas con un modelo de masculinidad hegemónica² occidental cuyo nacimiento dató Mosse en el siglo XVIII (1996, 3). Este modelo se fundamenta en el estereotipo de «macho» musculoso, fuerte, valiente, varonil³, que no exterioriza sus sentimientos y favorable a un pensamiento tradicional donde lo femenino y lo masculino tienen esferas radicalmente opuestas. Pero ¿podemos considerar que ya existía desde el siglo v a.C. una construcción así del cuerpo de los espartanos? Ciertamente, algunas de las virtudes asociadas a la idea del varón occidental estaban ya presentes en la Esparta clásica, al menos en lo referente al coraje (*andreía*⁴) y a la superioridad⁵, sin embargo, la visión que tenían los griegos de ellas era distinta. Además, actividades consideradas actualmente contrarias a la masculinidad hegemónica, como el homoerotismo propedéutico, formaban parte de lo que los griegos, en general, y los espartanos, en particular, consideraban masculinas.

En este trabajo se plantea una visión en clave de género de las actividades deportivas espartanas como prácticas generadoras de masculinidad teniendo en cuenta la relación entre la concepción de masculinidad hegemónica y su construcción relativa al grupo de poder de los espartiatas.

(Smith 2023, 45), especialmente los de 300. En el asalto al Capitolio de EEUU se vieron muchos de estos símbolos (Hodkinson 2022).

² El término se explicarán con mayor profundidad en páginas siguientes.

³ Por ejemplo, Nash (2017) y Kerry (2017) han analizado la relación del *crossfit* con la construcción de la masculinidad en los discursos de los gimnasios con el fin de crear un comportamiento y un cuerpo hipermasculinizado.

⁴ *Andreia* deriva de *anér / andrós*, palabra que puede traducirse como valor o coraje y que tiene una connotación claramente masculina (Rubarth 2016, 24). La cobardía se castigaba con la pérdida de derechos cívicos y humillaciones públicas (Ducat 2006a, 27-44).

⁵ *Areté*. Sobre la interpretación del término, conviene leer la introducción de Miller (1991) en su libro sobre las fuentes del deporte griego.

Para ello, vamos a analizar dos aspectos concretos: la forma en la que el ejercicio construye hombres virtuosos para la polis durante la educación y la relación entre deporte y prácticas cívicas. El arco cronológico de este trabajo se va a circunscribir al periodo clásico, aunque se incluyen también referencias a épocas anteriores y posteriores.

2. Género, masculinidades y masculinidad hegemónica

La masculinidad, en términos amplios, se entiende como un concepto fluido (Seymour-Smith 2017, 105), igual que la feminidad y también de la misma forma que lo es el género. Esto significa que la masculinidad es capaz de adaptarse a situaciones distintas y puede ser tan variada como el ser humano sea capaz de negociar en su sociedad; entre otras razones, porque la masculinidad, como la feminidad, surge de una adscripción de género que se va reajustando a lo largo de la vida de las personas. En otras palabras, de género nos dotan al nacer pero también nosotros lo construimos durante nuestra vida mediante las distintas formas en las que asumimos que somos mujeres u hombres, como planteó Butler (1999). El hecho de que masculinidad, feminidad y género sean conceptos fluidos permite no solo ver su evolución a lo largo del tiempo sino también analizar la creación de variadas perspectivas de género y, por tanto, de multiplicidad de masculinidades coetáneas (Gardiner 2005, 45). Por eso, para definir un tipo de masculinidad específica es preciso hacerlo en función de muchas variables socioculturales (Kiesling 2001, 267). No es lo mismo el modelo masculino que plantean los espartanos que los modelos de masculinidad existentes en el presente.

No obstante, a su vez, la masculinidad se puede entender como hace Scott con el concepto de género, como categoría clave primaria que da significado a las relaciones de poder y permite entender las relaciones sociales (Scott 1986, 1067). Es decir, el género, y dentro de él la masculinidad y la feminidad, es un elemento básico que contribuye a la creación de formas sociales y de poder.

Comprendemos la masculinidad y el género como un elemento creador y a la vez creado por la sociedad. Los distintos géneros son categorías que contribuyen a la formación de las relaciones sociales⁶ y de poder a la vez que estas relaciones construyen las características que tienen los géneros

⁶ Muy ilustrativa es la frase de Donaldson (1993, 653). «There is nothing outside gender. To be involved in social relations is to be inextricably “inside” gender».

en la sociedad mediante negociaciones y luchas por la hegemonía (Gough y Robertson 2017, 203). Por poner un ejemplo, al tratar Kiesling (2001) el caso de las fraternidades universitarias americanas, centra su trabajo en cómo el lenguaje de su sujeto de estudio construye la masculinidad del individuo que asume lo que considera que va a ayudarle a convertirse en una figura poderosa dentro de la estructura social de la fraternidad. Por tanto, el sujeto está erigiendo una forma de masculinidad teniendo en cuenta lo que la sociedad espera de él a la vez que contribuye a potenciar y estabilizar las relaciones sociales y la estructura jerárquica de la fraternidad.

Lo que el protagonista del trabajo de Kiesling está mostrando es cómo autoconstruye la masculinidad hegemónica. Este concepto lo plantearon inicialmente Carrigan, Connell y Lee (1985) y luego lo han ido perfilando Connell y Messerschmidt (2005) basándose en las críticas que se hicieron al concepto y a estudios como el de Donaldson (1993) donde se enfatizaba el carácter marxista del término «hegemonía» y la presencia del género en las relaciones de poder o laborales. En este sentido, la masculinidad hegemónica la conforman el conjunto de prácticas que permiten la dominación continuada del hombre sobre la mujer (Carrigan, Connell y Lee 1985, 552) y sobre otras masculinidades, estableciendo este tipo de masculinidad en la parte más alta de una jerarquía de masculinidades subordinadas a la superior que también soportan la construcción de una jerarquía de poder sobre la mujer (Connell y Messerschmidt 2005, 846). Categorías inferiores, como los jóvenes, los esclavos y las mujeres, en este sentido, actúan con un papel central en la construcción de la masculinidad hegemónica. En el caso de las mujeres, lo hacen mediante sus distintas identidades femeninas (Connell y Messerschmidt 2005, 846), cimentando así la construcción de la feminidad y también de la masculinidad. Para el caso que nos concierne, vemos cómo las mujeres adquieren un papel en la sociedad patriarcal lacedemonia en las actuaciones de las madres perpetuando la ideología bélica (Loman 2004, 5, 38) o en la noticia de Plutarco (*Lyc.* 14.5) cuando menciona que las jóvenes estaban presentes en las actividades públicas adulando o criticando a sus congéneres masculinos. Estas actitudes permiten la creación de una sociedad muy concreta donde la mujer tiene un papel materno pero también educativo y crítico que perpetúa los roles de género y la estructura social patriarcal (Kunstler 1987, 37; Figueira 2010, 271; Rodríguez Alcocer 2018, 274-275).

El concepto de masculinidad hegemónica puede tener gran recorrido en Esparta si tenemos en cuenta que en las fuentes sobre las relaciones

de género y de poder lo que vemos son versiones afines o contrarias a Esparta, lo que nos permite estudiar un tipo de masculinidad propiamente espartana, criticada o aprobada por fuentes exógenas⁷, pero que está generalizada y es modélica y superior, es decir, una masculinidad hegemónica. El problema es que, al igual que es hegemónica, también es estereotipada. No podemos seguir el modelo basado en prácticas sociales que plantean Arnold y Brady (2011, 25) ya que las fuentes nos obligan a seguir el modelo cultural de Mosse (1996) basado en las identidades y los estereotipos⁸.

El estereotipo se crea porque la sociedad nos fuerza a percibir una imagen positiva o negativa de los individuos. Esto cumple un propósito social de idealización y de esperanza de la sociedad (Mosse 1996, 12) cuyo fin es crear un estándar al que deben aspirar los hombres (Wilson 2015, 44) y para ello participan incluso las mujeres, como en el caso de una sociedad hipermasculinizada como la espartana (Figueira 2010, 283). Para esta finalidad, el deporte tiene un papel fundamental porque actúa imponiendo coerción mediante el establecimiento de unas normas represivas que fortalecen el seguimiento del ideal social (Christesen, 2012, 210, 226).

3. Formación de varones: jerarquía de masculinidades, rivalidad y disciplina

Para que un lacedemonio llegara a ser un ciudadano completo debía acabar la *paideía* espartana. No bastaba con nacer dentro del seno del grupo social espartiatia sino que tenía que superar un sistema educativo público y obligatorio (Plu. *Mor.* 238e y Xen. *Lac.* 2.2, 10.7), al menos desde época clásica, en el que la mayoría de las actividades principales de los jóvenes eran físicas. El sistema estaba diseñado para tratar de crear un grupo social, el de los *hómoioi*, de estatus superior pero lo más igualitario posible en su interior con el fin de poder mantener un grupo hegemónico, aunque minoritario, en lo más alto de la jerarquía sociopolítica⁹. La cons-

⁷ Para la contraposición entre las visiones de Atenas y Esparta sobre la masculinidad, *vid.* Heydon (2013).

⁸ Recientemente, Christesen y Stocking (2022) han seguido también este planteamiento cultural para el estudio del deporte en la Antigüedad y es el que seguiremos, centrándolo en el caso concreto de los lacedemonios y su construcción de la masculinidad.

⁹ Desde hace ya bastante tiempo la tendencia general es a entender a los *hómoioi* como un grupo mucho más diverso y desigual de lo que pensábamos en lo referente a la propiedad y el estatus (Sancho Rocher 1990).

trucción de los géneros se definió de forma muy específica y detallada para que hombres y mujeres aportaran su parte en el mantenimiento de la jerarquía, con lo cual, buscaban que no hubiera masculinidades que rivalizaran o renegociaran los géneros sino que mantuvieran el estricto sistema jerárquico y la estructura de poder.

Para poder conseguir que los ciudadanos siguieran un mismo patrón, la educación institucionalizada se estructuró en tres fases de edad¹⁰ para los varones (Ducat 2006b, 71–112) y de una manera menos estricta para las mujeres¹¹.

En la primera fase de la educación cívica, en torno a los siete años, comenzaban las actividades físicas organizadas pero la construcción de ideales masculinos ya había empezado en el propio hogar. Durante los primeros años de vida eran las madres las que comenzaban una formación adoctrinadora inculcando las primeras normas de comportamiento. Kunstler (1987, 35) decía que en esta primera etapa de vida los niños se identificaban con las mujeres, pero hay que distinguir entre el apego a la madre y la asunción de normas de conducta y de roles de género. Las espartanas habían sido educadas también en unas normas sociales muy estrictas lo que hacía que actuaran como se esperaba de ellas, educando a sus hijos, padres, hermanos y coetáneos en la ideología de la ciudad (Rodríguez Alcocer 2018, 209–233), incluidas las formas de comportamiento propias de los varones, como se evidencia en el episodio de Gorgo diciéndole a su padre, el rey Cleómenes I, que si no expulsaba a Aristágoras de Mileto le acabaría corrompiendo (Hdt. v.51.2–3)¹². El mismo modelo lo retoma Plutarco desde un punto de vista moralizante en sus *Máximas de mujeres espartanas*, aunque muchas de estas máximas parecen tardías o un invento de Plutarco basado en lo que se esperaba que dijeran las espartanas en el ámbito público (Delattre 2012, 2).

A partir de los siete años (Ducat 2006b, 86) los jóvenes salían de su hogar y quedaban al mando del *paidonómos*, el oficial estatal que se encargaba de la educación, y de los *mastigophóroi*, un grupo de jóvenes varones, supeditados al *paidonómos*, que podían castigarlos si se

¹⁰ Sobre las fases de edad de la educación espartana hay mucha discusión y también mucha información epigráfica de época helenística. Para época clásica es más reducida, aunque las fuentes y los estudiosos no se ponen de acuerdo en cómo organizaban las edades. *Vid.* Kennell 1995, Lupi 2000, Ducat 2006b, entre otros.

¹¹ La posibilidad de una organización en grupos de edad para los coros se ha discutido en Rodríguez Alcocer (2018, 245–256).

¹² Dewald (1981, 97) ve a Gorgo en este pasaje como garante de la estabilidad familiar y del Estado y ejemplo para todas las mujeres.

salían de la norma. El castigo era físico, mediante el uso de látigos, lo que, según Jenofonte, inculcaba respeto y disciplina (Xen. *Lac.* 2.1). También es posible que estuviera presente la figura del *eíren* (Plu. *Lyc.* 18.6) o *bouagór* (Hsch., s.v. βουαγόρ), un joven de unos dieciocho o veinte años, es decir, un *paidískos* que acababa de superar esta fase (Birgalias 1999, 62) y que se encargaba del control de la *agéla* (Plu. *Lyc.* 18.6–7), el grupo de niños. Según Kennell (1995, 107–108) esta figura no existió en época clásica porque un menor no podía tener una función estatal y, no obstante, es probable que la función del *mastigophóros* fuera similar a la que posteriormente tuviera el *eíren*. La diferencia principal es que la edad no se correspondía exactamente en ambos casos porque Jenofonte habla de *hebóntes* (ἡβώντων μαστιγοφόρους), es decir, jóvenes en una edad en la que ya sí adquirirían algunas funciones públicas.

En cualquier caso, todas estas figuras ayudaban a fomentar una jerarquía masculina relacionada con la edad y con la asociación de los individuos a la polis ya que el *paidonómos*, los *mastigophóroi*, o los *eírenes* eran elegidos por el Estado (probablemente por los propios éforos) pero también el resto de varones contribuían a la creación de la jerarquía. Jenofonte (*Lac.* 2.10) dice que, ante la ausencia del *paidonómos*, cualquier ciudadano podía reprender y castigar a los niños. A eso hay que sumarle la probabilidad de que ya en esta edad se eligiera a un líder dentro del grupo (Plu. *Lyc.* 16.5).

Teniendo en cuenta la perspectiva diacrónica que apunta Kennell, con el paso del tiempo vemos una multiplicación de los agentes estatales que controlan la educación haciendo más activos a los propios participantes de la misma y, por tanto, la evolución de la masculinidad en Esparta supone que en época helenística, con la arcaización de la sociedad lacedemonia, la jerarquía de masculinidades se vuelve más amplia y exhaustiva con el fin de fomentar un modelo de varón aún más hipermasculinizado que el de época clásica.

En relación con los *mastigophóroi*, es muy probable que se encargaran de forma mucho más concreta de las actividades deportivas de los niños. Kennell (1995, 120–121) los relaciona con los *hellanodíakai* de Olimpia o los *agonothétai* encargados de los juegos deportivos en otras ciudades. Es posible que fueran los responsables de los distintos ejercicios atléticos en tanto que las actividades en las que los jóvenes pasaban la mayor parte del día eran precisamente deportivas. No obstante, no eran las únicas, ya que tenemos también los cantos corales con una función similar a la

deportiva¹³, al menos en lo referente al fin disciplinario de ambos (Xen. *Lac.* 14.1) ya que la instauración de reglas y de prácticas usuales y comunes para todos favorecerían el cumplimiento de las normas consensuadas por la sociedad (Christesen 2012, 209)¹⁴. Es decir, ya desde pequeños la creación de una jerarquía de género y de normas institucionalizadas incidía en la construcción de masculinidades jerarquizadas y en la evolución hacia un modelo masculino muy específico, el del ciudadano.

Respecto al tipo de ejercicios desarrollados por los niños, las fuentes hablan de forma excesivamente genérica. Aristóteles (*Pol.* 1338b.9–10) consideraba que los espartanos daban prioridad a los trabajos duros, vinculados con la fuerza, frente a los ejercicios atléticos y por eso estaban embrutecidos, aunque más adelante especifica que los hombres no vencían en los Juegos Olímpicos por el excesivo entrenamiento forzado. Hodgkinson (1990, 148) interpreta las palabras de Aristóteles como que el atletismo no era parte dominante de las actividades de los niños, sin embargo, otras fuentes hablan de forma genérica y al mismo nivel sobre carreras y pruebas de fuerza (*Eur. Andr.* 595–601; *Philostr. Imag.* 2.6.3; *Gym.* 27; *Prop.* 3.14.8–9). Jenofonte (*Lac.* 1.4), además de decirlo, apunta que eran las mismas para los dos géneros. Aunque fueran las mismas, aspecto dudoso¹⁵, la rutina deportiva era diferente en tanto que las niñas permanecían junto a sus madres y los niños ya se separaban de ellas para vivir en barracones junto a sus congéneres (*Plu. Lyc.* 16.7).

Tampoco la finalidad era la misma. Para las niñas el propósito principal del ejercicio era eugenésico (Napolitano 1985, 32–36; Bérard 1986, 199; Frasca 1991, 74–77; Golden 1998, 129; Scanlon, 2002) y adoctrinador (Rodríguez Alcocer 2018, 382) mientras que para los niños, aunque el aspecto adoctrinador también estaba presente¹⁶, el objetivo era doble: por un lado, se buscaba evidenciar corporalmente la disciplina y el respeto a las normas (Christesen 2012, 197) y, por otro lado, se trataba de fortalecer el cuerpo para convertirlo en el físico del futuro ciudadano.

¹³ Para esta fase de edad tenemos constatado, al menos, la danza coral de los *paides* en la gimnopedias (Petermadl, 2014, 236).

¹⁴ Esta idea está presente en Platón como una forma de cultivar la *areté* (Reid 2011, 6).

¹⁵ La carrera era la competición más habitual para las mujeres. No hay atestiguado en ningún momento concursos de fuerza para ellas, solo carreras, y las veces que se mencionan estas actividades no se especifica, salvo en fuentes muy tardías como Filóstrato (*Imag.* 2.6.3), Propercio (3.14.8–9) y Plutarco (*Mor.* 227d12) que hablan del pancracio, actividad que no era muy común tampoco entre los espartanos varones. Es posible que el trabajo en el gimnasio fuera menos habitual pero existiera en el ejercicio rutinario o que directamente fuera inexistente y la presencia en las fuentes tenga que ver con la imagen de mujeres rudas que tenían las espartanas (Arrigoni 1985, 91; Golden 1998, 128).

¹⁶ Por ejemplo, Jenofonte dice que si no estaba el *paidonomos*, cualquier ciudadano podía dar órdenes a los niños y castigarlos (Xen. *Lac.* 2.10).

El mismo Jenofonte dice que Licurgo obligó a los niños a ir descalzos para que fueran más rápidos al saltar y en las carreras (Xen. *Lac.* 2.3) y también relaciona el sufrimiento en la flagelación del rito de Ortia¹⁷ con la fama adquirida tras el triunfo en el ritual agonístico (Xen. *Lac.* 2.9). Jenofonte lo incluye al hablar del robo de comida y de los castigos de los *païdes* infligidos por los *mastigophóroi*, con el fin de explicar que el dolor es necesario para la gloria, ya sea en el deporte como en la batalla, aunque no está claro si este rito se llevaba a cabo en esta fase de edad o más adelante. La mayoría de autores lo relacionan con los efebos, es decir, con los *paidískoi* en su transición a *hebôntes* (Lupi 2000, 36–37, Christesen 2012, 20; Fornis Vaquero 2022, 102). Es muy probable que esta aparente contradicción esté evidenciando la evolución del rito en el tiempo porque en origen consistía en el robo de los quesos del altar de la diosa mientras otros jóvenes mayores, probablemente los *mastigophóroi*, lo intentaban evitar con látigos. En época romana el rito acabó convirtiéndose en una prueba de resistencia al dolor y el robo dejó de tener un simbolismo en el ritual (Kennell 1995, 70–83; Ducat 2006a, 191–194). Con el cambio del rito es probable que también hubiera diferencias entre los grupos de edad, ya que la fortaleza de los niños no es la misma que la de un adolescente de 20 años y, para favorecer que durara más la flagelación, pudo haberse cambiado la edad de los jóvenes participantes en un momento indeterminado de la época helenística. En este sentido, el ritual cambió de significado completamente porque la parte central del rito era, precisamente, el robo, una actividad común entre los niños que Ducat (2006b, 84) interpreta como una mimesis de la caza para los adultos¹⁸. En ambos casos, el rito de Ortia ponía su énfasis en la construcción de la masculinidad mediante la competición¹⁹, el dolor y la violencia, aunque la diferencia estaba en los valores que se buscan en las dos etapas. La prueba se diseñó en origen como un concurso de inteligencia, relacionado con la capacidad de los niños de robar sin ser vistos (Xen. *Lac.* 2.8–9), es decir, de conseguir lo que quisieran siendo sigilosos, rápidos y silenciosos, como en la caza, y, además, se sumaba la prueba de la resistencia al dolor de los látigos que evidenciaba la fortaleza de los niños espartanos. En época romana parece que el concurso de resistencia al dolor (Cic. *Tusc.* 2.34) fue lo único que permaneció como símbolo de la fuerza de los jóvenes, los supuestos

¹⁷ *Bomoloquía* en época clásica y *diamastigosis* en época romana.

¹⁸ Jenofonte (*Lac.* 4.7), Plutarco (*Lyc.* 24.4) y Platón (*Leg.* 633c) inciden en el gusto de los espartanos por la caza e Isócrates (*Panath.* 211) establece una relación entre la caza y el robo.

¹⁹ Según Scanlon (1998, 150) toda la vida de los jóvenes estaba condicionada por la competición.

mejores guerreros de la antigüedad. En época clásica, el que conseguía el queso era el ganador del *agón* y, con ello, hacía patente su excelencia (*areté*) respecto al resto de los jóvenes, fomentando así la rivalidad dentro del grupo de edad.

Aparte del rito de Ortia, la existencia de un grupo de edad de *paídes* en las gimnopedias (Plu. *Lyc.* 21.3; *Mor.* 238a-b)²⁰, festividad donde tres grupos de edad llevaban a cabo danzas marciales (Prudhommeau 1965, 314) dedicadas a Apolo, confirma la importancia de la rivalidad y la fama²¹ ya desde esta fase de edad.

En la segunda fase, comprendida entre los 14 y los 20 años, la de los *paidískoi*²², la mayoría de los principios cívicos presentes en la anterior se endurecían para fomentar la moderación de los adolescentes en una etapa vital caracterizada por la insolencia y la explosión de los placeres (Xen. *Lac.* 3.2–5). La disciplina, el respeto a las normas y la búsqueda de la gloria seguían estando presentes pero de una manera más cercana al aspecto militar, fomentando el rol de género y siempre desde una perspectiva pasiva en tanto que seguían sin ser ciudadanos completos. Por ejemplo, ya en esta edad podían estar presentes en los *syssitia* pero tomando la palabra solo para responder cuando eran preguntados (Xen. *Lac.* 3.5) y también es este momento en el que podían mantener una relación pederástica con un ciudadano mayor dentro de los límites establecidos por la ciudad (Xen. *Lac.* 2.13; Plu. *Lyc.* 17.1)²³.

En este contexto vital, el control de los jóvenes y los castigos se volvían más severos, las actividades deportivas se multiplicaban (Ducat 2006b, 91) y los rituales deportivos adquirían gran relevancia porque permitían la expresión pública del cambio que estaban sufriendo y la cercanía a la edad adulta. Además, con ellos se visibilizaban los roles de género que adoptarían de forma definitiva en pocos años.

Tenemos constancia de varias carreras femeninas vinculadas a ritos de transición a la vida adulta con un fuerte componente jerárquico, sexual y prematrimonial. La carrera dedicada a Helena (Aristoph. *Lys.* 1310–1313;

²⁰ Pausanias (3.11.8), en cambio, habla de coro de efebos. Podría ser que Plutarco se refiera con *paídes* a un término general y no a un grupo de edad.

²¹ Entendida como la gloria (*kleos*), virtud asociada a la guerra y al atletismo por su relación con la victoria (García Romero 2009, 13; Kyle 2014, 33).

²² Esta fase de edad está muy disculida (*vid.* Ducat 2006b, 86–93).

²³ Según Cartledge (2001, 94–97) y Lear (2015, 119), en Esparta estaba prácticamente institucionalizado dentro de las prácticas educativas, aunque no era obligatorio. La posible «institucionalización» de la relación *erastes-eromenos* seguramente se dio en época tardía, helenística o romana, con el proceso de arcaización de las instituciones con el fin de recuperar supuestas prácticas asociadas a Licurgo (Kennell 1995, 109–148).

Theoc. *Idyll.*, 18, 22–25; Paus. 3.15.2), por ejemplo, parece que estaba dedicada a esta heroína (o diosa) como protectora de las jóvenes antes de dar el gran paso vital del matrimonio (Rodríguez Alcocer 2018, 517) y la carrera dedicada a Dioniso (Paus., 3,13,7) es posible que tuviera una conexión con las *Heraia* de Olimpia y con la fase inmediatamente anterior al matrimonio (Scanlon 2002, 99–100). Su contrapartida masculina, sin embargo, centraba las actividades deportivas en el futuro de los jóvenes como ciudadanos activos en el ejército y en la rivalidad y el liderazgo político, como una mimesis de la ciudadanía representada ante los adultos y, por supuesto, los dioses.

Cartledge (2001, 86) ve esta etapa vital como un curso de asaltos paramilitares y Christesen (2012, 202) insiste en la formación basada en la fuerza, la agresión y el liderazgo, todas ellas cualidades militares y masculinas que se hacían presentes en los ritos deportivos de transición a la vida adulta. Este tipo de rituales deportivos adquirirían diversas formas y podían tener lugar en diferentes áreas de la ciudad, pero la rivalidad y la fortaleza física estaban presentes en todos ellos. Para época clásica parece que, al menos, las Carneas (Pettersson 1992, 57) y las Jacintias (Pettersson 1992, 10) tenían competiciones atléticas, bien carreras a pie o bien a caballo²⁴. En lo referente a las Carneas, Demetrio de Esceptis (Athen. 4.141e-f) consideraba la carrera una mimesis del entrenamiento militar. También había otras festividades situadas en las fronteras de Laconia, como las que se mencionan en la estela de Damonón (*IG* 5.1.213)²⁵. En época romana una lucha en el Platanistas (Ducat 2006b, xv, 27, 57, 208–209; Kennell 1995, 25, 45, 55–59, 111, 138) y la esferaomaquia, un juego de pelota similar al rugby (Ducat 2006b, 249–60; Kennell 1995, 71–83, 111–13, 126–29), ambos por equipos, se consideraban actividades de transición a la vida adulta y daban paso a la nueva etapa como *hebôntes*. Estas dos competiciones rituales pudieron estar originadas en ejercicios atléticos que tenían lugar durante la juventud porque tanto la lucha²⁶ (Plat. *Leg.* 633b) como el juego de pelota (Xen. *Lac.* 9.5) están atestiguados desde época clásica en Esparta, si bien en un contexto cotidiano, no religioso y sin ser actividades predilectas para los espartanos (Fornis Vaquero 2022, 99). El carácter extremadamente violento de estos rituales lo adquirieron en época romana, como ocurría con la *diamastíosis* dedicada a Ortia.

²⁴ Las carreras a pie se evidencian en las Jacintias en época romana (*IG* 5.1.586 y 587) pero es posible que las hubiera antes.

²⁵ Vid. Christesen (2019) para una lectura actualizada con bibliografía.

²⁶ No entendida como el pancracio o el pugilato, sino *pale*, la lucha que se practicaba en el pentatlón.

El momento culminante de la educación era entre los veinte y los treinta años²⁷ cuando lograban el estatus de *hebôntes*²⁸ y la rivalidad se encontraba en su punto álgido (Xen. *Lac.* 4.2). Esta fase de edad recuerda a un servicio militar, un periodo de prueba (Ducat 2006b, 103), porque seguían viviendo con sus compañeros y desarrollando actividades atléticas y corales, pero ya no eran niños y su vida cambiaba sustancialmente. De hecho, sus cuerpos ya se consideraban adultos y entraban en dinámicas como la sexualidad activa, quizás aún no matrimonial (Lupi 2000, 75–90) y el ejército²⁹, aunque aún no podían entrar en el ágora (Plu. *Lyc.* 25.1) y tenían ciertos derechos limitados como el acceso a las magistraturas (Xen. *Lac.* 4.7). Conocemos por Jenofonte que en esta etapa se fomentaba de forma específica la rivalidad creando el grupo de élite de los trescientos *hippeús* liderados por los *hippagrétai* (Xen. *Lac.* 4.3), modelo de masculinidad hegemónica dentro de su grupo (Laband 2017, 23).

El texto de Jenofonte sobre la rivalidad de los *hebôntes* (Xen. *Lac.* 4.5–6) es muy ilustrativo porque define los elementos característicos de la masculinidad hegemónica espartana que se han ido gestando a lo largo de todo el proceso educativo: rivalidad, violencia, buen estado físico, respeto por la jerarquía social y las normas de la comunidad y autocontrol.

Como hemos visto, la rivalidad se potencia desde la primera fase de edad cuando son *paídes* y no solo está presente en la educación, sino que también se hace patente en las distinciones sociales dentro del grupo espartiatá y en todas las actividades atléticas y los coros. La competición, el *agón*, por ser el mejor es constante siempre porque, luchando cada individuo por el liderazgo del grupo de edad, el conjunto aspira a lo mejor³⁰ y emula al victorioso o al que ha sido elegido por el grupo como líder (Laband 2017, 21–25). Plutarco menciona el ejemplo de Pedaritos, un joven que, no habiendo llegado a ser *hippeús*, respondía que se sentía orgulloso de que hubiera trescientos jóvenes mejores que él (Plu. *Lyc.* 25.4). El hecho de que la mayoría de las actividades realizadas durante la juventud sean deportivas y corales tiene que ver precisamente con la rivalidad y la competición para ser el mejor dentro del grupo masculino ciudadano, algo que se perpetúa a lo largo de la vida de los ciudadanos hasta que en la vejez reciben los premios a toda una vida de moralidad

²⁷ Jenofonte (*Hell.* 2.4.32; 3.4.23; 4.5.14; *Ages.* 1.31) se refiere a los treinta años como el inicio de la primera de las diez clases de los hombres.

²⁸ Tazelaar (1967, 145) traduce este término como «those who have reached physical adulthood».

²⁹ El servicio militar era entre los 20 y los 60 (Xen. *Lac.* 5.4.13).

³⁰ Vernant (2001, 170) ya planteaba que el objetivo de la sumisión era superar a los adultos.

intachable (Fornis Vaquero 2022, 97). Esta rivalidad está presente también entre las mujeres, dentro de sus competiciones femeninas³¹, pero las visiones masculinas exógenas las muestran como mujeres masculinizadas³² (Rodríguez Alcocer 2018, 218) que se apropian de las esferas que no les corresponden y las desvirtúan. Evidentemente, es una forma de menospreciar y desprestigiar a los espartanos porque, si sus mujeres son masculinas, los varones pierden masculinidad porque son incapaces de controlar a sus mujeres. Desde la perspectiva espartana, es precisamente al revés, si las mujeres participan de algunas actividades masculinas con un fin propiamente femenino, ellas mismas adquieren las virtudes de la *polis* adaptadas a su género y, por tanto, es innecesario que sean controladas por los hombres ya que es la propia ciudad, y todos los miembros de esta, la que las controla al igual que ellas participan de la vigilancia del resto de individuos.

4. Deporte, ciudadanía, guerra y desnudo

Aunque ambos géneros participaban de una rivalidad que favorecía la emulación y la instauración de normas, hay un elemento relacionado con esta que no estaba presente entre las espartanas: la violencia activa. Decía Jenofonte (*Lac.* 4.5–6) que los *hebôntes* se peleaban entre ellos en el contexto de un incremento de la rivalidad entre los jóvenes de la misma edad. Sin embargo, solo observamos a las espartanas ejerciendo la violencia en los casos en los que las fuentes idealizan la situación, como cuando se habla de mujeres espartanas defendiendo la ciudad (*Plu. Mor.* 227d12; *Cic. Tusc.* 2.15.36; *Prop.* 3.14), al castigar a sus hijos por no actuar conforme a su rol cívico y masculino (*Plu. Mor.* 241a, 242a19) o en fuentes tardías que mencionan a las espartanas practicando el pancracio (*Philostr. Imag.* 2.6.3, *Prop.* 3.14.8–9; *Plu. Mor.* 227d.12)³³. Esto no significa que fueran pacifistas (Iriarte y González 2008, 13–43) sino que la práctica de la violencia se consideraba un juego de hombres, un elemento de masculinidad, porque la masculinidad era una forma de dominación³⁴ (Henry y James 2012, 86–87) y la violencia era un método para imponerse a otros. Entre los jóvenes, debía ser clave a lo largo de su educación porque siempre

³¹ Por ejemplo, en los partenios de Alcmán (PMG 1) ya se evidencia la rivalidad entre las jóvenes.

³² Eurípides (*Andr.* 50–55, 215–221) muestra así a Hermíone en Andrómaca.

³³ Fuentes anteriores solo hablan de ejercicios de «fuerza».

³⁴ Cartledge (1998) ha trabajado sobre cómo los atenienses utilizan la masculinidad como elemento retórico para caracterizarse a sí mismos y la femineidad para referirse a los enemigos, concretamente a los persas.

existía la posibilidad de que entrasen en conflicto con otras comunidades o con otros grupos sociales durante su vida adulta³⁵ ya que la guerra estaba muy presente en la *polis* desde su origen. Es cierto que seguramente Esparta no era una comunidad más militarizada que otras *póleis* griegas (Hodkinson 2006; Christesen 2012, 234–235), lo que no es contradictorio con la existencia de la violencia, tanto bélica como deportiva, como ente consustancial en la construcción del ideal masculino espartano.

Kronsell (2005, 281–285) ya ha mostrado que las actividades rutinarias en el contexto militar ayudan a la construcción de la masculinidad hegemónica y a la instauración de una mentalidad de grupo basada en ella. En Esparta, la entrada en la edad adulta y la adquisición del estatus definitivo de ciudadano suponían el inicio de la participación activa en la vida política y social para los varones, lo que no necesariamente implicaba el abandono de las actividades atléticas y corales propias de la juventud precisamente para mantener la ideología que se había inculcado a lo largo de la infancia y la unión en el grupo (Christesen 2012, 217). Las gimnopedias, por ejemplo, también tenían otros dos coros de adultos que bailaban la pírrica (Delavaud-Roux 1993, 71), la danza guerrera más conocida, y los ejercicios se mantenían de forma rutinaria (Plu. *Lyc.* 24.5) incluso aunque estuvieran en campaña (Xen. *Lac.* 12.5–6) o en los festivales cívicos y panhelénicos³⁶. Aparte de estas actividades, se incluían todas aquellas en las que el ciudadano podía participar por el hecho de tener derechos cívicos, como la política, la guerra o las comidas comunales.

La caza también era una actividad deportiva propia de los ciudadanos (David 1993, 394). Jenofonte (*Lac.* 4.7) dice que Licurgo estableció la caza como actividad que les ayudaba a mantener el vigor físico y aguantar la vida militar y también equiparó la ración de comida a las prácticas deportivas para que mantuvieran sus músculos fuertes (Xen. *Lac.* 5.8–9). Jenofonte no relaciona directamente la musculatura y la ración de comida con la guerra, pero sí de forma indirecta porque la caza era una forma de aportar comida a los *syssítia* y, además, era una mimesis de la guerra por el uso de armas y el enfrentamiento con los animales (David 1993, 394–396). El ciudadano que podía comer una ración más grande era el mismo que el que hacía ejercicio y se mantenía fuerte y, por tanto, el mismo que tenía un cuerpo preparado para la caza y, en consecuencia, para la guerra.

Caza, deporte y guerra eran actividades propias del ciudadano y se

³⁵ Según Tucídides (4.80.2) muchas instituciones espartanas fueron diseñadas para mantener la seguridad frente a los hilotas.

³⁶ *Vid.* Hodkinson (1999).

complementaban entre ellas mientras que el que no hacía deporte no estaba preparado para la guerra ni para la caza y tenía un cuerpo débil, hinchado y torpe (Xen. *Lac.* 5,8). No podemos decir que en Esparta este cuerpo fuera el propio de las mujeres porque tenemos constancia de que ellas practicaban ejercicio para preparar su cuerpo para el parto, por lo que entendemos que seguramente continuaban ejercitándose tras el matrimonio (Rodríguez Alcocer 2018, 382). Sin embargo, un cuerpo de estas características es propio de una masculinidad que no aspiraba a ser hegemónica. Jenofonte no tenía en mente la figura del *kínaidos* que discutieron las fuentes para el caso de Atenas³⁷ porque en la Esparta idealizada que nos muestra no era posible que existiera una figura tan contraria al modelo del ciudadano como para hacer tambalear las bases ideológicas de la comunidad, pero sí vemos una forma inferior de masculinidad. Agatárquidas de Cnido (*FGrH* 86 F11 = Athen. 550c-d) menciona una supuesta normativa por la que los *hebôntes* se desnudaban delante de los éforos cada diez días para que estos revisaran que no estaban engordando y perdiendo virilidad. También recoge (*cf.* Ael. *VH* 14,7) el caso de Nauclides, un espartano al que habían amenazado con el exilio si no perdía peso. En ambos casos, como el de Jenofonte, la noticia muestra la existencia de formas de masculinidad inferiores, consideradas débiles y menos viriles, que se reprimían para hacer que desaparecieran mediante el ejercicio físico.

De esta manera, para los espartanos era importante no solo ser un ciudadano que actuase conforme a las normas sino que debía mostrarse como tal en público para demostrarlo y no ser acusado o castigado. Por tanto, para ser un modelo de masculinidad hegemónica era preciso exponerlo en su día a día mediante un físico deportivo³⁸. Las fuentes no indican abiertamente cuáles son las cualidades específicas del buen cuerpo y, evidentemente, hay muchos tipos de cuerpos de deportistas dependiendo del deporte que realizan. La tendencia es a asociar al ciudadano espartano con el hoplita, como hemos visto en Jenofonte; por tanto, podemos imaginarnos un cuerpo musculoso más que un cuerpo atlético. En este

³⁷ El *kínaidos* es hombre desviado de su ser (Winkler 1990, 45), que amenaza la identidad masculina y que sirve de contramodelo al hoplita no solo en su carácter pasivo en la sexualidad (Winkler 1990, 45-70) sino también porque sitúa al hoplita en el punto dominante de la red de relaciones de género (Fox 1998, 7-11).

³⁸ El deportista como ejemplo por sus cualidades físicas, morales e intelectuales es algo común en la aristocracia griega, como podemos ver en los epinicios de Píndaro, por ejemplo (García Romero 2009, 13), aunque para el caso espartano a menudo tiende a rechazarse la parte intelectual de la educación, tema que, por otra parte, discute la historiografía actual (*vid.* Fornis Vaquero 2022, 98).

mismo sentido, Aristóteles (*Pol.* 1338b9-13) menciona la primacía de los ejercicios gimnásticos. Decía que los espartanos no habían cometido el error de otras *póleis* de crear un hábito deportivo atlético contrario al desarrollo corporal de los niños. No lo hace como alabanza sino para distinguir los efectos de los ejercicios atléticos y los gimnásticos. Para Aristóteles es preciso que haya un equilibrio en los ejercicios que se centren en buscar lo noble; por eso considera que el pentatlón es el ejercicio ideal (Reid 2011, 7), por el equilibrio, mientras que Esparta, como comunidad que prima los ejercicios gimnásticos, fomentaría solo la fuerza bruta y la victoria en la batalla, pero no la virtud. La existencia de un entrenamiento más centrado en disciplinas de fuerza no está constatada ni hay competiciones de lucha para época clásica (Hodkinson 1999, 158-159), lo que hace pensar que la primacía de los ejercicios gimnásticos y de lucha es parte del *mirage* espartano (Fornis Vaquero 2022, 99). De hecho, la mayoría de las competiciones son carreras, tanto a pie como a caballo, con lo cual, Aristóteles probablemente se estaba dejando llevar por las ideas que circulaban sobre los espartanos y su excesiva dependencia de la guerra en su modo de vida.

De la referencia que aporta Aristóteles es más interesante la relación del ejercicio con la virtud porque eso sí lo encontramos en Esparta en fuentes internas, aunque mucho más antiguas. Tirteo (fr. 12.1-9) criticaba que se asociara la excelencia (*areté*) al deporte si las capacidades deportivas no llegaban a ponerse en práctica en el campo de batalla³⁹. En Tirteo vemos que la crítica no es al deporte *per se* sino a aportar virtud a una práctica que no tiene una finalidad, en origen, cívica como pudiera ser la guerra.

El texto de Tirteo nos está indicando también que en su época no existía una correlación deporte-guerra necesariamente aunque su demanda fuera precisamente esa. La realidad era que un espartiatá del siglo VII a.C. no hacía ejercicio exclusivamente para entrenarse para la guerra⁴⁰; de hecho, en época de Tirteo el ejercicio servía para crear un cuerpo distinto al del resto de ciudadanos⁴¹. Esta correlación deporte-guerra que está

³⁹ Lo que indica, por otra parte, que desde época arcaica existe esa asociación excelencia-deporte que se va a mantener en momentos posteriores.

⁴⁰ Christesen y MacLean (2022, 27) consideran que en el siglo VIII a.C. el deporte nace para permitir que los *basiléis* se enfrenten exponiendo así su *areté* sin necesidad de llegar a la muerte.

⁴¹ El objetivo inicial del deporte es la distinción pública de los *áristoi*, aunque se va abriendo a otros sectores ciudadanos a lo largo del siglo VI a.C., ampliando el grupo social de los que pueden participar (Fisher 2018, 191-192; Christesen y MacLean 2022, 28-31) con el fin de reducir el poder de la aristocracia y fortalecer la disciplina (Powell 2015, 97).

siempre latente ha suscitado una discusión sobre si la función principal del deporte espartano en época clásica fue la instrucción para la guerra. Sinn (2004, 36) lo considera así, aunque otros como Mann (1998, 7–21) y Hodkinson (2006, 138–139) lo rechazan. Al menos sí hay que tener en cuenta que ambas actividades estaban directamente vinculadas con las cualidades adquiridas en el entrenamiento, como la fuerza, la obediencia y la rivalidad (Hodkinson 2006, 139), lo que hace que sean análogas en la mente de los antiguos griegos (Golden 1998, 23–28). Platón (*Prot.* 326c-d), por ejemplo, relacionaba directamente la gimnasia en la infancia con la preparación para la guerra. También tenemos una referencia de Heródoto donde menciona a los espartanos entrenando a la espera del enfrentamiento de la Termópilas (7.208.3). En estos casos habría que comprenderlo como una relación causa-efecto (deporte como entrenamiento para la guerra) por el contexto concreto en el que se está describiendo la situación, pero otros contextos inciden en cuestiones distintas, como los entrenamientos previos a las competiciones cívicas o panhelénicas donde el énfasis parece estar en la victoria y, con ella, en la distinción social del individuo (Hodkinson 1999, 170–177). El entrenamiento rutinario habría que entenderlo con un sentido más amplio. Es una forma de mantenerse preparados para poder llevar a cabo las actividades propias del ciudadano⁴², como los rituales o la guerra, entre otros. También favorece la cohesión social y política gracias a la constancia de la práctica deportiva y es útil para los intereses comunes, como la práctica del respeto a las normas o la reafirmación de los roles de género. De igual forma, el deporte alienta otros intereses individuales como el deseo de distinción social o la posibilidad de conseguir alianzas personales.

Si leemos el cuerpo atlético como una forma de expresión, dependiendo de la corporalidad la lectura se vuelve más específica. Hasta ahora estamos refiriéndonos solo a cuerpos masculinos pero las mujeres y los niños también formaban parte de la ciudad, hacían ejercicio y no tenían el mismo tipo de cuerpo aunque también lo exponían en público. La exposición del cuerpo ejercitado y, por tanto, el deporte tienen una lectura diferente dependiendo del género, la edad y el contexto. Igual que el austero peplo dorio para las espartanas era una expresión de la ausencia de lujos (Plu. *Comp. Lyc. Num.* 3, 7) y de su papel como perpetuadoras de la costumbre (Loman 2004, 35, 38) y la capa roja simbolizaba al ciudadano varón en la guerra (Xen. *Lac.* 11.3), el desnudo atlético representaba la virtud del

⁴² Rubarth (2016, 29) considera que los espartanos veían la vida como un acto de entrenamiento constante para ser el mejor soldado.

individuo (Iriarte y González 2008, 19) inserto en la comunidad. En cada contexto, asociado a distintos géneros y grupos, expresaba aspectos distintos. Por ejemplo, las mujeres también se ejercitaban desnudas, al menos en algunos ritos (*Mor.* 227e; *Lyc.* 14,2-4), revelando así su *aidos*, su castidad (Rodríguez Alcocer 2018, 362)⁴³. Esta virtud también se asociaba a los niños (Ferrari 1990, 199) pero el desnudo infantil estaba presente en sus ejercicios cotidianos como una forma de presión para fomentar, mediante la rivalidad y la vergüenza, la excelencia que debían buscar para situarse en la escala superior de la jerarquía de iguales (Christesen 2012, 241).

En lo referente a los ciudadanos, Plutarco (*Mor.* 230e) nos cuenta que Pausanias, hijo de Cleómbroto, le dijo a un hombre débil que le daba consejos bélicos que se desnudara para mostrar su cuerpo y así poder aconsejar sobre el combate. Plutarco nos está diciendo en este contexto que el cuerpo atlético es el cuerpo del guerrero y, como tal, es la expresión física del conocimiento sobre la guerra⁴⁴ y todo lo que ello conlleva, incluidas las virtudes más masculinas como el honor (*timé*), la gloria (*kléos*)⁴⁵ o el coraje (*andreía*)⁴⁶, pero en otros contextos el significado cambia. El famoso texto de Tucídides (1.6)⁴⁷ en el que dice que los espartanos fueron los primeros en vestirse de forma moderada y en hacer ejercicio desnudos establece una relación entre la supuesta igualdad de los *hómoioi* y el desnudo atlético (Fisher 2018, 193). De manera similar, Jenofonte (*Lac.* 7.3) relaciona la belleza de los cuerpos con la ausencia de vestimentas ricas porque solo el cuerpo trabajado embellece y crea individuos superiores. En estos dos casos, el desnudo atlético representa la equidad de los *hómoioi* ante el resto de individuos de la sociedad pero en los tres ejemplos tiene que ver con las virtudes masculinas estableciendo una relación entre el cuerpo atlético y la perfección moral⁴⁸. En el caso de Plutarco el desnudo del que no hace deporte es vergonzante porque representa la debilidad frente al cuerpo del guerrero virtuoso, en el de Tucídides las virtudes

⁴³ Para la presencia de *aidos* en las fuentes griegas, *vid.* Ferrari (1990). Esta virtud recibía culto en Laconia vinculada a la leyenda sobre la salida de Penélope de Esparta (Paus. 3.10-11).

⁴⁴ En este mismo sentido, Bonfante (1989, 556) planteó en su análisis sobre el desnudo en el arte que la desnudez en época clásica representaba la capacidad de estar preparado para luchar y demostrar el valor del guerrero.

⁴⁵ Jenófantes (fr. 2.6-10 G.-P.) achaca a los atletas espartanos estas dos virtudes más la memoria (*mnéme*).

⁴⁶ Dice Plácido (2015, 39) que el atleta es el heredero del héroe homérico en ideales como la gloria, el honor y la vergüenza en la derrota, aspectos que comparte con el guerrero.

⁴⁷ También Platón (*Resp.* 452c).

⁴⁸ El desnudo deportivo es el paradigma del hombre perfecto (Bassi 1999, 104-105), esto es, de la masculinidad hegemónica.

son la moderación y la equidad y en el de Jenofonte es la excelencia. En cualquiera de los casos, el desnudo atlético (o la ausencia de él) contribuye a la construcción de un ideal de ciudadano, tanto generando vergüenza por no mostrar el modelo de masculinidad hegemónica como haciéndolo patente en un desnudo cívico que cohesiona al grupo (David 2010, 144)⁴⁹ y que se ha creado mediante las prácticas deportivas institucionalizadas propias de los ciudadanos.

5. Conclusiones

En Esparta, la participación de los individuos en sociedad viene de la mano de la necesidad imperiosa de mantener una cohesión social estricta. En este contexto, el rol de cada género adquiere unas características muy concisas que la sociedad va construyendo a lo largo del tiempo usando estrategias diversas. El ejercicio físico fue uno de los mecanismos que sirvió a los espartanos para configurar los roles de género. Mientras que para las mujeres se enfatizaban las virtudes femeninas y su papel como madres, a los niños varones se les iban inculcando una serie de valores para que se convirtieran en modelos de masculinidad hegemónica en el futuro. Principios como la disciplina, la rivalidad, la superioridad, las virtudes masculinas⁵⁰ o la violencia se fueron potenciando mediante ejercicios progresivamente más severos que inculcaban una rivalidad entre ellos cada vez más agresiva y la aparición de un sistema de emulación y castigo cuyo fin era alcanzar el vértice superior de la pirámide social y de la jerarquía de género.

Al llegar a la edad adulta y adquirir el rol de ciudadano completo, las fuentes nos muestran modelos de hombres adultos perfectos y viriles que seguían manteniendo las mismas actividades a las que se sumaban las propias de los ciudadanos, es decir, la política y la guerra. En este momento la constancia del ejercicio permitía a los ciudadanos mantenerse en lo alto de la jerarquía de género y convertirse en modelo a emular⁵¹ gracias a un cuerpo heroico e ideal que, desnudo, expresaba la superioridad social y el cumplimiento de las normas cívicas y contribuía a mantener un código de cohesión en el grupo masculino.

⁴⁹ Cf. Ludwig (2002, 262) que no tiene claro que el desnudo contribuya a la *pólis* al menos en Tucídides.

⁵⁰ Al mismo tiempo heroicas y deportivas (Ferrari 2002, 114).

⁵¹ Connelly y Messerschmidt (2005, 850-851) han visto cómo los deportistas en las sociedades occidentales se convierten en modelos de masculinidad hegemónica a nivel local porque la sociedad tiende a emularles.

Referencias bibliográficas

- ARNOLD, J, y SEAN B. (2011) «Introduction». En J. Arnold y S. Brady (eds.) *What is masculinity? historical dynamics from antiquity to the contemporary world*, Basingstok-Nueva York, Palgrave Macmillan, 1–14.
- ARRIGONI, G. (1985) *Le donne in Grecia*, Roma-Bari, Editora Laterza.
- BASSI, K. (1999) *Acting like men: gender, drama, and nostalgia in ancient Greece*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- BÉRARD, C. (1986) «L'impossible femme athlète», *Annali Sel Seminario di studi del mondo classico: Sezione di archeologia e storia antica*, 8, 195–202.
- BIRGALIAS, N. (1999) *L'odyssée de l'éducation spartiate*, Atenas, Historical Publications St. D. Basilopoulos.
- BONFANTE, L. (1989) «Nudity as a Costume in Classical Art», *American Journal of Archaeology* 93(4), 543–570, DOI: 10.2307/505328.
- BUTLER, J. (1999) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós.
- CARRIGAN, T., CONNELL, B. y LEE, J. (1985) «Toward a New Sociology of Masculinity», *Theory and Society* 14(5), 551–604.
- CARTLEDGE, P. (1998) «The machismo of the Athenian empire - or the reign of the phallus?», en J.B. Salmon y L. Foxhall (eds.) *When men were men: masculinity, power and identity in classical antiquity*, Londres-Nueva York, Routledge, 54–67.
- CARTLEDGE, PAUL. (2001) *Spartan reflections*, Londres, Duckworth.
- CHRISTESEN, P. (2012) «Athletics and Social Order in Sparta in the Classical Period», *Classical Antiquity* 31(2), 193–255, DOI: 10.1525/ca.2012.31.2.193.
- CHRISTESEN, P. (2019) *A New Reading of the Damonon Stele*, Amazon Digital Services LLC - Kdp.
- CHRISTESEN, P. y MACLEAN, R. (2022) «The Purpose of Sport», en P. Christesen y C.H. Stocking (eds.) *A Cultural History of Sport in Antiquity*, Londres-Nueva York, Bloomsbury Academic, 23–47.
- CHRISTESEN, P. y STOCKING, C.H. (2022) «Introduction», en P. Christesen y C.H. Stocking (eds.) *A Cultural History of Sport in Antiquity*, Londres-Nueva York, Bloomsbury Academic, 1–21.
- CONNELL, R.W. y MESSERSCHMIDT, J.W. (2005) «Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept», *Gender & Society* 19(6), 829–859. DOI: 10.1177/0891243205278639.
- DAVID, E. (2010) «Sparta and the politics of nudity», en A. Powell y A. Hodkinson (eds.) *Sparta. The body politics*, Swansea, The Classical Press of Wales, 137–163.
- DAVID, E. (1993) «Hunting in Spartan society and consciousness», *Echoes du Monde Classique Classical View* 37, 393–417.
- DELATTRE, C. (2012) «Voix de Lacédémoniennes. Injonction et identité de genre dans les paroles de femmes spartiates», *Cahiers «Mondes anciens»*. *Histoire et anthropologie des mondes anciens* 3, 2–10.

- DELAUVAUD-ROUX, M.-H. (1993) *Les danses armées en Grèce Antique*, Aix en Provenza, Publication de l'Université de Provence.
- DEWALD, C. (1981) «Women and culture in Herodotus' Histories», en H.P. Foley (ed.) *Reflections of women in Antiquity*. Nueva York-Londres-Paris-Montreal-Tokio, Gordon and Breach, 91–125.
- DONALDSON, M. (1993) «What is hegemonic masculinity?», *Theory and society* 22(5), 643–657.
- DUCAT, J. (2006) . «The Spartan “tremblers”», en S. Hodkinson, A. Powell, y J. Christien (eds.) *Sparta & war*, Swansea, Classical Press of Wales, 1–55.
- DUCAT, J. (2006) *Spartan education: youth and society in the Classical Period*, Swansea, Classical Press of Wales.
- FERRARI, G. (1990) «Figures of Speech: The Picture of Aidos», *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens* 5(1), 185–204. DOI: 10.3406/metis.1990.955.
- FERRARI, G. (2002) *Figures of Speech: Men and Maidens in Ancient Greece*, Chicago, University of Chicago Press.
- FIGUEIRA, T. (2010) «Gynococracy: How Women Policed Masculine Behavior in Archaic and Classical Sparta», en A. Powell y S. Hodkinson (ed.) *Sparta: The Body Politic*, Swansea, Classical Press of Wales, pp. 265–295.
- FISHER, N. (2018) «Athletics and Citizenship», en A. Duploux y R.W. Brock (eds.) *Defining Citizenship in Archaic Greece*, Oxford, Nueva York, Oxford University Press, 187–225, DOI: 10.1093/os0/9780198817192.003.0008.
- FRASCA, R. (1991) *Lagonale nell'educazione della donna greca: Iaia e le altre*. Bolonia, Pàtron.
- FORNIS VAQUERO, C.A. (2022) «La cultura del agón en Esparta: deporte, educación y cultos cívicos», en R. del C. Gordillo Hervás, E. Ferrer Albelda, y Á. Pereira Delgado (eds.) *Compitiendo para los dioses: los rituales agonísticos en el Mundo Antiguo*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 97–132.
- FORTH, C. (2012) «Spartan Mirages: Fat, Masculinity, and “Softness”», *Masculinities & Social Change* 1(3), 240–266.
- FOX, M. (1998) «The constrained man», en L. Foxhall y J.B. Salmon (eds.) *Thinking men: masculinity and its self representation in the classical tradition*, Londres-Nueva York, Routledge, 6–22.
- GARCÍA ROMERO, F. (2009) «Alabanza y crítica del deporte en la literatura griega», *Materiales para la Historia del Deporte* 7, 9–22.
- GARDINER, J.K. (2005) «Men, Masculinities, and Feminist Theory», en M.S. Kimmel, J. Hearn, y R. Connell (eds.) *Handbook of Studies on Men and Masculinities*. Thousand Oaks-Londres-Nueva Deli, SAGE, 35–50.
- GOLDEN, M. (1998) *Sport and society in ancient Greece*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press.
- GOUGH, B. y ROBERTSON, S. (2017) «A review of research on men's physical health», en R.F. Levant y Y.J. Wong (eds.) *The Psychology of Men and Masculinities*. American Psychological Association, 197–227.
- HENRY, M.M. y JAMES, S.L. (2012) «Woman, City, State: Theories, Ideologies,

- and Concepts in the Archaic and Classical Periods», en S.L. James y S. Dillon (eds.) *A Companion to Women in the Ancient World*, Malden, MA, Blackwell Publishing Ltd, 84-95.
- HEYDON, K. (2013) *Depictions of Spartan Masculinity in Thucydides and Xenophon*, Master Thesis, University of Calgary.
- HODKINSON, S. (2006) «Was classical Sparta a military society?», en A. Powell y S. Hodkinson (eds.) *Sparta & war*, Swansea-Oakville, CT, The Classical Press of Wales, 111-162.
- HODKINSON, S. (2022) «Spartans on the Capitol: Recent Far-Right Appropriations of Spartan Militarism in the USA and Their Historical Roots», en K.B. Epping (ed.) *Classical Controversies. Reception of Graeco-Roman Antiquity in the Twenty-First Century*, 1-42.
- IRIARTE GOÑI, A. y GONZÁLEZ GONZÁLEZ, M. (2008) *Entre Ares y Afrodita: violencia del erotismo y erótica de la violencia en la Grecia Antigua*, Madrid, Abada Editores.
- KERRY, V.J. (2017) «The Construction of Hegemonic Masculinity in the Semiotic Landscape of a CrossFit "Cave"», *Visual Communication* 16(2), 209-237. DOI: 10.1177/1470357216684081.
- KRONSELL, A. (2005) «Gendered practices in institutions of hegemonic masculinity», *International Feminist Journal of Politics* 7(2), 280-298. DOI: 10.1080/14616740500065170.
- KYLE, D.G. (2014) «Greek Athletic Competitions. The Ancient Olympics and More», en P. Christesen y D.G. Kyle (eds.) *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*, Chichester, John Wiley & Sons, 21-35.
- LABAND, O.C. (2017) *The construction of hegemonic masculinity in the education practices of Sparta*, Tesis de máster, Universitat Pompeu Fabra.
- LEAR, A. (2015) «Was pederasty problematized? A diachronic view», en A. Masterston, N.S. Rabinowitz, y J. Robson (eds.) *Sex in antiquity: exploring gender and sexuality in the ancient world*. Londres-Nueva York, Routledge, 115-136.
- LOMAN, P. (2004) «No woman no war: Women's participation in ancient Greek warfare», *Greece & Rome* 51(1), 34-54.
- LUDWIG, P.W. (2002) *Eros and polis: desire and community in Greek political theory*. Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press.
- LUPI, M. (2000) *Ordine delle generazioni: classi di età e costumi matrimoniali nell'antica Sparta*, Bari, Edipuglia.
- MANN, C. (1998) «Krieg, Sport und Adelskultur. Zur Entstehung des griechischen Gymnasiums», *Klio - Beiträge zur Alten Geschichte* 80(1), 7-21. DOI: 10.1524/klio.1998.80.1.7.
- MILLER, S.G. (1991) *Arete: Greek sports from ancient sources*. Berkeley-Oxford, University of California Press.
- MOSSE, G.L. (1996) *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press.

- NAPOLITANO, M.L. (2013) *Le Spartane di Licurgo. Elementi per una storia greca di genere*, Nápoles, Luciano Editore.
- NASH, M. (2017) «Let's work on your weaknesses»: Australian CrossFit coaching, masculinity and neoliberal framings of "health" and "fitness"», *Sport in Society* 21, 1–22. DOI: 10.1080/17430437.2017.1390565.
- PETTERSSON, M. (1992) *Cults of Apollo at Sparta: the Hyakinthia, the Gymnopaidiai and the Karneia*, Estocolmo, Svenska Institutet i Athen.
- POWELL, A. (2015) «Spartan education», in W.M. Bloomer (ed.) *A Companion to Ancient Education*. Malden, MA, Oxford, Chichester, Wiley Blackwell, 90–111.
- PRUDHOMMEAU, G. (1965) *La Danse grecque antique*, París, Centre national de la recherche scientifique.
- RODRÍGUEZ ALCOCER, M. DEL M. (2018) *La educación de las mujeres espartanas*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.
- RUBARTH, S. (2016) «Competing constructions of Masculinity in Ancient Greece», *Athens Journal of Humanities & Arts*, 1(1), 21–32.
- SANCHO ROCHER, L. (1990) «Omoiótes, los ómoioi de Esparta», *Gerión* 8, 45–72.
- SCANLON, T.F. (2002) *Eros and Greek Athletics*, Oxford, Oxford University Press.
- SCOTT, J.W. (1986) «Gender: A Useful Category of Historical Analysis», *The American Historical Review* 91(5), 1053–1075. DOI: 10.2307/1864376.
- SEYMOUR-SMITH, S. (2017) «A critical discursive approach to studying masculinities», en R.F. Levant y Y.J. Wong (eds.) *The Psychology of Men and Masculinities*. Washington DC, American Psychological Association.
- SINN, U. (2004) *Das antike Olympia: Götter, Spiel und Kunst*, Múnich, C.H.Beck.
- SMITH, Z.T. (2022) «300 and Spartan Masculinity as Cultural Repertoire in Christian Mixed Martial Arts and Beyond», en J.S. Balmer Randall (ed.) *Religion and Sport in North America: Critical Essays for the Twenty-First Century*, Londres, Routledge.
- TAZELAAR, C.M. (1967) «Paides kai epheboi: some notes on the Spartan stages of youth», *Mnemosyne*, 20, 127–153.
- VERNANT, J.P. (2001) *El Individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós.
- WILSON, B.E. (2015) *Unmanly Men. Reconfigurations of Masculinity in Luke Acts*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press.
- WINKLER, J.J. (1990) *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, Londres-Nueva York, Routledge.