

OLIMPIA BAJO LA POLÍTICA RELIGIOSA DEL EMPERADOR JULIANO

Alberto Aragón Pérez.

Universidad Autónoma de Madrid y Fundació Barcelona Olímpica.

Fecha de recepción: Diciembre 2012

Fecha de aceptación: Mayo 2013

Resumen:

En este artículo se plantea realizar un estudio en profundidad sobre la situación de la religión griega en la Antigüedad Tardía, y más exactamente cuando a mediados del siglo IV el Cristianismo adquiría una imparable presencia social y política. Para conocer el estado de los cultos paganos en el Imperio de Oriente y cuál era todavía su verdadero peso frente al empuje de los seguidores de Jesús, se desarrollará la investigación a través de uno de los documentos coetáneos que más informan sobre la religión griega y sus manifestaciones bajo imperiales: los escritos del emperador Juliano.

Palabras clave: Olimpia, Juegos Olímpicos de la Antigüedad, Imperio Romano Tardío, paganismo griego.

OLYMPIA UNDER THE RELIGIOUS POLICIES OF THE EMPEROR JULIAN

Abstract:

In this article we will examine the a detailed study of the situation of the Greek religion in Late Antiquity, and more exactly when Christianity was becoming an increasing social and political presence in the middle of the IV century. To know the status of the pagan cults in the Eastern Empire and what was its real importance in front of the push of the Christians, we will develop this research through one of the most contemporary documents that inform about Greek religion and its manifestations in the Late Antiquity: the writings of the emperor Julian.

Key words: Olympia, Ancient Olympic Games, Roman Empire during the Late Antiquity, Greek pagan religion.

1. Breve panorama de Olimpia en época imperial

Tras la derrota de Corinto del 146 a.C., Grecia quedó incluida en el sistema político romano durante los siguientes siglos (hasta el siglo XV, si consideramos el largo periodo bizantino) y todas las ciudades-estado de Grecia como Elis quedaron incorporadas al estado y el territorio de Roma, perdiendo su soberanía. Aunque el

santuario de Olimpia y la ciudad que controlaba éste, Elis, recibieron normalmente un buen trato por los romanos, a cuya presencia nunca mostraron rechazo durante las campañas de conquista, sí sufrieron periodos de descuido e incluso humillación¹.

Durante el Imperio, existía una gran evidencia epigráfica y literaria sobre la actividad atlética. Los textos provienen del ámbito de la élite, aunque conviene estudiarlos pensando en las peculiaridades y contextos individuales de cada autor. El mundo de los *athlona* era un factor de identidad, no sólo retórica sino también real, desde el espacio de lo local hasta la helenicidad. La identidad griega mediante la institución del atletismo o del gimnasio ocurría cuando había una tensión identitaria, que podía aparecer con el elemento romano. Y en este objeto de discusión y de retórica literaria sobre qué era griego durante el Imperio, el contexto atlético y el gimnasio tenían un papel muy destacado².

Se pueden apreciar distintos instantes en los que importantes personalidades políticas romanas, incluidos varios emperadores, manifestaron un apoyo concreto al santuario. Augusto, Agripa, Herodes I de Judea y otros más contribuyeron al crecimiento de las instalaciones de funciones religiosas y atléticas.³ De esta época se empiezan a datar, junto a las estatuas habituales a los dioses, otras esculturas de emperadores y de generales como consecuencia de la introducción del culto imperial en este espacio sagrado. Nerón tomó parte activa en las competiciones de la 211ª Olimpiada, como consecuencia de su viaje en búsqueda de atraerse el apoyo de las élites greco-orientales. Debido a la subjetiva visión de Suetonio, la imagen que ha quedado de esta participación es la de un tirano ególatra y torpe⁴.

Domiciano llevó a cabo un programa de construcción o restauración de edificios dentro del santuario, como templos y estancias para los atletas⁵. Adriano, de ideas helenistas, asistió a los *agones* y lo publicitó mediante la acuñación de monedas, la creación de nuevos lugares de cultos, de baños, de gimnasios o la reconstrucción del estadio. Estos tres casos pueden dar lugar a una doble interpretación: la idea de unos emperadores romanos que anteponían su interés a la tradición y la sacralidad de un lugar tan importante para la religión griega, o a la idea contraria de que determinados huéspedes del trono imperial estaban

¹ Scanlon (2002), pp. 41-44; Kyle (2007), pp. 279-298.

² Newby (2005), pp. 141-142; König (2005), pp. 7-21.

³ Scanlon (2002), pp. 45-52.

⁴ Suetonio *Nerón* 11, 1 y 12, 3; Crowther (2001), p. 7 considera que la participación de Nerón en los JJ.OO. fue ridícula: es un ejemplo de cómo la distorsionada imagen (pues no se consideran las razones de estrategia política y cultural) sobre este emperador todavía empaña la historiografía más contemporánea.

⁵ Suetonio *Domiciano* 4, 1.

especialmente interesados en el helenismo por razones oportunistas o por simple afinidad⁶.

Siendo significativo el caso de Adriano en el siglo II, en general la dinastía imperial de los Antoninos realizó un sólido patronazgo sobre el santuario de Olimpia. El emperador hispalense utilizó como propaganda esa imagen de benefactor de los griegos que se labró con su fomento del centro panhelénico por excelencia. La Liga Aquea, a la que pertenecía Elis desde hacía siglos, recibió con gran gratitud la generosidad de Adriano y le dedicó una inscripción celebrando la contribución del “*más divino de los emperadores*” a favor de las ciudades, templos, festivales y *agones* griegos⁷. Los dos siguientes emperadores debieron seguir en esta línea benefactora hacia Olimpia, pues los eleos consagraron estatuas de Antonino Pío, de L. Elio, de Marco Aurelio y de familiares de éstos como sus esposas en lugares destacados del santuario, compartiendo espacio con representaciones del dios Zeus⁸.

No sólo los emperadores promovieron mejoras en el santuario. Hubo notables griegos que enriquecieron la arquitectura del lugar con su propio patrimonio. Es el caso de Herodes Ático, un rico ateniense que financió una polémica pero monumental fuente justo al lado del templo de Hera⁹. Pausanias es un estupendo ejemplo de la fascinación y del prestigio tan grande que tenía Olimpia durante ese siglo II. El geógrafo, cuya obra puede compararse con una guía para los ‘turistas’ y viajeros de entonces, dedica en exclusiva a Olimpia hasta dos de los diez tomos que completan su *Guía de Grecia* (los libros V y VI)¹⁰. Se suele datar la visita de Pausanias al santuario en el año 174, durante el último tramo del reinado de Marco Aurelio y cuando el florecimiento arquitectónico y religioso del santuario estaba en su máximo esplendor. Aunque el geógrafo realiza una descripción del milenio de vida que había detrás del sitio, lo que él estaba viendo era el santuario en un momento concreto. Un momento en el que muchos griegos de todo el Mediterráneo oriental asistían como peregrinos o como espectadores a las competiciones, en que literatos como el propio Pausanias reflejaron en sus

⁶ Las obras de los historiadores del deporte en la Antigüedad, como Scanlon (2002), Miller (2004), Young (2004), Crowther (2004) y Kyle (2007), tienden a analizar las competiciones atléticas en época romana obteniendo datos que hablan de la buena salud de éstas pero también no pudiendo evitar la subjetiva impresión de que el ‘espíritu’ del agonismo ha cambiado respecto a las épocas clásica y helenística.

⁷ Inscripciones de Olimpia 57.

⁸ Young (2004), p. 134; Scanlon (2002), p. 54. Sea como consecuencia de la actuación de los Antoninos, o bien ésta se debiera al esplendor que vivía el santuario, el hecho es que Olimpia en el siglo II d.C. vivía un momento de gran auge y fama al que además ayudó el gran apoyo recibido desde el trono imperial.

⁹ Sinn (1996), pp. 99-115.

¹⁰ Newby (2005), pp. 202-220; König (2005), pp. 158-163.

escritos ese gran interés hacia lo que allí acontecía o en el que las clases acomodadas romanas o asiáticas también acudían a tan prestigioso sitio¹¹.

Tras este esplendor, que coincidió con la dinastía de los Antoninos, en el que alrededor de las competiciones atléticas se desarrolló una intensa actividad, la evidencia literaria, arqueológica y epigráfica en torno a este recinto consagrado a Zeus disminuyó notablemente. Muchas veces este descenso de información se suele vincular a la decadencia del santuario, e incluso se asocia con el periodo de inestabilidad política que marcó al Imperio durante el siglo III¹². En esta centuria apenas se llevaron a cabo construcciones y remodelaciones arquitectónicas destacables, y el significativo descenso de monedas encontradas parece indicar que el número de visitantes bajó. La lista de vencedores olímpicos de Africano concluye con la Olimpiada del 217, año a partir del cuál son normales las ediciones de las que no queda el nombre de ningún vencedor (ni siquiera del *stadion*, carrera cuyos campeones eran registrados para formar una cronología común griega)¹³.

De todos modos, parece claro que el patronazgo desde el poder imperial no desapareció de repente. Hay inscripciones honoríficas dedicadas a Julia Domna, la esposa del emperador Septimio Severo, y a su hijo Caracalla¹⁴. Alejandro Severo practicaba lucha, aunque sin participar en los grandes festivales¹⁵. Pero después de esta dinastía no se encuentra ninguna mención epigráfica a algún dirigente romano al que le importara Olimpia y contribuyera a sus actividades. La única noticia sobre un emperador interesado en los *agones* narra que Gordiano III mandó celebrar competiciones atléticas en Atenas y Afrodisias¹⁶.

Aunque en los siglos III y IV las fuentes materiales indiquen menos peregrinos y visitantes, y aunque la epigrafía y la literatura parezcan olvidarse de los *agones*, los templos y el estadio seguían funcionando con normalidad sin que nada indique lo contrario. Sería con Juliano con quien Olimpia volvió a tenerse en cuenta en la política imperial. La Olimpia de época imperial que conoció Juliano era un símbolo y un gran referente del panhelenismo, lo que se confirma con la proliferación de los certámenes isolímpicos que luego veremos. Hasta la crisis del siglo III, el agonismo estuvo ayudado por un patronazgo imperial que él quiso

¹¹ Scanlon (2002), pp. 53-58; Kyle (2007), pp. 300-338.

¹² Young (2004), pp. 134-135 incide en la coincidencia de cómo un poder político débil y la inestabilidad también pueden rastrearse en Olimpia y en la celebración de *agones* en general. Farrington, 1997, p. 28 advierte de que no se debe hacer una asociación automática entre esa escasez de fuentes actualmente y el estado de Olimpia.

¹³ Christesen (2007). La tradición de las listas de victorias olímpicas, compuestas por intelectuales como Hipias y Aristóteles en época clásica, perduró hasta autores cristianos. Uno de ellos fue Eusebio de Cesarea, del siglo IV.

¹⁴ I.OI. 386 y 387.

¹⁵ Historia Augustea *Alejandro Sev.* 1, 1, 7.

¹⁶ Scanlon (2002), pp. 58-62. Gordiano III fue emperador del 238 al 244.

rescatar. Los emperadores filohelenos hicieron favores a las ciudades fundando *agones*, con el elemento añadido del culto imperial.

2. Pensamiento, filosofía y fe de Juliano

La historiografía actual sostiene que el triunfo del monoteísmo cristiano sobre el politeísmo antiguo fue un fenómeno progresivo para el pensamiento filosófico y religioso, e incluso para la historia social del Bajo Imperio. Dentro de esta dinámica, la figura de Juliano y sus creencias, que tuvieron un papel activo en ésta, son un fenómeno puramente histórico. Un fenómeno que se vio inmerso en las relaciones, tensas en muchos casos, entre los cristianos y los creyentes de otras fes durante el siglo IV¹⁷. Una centuria que en materia religiosa está caracterizada por cómo el cristianismo progresó de la clandestinidad durante el reinado de Diocleciano hasta ser la religión oficial del Imperio bajo Teodosio I. Muchas veces la historiografía ha abordado con especial atención esas polémicas relaciones entre ambas creencias, incidiendo en los episodios de violencia y de intolerancia mutua, que además solían tener un espacio destacado en las fuentes literarias de entonces¹⁸.

La figura de Juliano, que debe ser bien matizada al estudiar las fuentes debido a esta citada parcialidad (los autores cristianos lo presentaban peyorativamente como un apóstata, a pesar de que realmente nunca se bautizó y por tanto no pudo apostatar), sus circunstancias, su actividad intelectual y su obra en materia religiosa no fueron un fenómeno aislado o un simple acto de opción individual que se hubiera limitado a su ámbito privado. Su subida al trono fue apoyada y celebrada por las personas próximas y por la mayor parte de los paganos pertenecientes a las élites militar, política, social e intelectual del Imperio, tanto occidental como greco-oriental. Vieron en Juliano a uno de los suyos.

Las clases altas que no profesaban el cristianismo albergaron grandes esperanzas sociales, religiosas y, no hay que olvidar, de propia promoción personal, cuando llegó al poder imperial un joven hombre cuya forma de pensar se identificaba con ellos. La educación y la forma de vida en que había crecido Juliano correspondían a la de los sectores más cultos y pudientes del Imperio, paganos que gozaban de un peso muy importante en el siglo IV a pesar del crecimiento del cristianismo en todas las capas sociales, no sólo las más desfavorecidas.

¹⁷ Hidalgo de la Vega (1990), p. 180.

¹⁸ Blázquez (2008), pp. 453-455. El argumento de ser víctima de la violencia era un recurso habitual en los escritores cristianos y paganos del Bajo Imperio para presentar su propia religión como víctima de la otra, y así defender la 'bondad' de la primera frente a la 'impiedad' de la segunda.

Si él planteaba que Helios era el dios supremo, pero sin olvidar que Zeus (y otros como Apolo) emanaban de aquél, y quería plasmar esto en la práctica religiosa, ¿cómo podía olvidarse del santuario de Olimpia, el ancestral y prestigioso lugar donde se veneraba a Zeus desde hacía siglos y siglos¹⁹? En parte, el programa político de Juliano era acorde a la tradición grecorromana. Para él, la religión era un deber público que estaba organizado a través del calendario cívico y por la costumbre local. No introdujo muchas novedades en su programa respecto a cómo satisfacer a las divinidades, pues mantuvo y promovió los tradicionales rituales sistematizados en ciclos anuales y basados en sacrificios, festividades, y espectáculos públicos²⁰. Entre éstos estaban las competiciones atléticas vinculadas a cultos como el de Zeus en Olimpia, las cuales potenció y promovió como veremos en el siguiente capítulo.

Se aludía a la tradición religiosa grecorromana con la importancia que se daba al ritual. En realidad, gran parte del programa de Juliano estaba constituido por elementos y ritos que existían desde hacía siglos pero que habían evolucionado. Se centró en las manifestaciones culturales que a mediados del siglo III tenían especial vigencia, pues buscaba en ellas que fueran útiles para su programa. Tomaba los cultos vigentes y los impregnaba con los postulados de la filosofía neoplatónica²¹. Aprovechando el poder que le transfería su cargo de emperador, Juliano quiso trasladar la filosofía neoplatónica, el henoteísmo y prácticas como la teúrgia desde la élite pagana a la que él pertenecía hasta toda la sociedad. Su propósito era, por tanto, hacer que toda la población y el estado estuvieran imbuidos de una religión unitaria (cogiendo como modelo el éxito del cristianismo y la Iglesia)²².

Su legislación se basaba en trabajar hacia este paganismo helenista y organizado, pero no contra el gran 'rival': la Iglesia y la fe cristiana. Juliano no legisló contra el cristianismo inmediatamente tras su ascenso al trono imperial. No persiguió esta religión ni a sus practicantes, como podría haber intentado inspirado en su modelo de dirigente del Imperio, Marco Aurelio. Su estrategia se limitaba a debilitar la presencia del cristianismo de la vida pública, y con ello a los cristianos. El Edicto de Restitución devolvió a los cultos paganos las propiedades que había tomado la Iglesia, eliminó a los cristianos de algunos cuerpos del estado como la guardia pretoriana o quiso intensificar las divisiones dentro del cristianismo haciendo volver del exilio a los derrotados en las controversias teológicas

¹⁹ Herrero de Jáuregui (2007), pp. 171-174.

²⁰ Smith (1995), p. 105.

²¹ El objetivo de Juliano era eminentemente práctico, quería el éxito para su paganismo henoteísta y para ello necesitaba las manifestaciones religiosas que más ayudaran a implantar su programa. Si Olimpia tuvo un peso destacado en ese programa debía ser porque en el siglo IV era todavía un centro religioso en plena actividad.

²² Smith (1995), pp. 105-107; Limberis (2000), p. 380.

acaecidas dentro de la Iglesia²³. Pero, sin duda alguna, su política más famosa para reducir la presencia de cristianos en la vida pública fue su edicto prohibiendo que la enseñanza fuese impartida por cristianos²⁴.

3. La política religiosa de Juliano hacia Olimpia

3.1. Reconstruir el Edicto de Restitución

En el 363, preparando en Antioquía la campaña contra los persas en la que acabó muriendo, el emperador Juliano escribió una carta al sacerdote pagano Arsacio en la que confiesa que aún se había de trabajar más duro a favor del paganismo como religión organizada y unificada frente a la Iglesia cristiana. Confirma este fragmento que existía un programa de gobierno con un objetivo bien marcado y con un plan de actuación claro y concreto. El desarrollo de este programa se había ido produciendo con unos resultados que, analizados por el propio emperador, “*no marchan como cabría esperar*” aunque reconocía haber conseguido una “*transformación tan grande y de tal calidad en tan poco tiempo*”²⁵. De este modo, convenía intensificar esta búsqueda de una iglesia y un corpus de doctrinas para el Helenismo como religión unificada²⁶.

Uno de los puntos de este programa de gobierno era el Edicto de Restitución. Aunque no se conserve esta legislación del 362 sobre los templos paganos en el Codex Teodosiano ni en el Codex Justiniano, sí se puede rastrear su existencia a través de varias menciones a la ley en los autores paganos Amiano y Libanio, ambos muy próximos a Juliano, y en los cristianos Sozómeneo y Gregorio de Nazianzo. Ninguno menciona el santuario de Olimpia ni ningún otro templo o santuario en concreto, ya que se trata de informaciones no muy extensas que se limitan a recoger la ley, valorándola según su propio punto de vista. Tampoco queda ningún epígrafe que haga referencia a tal decreto, ni la arqueología puede concretar más allá de que el santuario había dejado mucha menos evidencia material en los siglos III y IV, y que en el V hubo reutilización de espacios por los cristianos que se asentaron allí²⁷. La brevedad del reinado de Juliano, que no llegó

²³ Limberis (2000), p. 384.

²⁴ Sócrates de Constantinopla *Historia de la Iglesia* 3, 13, 1; Código Teodosiano 13, 3, 5.

²⁵ Juliano *Epístolas* 429 c.

²⁶ Smith (1995), p. 84. Para este propósito, fue crítico con los cristianos, el gran rival al que atacó con medidas por su falsa *paideia* y con la obra *Contra los Galileos*, y a la vez con movimientos centrífugos dentro del paganismo, como los cínicos.

²⁷ Sinn (1996), pp. 129 y 136. Algunos habitantes del valle del Alfeo se establecieron en el área del antiguo santuario durante el siglo V para trabajar las fértiles tierras. Gran parte de esos nuevos moradores eran cristianos, y transformaron uno de los edificios del complejo en una iglesia. Más tarde se estableció una guarnición bizantina construyendo un recinto defensivo con los materiales del santuario, incluido el templo de Zeus. Durante el siglo VI el lugar se fue despoblando, en parte por la presión de godos, vándalos y eslavos desde la costa.

a los tres años, y la suspensión de la medida con los posteriores emperadores cristianos, explica esa falta de datos epigráficos y materiales. El Edicto de Restitución no siguió en vigor una vez desaparecido su promotor.

*“Con decretos claros y taxativos, ordenó que se abrieran los templos y que se llevaran víctimas a los altares y que se restaurara el culto a los dioses”.*²⁸ Con esta breve frase, Amiano da una escueta información sobre esta ley. Apenas aporta datos, a pesar de ser muy cercano al emperador. El autor que más se explayó para dejar constancia del Edicto de Restitución fue Sozómeno:

*“Procedió por todo Oriente a la reapertura de los templos helénicos, y ordenó que los que estaban descuidados fuesen reparados y los que habían sido destruidos fuesen reconstruidos, y que se volviesen a levantar altares (...) restauró las antiguas costumbres y ritos tradicionales (...) devolvió sus antiguos honores a los mistos, a los sacerdotes hierofantes y a los ministros de las imágenes divinas, y ratificó lo legislado sobre ellas por los anteriores emperadores.”*²⁹

Ofrece valiosos apuntes sobre las consecuencias más significativa del edicto, a pesar de que era cristiano, y por tanto no ocultó su oposición a la política pagana de Juliano con frases como ésta:

*“no dejaba en su empeño ninguna forma de odio contra el dogma para destruir la Iglesia (...) obligando a que los templos derribados bajo el poder de Constantino y Constancio fueran reedificados por quienes los destruyeron”.*³⁰

Sozómeno, a pesar de mostrarse contrario, informa de que los edificios religiosos afectados por la legislación de Constantino y sus hijos, o aquellos abandonados, debían repararse hasta estar listos para funcionar; que todos los rituales y actividades religiosas se celebraran como antes se llevaban a cabo; que se potenciaba al personal sacerdotal encargado de gestionar esos templos y officiar esas ceremonias; y que se recuperaba cualquier ley que antes se hubiera decretado a favor de un culto pagano. Gregorio también dio cuenta de la política religiosa de Juliano, pero sin ofrecer ningún detalle más allá de opinar que el cristianismo salió perjudicado.³¹

Libanio da menos detalles y se centra en comentar que gracias a Juliano hubo un fomento de los espacios religiosos, restaurándose antiguos y construyéndose nuevos, aparte de financiar todo esto:

²⁸ Amiano Marcelino 22, 5, 2.

²⁹ Sozómeno *Historia de la Iglesia* 5, 3, 1.

³⁰ Sozómeno *Historia de la Iglesia* 5, 5, 5.

³¹ Gregorio Nacianceno *Oraciones* 4, 86

*“hizo volver la piedad, como si fuera un exiliado, construyendo algunos templos, restaurando otros, introduciendo en otros estatuas; contribuyeron con dinero los que habían construido sus casas con las piedras de los templos”.*³²

Esa vuelta a la ‘piedad’ buscaba ser efectiva, y para ello integraba y afectaba a todos los templos y lugares sacros del mundo griego. Libanio comenta cómo el templo de Zeus Filio, o cualquier otro, merecía la atención de Juliano:

*“Un día fue a sacrificar al templo de Zeus Filio, y al ver a los demás –que hacían todo lo posible para ser vistos, que era lo que deseaban–, y como fuera yo, que me había confundido con la muchedumbre”.*³³

Contamos entonces sólo con la literatura como el único material disponible para conocer las consecuencias que tuvo la aplicación del Edicto de Restitución en Olimpia. Y la fuente literaria que hace referencia directa a este santuario es la misma obra del protagonista de la medida: el emperador Juliano. Su producción escrita tiene obras de naturaleza literaria (conservada casi en su totalidad), epistolar (también merecerá atención, conservada en gran parte de modo directo y también a través de alusión por terceros) y legislativa (transmitida por los Códices Teodosiano y Justiniano, por la conservación de leyes aisladas y, en el caso del Edicto de Restitución, por menciones del emperador y de terceros). Los escritos de autores muy próximos al propio Juliano y amigos de él, como Libanio y Amiano, y los de los apologetas cristianos contemporáneos y posteriores, cuya visión extremadamente crítica de toda iniciativa a favor de los cultos paganos sirve para tener otro punto de vista sobre la situación de este último paganismo helénico³⁴, aportan una perspectiva variada que matiza unos textos, los de Juliano, que igual que son útiles por reflejar la cuestión de la primera línea, están necesariamente imbuidos de subjetividad.

3.2. Helenismo y religión

En los escritos de Juliano se puede comprobar a través de distintos fragmentos su amor por el mundo griego y hacia Grecia. En el anterior fragmento utilizaba el término “Ὁ Ἑλληνισμὸς” para referirse al conjunto de la cultura y la religión griegas, unificadas a través de su punto de vista neoplatónico. Pero sus simpatías hacia una Grecia entendida en un sentido más básico, el territorial, quedan expresadas en numerosas ocasiones. Juliano consideraba ésta como su propia patria, no Roma o el estado romano, ni la Constantinopla donde nació o

³² Libanio *Oraciones* 18, 126.

³³ Libanio *Autobiografía* 122. En su sistema religioso sincrético, Juliano organizó sacrificios y cultos a todas las divinidades de las que encontró templo.

³⁴ Herrero de Jáuregui (2007), pp. 24-35. Debido a lo difuso de su significado, puede considerarse que el paganismo es el término que engloba cultos no judíos, cristianos ni herejías del ámbito grecorromano.

donde estaba su palacio imperial. Ni siquiera las regiones minorasiáticas de Bitinia o Capadocia donde pasó los años de su juventud. Su identidad era griega, como reflejo de su patriotismo cultural griego.

Por ejemplo, en un breve fragmento donde alaba a los emperadores Eusebia y Constancio II realiza hasta tres menciones al orgullo que le produce su identidad griega. Primero les agradece a los dos que le “*daban la oportunidad de ver mi auténtica patria, que era [mi] anhelo y deseo*”. Después proclama que “*todos somos descendientes de Grecia*”, aquellos que habitan cualquier región del mundo griego, y desean “*besar el suelo patrio*”. Y finalmente, que prefería esto último a “*una gran cantidad de oro y plata*”.³⁵ Este filohelenismo se transformaba en gran nostalgia cuando se encontraba lejos en la parte occidental del Imperio. Esto sucedió estando destinado como César en la Galia, periodo durante el cual escribió al cuestor Salustio. En esta obra compara la situación de una planta que perece cuando es movida de la tierra donde se encuentra enraizada o cuando ha de soportar un clima distinto con la de un hombre al que se le traslada a otro lugar, lejos de su casa. Éste es su caso, en el cual enferma su ánimo pero mantiene su carácter y opiniones. Es decir, mantiene plenamente su identidad.³⁶

A su amigo Salustio le aconseja que, debido a que ha de viajar a la región griega de Tracia, se considere un griego más debido a su “*justicia y restantes virtudes, excelso en la oratoria y no inexperto en filosofía, en la que sólo los griegos han logrado la primacía*”³⁷. Llamar griego a un galo era el mayor elogio posible en boca de Juliano, pero en este caso pone como principal característica y virtud de un buen griego las actividades intelectuales. Poco antes, define los tres elementos que integran el mundo griego, hacia el que repite su profundo amor. Son los hombres, las tierras y las ciudades.³⁸

En definitiva, Juliano da en momentos distintos rasgos diferentes sobre qué es la helenidad, pero todo son parte del helenismo que pretendía revitalizar. Aunque Grecia llevara siglos políticamente bajo el control de Roma, aún vivía en su mente la idea nostálgica de un territorio organizado en *poleis* pues se dirigió a los griegos a través de los atenienses³⁹ (y no a los niveles administrativos del estado romano). En otro texto, que luego se analizará con más detalle, considera que “*la patria es el lugar común de todos, madre más anciana y más venerable que*

³⁵ Juliano *Discurso III* 118 c – d.

³⁶ Juliano *Discurso VIII* 247 b.

³⁷ Juliano *Discurso VIII* 252 a.

³⁸ Juliano *Discurso VIII* 251 d.

³⁹ Juliano *A los atenienses* 268 a; Limberis (2000), p. 382: él había tratado de crear una estructura pagana que se parecía, pues en ella se inspiraba, a la organización eclesiástica de la cristiandad. Sin embargo, a nivel político defendía una descentralización de la administración imperial, queriendo potenciar las *poleis* y la autonomía de éstas.

*los propios padres, más querida que los hermanos, los huéspedes y los amigos*⁴⁰. En general, su filohelenismo está marcado por el recuerdo del pasado, algo que se explica tras haberse educado mediante la literatura griega del pasado, desde los poemas de Homero.⁴¹

Y uno de los rasgos más destacados de ese helenismo, y al que más importancia política dio, fue la religión. Para él, el concepto de Grecia iba íntimamente ligado al de los dioses y al de los lugares de culto. Por tanto, el filohelenismo del emperador era todo lo contrario a una idea laica, pues era el fruto de su profundo aprendizaje neoplatónico. La asociación de la identidad griega con el elemento religioso, tanto espiritual como material, queda plasmado en un fragmento en donde compara el cargo de emperador con un ser superior legislador parecido a un demiurgo platónico. Este ser superior debe vigilar contra los delitos que perjudiquen los recintos sagrados de los dioses, y con ello defender la patria griega.

Escrito el tratado *Sobre la Realeza* en el momento previo al enfrentamiento abierto contra su primo Constancio II, Juliano sigue un esquema claro en el que aparentemente alaba la labor del emperador de entonces, para después advertir que sólo los malos dirigentes descuidan lo sagrado. Con ello, está realizando una crítica encubierta contra su inminente adversario. Y al mismo tiempo, presenta un ‘programa de gobierno’ acorde a los postulados neoplatónicos porque cuidar de las leyes aparece como algo fundamental⁴². Atentar contra éstas se convierte en algo impío, igual que es impío atentar contra los tesoros de los dioses (templos, santuarios y las posesiones de éstos). Liga el estado y su principal columna, las leyes, con lo divino con la frase:

*“la ley es descendiente de la justicia, monumento sagrado y verdaderamente divino del dios más grande al que, de ninguna manera, un hombre, al menos el que sea sensato, depreciará ni deshonrará”*⁴³

Así, con este planteamiento las leyes emanadas desde las instituciones y la religión en todos sus ámbitos se consideran totalmente inviolables. Como en el fondo se trata de hacer una crítica hacia la negligente actitud de Constantino II con

⁴⁰ Juliano *Discurso II* 88 d.

⁴¹ Athanassiadi (1981), pp. 14-17 considera que la lectura intensa de gran parte de la literatura griega, en especial Homero, por Juliano durante su temprana juventud marcó decisivamente su futuro interés por la cultura griega en general.

⁴² Smith (1995), p. 82. Juliano pretendía un movimiento social homogéneo que pudiera ser fuerte frente a otro grupo social fuerte, el de los cristianos.

⁴³ Juliano *Discurso II* 88 a – 89 d.

los templos paganos,⁴⁴ presenta la vinculación del cuidado y mantenimiento de ellos con la ley. Actuar contra los dioses se convierte tanto en delito como en impiedad, idea con la que anticipa la legislación que emitió como emperador para proteger las propiedades del culto pagano. Evitar que nadie vuelva a deshonrar ni despreciar éstas era un pensamiento que fraguó con el Edicto de Restitución.

Aunque ya hubiera abandonado la fe cristiana, era peligroso anunciarlo y mostrarse como pagano y renegar de la religión de la dinastía mientras era César. Cuando el enfrentamiento contra Constancio II ya se hizo abierto, Juliano confesó públicamente sus verdaderas creencias: “*rápidamente nos dimos cuenta de la presencia de los dioses*”.⁴⁵ El conflicto contra su primo aparece como una cuestión religiosa en la carta remitida al filósofo Máximo, quien tanto influyó en su formación, ya que él y los hombres a su lado “*adoramos a los dioses a las claras*”, y también sus apoyos militares parecen defender la causa de la religión tradicional: “*la multitud del ejército que me acompaña les rinde culto*”. Juliano se muestra muy agradecido con los dioses, con los cuáles dice contar en este conflicto entre dos creencias (“*hemos expresado a los dioses nuestro agradecimiento mediante numerosas hecatombes*”). A cambio de este apoyo de la divinidad, Juliano parece comprender que ha recaído sobre él la tarea de trabajar a favor de los dioses⁴⁶. Éstos “*me ordenan purificar todo en la medida de mis fuerzas y los obedezco con todo mi afán*”⁴⁷, ante lo cual el César se muestra completamente comprometido para realizar un gran esfuerzo sin relajación alguna. No sólo hacía pública su fe pagana, sino que aprovecharía su reciente poder absoluto para restaurar este conglomerado religioso en los distintos ámbitos del estado.⁴⁸

Ya como emperador, en su discurso contra los filósofos cínicos *Contra el cínico Heraclio* inserta un mito (ya que se encuentra argumentando a favor de éstos por su valor religioso y pedagógico) que en realidad resulta ser una parábola sobre su propia vida. Exactamente sobre su infancia, mostrándose como un pobre niño totalmente distinto al resto de sus primos, quienes, citando a Eurípides, “*se repartieron la herencia [de Constantino] con el afilado hierro*”⁴⁹. La intención es

⁴⁴ Buenacasa Pérez (1997), p. 42; Enjuto Sánchez (2006), p. 132. La sustitución de los templos paganos por iglesias cristianas es un proceso que se inicia en tiempos de Constancio II, que se frena totalmente con Juliano

⁴⁵ Juliano *Epístolas* 415 b.

⁴⁶ Smith (1995), pp. 180-189. No hubo conversión propiamente dicha, sino que aumentó progresivamente su compromiso con los intereses del paganismo conforme profundizó en los estudios de neoplatonismo y en prácticas como la teúrgia.

⁴⁷ Juliano *Epístolas* 415 c – d.

⁴⁸ Athanassiadi (1981), p. 173. Esta restauración es presentada varias veces en su obra literaria como consecuencia de la predestinación orquestada por Helio, el padre de los dioses de quien él se considera descendiente.

⁴⁹ Juliano *Discurso VII* 228 b. La crítica a los cínicos se enmarcaba en una tradición filosófica (con modelos como Epicteto) de criticarlos, con el esquema de que no son verdaderos filósofos como era Diógenes, al que sí se valora, sino unos ignorantes.

clara, separar su persona de la de una familia de la que él dice avergonzarse por su crueldad y sobre todo por la impiedad con la que trataron las propiedades religiosas paganas, alentando el declive de éstas mientras fomentaban el cristianismo⁵⁰:

*“los hijos derribaron los santuarios ancestrales, que antes habían sido despreciados por su padre y despojados de las ofrendas que habían sido colocadas por muchos otros y, sobre todo, por sus antepasados”.*⁵¹

Según su opinión, con Constantino y sus hijos se dañaron seriamente los lugares de culto paganos y, se desprende de la parábola, los dioses designan al joven Juliano para solucionar esa ‘profanación’.⁵²

*“La piedad se apoderó de Zeus. Volviéndose inmediatamente hacia Helios, le dijo: (...) ‘¿Ves ese niño?’, dijo; ‘era pariente de ellos, aunque un poco dado de lado e ignorado, sobrino de aquel hombre rico y primo de los herederos. Ese niño es tu retoño. Así que jura por mi cetro y por el tuyo que te cuidarás por encima de todo de él, que lo protegerás y le harás sanar de su enfermedad’.*⁵³

Los dioses, y exactamente Zeus, aquél al que estaba consagrado el santuario de Olimpia, lo eligieron para rescatarlo de esa familia a cambio de que obedezca el cumplimiento de la voluntad divina frente al cristianismo. Igual que en la carta a Máximo, Juliano se confiesa en deuda con los dioses tras haber recibido su ayuda. Zeus y Helios criaron en la verdadera fe al niño rescatado, y una vez adulto él se ve ‘obligado’ a aprovechar su cargo de emperador para devolver toda la grandeza al culto a los dioses griegos y restaurar el declive que habían sufrido templos y santuarios en las décadas anteriores. En definitiva, esta parábola tiene como objetivo presentar con una apariencia de mito las razones de su política de restitución religiosa.⁵⁴

Que sean dos dioses, Zeus y Helios, los que lo crían para encargarle esta tarea puede chocar, tras un primer vistazo, con el henoteísmo de Juliano. Según las

⁵⁰ Moreno Resano (2009), p. 212; Buenacasa Pérez (1997), p. 34; Enjuto Sánchez, (2006), p. 132. Juliano criticó la política de sus primos de expropiar los templos paganos llegando al extremo de denunciar la destrucción de los mismos.

⁵¹ Juliano *Discurso VII* 228 c.

⁵² Enjuto Sánchez (2006), p. 132; Libanio *Def. Leg.* 8, 389. El enfrentamiento entre cristianos y paganos provocaba la denuncia de la violencia ejercida por el otro. Es el caso de Juliano y Libanio, a quienes les escandaliza que obispos de Alejandría, Aletusa y Cícico encabezaran la agresión contra templos paganos. No eran casos generales, tampoco aislados, pero suficientes para que Juliano y los hombres cercanos a él percibieran una situación de persecución.

⁵³ Juliano *Discurso VII* 228 d – 229 d.

⁵⁴ Smith (1995), p. 83. El emperador se presentaba como el único capacitado para liderar el paganismo, y debía evitar que hubiera divisiones con grupos paganos, como los cínicos, que fueran por su cuenta. Para ello, la restauración pagana debía realizarse empleando su autoridad de emperador para facilitar un orden social.

enseñanzas neoplatónicas, ‘Uno’ era el dios, aunque no único porque se trataba de una divinidad de la que emanaba la pluralidad de los dioses y de las esencias divinas. De ese ‘Uno’ derivaban el resto de seres divinos⁵⁵. Por tanto, aunque Helios fuera el dios principal para Juliano, no sólo Zeus no quedaba anulado sino que las frecuentes menciones en su obra indican que también era una divinidad importante.⁵⁶

La relación entre ambos dioses queda explicada en el *Himno al Rey Helios*, donde el emperador y filósofo declara su profunda fe hacia el dios del Sol. A pesar de dedicar a este dios la composición, como henoteísta que es, incluye pasajes en los que identifica a Helios con Zeus, o relaciona las facultades de Helios con las de Zeus, Apolo, Dionisos y Asclepios.⁵⁷ Con relación a esto, argumenta que “*Si vemos estas facultades u otras semejantes en alguno de los demás dioses visibles, no atribuyamos a Helios la hegemonía divina*”.⁵⁸ Este pensamiento lo refuerza con un caso práctico, aludiendo a que en Chipre hay unos altares comunes para el culto a Helios y a Zeus, y además con los mismos sacerdotes. Es cierto que Juliano defendía el henoteísmo como característica del paganismo griego y en él Helios era dios destacado. Pero debido al pequeño número de lugares de cultos consagrados a éste en el mundo griego, era necesario contar en esa empresa unificadora con los templos y santuarios de las distintas deidades del panteón griego.⁵⁹ Y desde luego, Zeus tenía un papel clave en ello, pues a él estaban consagrados muchos de los santuarios, templos y lugares de culto del mundo griego en toda su extensión. Por ejemplo Olimpia, uno de los lugares sagrados más importantes en toda la Grecia de la Antigüedad.

Incluso en varias ocasiones de su obra cita a Zeus primero de una secuencia de dioses, también antes que al propio Helios. Dos ejemplos de esto son los siguientes extractos: “*pongo por testigos a Zeus y a todos los dioses protectores de las ciudades*”⁶⁰ y “*sean testigos Zeus, Helios, Ares, Atenea y todos los dioses*”.⁶¹ A continuación de esta última frase, Juliano manifiesta ante los atenienses que en sus estancias había un hueco donde le rezaba: “*desde allí, había una ventana en el*

⁵⁵ Remes (2008), pp. 47-53.

⁵⁶ Herrero de Jáuregui (2007), p. 161. Los apologetas cristianos aprovecharon esa visión henoteísta del paganismo para criticarlo en su conjunto tomando como argumento la inmoralidad (p. ej., sexual) del Dios supremo Zeus.

⁵⁷ Herrero de Jáuregui (2007), pp. 219-224. Al contrario que ocurre con el cristianismo, cuyo monoteísmo hace exclusivo a Dios, el henoteísmo neoplatónico podía considerar dios principal a uno pero sin negar la divinidad de los demás.

⁵⁸ Juliano *Discurso IV* 335 c.

⁵⁹ Athanassiadi (1981), p. 181. En *Himno al Rey Helios* y *Contra los Galileos*, Juliano propone el concepto de una iglesia universal que diera cobijo a la fe que emergería en la población mediante su política. Su helenismo conducía a una fe henoteísta universal sistematizada por él, establecida como la religión del Imperio y organizada materialmente en una iglesia jerárquica.

⁶⁰ Juliano *A los Atenienses* 280 d.

⁶¹ Juliano *A los Atenienses* 284 b.

muro, adoraba a Zeus".⁶² Con toda esta evidencia, parece que tanto a nivel de culto personal como a través de una perspectiva política la figura de Zeus era de suma importancia para nuestro protagonista.

3.3. Una visión agonística de la religión

El banquete o Los Césares, la primera obra escrita por Juliano en Constantinopla, es una sátira pedagógica para hacer ver que los dioses son quienes sancionan los errores de todos, incluidos los emperadores⁶³. Juliano cuenta la llegada al banquete de los principales emperadores que lo habían precedido, excepto Calígula y Nerón que eran rechazados. Los dioses se constituyen en tribunal y juzgan a algunos de los emperadores presentes en función de sus principios de gobierno, proclamando a un solo vencedor. Sólo Julio César, Augusto, Trajano y Marco Aurelio, además de Alejandro y Constantino, son escogidos por Juliano para participar en la fase final del concurso. La valoración moral, su figura como dirigente y líder militar y especialmente su perfil religioso son las características que los dioses sopesan para determinar al vencedor.

Vencedor de un concurso que acumula muchos de los rasgos de una competición agonística. No parece casualidad que Juliano diera este carácter a esta competencia porque los términos empleados están sacados de los *athlona* y el sistema está inspirado en gran parte en los eventos agonísticos, aunque no se basan en cualidades físicas ni en exhibiciones atléticas. Esta estructura buscaba ahondar en la helenicidad del emperador escogido, el cuál respondería al agrado de Juliano y a su pensamiento. También se puede añadir que la inclusión de elementos agonísticos es consecuencia de una mentalidad educada dentro del mundo griego, en el cuál el agonismo y el atletismo eran todavía parte importante en época imperial.

Según las reglas y el desarrollo que Juliano imagina, parece que se inspira en parte del ceremonial de Olimpia. Además escoge a Zeus como director del concurso, pues proclama al vencedor recordando mucho al *olympionikes* que era consagrado como campeón ante este dios. El culto a Zeus fue siempre la razón primera de todas las actividades desarrolladas en Olimpia⁶⁴, los *olympionikai* eran coronados por los sacerdotes ante el altar del templo de Zeus y en *El Banquete* esto se repite cuando se dice que "*tras esto Zeus preguntó a los dioses si había que*

⁶² Juliano *A los Atenenses* 284 c.

⁶³ Juliano detestaba la institución de la divinización de los emperadores introducida por Augusto, y por ello ningún emperador divinizado puede estar a la altura de un dios.

⁶⁴ Young (2004), pp. 52-61. Desde los orígenes del santuario hasta la época romana, los *agones* de Olimpia estaban integrados en el programa religioso del santuario, lo cual se señalaba con numerosas ceremonias y ofrendas a la divinidad. La más célebre era la entrega de una corona de olivo al campeón, árbol sagrado del Zeus Olímpico.

llamar a todos a la competición...”⁶⁵ y que “Zeus decidirá quién obtiene la victoria”.⁶⁶

También tiene un papel clave en el proceso Hermes, el dios mensajero y heraldo de los demás dioses. En esta obra su función se asemeja muchísimo a la de los heraldos de Olimpia, quienes anunciaban la celebración de una prueba y sobre todo anunciaban el nombre del vencedor durante la ceremonia de coronación. Ambas tareas son hechas por Hermes, al principio de la contienda (“y Hermes proclamó: ‘Comienza el concurso, árbitro de los más bellos premios, la ocasión os llaman no os retardéis, sino que, al oír a nuestro heraldo gritar...’”⁶⁷) y al final (“ordenó a Hermes hacer la proclamación, y éste la hizo así: ‘hombres que habéis concurrido a este certamen, nuestras leyes y nuestros juicios son tales que el vencedor pueda alegrarse sin que tenga queja el vencido’”⁶⁸).

La primera proclama es exactamente la que realizaban los heraldos olímpicos al anunciar el vencedor el último día, cambiando únicamente “termina” por “comienza”⁶⁹.

Juliano también concibe esta competición mítica entre los emperadores como un *agón* con la reglas de las competiciones de combate. Es el sistema que en los cuatro grandes festivales panhelénicos se empleaba para dirimir los enfrentamientos y el cuadro en los eventos de lucha, pugilato y pancracio.⁷⁰ El formato que idea es:

*“Como sucede en los combates gimnásticos, quien somete al que ha obtenido muchas victorias, aunque sólo se haya impuesto a uno, se admite que también se ha impuesto a los que, pese a no haber luchado directamente con él, fueron vencidos, sin embargo, por el ahora sometido”.*⁷¹

Pero el vencedor no lo fue por su fuerza o su agresividad sino por cualidades intelectuales y por ser votado por los dioses reunidos. Marco Aurelio, el emperador-filósofo estoico y filoheleno era, de este modo, el ejemplo a seguir para Juliano como cabeza del Imperio. Vencía un filósofo entre tantos guerreros. Alguien que ejercitaba la mente, y sin embargo en todos los fragmentos de *El Banquete* puestos aquí como ejemplos Juliano escribió términos propios de un tratado de atletismo como podría el *Gimnástico* de Filóstrato, como *agón* y *athlón*.

⁶⁵ Juliano *Césares* 317 a.

⁶⁶ Juliano *Césares* 319 c.

⁶⁷ Juliano *Césares* 318 d.

⁶⁸ Juliano *Césares* 335 c.

⁶⁹ Luciano *Demon*. 65. Luciano, escritor al que bien había leído Juliano, recogió las palabras rituales de los heraldos de Olimpia y fue parafraseado por éste en su obra.

⁷⁰ Crowther (2004), pp. 297-313.

⁷¹ Juliano *Césares* 317 a – b.

⁷² En definitiva, esta obra, que resulta muy valiosa para conocer mejor los ideales políticos de Juliano y perfilar más su pensamiento religioso, está imbuida del mundo de las actividades atléticas e incluso hay varias referencias a los *agones* de Olimpia.

En el panegírico a Eusebia, la esposa de Constancio II, Juliano introduce una metáfora en la que se compara con un auriga que conduce una cuadriga. No emplea los términos anteriormente referidos, aunque sí el de *techné* que ya empleaba Filóstrato,⁷³ y desarrolla una detallada descripción sobre el buen manejo de un carro de cuatro caballos durante una carrera. Y teniendo en cuenta que era totalmente contrario a las carreras ecuestres del *circus*, como ya se verá después, pero no a las de los *agones* bajo sanción sacra, es fácil concluir que refería las carreras hípicas de un festival agonístico. Compara su nueva vida como César, y por tanto recién llegado a las alturas del poder imperial, con la de quien conduce una cuadriga siendo

*“desconocedor del arte del auriga y que no hubiera querido instruirse en este arte, se viera obligado a llevar el carro de un auriga bueno y excelente que mantiene muchos tiros de dos, e incluso de cuatro caballos, y, después de haberlos montado a todos, mantiene las riendas fuertemente”.*⁷⁴

Este es otro ejemplo de cómo Juliano echa mano de alusiones literarias a los *athlona* para encarar su posición política en su discurso.

Juliano no simpatizaba con la competición por el mero hecho de serla, sino que tenía un profundo afecto por todo aquello que tuviera relación con la religión griega y la fe que él profesaba. Por eso, dos tipos de competiciones con muchas más similitudes que diferencias, como las carreras de carros en el *circus* y en el hipódromo de un santuario, merecían opiniones totalmente opuestas para Juliano. Relatando en tono de elogio la victoria de su primo Constancio II sobre el usurpador Magnencio del 353, suele relacionar al segundo con competiciones de caballos pero sin emplear términos atléticos. En la frase *“le es anunciada la noticia al tirano que asiste a un concurso hípico y a una fiesta sin imaginarse nada de lo sucedido”*⁷⁵ evita hablar de *agón* u otro término más corriente, y en su lugar habla de una *hamille*, que se puede traducir por rivalidad o envite.

Seguidamente, relaciona de un modo más directo la maldad con la que quiere caracterizar a Magnencio con unos espectáculos hípicos que no tienen nada de sagrados sino de crueles: *“complacido, se ofrece como espectáculo las*

⁷² König (2005), pp. 315-337.

⁷³ Filóstrato *Gimnástico* 1 y 2.

⁷⁴ Juliano *Discurso III* 122 a – b.

⁷⁵ Juliano *Discurso I* 39 c.

desgracias de los pobres ciudadanos. Atando hombres vivos a un carro, ordena que sean llevados y arrastrados por los aurigas".⁷⁶ Frente a estos entretenimientos descritos como sangrientos e innobles, como el objetivo es realizar un panegírico de Constancio II éste es asociado por Juliano con un atleta que ha vencido en Olimpia. Frente a la impiedad del usurpador, el emperador triunfa en combate con la misma gloria que un *olympionikes* recibe la corona de olivo de Zeus. Al sentenciar que "*como un vencedor olímpico, le obligaste a sufrir la justicia por sus crímenes (...) yo afirmo que nunca hubo una victoria mejor ni más justa que ésta*",⁷⁷ Juliano recurre al antagonismo de ligar a la persona alabada con la bondad de un campeón del santuario de Olimpia, y en el caso contrario al malvado de la historia con competiciones impías y salvajes.

También vincula a Magnencio con su origen galo, y por tanto bárbaro, y a su primo con lo griego a través de ese gran símbolo del panhelenismo. En la obra de Juliano hay más muestras de la repulsa que sentía hacia los espectáculos ajenos a un ambiente griego o sagrado, y por tanto definibles con el nombre de *ludi* o *theama*. Incluso los *ludi* teatrales, cuya esencia griega es netamente incuestionable, eran objeto de crítica. Hablando del dramaturgo cínico Enomao, y no del teatro en general, opinaba que "*cualquier tragedia, con la comedia y con el mimo: tan vergonzosas y llenas de locura hasta la exageración ha fabricado*"⁷⁸. En el *Misopogón*, empleando un estilo irónico para contestar las críticas que recibía de los antioqueños, confiesa que no le agrada asistir al teatro ("*me prohíbo a mí mismo los teatros a causa de mi estupidez y no admito dentro de la corte espectáculos*"⁷⁹) y, especialmente, que detesta las carreras de carros ("*odio los juegos del hipódromo tanto como los deudores del ágora*"⁸⁰). A continuación dice que va al mínimo posible de carreras, por su cargo y aclarando que no por afición (enfaticándolo con un "*por Zeus*"). Esta actitud de tan firme oposición a los *ludi*, más propia de un cristiano, lleva a recordar que siendo niño se había educado como cristiano. Determinadas formas de pensar nunca desaparecieron.⁸¹

En una carta de enero del 363 dirigida al gran sacerdote Teodoro, hombre clave en la ejecución del programa de revitalización del helenismo, el emperador aclara el por qué de esa clara diferenciación entre clases de espectáculos y competiciones. Para la correcta aplicación de una doctrina moral que dé sentido a una iglesia pagana establece la norma de que:

⁷⁶ Juliano *Discurso I* 39 d.

⁷⁷ Juliano *Discurso I* 40 a – b.

⁷⁸ Juliano *Discurso VII* 211 a.

⁷⁹ Juliano *Misopogon* 339 c.

⁸⁰ Juliano *Misopogon* 340 a.

⁸¹ Jiménez Sánchez (2001), pp. 453-471. Inmoralidad, crueldad, locura, violencia e idolatría eran los términos con los que los autores cristianos solían referirse al teatro, el circo y el anfiteatro. Algunos autores paganos también participaban en esas críticas, pero en mucha menor medida.

*“ningún sacerdote, pues, penetre en un teatro ni se haga amigo de un hombre de teatro, ni de un conductor de carros, y que ni un bailarín ni un actor de mimos se acerque a su puerta. Sólo les permito que quien quiera asista a los juegos sagrados”.*⁸²

Los servidores de la iglesia que Juliano pretendía construir tenían prohibido asistir a cualquiera de los *ludi* que tanto rechazaba en varios escritos, pues sería una contradicción que se dedicaran a la divinidad y no evitaran presenciar actividades que según él eran inmorales. Pero los *agones* eran algo distinto, ya que tenían lugar en los grandes santuarios panhelénicos de Nemea, Olimpia y Delfos, o en santuarios más regionales, paralelos al culto a un dios. El adjetivo de ‘sagrados’ elimina toda objeción, y además se trataba de una manifestación religiosa que le interesaba potenciar.

3.4. La importancia de Olimpia en la obra de Juliano

Juliano no mencionó en ninguno de sus discursos, tratados o cartas cómo afectaría el Edicto de Restitución a ninguno de los templos y santuarios más destacados del mundo griego, ni ningún lugar de culto en concreto. Por tanto, nunca mencionó qué papel desempeñaría Olimpia dentro del programa que había diseñado y cuya ejecución quedó truncada por la brevedad de su gobierno. Ninguna información directa, ni siquiera un mínimo apunte sobre si éste santuario o algún otro lugar sería un punto destacado para la organización de la nueva iglesia pagana. Sin embargo, es de destacar que las alusiones a Olimpia a lo largo de la obra literaria de Juliano son relativamente numerosas. No hay ningún otro lugar de culto que reciba tantas menciones. Todas ellas se refieren a distintos aspectos del santuario, tanto a edificios que allí se podían visitar como a su actividad religiosa. Y especialmente a la vida atlética y agonística que albergaba.

Parte de esas referencias ya han sido mencionadas anteriormente, como la comparación de Constantino II con un *olympionikes*, un recurso empleado en ese panegírico. Con esta cantidad de alusiones, se puede deducir que en la profunda y amplia formación intelectual y filosófica en que nuestro protagonista se había educado Olimpia había sido una referencia destacada que asimiló y reflejó en sus escritos, y consecuentemente también debió merecer una atención más que importante en su programa de restitución. Una característica destaca en todas las veces que cita Olimpia es que rodea el término de un aura de sacralidad notable. Este enclave sacro de la Élide aparece como un lugar de un prestigio altísimo, igual que todo lo que estuviera relacionado con él.

Un buen ejemplo de la autoridad que Juliano otorgaba al nombre de Olimpia es la utilización, en varias ocasiones, de metáforas y símiles en la que una

⁸² Juliano *Epístolas* 304 c – d.

situación o alguien se compara positivamente con algún aspecto del santuario, normalmente del ámbito atlético. En su tratado *Sobre la Realeza* emite un elogio sobre la virtud, una de las mayores cualidades que alguien puede poseer porque es la única marca de nobleza frente a la riqueza y linaje heredada de los padres y antepasados. Y enumera todas las gestas que se han podido alcanzar en una familia ilustre sin significar por ello que un descendiente posea automáticamente la virtud que permitió alcanzarlas. Alguien puede resultar malvado o innoble aunque sus progenitores:

*“tuvieran una riqueza de diez mil talentos, ni aunque contaran entre sus antepasados veinte príncipes o, por Zeus, incluso veinte tiranos, ni aunque hubieran resultado vencedores en los juegos Olímpicos o Píticos o en lucha contra los enemigos, victorias que, naturalmente, son mucho más brillantes que aquéllas y pudieran mostrarlas en mayor número que el primer César”.*⁸³

Para reforzar su planteamiento, Juliano exagera y presenta un cúmulo de las máximas hazañas imaginables: una inmensa fortuna, tener un árbol genealógico con decenas de príncipes o conseguir triunfos militares comparables a los de Julio César. Y junto a estos brillantísimos honores y cargos, prácticamente restringidos a un miembro de una dinastía imperial, Juliano colocaba la hazaña de ser vencedor en los festivales agonísticos de Olimpia o Delfos. Es evidente el enorme valor y prestigio que según él suponía ceñirse la corona sagrada de olivo o de laurel. Aparte del valor que tiene este comentario para comprender mejor su ideología y su forma de pensar, estamos ante la evidencia de que está situando al mismo nivel los triunfos de un emperador con la victoria olímpica. Como un pequeño apunte, cabe destacar que invoca a Zeus poco antes de citar Olimpia.

En el discurso *Contra el cínico Heraclio*, donde expone su profundo malestar hacia el comportamiento y los postulados de los cínicos contemporáneos, realiza sin embargo un extenso reconocimiento hacia los primeros y, según él, auténticos representantes de la filosofía cínica. Diógenes y su discípulo Crates, del siglo IV a.C. creían y respetaban intensamente a los dioses, mientras que Juliano achaca a los cínicos contemporáneos una preocupante ausencia de fe en ellos. Diógenes, que admiraba la filosofía de Platón, era para Juliano el modelo perfecto de hombre piadoso, así que son frecuentes a lo largo de la obra la cita de ciertos momentos en los que mostró su piedad y, por consiguiente, deja en evidencia a los herederos de la corriente cínica.⁸⁴

⁸³ Juliano *Discurso II* 83 b – c.

⁸⁴ Smith (1995), pp. 79-90. Juliano, aunque en parte compara a los cínicos con los cristianos, no realiza un ataque frontal contra ellos porque realmente son paganos. Simplemente no son útiles para su programa de un helenismo unificado.

Y varios de esos momentos son escogidos por Juliano con relación a Olimpia. De ese modo, ponía como ejemplo de religiosidad especialmente intensa la asistencia a este santuario. En el siguiente fragmento, desarrolla las razones de que Diógenes fuera hacia allí, demostrando cómo la religión le movió a ser un peregrino en Olimpia. Una gran fe, según el texto, se ha de corresponder con un centro de culto de tamaño semejante, y éste es Olimpia:

*“Cómo se comportó, pues, este Diógenes con respecto a las cosas humanas y divinas (...) ¿Por qué, por Zeus, fue a Olimpia? ¿Para ver a los competidores? ¿Cómo es posible? ¿No podía verlos sin problemas en los Juegos Ístmicos o en los Panatenaicos? ¿Acaso quería encontrarse allí con los griegos más ilustres? Pues ¿no frecuentaban también el Istmo? No se podría encontrar otra causa que el culto al dios. Y no le atemoriza el rayo, como tampoco me asusta a mí, que, por los dioses, en numerosas ocasiones he consultado los signos celestes (...) Diógenes, pobre y desprovisto de riquezas, marchó a Olimpia y mandó venir a su lado a Alejandro, si hay que fiarse de Dión. Así creyó que a él le convenía frecuentar los santuarios de los dioses y al rey más importante de su época le convenía su propia compañía (...) No sólo en sus palabras fue Diógenes piadoso, sino también en sus actos”.*⁸⁵

No es por la celebración de *agones*, que también ocurren en otros santuarios. Ni por la sacralidad de éstos que, aunque grande, no es comparable a Olimpia. Con esta reflexión, escrita por Juliano cuando ya era emperador y por tanto cuando el Edicto de Restitución comenzaba a ser una realidad, puso de manifiesto con impecable claridad que Olimpia era centro religioso de primer orden para la heterogénea religión griega, y que así quería que siguiera siendo después de su Edicto con el que buscaba unificar en doctrina y funcionamiento el paganismo. “*El culto al dios*” era tan importante en este santuario que un prototipo de religiosidad como Diógenes prefería marchar allí que a cualquier otro lugar sagrado.

Aunque careciese de recursos, él iba, y convencía al hombre más poderoso de entonces de que lo acompañara (en *El Banquete* Juliano manifiesta su afecto hacia la figura de Alejandro, y en este caso se fía de Dión Crisóstomo para referir la presencia del rey macedonio⁸⁶). El santuario de Istmia queda, según el fragmento, como mera sede de los *agones* Ístmicos y no como un santuario dedicado a Poseidón (dios al que apenas nombra en toda su producción literaria). Con las dos últimas frases argumenta el emperador “*no sólo en sus palabras fue piadoso Diógenes, sino también en sus actos*” porque “*frecuentaba los santuarios de los dioses*”: parece que el peregrinaje únicamente a Olimpia, pues elude mencionar otros templos del mundo griego, es suficiente para demostrar la devoción de un creyente.

⁸⁵ Juliano *Discurso VII* 212 a – d.

⁸⁶ Dion Crisóstomo *Oraciones* 4, 12.

Que la razón sagrada de que ir a Olimpia no sea por los *agones*, que se celebran en otros sitios, sino el culto a Zeus, queda refrendada poco después en la misma obra cuando defiende que:

*“todas las ofrendas a los dioses, grandes o pequeñas, acompañadas de la santidad, tienen la misma fuerza; pero sin la santidad, no ya una hecatombe por los dioses, sino la kiliombe de Olimpia es un simple gasto y nada más”.*⁸⁷

Olimpia sin su componente sagrado no tendría valor, y un sacrificio o una competición agonística gozaban de enorme sacralidad porque se hacían para Zeus y para los dioses. Juliano insiste en que este santuario es un centro de enorme importancia religiosa, y por tanto es fácil deducir que debió ser clave en su programa de restitución pagana.

Retomando la figura de Diógenes, el emperador vuelve a mencionar su asistencia a Olimpia pero ahora con el objetivo de argumentar que una persona tan devota y piadosa como él debía necesariamente obedecer las leyes del estado. Liga por tanto, como ya hizo en *Sobre la Realeza*, la condición de buen ciudadano con la de creyente al hacerse la siguiente pregunta retórica:

*“cómo un hombre que a causa de los dioses había ido hasta Olimpia, que había obedecido al dios Pítico y filosofado como Sócrates no hubiera penetrado con gran alegría en los sagrados santuarios si no hubiera declinado someterse a las leyes y aparecer como esclavo de una república”.*⁸⁸

Ahora no es el santuario del valle del Alfeo el único lugar de la religión griega que menciona, pues también cita a la Pitia de Delfos, además de alabar su capacidad filosófica.

Olimpia, vista ya la enorme importancia religiosa que tenía para la cabeza del Imperio, también era para él sinónimo de la excepcional calidad artística de la cultura griega. Aunque sin olvidar del todo el significado religioso. Escoge las dos obras escultóricas más emblemáticas de uno de los mayores artistas del Clasicismo ateniense (“y me ocurriría lo mismo que a aquel pobre ingenuo que, contemplando las obras de Fidias, intentaba darle explicaciones al propio Fidias de su Virgen de la Acrópolis y del Zeus de Pisa”⁸⁹), Fidias, para presentarlas como símiles de algo maravilloso. Y otra vez vuelve a tener en mente a Olimpia, cuya estatua de oro y marfil del templo de Zeus aún se podía ver en el segundo tercio del siglo III d.C.⁹⁰

⁸⁷ Juliano *Discurso VII* 214 a.

⁸⁸ Juliano *Discurso VII* 238 d – 239 a.

⁸⁹ Juliano *Discurso II* 54 a. Pisa era una ciudad de la Élide cercana a Olimpia, y que durante el Arcaísmo disputo a Elis el control del santuario.

⁹⁰ Sinn (1996), p. 127. La estatua se trasladó a Constantinopla en tiempos de Teodosio I.

En el mismo tratado, pero un poco después, vuelve a relacionar el santuario consagrado a Zeus con una de las cumbres de la cultura griega, en este caso dentro de la literatura al enumerar los cantores griegos de gestas por antonomasia. Empieza con Homero y sigue con sofistas, los inspirados por las musas y acaba citando los heraldos olímpicos: “*nunca faltarán poetas que celebren las guerras y proclamen las victorias con resplandeciente voz, al estilo de los heraldos olímpicos*”⁹¹. Al decir que Constancio II merece que sus triunfos militares sean cantados por Homero y por un heraldo olímpico, sitúa a estos dos al mismo nivel, y a la vez vuelve a comparar a su primo con un vencedor de los *agones* de Olimpia (ya que un heraldo anunciaba a éste).

Recién muerto Constancio II, Juliano expresó sus dudas al sofista Temistio sobre su inminente toma de las riendas del Imperio por si no estaría a la altura de ocupar la más alta magistratura del estado y por si la divinidad lo privaría de fortuna en el gobierno. Empleó un símil con el que vuelve a recurrir a Olimpia para describir su situación, con la que debía contentar las enormes esperanzas que sus amistades y la élite pagana en general estaban depositando en el joven emperador. El cambio en qué se ve inmerso, de filósofo ‘aficionado’ a tener la autoridad para convertir en ley el neoplatonismo, lo concibe semejante a convertirse súbitamente en un atleta de élite:

“De la misma manera que si a un hombre que, a duras penas y con esfuerzo a causa de su salud, practica ejercicios moderados en su casa le anunciases: ‘Ahora has llegado a Olimpia y has cambiado la palestra de tu casa por el estadio de Zeus, en el que tendrás espectadores griegos venidos de todas partes y muy especialmente tus propios conciudadanos, en cuyo nombre tienes que competir, (...) lo derrumbarías inmediatamente y le harías temblar antes de la competición, de igual modo, créetelo, a mí también me has colocado en una situación semejante con las palabras que has escrito’.”⁹²

Temistio había encomiado a Juliano, en una carta previa, a hacer prácticos sus conocimientos filosóficos aprovechando su nueva condición de emperador, y a nuestro protagonista esto le parece un reto inmenso comparado a ser un atleta que participa en los *agones* de Olimpia. Competir en “*el estadio de Zeus*” vuelve a equipararse al cargo de emperador, y que repita esto siendo lo segundo significa incidir en la muy alta estima que tenía hacia todo lo que acontecía dentro del santuario. Y, sin duda, las competiciones atléticas y las Olimpiadas eran de lo más célebre y conocido. El hecho de verse a sí mismo como un hombre que realiza ejercicios por una simple cuestión de salud hace pensar que lo escribió teniendo en mente los tratados de Galeno y Filóstrato.⁹³

⁹¹ Juliano *Discurso II* 78 b – c.

⁹² Juliano *A Temistio* 262 d – 263 b.

⁹³ König (2005), p. 254.

Como conclusión, es conveniente recordar que para Juliano todo aquello que tuviera vinculación con lo sagrado y que fuera útil en su programa de revitalización del paganismo era ponderado en sus escritos con un cariz muy positivo. Y el atletismo, celebrado en santuarios como Olimpia, disfrutaba de esa predilección. Igualmente, el ejercicio físico a través del cual los atletas se entrenaban, en gimnasios y palestras presentes en junto a los mismos templos, estaba revestido de sacralidad. Así lo manifestó cuando vuelve a tratar la figura de Diógenes⁹⁴, al que alaba utilizando la metáfora de un atleta que ejercita su cuerpo para poder alcanzar en un *agón* la corona sagrada:

*“Con este ejercicio atlético este hombre tuvo un cuerpo tan varonil como nadie, a mi entender, de los que compiten por una corona, y dispuso su alma de tal forma que era feliz”.*⁹⁵

4. ¿Afectó el Edicto a Olimpia? Conclusiones

Mediante una política que anhelaba la restauración de la religión griega, el programa de Juliano concibió una reproducción del paganismo marcada por la idea de que debía competir con el cristianismo. El emperador pensaba que debía abordar su programa ante una realidad que él dibujaba marcada por la existencia de dos bloques opuestos y enfrentados, las dos religiones. Hemos podido comprobar que, compilando citas aisladas en los escritos del emperador, este programa estaba muy bien planificado y que Olimpia jugaba un papel muy destacado como lugar de culto. El santuario podría ser un centro de esa religión unitaria.⁹⁶

Una religión que se pretendía demasiado seria y rígida, lo cual no permitía preservar las costumbres e idiosincrasia de cada culto. A Olimpia se le asignaba un rol que nunca había tenido, el de sede principal⁹⁷ de una organización religiosa y eclesiástica bien sistematizada. Durante siglos fue un referente del panhelenismo a través de la religión, la cultura y el atletismo.⁹⁸ Pero ese ideal panhelénico no suponía que el santuario estuviera conectado con otros lugares de culto del mundo griego, y mucho menos que formara parte de una estructura pagana como la que el neoplatónico Juliano pretendía. Esta novedosa situación para Olimpia se cimentaba en su característica de ser un poderoso símbolo del panhelenismo y de la heterogénea religión griega, como el propio Juliano muestra en la constante asociación que hace entre el santuario y Diógenes para resaltar su piedad.

⁹⁴ Smith (1995), p. 73.

⁹⁵ Juliano *Discurso VI* 195 a – b.

⁹⁶ Limberis (2000), p. 386.

⁹⁷ Aunque a través del análisis realizado en el capítulo previo se ha podido comprobar que Olimpia es el lugar de culto más nombrado y mencionado en la obra de Juliano, sin embargo no nos permite asegurar que fuera el más importante. Pero sí de los principales.

⁹⁸ Crowther (2004), pp. 11-23.

Pero esta rehabilitación del santuario de Olimpia duró lo mismo que el Edicto de Restitución. Es decir, hasta la muerte de Juliano y la llegada al trono imperial de emperadores cristianos. No se puede explicar el fracaso sólo por la brevedad del reinado. La religión pagana unitaria requería un compromiso para los que se iniciaban en ella, por lo que desde un principio disuadió a gran parte de la gente común. La teúrgia no era realmente popular, sólo en algunos sectores como los círculos de algunas escuelas filosóficas. Debido a esto, Juliano fracasó en su intento de movilizar a las masas detrás de su movimiento para una organización del paganismo. Que su gobierno durase del 361 al 363 eclipsó las posibilidades de éxito del Edicto de Restitución y la implantación de un paganismo fuerte y unitario. Ese corto espacio de tiempo, más breve que una sola Olimpiada,⁹⁹ apenas pudo provocar cambios efectivos en el funcionamiento de Olimpia.

Esta política religiosa no fraguó principalmente por dos razones. El cristianismo era mucho más popular, su crecimiento y arraigo eran irreversibles. Se necesitaba algo más para frenarlo que la simple voluntad de un hombre, aunque fuera el emperador. Además, ese programa religioso no era popular para la mayor parte de la población pagana griega. En cierto sentido, el ritual religioso ayudó a las escuelas filosóficas ganar adeptos, pero precisamente ese carácter de élite no facilitaba la difusión de esa religión entre las masas. Y mucho más impopular lo era entre cristianos y entre creyentes de religiones orientales y romana, marginados de su proyecto.¹⁰⁰

El cristianismo, como su monoteísmo era exclusivo y por tanto sólo reconocía a Dios como única divinidad, podía aceptar la existencia de Zeus (nunca de Apolo, asociado con el demonio por la Pitia de Delfos) pero jamás con la categoría de dios.¹⁰¹ No era aceptable para la Iglesia, en su situación de religión del Imperio, que existiera un espacio donde se rendía culto a Zeus como dios, cuando negar la exclusividad divina de Dios era blasfemia. Olimpia era, al igual que otros templos y lugares sagrados, impío según la Iglesia. Gregorio de Nazianzo, compañero de estudios de Juliano y con gran peso intelectual dentro de la Iglesia, aprovechó la memoria negativa sobre el Edicto de Restitución para atacar a Zeus a través del *Primer Discurso contra Juliano*.¹⁰² Gregorio dice que Zeus es el dios más grande de los paganos y “*se revuelve en la mierda*”.¹⁰³

⁹⁹ Moretti (1957), p. 175. No hay registrada ninguna victoria desde la 281ª Olimpiada del 345 hasta la 285ª del 361, cuando reinaba Juliano. Pero sí para las dos ediciones siguientes: en el pentatlón del 365 venció el ateniense Pancracio, mientras que en el 369 venció en pugilato el rey armenio Barasdates/Varazdat y en la lucha o el pancracio el filadelfio Filomeno.

¹⁰⁰ Limberis (2000), p. 382.

¹⁰¹ Herrero de Jáuregui (2007), pp. 219-224.

¹⁰² Herrero de Jáuregui (2007), p. 158.

¹⁰³ Gregorio Nacianceno *Oraciones* 4, 115.

Una vez muerto Juliano en el 363, y dividiéndose el Imperio entre Occidente para Valentiniano I y Oriente para Valente (ambos eran cristianos), se paró toda política imperial de apoyo a la religión cristiana, y con ello de revitalización de lugares sacros como Olimpia. La legislación de Valentiniano I y Valente, con las mismas características que la de Constantino y sus hijos, buscaba ser favorable a la Iglesia cristiana. Pero no legisló ninguna normativa sobre los cultos tradicionales y respetó la religión consuetudinaria grecorromana. Con estos emperadores, y sus sucesores, hubo en principio menos rigidez hacia el paganismo que la que habría una vez que el peso de la Iglesia fuera tan grande que Teodosio I, cuyo reinado comenzó en el 379, debió ceder a la presión de ésta. Con él se legisló claramente contra toda religión que no fuera la cristiana oficial. Pero antes de él, en Oriente el emperador Valente se limitó a neutralizar y cancelar el Edicto de Restitución de Juliano.¹⁰⁴

Antes de Teodosio I y de que las citadas críticas de los apologetas cristianos se convirtieran en ley, la legislación sobre cultos tradicionales y paganismo fue suave como en tiempos de Constantino. Sí hubo más dureza en Occidente una vez desaparecido Valentiniano I. El emperador Teodosio I, presionado por miembros de la jerarquía de la Iglesia como el obispo Ambrosio de Milán para evitar que se repitiera una situación como la de Juliano, ordenó en el año 391/392 que se cerraran todos los santuarios griegos, incluyendo Olimpia.¹⁰⁵ Pero esta orden no fue obedecida o no tuvo un efecto importante, porque cuatro décadas después su nieto Teodosio II tuvo que renovar el decreto imperial.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Moreno Resano (2009), p. 214.

¹⁰⁵ Cedreno *Compendium historiarum* 326 a – d relata el cierre de Olimpia como lugar religioso como consecuencia del edicto de Teodosio I; 322 b – c informa de cómo los templos, como el de Zeus, fueron despojados de sus riquezas pero no destruidos; Sch. Luc., *Rethor. Praec.* 9 dice que el festival pudo durar hasta que Teodosio II renovó el decreto.

¹⁰⁶ Sinn (1996), pp. 126-128. La arqueología muestra que los lugares de culto del santuario de Zeus se fueron abandonando y hubo una reutilización de espacios por lo cristianos que habitaron el lugar. No hubo destrucción de los antiguos edificios, sino que algunos recibieron nuevos usos (como viviendas, talleres, etc.) y otros se olvidaron.

5. Bibliografía

- Alsina Clota, J. (1989). *El neoplatonismo: síntesis del espiritualismo antiguo*. Barcelona: ed. Anthropos.
- Athanassiadi-Fowden, P. (1981). *Julian and Hellenism: an intellectual biography*. Oxford: Clarendon Press.
- Blázquez, J. M. (2008). La violencia religiosa cristiana en la Historia Eclesiástica de Sócrates durante el gobierno de Teodosio II y en la Historia Eclesiástica de Teodoreto de Cirro, *Gerión*, 26, 453-490.
- Bowersock, G. W. (1990). *Hellenism in Late Antiquity*, Univ. Michigan Press.
- Buenacasa Pérez, C. (1997). La decadencia y cristianización de los templos paganos a lo largo de la Antigüedad Tardía, *Polis*, 9, 25-50.
- Christesen, P. (2007). *Olympic victor lists an Ancient Greek History*. Cambridge Univ. Press.
- Crowther, N. (2007). *Sport in ancient times*. Connecticut y Londres: ed. Praeger.
- Crowther, N. (2004). *Athletika: studies on the Olympic games and Greek athletics*. Hildesheim: ed. Weidmann.
- Durántez, C. (1977). *Las Olimpiadas griegas*. Madrid: Comité Olímpico Español.
- Enjuto Sánchez, B. (2000). Las disposiciones judiciales de Constantino y Juliano a propósito de las tierras de los templos paganos, *Gerión*, 18, 407-423.
- Enjuto Sánchez, B. (2006). Oportunistas, falsarios... Reflexiones sobre la actitud religiosa de la aristocracia en el s. IV d.C., *Polis*, 7, 129-144.
- Farrington, A. (2009). Olympic Victors and the Popularity of the Olympic Games in the Imperial Period, *Tyche*, 12, 15-46.
- Giatis, S. G. (1997) The end of Olympia's Olympic Games. En A. Krüger & A. Teja (eds.), *La commune eredità dello sport in Europa. Atti del Primo Seminario Europeo di Storia dello Sport* (pp. 107-110). Roma.
- Herrero de Jáuregui, M. (2007). *Tradición órfica y cristianismo antiguo*. Madrid: Trotta.
- Hidalgo de la Vega, M. J. (1990). Teología política de Juliano como expresión de la controversia paganismo-cristianismo en el siglo IV, *Antigüedad y cristianismo*, 7, 179-195.
- Jiménez Sánchez, J. A. (2001). *Poder imperial y espectáculos en Occidente durante la Antigüedad Tardía*, Tesis doctoral, Universidad de Barcelona.
- Kyle, D. G. (2007). *Sport and spectacle in the Ancient World*. Malden y Oxford: Blackwell Pub.
- König, J. (2005). *Athletics and literature in the Roman Empire*. Cambridge Univ. Press.
- Limberis, V. (2000). 'Religion' as the cipher for identity: the cases of Emperor Julian, Libanius, and Gregory Nazianzus. *Harvard Theological Review*, 93 (4), 209-216.

- Moreno Resano, E. (2009). La política legislativa imperial sobre los cultos tradicionales de los siglos IV y V d.C. *Mainake*, 31, 209-216.
- Moretti, L. (1957). Olympionikai, i vincitori negli antichi agoni olimpici. *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, 8 (8-2), 55-198.
- Newby, J. (2005). *Greek athletics in the Roman world: victory and virtue*. Oxford Univ. Press.
- Remes, P. (2008). *Neoplatonism*. Stocksfield: Acumen.
- Salvador, J. L. (2009). *El deporte en Occidente*. Madrid: ed. Cátedra.
- Sanz Serrano, R. (2009). Fundamentos ideológicos y personales en el pronunciamiento del Emperador Juliano. *Potestas*, 2, 83-115.
- Scanlon, T. F. (2002). *Eros and the Greek Athletics*. Oxford Univ. Press.
- Sinn, U. (1996). *Olympia: Kult, Sport und Fest in der Antike*. Munich: Beck.
- Smith, R. (1995). *Julian's Gods: religion and philosophy in the thought and action of Julian the Apostate*. Londres: Routledge.
- Teja, A. (1991). L'édit de Théodose et la fin des Jeux Olympiques. En R. Renson et alli (eds.), *The Olympic Games through the ages: Greek Antiquity and its impact on modern sport* (pp. 115-125). Atenas.
- Teja, A., Mariano, S., Garello, F., Di Donato, M. y Punzo, G. (2004), *Agonistica in Magna Grecia: La scuola atletica di Crotona*. Calopezzati: ed. Convento.
- Wallechinsky, D. y Loucky, J. (2008). *The complete book of the Olympics*. Londres: Aurum.
- Weiler, I. (2004). Theodosius I und die Olympischen Spiele. *Nikephoros*, 17, 53-75.
- Young, D. C. (2004). *A brief history of the Olympic Games*. Oxford: Blackwell.

6.1. Fuentes primarias

- Amiano, trad. de Castillo García C. (2010). *Historias. I, Libros XIV-XIX*. Madrid: ed. Gredos.
- Filóstrato, trad. de Miralles C. (1999). *Historias. I, Libros XIV-XIX*. Madrid: ed. Gredos.
- Juliano, trad. de García Blanco J. (1979). *Discursos. Vol. 1, I-V*. Madrid: ed. Gredos.
- Juliano, trad. de García Blanco J. (1982). *Discursos. Vol. 2, VI-XII*. Madrid: ed. Gredos.
- Juliano, trad. de García Blanco J. y Jiménez Gazapo P. (1982). *Contra los galileos: Cartas y fragmentos. Testimonios. Leyes*. Madrid: ed. Gredos.
- Libanio, trad. de Melero Bellido A. (2001). *Discursos. Tomo I, Autobiografía*. Madrid: ed. Gredos.
- Libanio, trad. de González Gálvez A. (2001). *Discursos. Tomo II*. Madrid: ed. Gredos.
- Oikonomides A. N. (comp.) (1974). *Abbreviations in Greek inscriptions : papyri, manuscripts and early printed books*. Chicago: Ares Publishers.

- Pausanias, trad. de Azcona García C. (2000). *Descripción de Grecia : Ática y Élide (libros I, V y VI)*. Madrid: ed. Alianza.
- Sozómeno, trad. de Hansen G. C. (1960). *Kirchengeschichte*. Berlín: Akademie-Verlag.
- Suetonio, trad. de Castro de Castro D. (2010). *Vida de los césares*. Madrid: ed. Alianza.



Sólido de oro acuñado en Constantinopla que muestra al emperador Juliano en el anverso y a la Virtud del Ejército Romano en el reverso". Imagen recuperada de: wildwinds.com/coins/ric/julian_II