FÁBIO VERGARA CERQUEIRA
MARIA APARECIDA DE OLIVEIRA SILVA
(organizadores)

ESTUDOS SOBRE ESPARTA

Editora
UFPel

ESTUDOS SOBRE ESPARTA

Reitoria

Reitor: *Pedro Rodrigues Curi Hallal*
Vice-Reitor: *Luis Isaías Centeno do Amaral*
Chefe de Gabinete: *Taís Ullrich Fonseca*
Pró-Reitor de Graduação: *Maria de Fátima Cóssio*
Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação: *Flávio Fernando Demarco*
Pró-Reitor de Extensão e Cultura: *Francisca Ferreira Michelon*
Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento: *Otávio Martins Peres*
Pró-Reitor Administrativo: *Ricardo Hartlebem Peter*
Pró-Reitor de Infra-estrutura: *Julio Carlos Balzano de Mattos*
Pró-Reitor de Assuntos Estudantis: *Mário Renato de Azevedo Jr.*
Pró-Reitor de Gestão Pessoas: *Sérgio Batista Christino*

Conselho Editorial

Presidente do Conselho Editorial: Ana da Rosa Bandeira
Representantes das Ciências Agrárias: Guilherme Albuquerque de Oliveira Cavalcanti (TITULAR),
Cesar Valmor Rombaldi
e Fabrício de Vargas Arigony Braga
Representantes da Área das Ciências Exatas e da Terra: Adelir José Strieder (TITULAR),
Juliana Pertille da Silva e Daniela Buske
Representantes da Área das Ciências Biológicas: Marla Piumbini Rocha (TITULAR),
Rosangela Ferreira Rodrigues e Raquel Ludke
Representantes da Área das Engenharias e Computação: Darci Alberto Gatto (TITULAR)
e Rafael Beltrame
Representantes da Área das Ciências da Saúde: Claiton Leoneti Lencina (TITULAR)
e Giovanni Felipe Ernst Frizzo
Representantes da Área das Ciências Sociais Aplicadas: Célia Helena Castro Gonsales (TITULAR)
e Sylvio Arnoldo Dick Jantzen
Representante da Área das Ciências Humanas: Charles Pereira Pennaforte (TITULAR),
Edgar Gandra e Guilherme Camargo Massaú
Representantes da Área das Linguagens e Artes: Josias Pereira da Silva (TITULAR)
e Maristani Polidori Zamperetti

ESTUDOS SOBRE ESPARTA

Fábio Vergara Cerqueira
Maria Aparecida de Oliveira Silva
(organizadores)

Editora UFPel

Editora UFPel

Filiada à A.B.E.U.

Rua Benjamin Constant, 1071 - Porto
Pelotas, RS - Brasil
Fone +55 (53)3227 8411
editora.ufpel@gmail.com

Direção
Ana da Rosa Bandeira
Editora-Chefe

Seção de Pré-Produção
Isabel Cochrane
Administrativo

Seção de Produção
Suelen Aires Böettge
Administrativo
Anelise Heidrich
Revisão
Guilherme Bueno Alcântara (Bolsista)
Design Editorial

Seção de Pós-Produção
Morgana Riva
Assessoria
Madelon Schimmelpfennig Lopes
Administrativo

Revisão Técnica
Ana da Rosa Bandeira

Revisão Ortográfica
Anelise Heidrich

Projeto Gráfico e Capa
Suélen Lulhier

Imagem da capa
Gema escaraboide, ágata. Prov. Esparta. Terceiro quartel do séc. V a.C. Museu Britânico, inv. 1902,0618.1 (528).
© Trustees of the British Museum. Cedido sob licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0)

Catalogação na Publicação:
Bibliotecária Kênia Bernini – CRB-10/920

E82 Estudos sobre Esparta [recurso eletrônico] / Organizadores Fábio Vergara Cerqueira, Maria Aparecida de Oliveira Silva – Pelotas : Ed. UFPel, 2019. 263 p.

6,21MB ; PDF

ISBN : 978-85-517-0050-1

1. Esparta (Cidade extinta). 2. Historiografia. 3. História antiga. I. Cerqueira, Fábio vergara, org. II. Silva, Maria Aparecida de Oliveira, org.

CDD: 938

Obra editada com o apoio do Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural da UFPel

SUMÁRIO

7 **Apresentação**
OS ORGANIZADORES

10 **Prefácio**
ANDERSON ZALEWSKI VARGAS

PARTE I - PERÍODO ARCAICO

17 **1. A retórica dos filhos de Héracles:**
apontamentos sobre poesia e sua ocasião de performance na Esparta Arcaica
RAFAEL BRUNHARA

29 **2. Fostering in the Spartan *Agōgē***
THOMAS FIGUEIRA

44 **3. Considerações acerca do aumento do controle da vida social na Esparta do século VI a.C.**
JOSÉ FRANCISCO DE MOURA

57 **4. O disciplinamento do espaço em Esparta:**
Arqueologia e História de uma pólis excepcional?
MARIA BEATRIZ BORBA FLORENZANO

PARTE II - PERÍODO CLÁSSICO

75 **5. Mulheres nas práticas esportivas:**
o caso de Esparta
FÁBIO DE SOUZA LESSA

87 **6. Sparta becomes Athens:**
the Peloponnesian War's last 10 years
DAVID M. PRITCHARD

104 7. Esparta, o *logos* enganador
ADRIANA FREIRE NOGUEIRA

116 8. To serve them all our days:
the helots in Classical Sparta
EDWARD TSOUKALIDIS

125 9. Cinisca Olimpiónica, paradigma de una nueva Esparta
CÉSAR FORNIS

136 10. Esparta e a malícia de Heródoto
MARIA APARECIDA DE OLIVEIRA SILVA

154 11. Krypteiai spartane
MASSIMO NAFISSI

PARTE III - PERÍODO HELENÍSTICO E ROMANO

174 12. A construção do imaginário social de Esparta no período clássico e helenístico
ALAIR FIGUEIREDO E MARIA REGINA CÂNDIDO

188 13. Em torno de Jacinto... e Polibeia:
mito, cultura, erótica, iconografia e música
FÁBIO VERGARA CERQUEIRA

204 14. Sparte à l'époque romaine:
la reconstruction d'une identité spartiate
OLIVIER GENGLER

220 15. Esparta e os Romanos
RENATA SENNA GARRAFFONI

230 Bibliografia

APRESENTAÇÃO

ESPARTA INSERE-SE nos Estudos Clássicos de modo um tanto monocórdico. Os textos produzidos, em geral, destacam o caráter militar de sua sociedade e o conseguente rigor das suas instituições, disseminando o mito de que as instituições espartanas permaneceram inalteradas por séculos. O caráter militar atribuído à cidade de Esparta também contribuiu para que os estudiosos a colocassem em segundo plano, especialmente nas décadas de 40 a 60, com poucos estudos entre os anos de 70 a 90, excetuando os que estavam voltados para as questões femininas, pois era usada como modelo para aqueles que a viam como exemplo de uma sociedade antiga que concedia mais liberdade à mulher. Ainda assim, no século XXI, os estudos sobre Esparta não obtiveram o crescimento que se esperava, tendo em vista a preferência por Atenas e Roma nas décadas anteriores. Em parte, tal crescimento não ocorreu por novas cidades terem despertado interesse maior dos estudiosos, como Tebas, Corinto, Alexandria, e até mesmo cidades do mundo colonial grego ou das regiões provincianas do Império Romano.

Porém, mesmo que com peso menor do que nos estudos de outras cidades, os estudos espartanos também vivenciaram áreas de renovação. Um bom exemplo seria a coletânea "La cultura a Sparta in età clássica", organizada por Francesca Berlinzani e publicada em 2013 em Trento, com as contribuições de um seminário realizado em 2010 em Milão.

Sob esta perspectiva, especificamente no caso brasileiro, não há tradição em termos de pesquisas ou publicações sobre Esparta. São poucas as obras autorais ou coletivas focadas na cidade. Em nossos primeiros estudos sobre a cidade, Esparta vem como pano de fundo de análises sobre Xenofonte e Plutarco, autores fundamentais para especialistas em estudos espartanos. O primeiro deles é o de José Francisco de Moura, "Imagens de Esparta. Xenofonte e a Ideologia Oligárquica" (Rio de Janeiro: Fábrica de Livros, 2000) e o segundo é o de Maria Aparecida de Oliveira Silva, "Plutarco Historiador: análise das biografias espartanas" (São Paulo: Edusp, 2006), além de vários artigos específicos sobre Esparta.

Apenas muito recentemente tivemos a primeira coletânea sobre a pólis lacedemônia, organizada por Luis Filipe Bantim de Assumpção, "Esparta: Política e Sociedade" (Curitiba: Prismas, 2017). Com sete textos, em português, espanhol e inglês, inclui capítulos com temas tais como mulher e patriarcado, casamento, religião, poesia de Tirteu e influência das monarquias helenísticas sobre a política local.

Não são muitas as dissertações, teses e pesquisas dedicadas aos estudos espartanos em nosso país. Como exemplos, vale ressaltar, recentemente, a dissertação de mestrado de Ricardo Barbosa da Silva, intitulada "Culto à guerra: uma abordagem historiográfica do militarismo na Esparta Clássica", defendida na UFPel em 2017, ou ainda as pesquisas em curso, de doutoramento, de Luis Filipe Bantim, sob o título "As relações de poder da pólis de Esparta no reinado de Agesilau II", desenvolvida na UFRJ, e de pós-doutoramento, de Márcia Cristina Lacerda Ribeiro, professora da Universidade do Estado da Bahia, desenvolvida no MAE/USP, sob o título "*Katà komas*: disciplinamento do espaço na pólis espartana".

Novos cenários políticos e culturais da hipermodernidade geram novos olhares sobre a Antiguidade, e novas fixações, inspirações. Na crise contemporânea, eis que renasce nos trópicos a miragem da Esparta militar, alimentada por um novo pensamento político de viés antidemocrático e anti-humanista.

Em 2006, o filme "300", baseado nos quadrinhos homônimos de Frank Miller e Lynn Varley, adaptados por Zack Snyder, divulgou entre o público moderno brasileiro a máxima "molon labe", fala atribuída por Plutarco (Frases lacônicas 225d, 51.10) ao rei espartano Leônidas, que, diante da proposta de rendição trazida pelo emissário do rei persa, lhe teria dito: "Venham pegá-las [as armas]". A frase circula como inspiração entre novos adeptos do pensamento autoritário. Renasce por aí um filoespartanismo militarizante em versão século XXI. A tatuagem μολὼν λαβέ

virou moda e pode ser vista em braços musculosos malhando em academias, circulando, conforme o historiador Gunter Axt (2018, p. 74), como "símbolo de heroísmo, obstinação, senso de missão, desprendimento, resistência e masculinidade. É um ícone do militarismo. É uma espécie de brado simbólico que resistiu se opondo à oração fúnebre do líder ateniense Péricles, de 430 a.C., que saudava a memória dos soldados abatidos na luta contra Esparta"[1].

É neste contexto, acadêmico e cultural, que propomos ao leitor brasileiro, universitário ou não, este compêndio de estudos sobre Esparta, em boa hora retomando a série de coletâneas sobre o Mundo antigo publicadas pela editora da UFPel (*Fronteiras e Identidades*, em 2005, *Guerra e Paz*, em 2007, Religião e *Poder no Mundo antigo*, em 2009, e *Ensaios sobre Plutarco. Leituras Latino-Americanas*, de 2010). "Estudos sobre Esparta" propõe, para além da monotonia da miragem da cidade militarista estável, 15 textos que mostram a diversidade de enfoques contemporâneos, num horizonte multidisciplinar, com recurso a fontes as mais variadas, com a contribuição de autores vinculados a diferentes disciplinas que compõem os Estudos Clássicos.

Nesta coletânea reúne-se a participação da maior parte dos pesquisadores brasileiros que se dedicou e/ou se dedica aos estudos de Esparta. Os vários autores, provindos de diferentes países e continentes, dos Estados Unidos à Austrália, do Brasil à Rússia, incluindo Itália, Espanha, França e Portugal, na sua multiplicidade de assuntos, proporcionam uma leitura atualizada, baseada em evidências e interpretações consistentes - uma leitura esclarecedora para o estudante, para o pesquisador, mas também para o público em geral, que pode assim ter uma visão mais abrangente da historicidade espartana, encontrando subsídios para escapar aos estereótipos fáceis, mas persistentes, de uma Esparta guerreira e estável, assim idealizada desde a Antiguidade, por seus amigos e inimigos, admiradores e detratores.

OS ORGANIZADORES

[1] AXT, Gunter. "MOLON LABE. Venham pegá-las. Sim, as armas!", VOTO - política, cultura e negócios - Edição 141 | novembro e dezembro – 2018, p. 72-74.

PREFÁCIO

Estudos sobre o Enigma Espartano

Ensinados a nunca recuar, a nunca se render...
Ensinados que morrer no campo de batalha a serviço
de Esparta era a maior glória que
poderiam obter na vida.
Na idade de 7 anos, como era costume
em Esparta, o menino era tirado de sua
mãe e jogado em mundo de violência.
Constituída pelos 300 anos da
sociedade guerreira espartana para criar
o melhor guerreiro que o mundo
jamais vira, a agōgē, como era
chamada, forçava o menino a lutar...
Fazia-o passar fome, forçava-o a roubar
e, se necessário, a matar.

Do roteiro de 300, de Michael Gordon

"ESTUDOS SOBRE ESPARTA", organizado pelos diletos colegas Fábio Vergara Cerqueira e Maria Aparecida de Oliveira Silva, é um gênero de coletânea que tem se multiplicado no Brasil: a reunião de especialistas brasileiros e estrangeiros, de formação diversa, convidados a escrever sobre um tema específico. Certamente isso é resultado da inserção internacional dos pesquisadores brasileiros de História Antiga através da participação em eventos, da realização de doutorados e pós-doutorados no exterior, da presença em nosso país de investigadores estrangeiros em atividades de todos os tipos. Como bem observam os organizadores em sua apresentação, o principal objetivo foi oferecer ao leitor um conjunto de textos sobre a pólis que, a despeito da sua relevância no Mundo Antigo e na cadeia de recepções que a mantém viva em nossas mentes (inclusive através da cinematografia mais recente), não tem sido proporcionalmente objeto da investigação acadêmica nacional. Uma característica, no entanto, restringe o âmbito do leitor potencial deste livro: o fato de ter sido mantida a língua original dos artigos escritos em inglês,

italiano e francês. O público interessado – acadêmico em sua maioria, presumo – saberá usar dos recursos de tradução disponíveis na internet (especialmente a partir da versão eletrônica da coletânea) para se inteirar das contribuições de Thomas Figueira, David M. Pritchard, Edward Tsoukalidis, Massimo Nafissi e Olivier Gengler (não incluo a de César Fornisnesta lista porque acredito ser o espanhol a segunda língua acadêmica de nossa área, mesmo no âmbito da graduação). Pode servir ainda como um incentivo para os jovens graduandos em particular, porque todos aqueles que se dedicam à historiografia antiga sabem que o conhecimento de línguas estrangeiras é essencial, a par da formação nos idiomas antigos.

Os textos estão agrupados segundo o conhecido princípio cronológico: os períodos arcaico, clássico e helenístico-romano. A leitura revelará que os temas, as abordagens e os problemas específicos da historiografia sobre Esparta vão além de tais divisões. Renata Senna Garraffoni, em seu comentário sobre as tendências recentes da historiografia sobre a Esparta romana, observa a importância de estudos feministas para a crítica da Esparta androcêntrica e militarista. Pois o tema da mulher espartana está presente em *Mulheres nas práticas esportivas gregas: o caso de Esparta*, de Fábio Lessa; em *Cinisca Olimpiónica, paradigma de una nueva Esparta*, de Cesar Fornis; e também em *A construção do imaginário social de Esparta no período clássico e helenístico*, de Alair Figueiredo e Maria Regina Cândido. O assunto reaparece no *Em torno de Jacinto e Polibeia: mito, culto, erótica, iconografia e música*, em que Fábio Vergara defende que a relevância do elemento feminino na divindade e nos rituais a ela ligados. Vale a pena examinar se estes trabalhos compõem o movimento renovador apontado por Garraffoni. Uma coisa me parece certa: os leitores guardarão o nome de *Cinisca*, a espartana de sangue real que teria sido a primeira campeã em uma disputa olímpica de carros, personagem dos três estudos.

De forma geral, parte considerável desta coletânea se enquadra na historiografia crítica da imagem consolidada de Esparta desde a Antiguidade como uma pólis única e exemplar em muitos aspectos. Em *O Disciplinamento do Espaço em Esparta: Arqueologia e História de uma pólis excepcional?*, Maria Beatriz Florenzano procura, a partir das investigações arqueológicas, demonstrar que, pelo menos em termos urbanísticos, a pólis lacedemônia assemelhava-se a outras póleis gregas. Outro elemento central da ideia de excepcionalidade espartana - o assassinato de hilotas referido na abertura de *300* –, é negado por Massimo Nafissi. Em *Krypteiai spartane,* defende esta tese com base em meticulosa análise das fontes (datação e

contraposição principalmente) e de estudo da bibliografia pertinente. Ressalto ainda a revisão das obras dos estudiosos modernos perturbados com a contradição entre a boa imagem espartana e a possibilidade de terem educado suas crianças pelo assassinato sistemático dos hilotas, conformando uma comunidade violenta, policialesca. É uma amostra de capítulo importante da *Laconofilia* moderna e contemporânea. Florenzano também oferece valiosa revisão de pesquisas a respeito dos *klêroi*, os lotes que teriam sido divididos igualmente entre os esparciatas, cidadãos espartanos. Ela não deixa de observar ser tudo muito discutível por causa do caráter dos vestígios existentes, sendo impossível um acordo a respeito daquele tema central da imagem espartana transmitida desde a Antiguidade. Deve impactar os desavisados saber que alguns estudiosos chegam mesmo a negar a existência de uma propriedade coletiva comum original e sua partilha igualitária entre os esparciatas.

Um possível eixo de abordagem dos artigos é o exame do tratamento da documentação em cada um dos estudos. Em quase todos, leem-se advertências sobre seu caráter lacunar, sobre sua datação posterior àquilo a que se referem, sobre o fato de serem obra de não espartanos…. É o caso dos "fragmentos" da poesia lírica arcaica analisados por Rafael Brunhara em *A Retórica dos Filhos de Héracles: Apontamentos sobre poesia e sua ocasião de performance na Esparta Arcaica*. Os poetas Terpandro, Álcman e Tirteu teriam estado em Esparta no período arcaico e lá produzido e cantado suas obras, mas delas subsistem, quando muito, citações de terceiros, todos muito posteriores. O título da contribuição de Brunhara, meu colega de Universidade, revela um dos aspectos mais relevantes da coletâna, porque "retórica" é referência à equívoca imagem de Esparta como terra exclusiva dos "filhos de Hércules", de guerreiros avessos ao prazer dos banquetes, à música e aos "longos discursos, desejosos de uma guerra permanente e da morte no campo de batalha… Estes e outros elementos, desde 1933, são usualmente agrupados sob o dístico "miragem espartana", cunhado por François Ollier e citado em alguns dos estudos. Talvez o estudo de Esparta enfrente em escala admirável o desafio de distinguir entre os dois caráteres que Dominick LaCapra distingue nos "textos complexos" de nossa tradição: o "documental" - as "dimensões fáticas ou literais que implicam a referência à realidade empírica e transmitem informação sobre ela" - e o de "ser-obra" - quando o texto "complementa a realidade empírica com agregados e substrações" (1988, p.262). Mas será possível tal distinção no trato dos vestígios antigos? Certamente não há uma lista certa de procedimentos e a definição dos

mesmos dependerá também dos objetivos de cada pesquisa. É tarefa considerável para estudiosos de qualquer período; é trabalho muito mais difícil para aqueles que, como nós, dependem de fontes retoricamente elaboradas com fins diversos, quando a *invenção* retórica era aceita de forma distinta dos dias atuais, quando inexistia a mesma preocupação com a verdade factual, inexistindo parâmetros de aferição de dados quantitativos com os quais estamos familiarizados... Talvez seja ainda mais complexo no caso dos textos desta coletânea, pois lidam com vestígios particularmente problemáticos para chegar àqueles que talvez tenham se esforçado para proclamar uma imagem particular de si dificilmente aferível por outros meios. O recurso à arqueologia mostra suas potencialidades para avaliação do material escrito nos textos de Florenzano, Moura e Cerqueira, mas também não são uma fórmula mágica. Florenzano, quando procura apresentar a "Organização do território espartano" a partir dos dados arqueológicos, fornece uma série de questões relevantes, mas carentes ainda de respostas, peculiaridade aumentada pelo caráter limitado das escavações dos níveis correspondentes aos séculos VI e V A.E.C. do sítio espartano.

No tocante ao tratamento das fontes escritas, creio que podemos colocar os estudos em uma linha em que os dois pontos extremos sejam os trabalhos de Adriana Freire Nogueira e David Pritchard. Este, em *Sparta becomes Athens: the Peloponnesian War's last 10 years*, procura reconstruir o que foi a última fase da Guerra dos peloponésios e atenienses (430-404 A.E.C), quando Esparta se tornou uma potência naval graças ao apoio financeiro persa. É quase uma crônica de acontecimentos a partir de um juízo inicial sobre as obras de Tucídides, Xenofonte e Diodoro, desempenhando papel essencial nesta avaliação os papiros fragmentados *Hellenica Oxyrhynchia*. A partir disso, o autor elabora sua narrativa arranjando de forma particular as descrições, juízos (seus e das fontes) e dados dos vestígios; o encadeamento dos fatos e as citações da documentação, particularmente de Tucídides, conferem ao texto de Pritchard qualidades de uma boa narrativa – talvez alguns que, como eu, simpatizam com Atenas, lamentem as "opções equivocadas" e os azares que levaram, paradoxalmente?, ao gozo da liberdade pelas póleis gregas, o conhecido juízo de Xenofonte. Muito próximo deste estudo coloco *To serve them all our days: the helots in Classical Sparta*, de Edward Tsoukalidis. Apesar do cuidado eventual com seus juízos (revelados por expressões como "parece que", "parece provável"), o autor também trata suas fontes (escritas) majoritariamente como "evidências documentais", no sentido mencionado acima. Tsoukalidis, sem recorrer

diretamente à bibliografia secundária, contrasta um número significativo de vestígios antigos, quando poder-se-ia pensar que cada um exigiria a consideração de seu caráter particular, da história de sua transmissão...o que por si só indica quão difícil é elaborar sínteses capazes de, no caso, nos oferecer uma ideia provável do que teriam sido os hilotas e o hilotismo.

O título do ensaio (classificação da própria autora) de Adriana Nogueira, indica outra abordagem, mais próxima daquela de Brunhara. A "fama espartana" elaborada desde a Antiguidade é mostrada um *"lógos enganador"* com base em análise peculiar das fontes. Adriana cita a passagem do Protágoras platônico em que Sócrates afirma serem os espartanos ardilosos em sua fala e conduta, encobridora de suas maiores qualidades. A partir da equivocidade da imagem espartana, recorre à psicologia social para, entre outras coisas, ultrapassar o sentido evidente de discursos sobre a bravura lacedemônia e sua oposição ética aos atenienses, elemento essencial do enigma lacedemônio. Talvez seja isso que permita à autora vencer os estereótipos daquele discurso identitário identificando e lendo de forma singular algumas passagens do mesmo Tucídides que, em outros momentos, contribui para a conformação de um "lógos enganador".

O estudo de José Francisco Moura recorre também ao cruzamento de dados dos vestígios escritos com dados arqueológicos para suas *Considerações acerca do aumento do controle da vida social na Esparta do século VI a.C.*. Sua investigação é conformada por uma noção de *ideologia*, conceito muito frequente nas lutas atuais e cotidianas de nosso país, mas quase ausente da historiografia dos últimos tempos, pelo menos da que tenho conhecimento. Vale a pena contrastar seu tratamento das fontes escritas com os dos outros capítulos que tratam do mesmo tema. O já referido trabalho de Alair Figueiredo e Maria Cândido recorre ao conceito de imaginário e examina a documentação sobre a visão de si espartana como uma "construção social" - trata-se de formulação diferente para a ideia de "miragem espartana", mas com implicações para o comportamento e dinâmica sociais. No mesmo plano está o interessante *Sparte à l'époque romaine: la reconstruction d'une identité spartiate.* Seu autor, Olivier Gengler, recomenda tratar a documentação com a prudência capaz de levar o pesquisador a fazer as perguntas adequadas à sua natureza, procedimento conhecido, mas nem sempre seguido. Pouco adianta, por exemplo, buscar vestígios da paisagem espartana descrita por Pausânias, pois este não estava interessado em uma descrição material acurada, correspondente à realidade material

que conheceu. Pela contribuição de Genbler podemos entender como a Esparta romana, dominada, apegou-se aos elementos, reais ou imaginários, de seu passado, conformando com eles parcela significativa de sua existência.

Um tanto distintos são outros estudos. Como o de Thomas Filgueira, organizador em 2016 da obra coletiva *Myth, text and History at Spartan*, crítico da ideia de "miragem espartana". Em *Fostering in the SpartanAgōgē*ofereceuma investigação que, a exemplo da feita por Nafissi, se destaca pelo tratamento meticuloso de um conjunto considerável de textos em busca de uma resposta para o misterioso caso de incorporação de não esparciatas a sistema educacional espartano. Maria Aparecida Oliveira Silva, em *Esparta e a malícia de Heródoto*, perscruta a pertinência das censuras plutarquianas ao historiador Halicarnasso. Embasada pelos seus trabalhos de tradução das duas fontes, e recorrendo eventualmente a outros Antigos (especialmente Tucídides), a colega contrasta as duas obras a partir da determinação da concepção plutarquiana da história. No já mencionado estudo de Fábio Cerqueira, encontramos a busca por estabelecer alguns elementos do culto e dos rituais em torno de importante divindade espartana. No tocante ao trabalho com as fontes, assim como nos estudos de Moura e Florenzano, podemos avaliar o exame cruzado de fontes escritas e materiais, especialmente a imagética de vasos. A abordagem privilegia a determinação de sentidos místicos das divindades e dos rituais, em detrimento das interpretações racionalizantes lastreadas na antropologia política. Estas, observa Vergara, ao destacar os aspectos identitários dos rituais, nos cegariam para as dimensões ctônica, heroica e vegetal do culto da dupla Jacinto-Polibeia.

Por tudo isso, *Estudos sobre Esparta* oferece ao leitor elementos relevantes para conhecimento de uma pólis que permanece sendo, em grande medida, um enigma. Mesmo o público em geral pode encontrar atrativos se, por exemplo, estiver interessando em bem avaliar *300* de Jack Snyder. Eu mesmo, não sendo um especialista no tema deste livro, muito apreciei a leitura, as informações, os *insights* por ela proporcionados, a atualização de que desfrutei em primeira mão e que me fez pesquisar novos títulos a respeito dos temas abordados. Desejo e espero que todos tenham uma boa leitura.

ANDERSON ZALEWSKI VARGAS
Professor do Departamento e Programa
de Pós-Graduação em História
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
UFRGS

PARTE I

PERÍODO ARCAICO

1
A RETÓRICA DOS FILHOS DE HÉRACLES:

apontamentos sobre poesia e sua ocasião de *performance* na Esparta Arcaica

RAFAEL BRUNHARA

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

UFRGS

QUESTÃO DE GRANDE importância atualmente para o tratamento dos diversos gêneros da poesia lírica grega arcaica[1], um período que compreendeu os séculos VII até meados do século V a.C, é a da *ocasião* em que estes gêneros foram cultivados. Uma vez que eles preexistiam à popularização da escrita e aparentemente não tinham no metro um critério diretor para a sua conceituação, a circunstância de *performance* destes gêneros passou a ser um dos principais indícios para melhor compreendê-los e defini-los. Em paralelo, o recrudescimento dos estudos sobre o simpósio[2] – ocasião de *performance* de maior parte da poesia lírica – viabilizou centenas de trabalhos cujo foco estava na compreensão do vínculo entre poesia e seus contextos de execução, fiados na possibilidade de que um objeto poderia lançar luz sobre outro: a conclusão destes estudos foi a de que o simpósio aristocrático era o cenário de composição e *performance* de maior parte da poesia lírica monódica (ROSSI, 1982, p. 27) Esta proposição foi mormente aceita pelos estudiosos; no entanto ela

[1] Utilizo o termo "poesia lírica" por questões práticas ao escopo deste trabalho, em sua acepção mais ampla – aquele que congrega três gêneros distintos cujo único traço em comum seria sua relativa brevidade (se comparado à épica, p.ex.): elegia, jambo e mélica. Para um detalhamento da questão, remeto ao trabalho de Ragusa (2010, p. 23-53).

[2] Em grande medida devedores do trabalho seminal desenvolvido por Oswyn Murray em meados da década de 80.

coloca um ponto de interrogação sobre a poesia entoada em Esparta: quais seriam as suas ocasiões específicas?

A instituição convivial espartana mais conhecida era a συσσίτια (*syssítia*, "refeições partilhadas"), o grande banquete público para o qual afluíam todos os cidadãos espartanos com plenos direitos políticos, e que, fundada sob a égide da Reforma do lendário legislador espartano Licurgo no séc. VIII a.C., configurava-se como um instrumento para a formação do igualitarismo na comunidade espartana – em franca oposição, portanto, aos lautos simpósios do mundo jônico, que eram concebidos antes como representação e reafirmação do poder de uma elite.

Este capítulo traça um breve panorama da poesia lírica grega em Esparta, verificando fragmentos de três poetas espartanos arcaicos que nos restaram – dois mélicos, Terpandro (fr. 5 GOSTOLI) e Álcman (fr. 19 DAVIES), e um elegíaco, Tirteu (fr. 11 W)[3]; visa a propor uma leitura alternativa àquela encontrada nos testemunhos do período clássico, que representam Esparta como outro mundo grego, em todo oposto a Atenas: a leitura dos fragmentos selecionados permitirá ver um estatuto pan-helênico na poesia lírica praticada em Esparta, e, portanto, leva-nos a concluir que a ocasião de *performance* desta poesia seria um banquete aristocrático nos mesmos moldes e princípios do que aqueles praticados no restante da Grécia arcaica.

Os estudos mais tradicionais acerca de Esparta[4] tendem a considerá-la em seu antagonismo político e cultural com Atenas. Esta visão, fomentada pela distância, fascínio ou preconceito de autores clássicos, sobretudo provenientes de Atenas, engendrou uma reinvenção tardia da tradição (NAFISSI, 2009, p. 128), na qual os aspectos e instituições normalmente atribuídos à Esparta do período Clássico – reclusa, militarizada, "cidade-caserna" – são projetados no contexto da pouco conhecida Esparta dos séculos VII e VIII a.C.

Uma das consequências deste fenômeno, agudamente chamado "Miragem Espartana"[5], teve grande influência no modo em que as instituições conviviais espartanas eram compreendidas. Na obra de Platão está o primeiro tratamento do tema, quando, nas *Leis*, o Estrangeiro Ateniense propõe uma reavaliação das práticas da embriaguez nos simpósios, recorrendo ao modelo espartano clássico das *syssítia*. No excerto, o Estrangeiro dirige-se aos companheiros Megilo, espartano, e Clínias, cretense (1, 637d):

---

[3] W é a sigla para a edição WEST, 1992.

[4] Cita-se, como exemplo o trabalho HUXLEY, 1962.

[5] A primeira aparição desta expressão está em OLLIER, 1933.

> ἔτι γὰρ οὖν εἴπωμεν πλείω περὶ ἁπάσης μέθης· οὐ γὰρ σμικρόν ἐστιν τὸ ἐπιτήδευμα οὐδὲ φαύλου διαγνῶναι νομοθέτου. λέγω δ› οὐκ οἴνου περὶ πόσεως τὸ παράπαν ἢ μή, μέθης δὲ αὐτῆς πέρι, πότερον ὥσπερ Σκύθαι χρῶνται καὶ Πέρσαι χρηστέον, καὶ ἔτι Καρχηδόνιοι καὶ Κελτοὶ καὶ Ἴβηρες καὶ Θρᾷκες, πολεμικὰ σύμπαντα ὄντα ταῦτα γένη, ἢ καθάπερ ὑμεῖς·
>
> Então falemos mais sobre o assunto da embriaguez como um todo; não se trata de prática de pouca importância, nem poderia compreendê-la um legislador simplório. Não estou falando de modo geral sobre o ato de beber vinho ou não, mas sobre a própria embriaguez. Deve-se empregá-la como os citas e os persas a empregam, e ainda os cartaginenses, os celtas, os ibéricos e os trácios – que são todos povos belicosos – ou mesmo como vocês [espartanos][6].

O Estrangeiro Ateniense distinguirá duas instituições em seu discurso; de um lado as austeras e militarizadas *syssítia* espartanas; de outro, os festivos simpósios atenienses. Com este movimento, Platão estabelece um binômio que percorrerá toda a literatura grega clássica: enquanto a primeira ocupava-se do ensino da coragem, a segunda tinha como meta unicamente o prazer e a embriaguez.

Esta oposição, contudo, não era de todo real: tendo em vista tão somente sublinhar as diferenças entre Esparta e Atenas e não o que poderiam ter em comum, Platão não explicita o papel do vinho e do prazer nas *syssítia*. O estudioso Oswyn Murray em "War and the Symposium" (1991, p. 88) afirma que, embora os banquetes espartanos tivessem regras bem definidas, estas regras não excluíam o prazer: o vinho tinha parte importante nas contribuições das refeições comunais espartanas.

O elegíaco ateniense Crítias – tio de Platão e provavelmente aquele de quem o filósofo se serviu para desenvolver o seu relato nas *Leis* – declara, numa elegia em que louva os costumes espartanos, que o riso tinha lugar nas *syssítia* e o hábitoera beber com moderação, sendo proibidos os brindes e as taças do amor (φιλοτησία, *philotesía*)[7], um perfil bem menos radical do que aquele proposto por Platão (fr. 1 W, v. 1-4, 15-17):

> καὶ τόδ› ἔθος Σπάρτηι μελέτημά τε κείμενόν ἐστι·
> πίνειν τὴν αὐτὴν οἰνοφόρον κύλικα,
> μηδ› ἀποδωρεῖσθαι προπόσεις ὀνομαστὶ λέγοντα,
> μηδ' ἐπὶδεξιτερὰνχεῖρακύκλωιθιάσου

[6]Todas as traduções apresentadas neste capítulo são de minha responsabilidade.

[7]Taças oferecidas a um conviva, como um sinal de honra, desafio poético, ou simplesmente flerte (Ver WECOWSKI, 2014, p. 50).

οἱ Λακεδαιμονίων δὲ κόροι πίνουσι τοσοῦτον (15)
ὥστε φρέν› εἰς ἱλαρὰν †ἀσπίδα πάντ› ἀπάγειν†
εἵς τε φιλοφροσύνην γλῶσσαν μέτριόν τε γέλωτα.

Eis aí o hábito e a prática que em Esparta vigora:
beber da mesma taça,
não ofertar os brindes, chamando por nome,
não fazer circular a taça pelo grupo [...].

Moços Lacedemônios bebem o bastante (15)
para [tornar] a mente propícia e [afastar o escudo(?)] (...),
[voltar] a língua para amizade, para o riso comedido.

No entanto é o retrato estabelecido por Platão que subsiste e chegará até Plutarco, que, colocando a fundação das *syssítia* como obra do legislador Licurgo (c.900-800 a.C.), traça a mesma polaridade entre austeridade e prazer

Ἔτι δὲ μᾶλλον ἐπιθέσθαι τῇ τρυφῇ καὶ τὸν ζῆλον ἀφελέσθαι τοῦ πλούτου διανοηθείς, τὸ τρίτον πολίτευμα καὶ κάλλιστον ἐπῆγε, τὴν τῶν συσσιτίων κατασκευήν, ὥστε δειπνεῖν μετ' ἀλλήλων συνιόντας ἐπὶ κοινοῖς καὶτεταγμένοις ὄψοις καὶ σιτίοις, οἴκοι δὲ μὴ διαιτᾶσθαι κατακλινέντας εἰς στρωμνὰς πολυτελεῖς καὶ τραπέζας, χερσὶ δημιουργῶν καὶ μαγείρων ὑπὸ σκότος, ὥσπερ ἀδηφάγαζῷα, πιαινομένους, καὶ διαφθείροντας ἅμα τοῖς ἤθεσι τὰ σώματα πρὸς πᾶσαν ἐπιθυμίαν ἀνειμένα καὶ πλησμονήν, μακρῶν μὲν ὕπνων, θερμῶν δὲ λουτρῶν, πολλῆς δὲἡσυχίας καὶ τρόπον τινὰ νοσηλείας καθημερινῆς δεομένην.

[Licurgo], disposto a atacar ainda mais a indolência e a remover o zelo por riqueza, introduziu sua terceira medida, a mais bela: a estrutura dos convívios [*syssition*], para que [os espartanos] pudessem na companhia uns dos outros comer as mesmas refeições, especificadas, e não as provar em casa, reclinados em leitos e em mesas extravagantes, nas mãos de serviçais e cozinheiros, no escuro, como animais vorazes, arruinando ao mesmo tempo o caráter e o corpo, entregando-se a todos os tipos de apetite e fartura, que demandam sonos prolongados, banhos quentes, muita folga e, de certo modo, cuidados diários (PLUTARCO, *Licurgo*, X, 1).

Estas refeições comunais, como informará Plutarco, faziam parte de um mecanismo da legislação de Licurgo visando à homogeneidade e o igualitarismo na sociedade espartana. Sua austeridade devia-se a uma matriz essencialmente militar,

simbolizando uma continuação do universo bélico na cidade em tempos de paz (QUATTROCELLI, 2002, p. 11). Contudo, os relatos de uma instituição convivial como o *syssítion*, marcado pela sobriedade e rigor, colocam um problema, pois entram em contradição com os relatos sobre a existência de um cenário culturalmente fecundo na Esparta do período arcaico, caracterizada por suas festas esplêndidas e suntuosos monumentos, aonde se reuniam poetas e realizavam-se inovações musicais[8]. Nesse sentido, somos forçados a pensar que, para além das *syssítia*, a sociedade espartana conhecera outras formas de organização convivial e que estas poderiam se assemelhar aos simpósios praticados nos mundos jônico e ático.

Cabe assim questionar, observando os fragmentos atribuídos a poetas que atuaram em Esparta no período arcaico, em que medida é pertinente considerar para Esparta um modelo de simpósio semelhante àquele verificado em outras cidades-estado gregas do período arcaico. Tendo isso em vista, partiremos à leitura de alguns fragmentos de poetas arcaicos espartanos que representam a Esparta do período arcaico (TERPANDRO, fr. 5 GOSTOLI), acenam para a *ocasião de performance* (ÁLCMAN, fr. 19 DAVIES) e à sua audiência (TIRTEU, fr.11 W).

Um fragmento atribuído a Terpandro, poeta atuante em Esparta durante os séculos VIII ou VII a.C., assim descreve a cidade:

> ἔνθ› αἰχμά τε νέων θάλλει καὶ Μώσα λίγεια
> καὶ Δίκα εὐρυάγυια, καλών ἐπιτάρροθος ἔργων.
>
> Onde a lança dos jovens floresce e a Musa límpida,
> e a Justiça de vastas vias é o amparo de obras belas
> (fr. 5 GOSTOLI).

O fragmento, conservado por Plutarco (*Licurgo*, XXI, 2) e Arriano (*A arte da tática*, 44, 3), revela um quadro bastante diferente da visão tipicamente militar de Esparta: embora o notório valor marcial espartano (αἰχμά, *aikhmá*, "ponta de lança") seja celebrado, Terpandro coloca no mesmo nível de importância a exuberância musical e cultural (Μώσαλίγεια, *Mósa lígeia,* "Musa sonora") e a magnitude administrativa da cidade (Δίκαεύρυάγυια; *Díka eúruáguia*, "Justiça de amplas vias").

É notável que Píndaro definirá Esparta de maneira similar, em um fragmento também conservado por Plutarco (*Licurgo*, XXI, 2 = fr.199 SNELL-MAEHLER), citado logo após o de Terpandro:

[8] Ver, por exemplo, o registro de PSEUDO-PLUTARCO, *Da Música*, 9.

Ἔνθα βουλαὶ γερόντων
καὶ νέων ἀνδρῶν ἀριστεύοντι αἰχμαὶ
καὶ χοροὶ καὶ Μοῦσα καὶ ἀγλαΐα.

Onde conselhos de anciãos
e lanças de jovens homens excelem
e os coros, e a Musa, e o esplendor
(PLUTARCO, *Licurgo*, XXX, 2).

Gostoli (1990, p. 41) defende que Píndaro poderia ter feito uma imitação direta de Terpandro, ou de que ambos os fragmentos se valeriam de uma tradição espartana comum. Beecroft (2008, p. 235), numa leitura mais extrema, sugeriu que o fragmento de Terpandro representaria uma tradição espartana que apenas tomava emprestada o nome de Terpandro: sob seu nome congregavam-se todas as composições citaródicas anônimas, desconhecidas ou orais-tradicionais. Sugerimos uma posição intermediária: tanto o fragmento de Terpandro como o de Píndaro são representantes de uma tradição poética que não se limita à Esparta, mas era extensiva a todo o mundo dórico. O próprio Píndaro recorrerá alhures a expressões similares para descrever outras regiões dóricas, como a Lócria (*Olímpica*, X, v. 13-5)[9] e Corinto (*Olímpica*, X,v. 22-3)[10]. As expressões com que Terpandro e Píndaro definem Esparta são lugares-comuns desta tradição para imaginar cidades dóricas ideais, que atingem simultaneamente o mais alto grau nos seus valores marciais, culturais e políticos. Assumindo esta possibilidade, o fragmento de Terpandro nos mostra uma Esparta que em nada difere de outras cidades dóricas, mas que, pelo contrário, revela-se como uma cidade grega exemplar, cuja máxima realização está tanto na guerra como na arte. O fragmento de Terpandro parece jogar com as possibilidades semânticas e com os contextos dos termos que emprega em cada verso, explorando uma identidade entre eles: no primeiro verso αἰχμά (*aikhmá,* "ponta de lança") é metonímia cujo uso não é fortuito, pois sugere a paronomásia com ἀκμή (*akmé,* "viço", "auge"), que parece vir demandado por θάλλει (*thállei,* "floresce"): ao valor militar justapõe-se o valor da beleza da juventude espartana. No verso 2, por outro lado, ἐπιτάρροθος (*epitárrothos*) é expressão típica do vocabulário épico e militar, sendo normalmente usada para o auxílio prestado pelos Deuses a heróis

[9] Lócria: νέμει γὰρ Ἀτρέκεια πόλιν Λοκ᾽ρῶν Ζεφυρίων,/μέλει τέ σφισι Καλλιόπα/καὶ χάλκεος Ἄρης. (Governa Equidade a pólis dos Lócrios Zefíreos/cuida-lhes Calíope/e brônzeo Ares).

[10] Corinto: ἐν δὲ Μοῖσ᾽ ἀδύπ᾽νοος,/ἐν δ› Ἄρης ἀνθεῖ νέων οὐλίαις αἰχμαῖσιν ἀνδρῶν (Lá a Musa dulcíssona/ lá Ares floresce funestas lanças de jovens)

no campo de batalha[11] – mas aqui se presta a um contexto de civilidade urbana, associado à prática e administração da Justiça.

É neste contexto de viço e esplendor musical, distante da austeridade militar da Esparta clássica, que a tradição registra Terpandro como o primeiro poeta a cantar em âmbito simposial, a quem Píndaro (PSEUDO-PLUTARCO, *Da Música,* 28)[12] atribuíra a invenção dos σκόλια (*skólia*, "canções de mesa"), o mais conhecido jogo poético praticado no simpósio, que consistia no revezamento de versos improvisados entre simposiastas num contexto de competição[13]. Terpandro também é indicado por Píndaro como o inventor do βάρβιτος (*bárbitos*), em um poema simposial dedicado a Hierão (fr. 125 SNELL-MAEHLER): a atribuição é significativa, pois o instrumento era utilizado em *performances* de poesia monódica[14], frequentemente vinculada ao simpósio.

Um quadro mais particularizado das festividades na Esparta dos tempos arcaicos está na poesia de Álcman, com fortes vínculos com o simpósio aristocrático. O fragmento 19 Davies de Álcman – poeta quase contemporâneo de Tirteu – revela-nos um ambiente muito diferente das refeições comunais espartanas:

> κλίναι μὲν ἑπτὰ καὶ τόσαι τραπέσδαι
> μακωνιᾶν ἄρτων ἐπιστεφοίσαι
> λίνω τε σασάμω τε κὴν πελίχναις
> πέδεστι χρυσοκόλλα.
>
> assentos sete e tantas mesas
> coroadas de bolos de papoula,
> linhaça e sésamo; e nos canecos,
> pedaços de pão de mel
> (Fr. 19 DAVIES).

Estes versos aludem inequivocamente à sua ocasião de*performance:* o que se pode extrair deles? Muitos estudiosos tentaram enquadrar este fragmento na noção convivial tradicional espartana. Porém, tendo verificado que a descrição em nada

[11] Por exemplo, Atena em *Ilíada* 5.808.

[12] ἔτι δὲ, καθάπερ Πίνδαρός φησι, καὶ τῶν σκόλιῶν μελῶν Τέρπανδρος εὑρετὴς ἦν. (Além disso, como Píndaro diz, Terpandro foi também o inventor das canções de mesa).

[13] Ver Collins (2004, p. 84-98), que apresenta vasta reunião de testemunhos antigos sobre os σκόλια e sua relação com o simpósio.

[14] Ver Fabbro (1995, p. XIII). Além da ampla documentação iconográfica que relaciona o βάρβιτος ao simpósio, encontramos referências a ele também na poesia: Crítias (fr.1 W) o associa a Anacreonte, chamando o poeta simposial de Teós de φιλοβάρβιτος (*philobárbitos,* "amigo do bárbitos"). O bárbitos era um instrumento em voga sobretudo nos simpósios dos séculos VI e V a.C. (EURÍPIDES. *Alceste*, v. 345; *Ciclope*, v. 40).

parece sugerir a atmosfera de uma *syssítia*, explicações demasiadamente elaboradas foram propostas: Bowra (1973, p. 97), por exemplo, sugeriu tratar-se de ocasião solene, provavelmente um banquete matrimonial, devido à referência ao sésamo, ingrediente para a confecção de doces nupciais; De Martino e Vox (1996, p. 180) veem no poema um tom didático, que poderia sugerir um ritual oficial espartano, assim como Calame, que pensa em uma festividade religiosa pública. Todavia, não se pode deixar de notar a semelhança do poema com outras composições arcaicas que se incumbem de descrever metodicamente o ambiente simpótico e as suas práticas, como, por exemplo, o primeiro fragmento elegíaco de Xenófanes:

νῦν γὰρ δὴ ζάπεδον καθαρὸν καὶ χεῖρες ἁπάντων
καὶ κύλικες· πλεκτοὺς δ› ἀμφιτιθεῖ στεφάνους,
ἄλλος δ› εὐῶδες μύρον ἐν φιάληι παρατείνει·
κρητὴρ δ᾽ ἕστηκεν μεστὸς εὐφροσύνης·
ἄλλος δ› οἶνος ἑτοῖμος, ὃς οὔποτέ φησι προδώσειν,
μείλιχος ἐν κεράμοις, ἄνθεος ὀζόμενος·
ἐν δὲ μέσοις ἁγνὴν ὀδμὴν λιβανωτὸς ἵησιν,
ψυχρὸν δ᾽ ἐστὶν ὕδωρ καὶ γλυκὺ καὶ καθαρόν·
παρκέαται δ› ἄρτοι ξανθοὶ γεραρή τε τράπεζα
τυροῦ καὶ μέλιτος πίονος ἀχθομένη·
βωμὸς δ› ἄνθεσιν ἂν τὸ μέσον πάντηι πεπύκασται,
μολπὴ δ᾽ ἀμφὶς ἔχει δώματα καὶ θαλίη.

Agora limpo é o chão, e as mãos de todos,
e as taças: um cinge-nos trançadas coroas,
e outro estende-nos olente bálsamo em um prato:
a cratera está repleta de alegria.
Pronto outro vinho, melífluo nas jarras,
odor de rosas, que afirma jamais acabar;
no meio propaga-se sacro perfume de incenso;
é fresca a água, é doce, é pura.
Ao lado pães dourados, majestosa mesa
cheia de queijos, de mel pingue;
o altar no meio está todo coberto de rosas;
canto dança e festival envolvem a casa
(fr. 1 W).

O tom "didático" notado por Martino e Vox faz parte desta poesia metassimpótica, uma vez que seu caráter é essencialmente programático: é possível que o

poema de Álcman se inserisse nesta mesma categoria de poemas[15] que se ocupavam de descrever, a uma audiência presente na ocasião, as características de um simpósio ideal, tendo como objetivo configurar a visão do simpósio do qual esta audiência verdadeiramente participa. Em outras palavras, como sugere a estudiosa Fiona Hobden (2013, p. 27), estes poemas tratam de fundir aquilo que a audiência realmente vê e aquilo que apenas imagina a partir das palavras do poeta.

A menção aos assentos reclinados (κλίναι, *klínai*), uma das mais antigas na literatura supérstite, e aos bolos e outros doces descrevem uma mesa propriamente simposial, distante do rigor das *syssítia.* Segundo Quattrocelli (2002, p. 22),o fato de serem sete assentos também seria significativo, pois indicaria uma quantidade ideal de κλίναι presentes no simpósio, que deveria oscilar entre o número de Graças (três) e Musas (nove). Ademais, a comparação com o fragmento metassimposial de Xenófanes é profícua: tanto em Xenófanes como em Álcman há a descrição de uma mesa suntuosa (Em XENÓFANES 1W, ζάπεδον, "mesa" v.1; em Álcman, τραπέσδαι, "mesas" v.1), repleta de pães (XENÓFANES 1 W, v.9 : παρκέαται δ› ἄρτοι ξανθοὶ γεραρή τε τράπεζα: "ao lado pães dourados, majestosa mesa"; ÁLCMAN, v.2: μακωνιᾶν ἄρτων ἐπιστεφοίσαι: "coroadas de bolos de papoula") e de mel (XENÓFANES 1.10: μέλιτος πίονος: "de mel pingue" ÁLCMAN, v.4: χρυσοκόλλα, "Khrisokólla, pães de mel"). Dito isso, até mesmo o verbo ἐπιστεφοίσαι (v.2) "coroadas", em Álcman, não parece ser usado ao acaso, pois remete às guirlandas que ornavam a fronte dos simposiastas e eram acessórios comuns no simpósio, referido também em Xenófanes (1 W, v.2: πλεκτοὺς (...) στεφάνους, "trançadas coroas").

Para além de uma coincidência fortuita entre dois autores, pode-se pensar que a descrição seria tópica: Aristófanes também se valerá de uma linguagem similar à dos poetas ao descrever em *Acarnenses* uma reunião em tudo aparentada a um simpósio ideal. Entre outras coisas, os assentos reclinados e os bolos feitos de linhaça e sésamo são componentes imprescindíveis desta reunião, e são apresentados num catálogo que inequivocamente nos remete ao fragmento de Álcman (v. 1089-1093, grifos nossos):

> τὰ δ᾽ ἄλλα πάντ᾽ ἐστὶν παρεσκευασμένα,
> κλῖναι τράπεζαι προσκεφάλαια στρώματα
> στέφανοι μύρον τραγήμαθ᾽, αἱ πόρναι πάρα,
> ἄμυλοι πλακοῦντες σησαμοῦντες ἴτρια,
> ὀρχηστρίδες, τὰ φίλταθ᾽ Ἁρμοδίου, καλαί.

[15] Outros poemas pertencentes a esta categoria, além de XENÓFANES, 1 W, poderiam ser ÍON DE QUIOS, fr.27 W, ADESPOTA ELEGÍACA, 27 W, PANÍASE, fr.12 K e ANACREONTE,fr. 373 PMG.

> Tudo o mais está preparado,
> assentos mesas almofadas cobertores
> guirlandas mirra guloseimas, há prostitutas também,
> bolos de mel de trigo de sésamo tortas,
> dançarinas, as mais queridas de Harmódio, lindas.

A análise do fragmento permite vislumbrar a existência de simpósios aristocráticos em Esparta, e a ausência de uma forte dicotomia com as demais instituições conviviais gregas do período arcaico. Nesses termos, as elegias[16] de Tirteu, o terceiro poeta espartano que tratarei, colocam um novo problema: a maior parte dos fragmentos que levam seu nome são elegias que versavam sobre a guerra na sociedade lacedemônia. Por termos escassas informações da Esparta de Tirteu, pouco também se sabe sobre o espaço em que se realizava a *performance* de tais elegias. No processo de interpretação destes versos, portanto, muitos estudiosos veem na pouco conhecida Esparta arcaica de Tirteu a Esparta militarizada e reclusa do período clássico, da qual possuímos mais fontes, e assim consideram que a poesia de Tirteu, austera e carregada de exortações militares, é condigna representante do alvorecer desta Esparta – e, por conseguinte, exemplar do tipo de poesia apresentada nas *syssítia* dos *homoioi.* Entretanto sua poesia recebe uma nova luz ao entendê-la, porquanto quase contemporânea à de Álcman, como mais próxima dos simpósios aristocráticos do que das bem conhecidas *syssítia* clássicas.

O fragmento 11 w de Tirteu é significativo nesse sentido, pois lá o poeta caracteriza e distingue claramente uma elite, "a estirpe do invencível Héracles", detentores da panóplia e experimentados na guerra (v.1-2):

> ἀλλ›, Ἡρακλῆος γὰρ ἀνικήτου γένος ἐστέ,
> θαρσεῖτ›· οὔπω Ζεὺς αὐχένα λοξὸν ἔχει·
>
> Vamos! Porque sois da raça do invencível Héracles,
> coragem! Zeus ainda não virou as costas!

As palavras em destaque neste dístico, em função da sequência de sílabas longas, são Ἡρακλῆος (*Heraklēos*) e Ζεύς (*Zeús*), e esboçam a continuidade da linhagem divina dos interlocutores do poeta, que é o elemento que lhes garante a vitória: sendo

[16] No período arcaico pode-se entender "elegia" como o poema composto de um dístico formado por hexâmetro dactílico e "pentâmetro dactílico" (na verdade, dois hemistíquios de hexâmetro justapostos). Para além do metro, tinham em comum o fato de serem poemas de temas variados recitados ao acompanhamento do aulo e entoados no simpósio. Tive a oportunidade de discorrer alhures sobre a questão (BRUNHARA, 2014, p. 17-64).

descendentes de Héracles, os guerreiros espartanos compartilham do mesmo epíteto usado para caracterizar o ancestral: ἀνίκητος (*aníkētos,* "invencível"). O favor de Zeus, por sua vez, remete ao tema da intervenção divina, o mero gesto da divindade que pode favorecer ou prejudicar os mortais, tópica largamente atestada na poesia épica[17]. Tirteu, assim, manipula criativamente os expedientes do gênero épico para singularizar os seus interlocutores. O fragmento se encerra (v.35-38) com uma mudança de foco; depois de uma exortação que eleva o estatuto dos filhos de Héracles, o poeta dirige-se de maneira pejorativa a outro grupo, completamente distinto daquele, o dos γυμνῆτες (*gymnētes*, literalmente, "nus"), guerreiros de armadura leve ou mesmo nenhuma:

ὑμεῖς δ›, ὦ γυμνῆτες, ὑπ› ἀσπίδος ἄλλοθεν ἄλλος
πτώσσοντες μεγάλοις βάλλετε χερμαδίοις
δούρασί τε ξεστοῖσιν ἀκοντίζοντες ἐς αὐτούς,
τοῖσι πανόπλοισιν πλησίον ἱστάμενοι.

E vós de armadura leve, que vos agachais aqui e ali
sob os escudos, lançai grandes pedras,
arremessando polidas lanças contra eles,
e postando-vos perto dos de armadura completa.

Ao descrever a ação deste grupo no combate, o poeta marca a sua ruptura com ele, pelo emprego da segunda pessoa do plural, ὑμεῖς (*hýmeîs,* "vós", v.35), que na poesia elegíaca grega, ao vir acompanhada da partícula δέ (*dé*), introduz nítido distanciamento entre enunciador e enunciatário[18]. O primeiro verbo a designar a ação destes guerreiros é o derrogatório πτώσσοντες (*ptōssontes,* "vos agachais", v.36), também termo frequente na poesia épica, porém para designar a ação covarde[19]. A ordem para que estes guerreiros se coloquem "perto dos [guerreiros] de armadura completa" – que só podem ser aqueles mesmos descendentes de Héracles que o poeta exorta nos versos que antecedem esse trecho – apenas ressalta a fragilidade e a dependência dos γυμνῆτες em relação aos seus superiores. Tirteu alegadamente engendra uma representação que vincula a excelência marcial à aristocracia, os πανόπλοι (*panóploi*, "de armadura completa", v.38), detentores de melhores armamentos, que era a audiência principal de um tipo de poesia que se realizava no ambiente de um simpósio que poderia ser da mesma cepa dos de Álcman e Terpandro.

[17] Ver, por exemplo, *Ilíada* 13.1-8.

[18] Esta questão é detalhada por Irwin (2005, p. 38)

[19] *Ilíada*, V, v. 634, VII, v. 129 e XX, v. 427.

Nota-se que o vocabulário usado para caracterizar este grupo de guerreiros menores é cuidadosamente escolhido para fortalecer o contraponto entre duas classes distintas, e elevar o estatuto daqueles a quem Tirteu realmente dirige seus poemas: a elite aristocrática espartana. Um breve exame de outros versos nos leva a comprovar que Tirteu dirige suas exortações valendo-se de um ideário caro a essa elite: o valor de um guerreiro é medido por sua estirpe (γένος, *génos*, fr.10 W, v.9) e aparência esplêndida (ἀγλαὸνεἶδος, *aglaòn êidos*, fr.10 W, v.9)[20] e, se derrotado em combate, resta-lhe o exílio forçado e a perda de seus direitos políticos, riquezas e privilégios, que o poeta representa pelos "campos férteis" (πίονεςἄγροι, *píones ágroi*, fr.10 W, v.3) que compõem a propriedade aristocrática.

Observando os fragmentos de Tirteu, Vetta (1992, p. 186) supõe que a grande fama das elegias de Tirteu se dera por causa de uma seleção operada nas *syssítia* das primeiras décadas do século VI a.C. Poderíamos então imaginar que Tirteu teria passado pelo mesmo processo que Terpandro: assim como os cantos simposiais dele permaneceram vivos em *reperformances* realizadas nas *syssítia* principalmente por conta de seu valor político, os poemas de Tirteu se mantiveram em circulação por serem exemplares de uma moral cívica e guerreira que se desenvolvia em Esparta na época, e é com esse papel que Tirteu será recebido pela tradição – passando a servir, a partir de então, não mais como o retrato de uma poesia pan-helênica que tinha como lugar comum elevar a aristocracia à condição de heróis dignos da poesia épica, mas como um símbolo de uma Esparta militarizada que então começava a se formar.

A conclusão que se extrai a partir da análise dos fragmentos citados no presente capítulo é a de que a realidade convivial da Esparta arcaica era muito mais vasta do que aquela que as fontes clássicas parecem nos mostrar, inseridas em uma dicotomia Esparta *versus* Atenas. Os fragmentos arcaicos nos mostram que os convívios espartanos não se restringiam aos banquetes públicos comunitários, as *syssítia*, mas possuíam elementos em comum com os simpósios aristocráticos de outras partes do mundo grego. Observar Esparta pela ótica de seus três principais poetas – únicas vozes coevas àquele período – permite-nos pensar que a poesia espartana reproduzia, em uma experiência convivial assemelhada à do restante da Grécia arcaica, temas afins a uma tradição poética de cunho pan-helênico.

---

[20] A correlação entre beleza e habilidade física não só é uma característica do herói épico, mas condiz também ao aristocrata arcaico. Na *Olímpica*, VIII, v. 19, Píndaro afirma que Alcimedonte de Egina, ao se sagrar vitorioso, não desmentira a "aparência esplêndida" (οὐ κατὰ δ ἀγλαὸν ἐλέγχει).

2
FOSTERING IN THE SPARTAN *AGŌGĒ*

THOMAS FIGUEIRA
University of Texas

MY SUBJECT IS the process of mentoring individuals who were not sons of Spartiates (and not born in a legitimate marriage) through the Spartan system of male upbringing. This institution is connected with the terms μόθων (-ες) and μόθαξ (-κες), both of which we shall treat as aspects of the same sociopolitical phenomenon. Our inquiry cannot be strictly isolated from hypotheses about other features of the Spartan society. The attestations of *mothōnes* and *mothakes* occupy limited 'islets' of evidentiary illumination amid an ocean of obscurities. Interpretative decisions taken about major, better attested aspects of Spartan life must offer guidance for a reconstruction of the history of fostering through the *agōgē*, the Spartan system of childrearing or education[1].

One body of evidence connects *mothōnes* with children born of Helots who were raised in Spartiate households and then fostered, presumably through the *agōgē*. Consider the lexical notices[2]: *EM* 590.15-17: GAISFORD: s.v. μόθων· μόθωνος. οὕτω καλοῦσι Λακεδαιμόνιοι τὸν οἰκογενῆ δοῦλον, ὃν οἱ Ἀθηναῖοι οἰκότριβα φασί [*mothōn*;

[1] I depend on earlier research that is synthesized in FIGUEIRA, 2018. Earlier scholarship: CANTARELLI, 1890, p. 465n1. Exploring this subject under the rubrics of adoption (TOYNBEE, 1969, p. 243-6), bastardy (OGDEN, 1996, p. 215-24), or even manumission (PARADISO, 1991, p. 44-51) is superficially attractive and helpful. Yet the politicization of Spartan life, where the domestic and personal spheres had ceded so much to the *polis*,ultimately requires the *agōgē* as our focus.

[2] LOTZE, 1962, p. 427 reports an entry under μόθων for Harpocration. Neither W. Dindorf (1853) nor J. Keaney (1991) includes this gloss (note CANTARELLI, 1890, p. 467n2). That suggests that this terminology did not appear in Attic oratory.

mothōnes. The Lakedaimonians call thus a house-born slave, whom the Athenian call an *oikotrips*]; HESYCH.μ 1544 LATTE: s.v. μόθωνας· τοὺς παρατρεφομένους, τοὺς λεγομένους παιδίσκους. Λάκωνες. οἱ δὲ τοὺς δουλοπρεπεῖς. καὶ σπερμολόγους [*mothōnas*: those who are raised in accompaniment, young boys so-to-speak. The Laconians. Yet some {call *mothōnes*} servile and vulgar babblers]; *Suda* (μ 1188 ADLER): μόθωνες· παρὰ Ἀριστοφάνει οἱ εὐτελεῖς· μόθωνας γὰρ ἐκάλουν τοὺς παρεπομένους τοῖς ἐλευθέροις παῖδας οἱ Λάκωνες. ἔστι δὲ καὶ γένος ὀρχήσεως. [*mothōnes* areworthless persons in Aristophanes; that is because the Laconians call *mothōnes* those accompanying the free boys. It is also a type of dance]. A similar comment appears under Σκίταλοι (σ 630)[3]. These glosses present the critical concept of *mothōnes* being raised alongside free children. Both Hesychius and the *Suda* show awareness of the Aristophanic references. Hesychius adds vital evidence (μ 1538): s.v. μόθακες· οἱ ἅμα τρεφόμενοι τοῖς υἱοῖς δοῦλο ιπαῖδες [*mothakes*: slave children raised together with sons]. One might have conjectured merely from the similarity of *mothōn* and *mothax* that these were variant terms or, at least, closely related conceptually[4]. Nevertheless, it is important for our analysis that an authority drawing from our main tradition provides virtually the same gloss for *mothōnes* and *mothakes*.

Three clusters of scholia to Aristophanes preserve similar information. In *Plutus* v. 279 the Chorus abuses Karion: abuse διαρραγείης. ὡς μόθων εἶ καὶ φύσει κόβαλος, ὅστις … [may you be split, as you are a *mothōn* and knavish in nature, whoever …][5]. The *scholia vetera* explain (CHANTRY, 1994, p. 62-3):

279a: μόθων· φλύαρος, φορτικὸς, ἄτιμος, αἰσχρός [*mothōn*: foolish, vulgar, dishonored, shameful.]

279b: ἀντὶ τοῦ ἀνόητος. ἄλλοι δὲ λέγουσι, δουλοπρεπεῖς, σπερμολόγους [instead of 'foolish'. Others say 'servile', 'vulgar babbling'.]

279c: ὡς μόθων εἶ: λέγουσι γὰρ τοὺς †Ἀθηναίους† χειρωσαμένους τοὺς μόθωνας δουλικῇ καὶ ἀγεράστῳ περιστῆσαι τύχῃ, ὅθεν καὶ Ἀττικοὶ·"μόθωνες". [as you are a *mothōn*: hence they say the †Athenians† suppressing the *mothōnes* beset them with a fate servile and deprived of honor, whence Athenian authors {say}: *mothōnes*.

---

[3] The relevant section (σ 630): μόθων δὲ ὁεὐτελής· μόθωνας γὰρ ἐκάλουν οἱ Λάκωνες τοὺς παρεπομένους τοῖς ἐλευθέροις. ἔστι καὶ γένος ὀρχήσεως.

[4] COZZOLI, 1978, p. 224-7. Distinguishing *mothōnes* and *mothakes*: CANTARELLI, 1890, p. 466-72; PARADISO, 1991, p. 48-9; HODKINSON 1997, p. 58-9. Rejecting *EM* s.v. μόθων as erroneous: LOTZE, 1962, p. 228.

[5] ARIST. *Plutus* 279-83: διαρραγείης. ὡς μόθων εἶ καὶ φύσει κόβαλος, ὅστις φενακίζεις, φράσαι δ᾽οὔπω τέτληκας ἡμῖν, οἳ πολλὰ μοχθήσαντες οὐκ οὔσης σχολῆς προθύμως δεῦρ᾽ἤλθομεν, πολλῶν θύμων ῥίζας διεκπερῶντες.

279d: οἱ δὲ Λάκωνες τοὺς παρατρεφομένους τοῖς ἐλευθέροις παῖδας "μόθωνας" καλοῦσιν. [the Lakonians call"*mothōnes*" boys raised along with the free.]

279e: μόθων· τινὲς "μόθωνα" εἶδος αἰσχρᾶς καὶ δουλοπρεποῦς ὀρχήσεως. [*mothōn*: some {call} *mothōna* a type of a shameful and servile dance.]

279f: ἀπὸ Μόθωνός τινος αἰσχροποιοῦντος καὶ ἀεὶ ἐν τοῖς πότοις ὀρχουμένου. [from some *Mothōn* whobehaved shamefully and was always dancing amid his drinks.]

On Σ*Plutus* 279c, Chantry sensibly notes that Ἀθηναίους should probably be emended to Λακεδαιμονίους. The *scholia recentiora* do not offer much more of significance[6]. Now consider Σarist. Eq. 634a, where pertinent comments appear amid a discussion of ἄγε δὴ Σκίταλοι of *Equites* 634 (cf. *Suda*σ 630: μόθων δὲ ὁ εὐτελής. μόθωνας γὰρ ἐκάλουν οἱ Λάκωνες τοὺς παρεπομένους τοῖς ἐλευθέροις· ἔστι δὲ καὶ γένος ὀρχήσεως [*mothōn* is a worthless person since the Lakonians call *mothōnes* those who accompany the free; it is also a type of dance].

As already noted, there was a *mothōn* dance. In *Equites* 696-7, the Sausage-seller responds to Paphlagon's threats: ″Ησθην ἀπειλαῖς, ἐγέλασα ψολοκομπίαις, ἀπεπυδάρισα μόθωνα, περιεκόκκασα [I took pleasure from your threats; I laughed at your thunderous rants; I have 'butt-kicked' {or 'high-kicked'} through the *mothōn* dance; I have cried 'cuckoo' around]. A scholion (697i TRI) notes: μόθων εστὶ φορτικὸν ὀρχήσεως εἶδος. ἔλεγον δὲ τοὺς φορτικοὺς καὶ πανουρίᾳ προσφερομένους μόθωνας [the *mothōn* is a vulgar form of dance; they call *mothōnas* vulgar people and those behaving with baseness][7]. In agreement are glosses of the *Suda* (μ 1187): s.v. μόθων· ὁ φορτικὸς καὶ ἄτιμος. καὶ εἶδος αἰσχρᾶς καὶ δουλοπρεποῦςὀρχήσεως, καὶφορτικῆς; and Hesychius (μ 1543 latte): s.v. μόθων· εἶδός τιὀρχήσεως[8]. The dance of the *mothones* presumably belongs to the repertoire of the Helots encouraged to become inebriated in messes and perform degradingly (plut. *Lyc.* 28.4; *Demetr.* 1.5; *Mor.* 239A). The servile connections of this diction are supported by the related word *mothōnia*. (*EM* 589.57-590.1): s.v. μοθωνία: ἀλαζονεία τὶς τοῦ σώματος κινητική·ὅθεν καὶ μόθος καὶ μόθων, ὁ ταρακτικός Hesychius provides an reduced version (μ 1545): μοθωνία· ἀλαζονεία. The *Suda* is somewhat more expansive (μ 1190): μοθωνία· ἡ ἀλαζονεία. παρὰ τὸ μόθος. ἔστι δὲ καὶχώρα. More about the toponym Mothone below.

[6] However, note 279d: μοθωνία· ἀλαζονεία τις τοῦ σώματου κινητική. ὅθεν καὶ "μόθος" καὶ "μόθων" ὁ ταρακτικός (chantry, 1996, p. 81).

[7] See Jones/Wilson 1969, p. 168-9. Cf. Σ arist. *Eq.* 697b (vet.) which contains ἄλλως: μόθων φορτικὸν ὀρχήσεως εἶδος. ἔλεγον δὲ τοὺς φορτικοὺς μόθωνας; also 697c, e (vet.).

[8] Other references: athen. 14.618C: *mothōn* among accompanied by the *aulos*; pollux 4.101: ὁ δὲ μόθων φορτικὸν ὄρχημα καὶ ναυτικόν. To emend μοθών (musgrave) in EUR. **Ba**. 1060: οὐκ ἐξικνοῦμαι μανιάδων ὅσσοις νόθων [diggle, kovacs: νόσων] was strongly rejected by Dodds (1960, p. 209). Cf. bruni, 1979, p. 23; bommelaer, 1981, p. 37-8.

Our review of the evidence from lexica and scholia impresses us in fact quite differently from what the scholarship on the *mothōnes* delivers. The main interest of these sources fell not on the institution itself but rather on the derivative use of its diction at Athens and especially in Aristophanes. As far as now discernible, the Greeks knew best the *mothōn* dancers and their comportment. As in Aristophanes *Equites* 696-7, dancing the *mothōn* was not necessarily limited to Helots or slaves. The implied persona of its dancer was always servile, someone indulging in vulgar, frantic, and uninhibited self-expression. The Spartan angle is not prominent in such exegesis; thus the scholiasts were tempted to an exclusively Attic explication for the dance. For instance, they supposed that a person named Mothon lay at its origin (Σ*Plutus* 279f), or imagined that the Athenians had subjected a group of *mothōnes*, if we retain Ἀθηναίους in Σ*Plutus* 279c. Thus, to call an Athenian a *mothōn* was to express contempt. Ion, the Chian poet and memoirist, offers a major 5th-century attestation when he describes the ὁμιλία of Perikles as μοθωνικός and "inflated", mixing arrogance and contempt into "actions of vaunting boastfulness" (*FGrH* 392 F 15 *apud* PLUT. *Per.* 5.3). For Ion, a pro-Athenian, if rather 'conservative', allied leader, Perikles exhibited utter failure in socialization. A dancer had stepped forth into the leadership of Athens out of the servile and shameless *mothōn* dance. Ion's judgement surely reveals the tenor of current comic abuse which it has specifically exploited against Perikles.

The likely source for our tradition is a work by the Hellenistic savant Sosibios, his Περὶ τῶν μιμηλῶν ἐν Λακωνικῃ "Concerning the Mimetic Dances in Lakōnikē" (*FGrH* 595 T 1 [*Suda* s.v. Σωσίβιος, σ 859])[9]. Sosibios F 7, usually assigned to this work, comprises a passage in Athenaeus (14.15.621D-F) describing simple, austere dramatizations, among which one example is a rendition of someone stealing fruit. Probably the specification in Athenaeus of such performers among the Spartans as δ(ε)ικηλισταί 'portrayers' also derives from Sosibios (cf. PLUT. *Ages.* 21.4 for someone mockingly called a δεικηλίκτας). Acting out such thefts offers a conceptual paradigm for the initiatory and probative thefts in ritual and everyday life in which Spartans youths competed[10]. Felix Jacoby was correct to envisage that this treatise inspired the entries of Hesychius about another type of mimesis: Hesych. s.v. βρυδαλίχα, βρυλλιχισταί (β 1243, 1245 Latte)[11]: β 1243 βρυδαλίχα· πρόσωπον γυναικεῖον.

---

[9] See FIGUEIRA, 2016, p. 71 for full references

[10] XEN. *Lac. Pol.* 2.9; cf. PLATO *Leges* 1.633B-C; PLUT. *Lyc.* 17.3-4, 18.1. See FIGUEIRA, 1985, p. 133-7.

[11] JACOBY *FGrH* 3b: 649. See FIGUEIRA, 2016, p. 59.

παρὰ τὸ γελοῖον καὶ αἰσχρὸν †ὅρρος τίθεται †ὀρίνθω τὴν ὀρχίστραν καὶ γυναικεῖα ἱμάτια ἐνδέδυται. ὅθεν καὶ τὰς †μαχρὰς βρυδαλίχας καλοῦσι Λάκωνες. Despite the corrupted text, this entry attests a role for lewd, transvestite impersonation in these performances.Another gloss provides a simpler version (β 1245): βρυλλιχισταιˑ οἱ αἰσχρὰ προσωπεῖα περιτιθέμενοι γυναικεῖα καὶ ὕμνους ᾄδοντες [*brullikhistai*: those donning shameful, female masks and singing *humnoi*][12]. Dozens of *lemmata* in Hesychius can be identified as derived from the works of Sosibios[13]. Thus it is probable that all the material on the *mothōnes/mothakes* in Hesychius derives from Sosibios, and, by extension because of the congruence of its phrasing, Sosibios must be the source for our entire tradition.

It is important to stress the corollaries emerging from this source identification. i) Our tradition does not derive its material on the *mothōnes* from a Sosibian work which dealt with Spartan sociopolitical institutions (such as *Peri tōn ethōn* or *Homoiotētes*), but rather from his treatise on mimetic dance. This may explain why the tradition is so thin on the political valence of the institution. ii) Our attribution to Sosibios of the tradition on the *mothōnes* certainly elevates its significance[14]. I have reconstructed his career elsewhere[15]. He seems to have been Laconian, from outside Sparta itself, and an important literary figure at the court of Ptolemy II, one of the early Hellenistic intellectuals called *lutikoi* 'solvers' (*FGrH* 595 T 1). Sosibios is likely to have been the first editor of Alcman[16]. Sosibios wrote before Phylarchus and the Spartan reformers/revolutionaries, Agis IV and Kleomenes III, and hence he was looking back at Laconian tradition, not describing (later) 3rd-century conditions. His influence is seen widely on later sources on Sparta like Athenaeus, Pausanias, the paroemiographers, the lexicographers, various scholiasts (notably those to Pindar) and on Plutarch, if only via intermediary. His judgments, especially on cults and mythology, are customarily accepted without demurral. iii) Hence, there seems to have been only one original source for our tradition on the *mothōnes*, though Sosibios was transmitted by later Hellenistic scholars such as

[12] The same work may provide our evidence on the Karyatides and the festival of Artemis Karyateia: PAUS. 3.10.7; ΣTHEOC. *Proleg. B; Anec. Estense* 2; cf. LUC. *Salt.* 10; PRATINAS fr. 4 [*PMG* 711]. See FIGUEIRA, 2016, p. 55, 65, 79.

[13] FIGUEIRA, 2016, p. 68, with the table on 73-82.

[14] Hence deprecating judgments of the tradition are unwarranted: cf. MACDOWELL, 1986, p. 48.

[15] See FIGUEIRA, 2016, p. 50-2,

[16] *FGrH* 595 F 28 BAYLISS; cf. F 18, 24. See FIGUEIRA, 2016, p. 57-9, 68-9.

Apollodoros, Aristophanes, and Polemon[17]. Any apparent discrepancies are owed either to these more proximate sources or, even more likely, to the carelessness of those later citing from the tradition.

This tradition can be outlined in its chief points: (1) *mothōnes* were slaves (Helots) connected with Spartan *oikoi*; (2) there was a demeaning dance associated with them; (3) they were brought up along with free Spartan sons/boys (the use of the verb παρατρέφω is dispositive); (3) *mothakes* were also slaves brought up with Spartan sons; (4) an energetic, yet buffoonish dance of the *mothōnes* was danced outside of Lakonia (as attested at Athens); (5) *mothōnia* could be shameless behavior and *mothōnes* buffoonish clowns.

Let us now turn to the non-lexical, historiographical sources. Notably their terminology differs from the diction just explored.

> Καλλικρατίδας γε μὴν καὶ Γύλιππος καὶ Λύσανδρος ἐν Λακεδαίμονι μόθακες ἐκαλοῦντο. ὄνομα δὲ ἦν ἄρα τοῦτο τοῖς τῶν εὐπόρων δούλοις, οὓς <u>συνεξέπεμπον τοῖς υἱοῖς</u> [Scheffer] οἱ πατέρες συναγωνιουμένους ἐν τοῖς γυμνασίοις. ὁ δὲ συγχωρήσας τοῦτο Λυκοῦργος τοῖς ἐμμείνασι τῇ τῶν παίδων ἀγωγῇ πολιτείας Λακωνικῆς μεταλαγχάνει.
>
> Indeed Kallikratidas, Gylippos, and Lysander were called *mothakes* at Lakedaimon. This is the name for the slaves of the wealthy whom fathers sent with their sons to contend alongside them in gymnasium activities. Lykourgos conceding this to those who had completed the *agōgē* 'upbringing' of the boys gave them a share of Spartan citizenship (AELIAN *Varia Historia* 12.43).

I print the text of R. Hercher's Teubner edition (1866) with δούλοις (after Casaubon) accepted in the Teubner of 1974 (M. Dilts). Though translating "slaves", the Loeb edition of N.G. Wilson (1w997) accepted a supplementation of Cantarelli and Lotze, συντροφοις in place of δούλοις[18]. It is almost certainly incorrect. The intention of the underlying source was to dramatize the low social standing of the prominent leaders he was noting. With συντροφοις, that goal is unfulfilled because the term μόθακες cannot bear this burden alone. This is manifest not only *prima facie* because of its

[17] FIGUEIRA, 2016, p. 60-8.

[18] CANTARELLI, 1890, p. 467 n1; LOTZE, 1962, p. 428-9 (connecting to Phylarchus, which I doubt). Others accepting this are BOMMELAER, 1981, p. 37; OGDEN, 1996, p. 218-9; DUCAT, 2006, p. 151. The only alternative to δούλοις is νόθοις.

obscurity, but also on the basis of the author's need to qualify it with ἐκαλοῦντο and then to provide a virtual gloss. In contrast, δούλοις serves this end superbly.

The context is significant in another aspect. Aelian excerpted a polemical argument that tried to argue for the base lineage of numerous prominent Greek leaders. All sorts of irregularities of succession and accusations are grouped together. The author was probably writing at a time when the traditional *agōgē* was extinct or of less political relevance because he harmonizes his reference to Panhellenic post-classical Greek norms by terming this participation ἐν τοῖς γυμνασίοις. Aelian felt some clarification was required, since he introduces the *agōgē* as a specific point of reference, and notes the Lycurgan principle that those completing it were accorded Spartan citizenship. This principle is meaningfully noted elsewhere in both the Cynic Teles[19] and in Plutarch[20]. A nexus of attestations allows us to trace the derivation[21]. This passage of Plutarch can be linked to a reference to an *arkhaia moira* 'ancient apportionment' that is derived from the Peripatetic constitution of Sparta (*Excerptapolitiarum* 12 Dilts = Aris. fr. 143.2.12 Gigon). Yet this part of the *Moralia*, the so-called *Instituta Laconica*, seems to derive rather from a Stoic constitution of Sparta (of Persaios or Sphairos). In his collection of *Khreiai* 'Useful Sayings' of Spartan origin, Teles seems to offer a Cynic adaptation of traditional views on Spartan life as derived from the Peripatetics. The principle that persons of servile extraction, as well as non-Spartans, surmounted the *agōgē* and then became full citizens is thus well established as a tenet common to the entire constitutionalist tradition on Spartan life, whether in a Peripatetic, Cynic, or Stoic guise. Significantly then, Aelian seems to establish that the application of the term *mothakes* to such persons possessed the same authoritative pedigree[22].

Yet the three Spartans named in Aelian, as navarchs and a *stratēgos*, cannot have been of foreign extraction. Nor were Lysander and Gylippos of servile lineage

---

[19] Περὶφυγῆς 29 [Hense] *apud* STOB. *Flor.* 3.40.8.109-11: Λακεδαιμόνιοι οὐδὲν τῶν τοιούτων ὄνειδος ἡγοῦνται· ἀλλὰ τὸν μὲν μετασχόντα τῆς ἀγωγῆς καὶ ἐμμείναντα, κἂν ξένος κἂν ἐξ εἵλωτος, ὁμοίως τοῖς ἀρίστοις τιμῶσι· τὸν δὲ μὴ ἐμμείναντα, κἂν ἐξ αὐτοῦ τοῦ βασιλέως, εἰς τοὺς εἵλωτας ἀποστέλλουσι, καὶ τῆς πολιτείας ὁ τοιοῦτος οὐ μετέχει. Note MENDELS, 1979.

[20] *Mor.* 238E: ἔνιοι δ' ἔφασαν, ὅτι καὶ τῶν ξένων ὃς ἂν ὑπομείνῃ ταύτην τὴν ἄσκησιν τῆς πολιτείας κατὰ τὸ βούλημα τοῦ Λυκούργου μετεῖχε τῆς ἀρχῆθεν διατεταγμένης μοίρας· πωλεῖν δ' οὐκ ἐξῆν. He also cites an apothegm (*Mor.* 235C) implying the same: boys sent to Macedonia as hostages, missing the *agōgē*, would not be citizens (οὐδὲ πολῖται γὰρ ἀνεῖησαν).

[21] FIGUEIRA, 2004, p.51-2, 57; 2010, p. 273-75; 2016, p. 45-6.

[22] WÜST, 1959, p. 60-2, arguing for their relegation to the *hypomeiones.*

(nor presumably Kallikratidas, about whose family nothing is known). Lysander, the son of Aristokrates, was of Heraclid extraction[23]. That he was raised in poverty (PLUT. *Lys.* 2.1) presumably explains his need to be mentored and justifies his description as a *mothax*[24]. Gyllipos was the son of Kleandridas who as ephor was the principal advisor of king Pleistoanax during his abortive invasion of Attica in 446)[25]. Kleandridas' punishment with *atimia*,exile, and loss of property may have left Gylippos without the standing or resources to complete his *agōgē*, creating a need for patronage as a *mothax*. *Déclassé* Spartans could now be fostered in the *agōgē*[26]. This phenomenon is unconnected, unsurprisingly, with our documentation about the *mothōnes* because even Spartans of the *Hypomeiones* 'Inferiors' hardly approximated the cultural associations of the *mothōnes*.

A reference of Xenophon is often brought in as contemporary witness. He is describing the expedition of Agesipolis against Olynthos in 381.

> πολλοὶ δὲ αὐτῷ καὶ τῶ νπεριοίκων ἐθελονταὶ καλοὶκἀγαθοὶ ἠκολούθουν, καὶ ξένοι τῶν τροφίμων καλουμένων, καὶ νόθοι τῶν Σπαρτιατῶν, μάλα εὐειδεῖς τε καὶ τῶν ἐν τῇ πόλει καλῶν οὐκ ἄπειροι. συνεστρατεύοντο δὲ καὶ ἐκ τῶν συμμαχίδων πόλεων ἐθελονταί ...
>
> Many members of the elite of the Perioikoi accompanied him [Agesipolis] as volunteers, and foreigners of the so-called *trophimoi* 'fostered', and *nothoi* of the Spartiates, both well-built and not without having enjoyed the advantages of the city. And volunteers from the allied cities joined the campaign… (XENOPHON *HG* 5.3.9).

However, this proves less helpful to our inquiry than has been supposed[27]. Nothing connects this description with the phenomenon of *mothōnes* and *mothakes*. We are exploring fostering that leads through the *agōgē*, presumably to Spartiate status.Agesipolis had an entourage of only 30 Spartiates (*HG* 5.3.8), so that the groups enumerated are outside the full citizens, as clearly so for Perioikoi, *trophimoi*, and

---

[23] PLUT. *Lys.* 2.1, 24.3-5, 30.3-5; cf. DS 14.13.2, 8.

[24] CARTLEDGE, 1987, p. 28-9 (cf. 155) speculates that Agis II and the Eurypontids sponsored him. See also, generally, COZZOLI, 1978, p. 227-32; BOMMELAER, 1981, p. 36-8; LAZENBY, 1985, p. 19-20; HODKINSON 1997, p. 60-2. Cf. LOTZE, 1962, p. 433-4.

[25] THUC.. 6.93.2; PLUT. *Per.* 22.2; DS 13.106.10; *Suda* s.v. δέον, δ 243; εἰςτὸδέον, δ 319; ἔφοροιε 395.

[26] See TOYNBEE, 1969, p. 344-5; OGDEN, 1996, p. 221-4; DUCAT, 1990, p. 166-8; 2006, p. 151-2, who thinks that citizenship was not guaranteed by completion.

[27] Cf. OGDEN, 1996, p. 217-8; DUCAT, 2006, p. 155-6.

allies. One might surmise that the *trophimoi* were foreigners who had presumably experienced some training in the *agōgē*, as had the sons of Xenophon himself[28], but it is quite improbable that this exposure ever amounted to its entire duration. Agesilaos invited Xenophon to send his sons. Ordinary Spartiates would hardy have had the right to sponsor without official authorization. In any case, the *trophimoi* in this passage had not relinquished identification with and adherence to their mother cities; they were *xenoi* to the Spartans. The *nothoi* are distinguished from the *trophimoi*,so that any connection of theirs to the *agōgē* is sheer conjecture[29]. Some of their mothers may have been Helots, although nothing barred birth from women of the *Perioikoi*, *Hypomeiones*, immigrant *xenoi*, or chattel slaves. Xenophon's phrasing, μάλα εὐειδεῖς τε καὶ τῶν ἐν τῇ πόλει καλῶν οὐκ ἄπειροι, must relate to the *nothoi* and not the *trophimoi*,for whom it makes no sense. He seems deliberately vague and quite defensive in tone. Is he merely implying their physical endowments allowed them to receive military training?

Our final evidence derives from the Hellenistic period, specifically the reign of the militant and reforming king Kleomenes III. First, we consider a fragment of Phylarchus (*FGrH* 81 F 43) that is transmitted through Athenaeus (6.271E-F).

> οἱ δὲ μόθακες καλούμενοι παρὰ Λακεδαιμονίοις ἐλεύθεροι μέν εἰσιν, οὐ μὴν Λακεδαιμόνιοι. λέγει δὲ περὶ αὐτῶν Φύλαρχος ἐν τῇι πέμπτηι καὶ εἰκοστῆι τῶν Ἱστοριῶν οὕτως· εἰσὶ δ᾽ οἱ μόθακες σύντροφοι τῶν Λακεδαιμονίων. ἕκαστος γὰρ τῶν πολιτικῶν παίδων, ὡς ἂν κατὰ τὰ ἴδια ἐκποιῶσιν, οἱ μὲν ἕνα, οἱ δὲ δύο, τινὲς δὲ πλείους ποιοῦνται συντρόφους αὐτῶν. εἰσὶν οὖν οἱ μόθακες ἐλεύθεροι μέν, οὐ μὴν Λακεδαιμόνιοί γε, μετέχουσιν δὲ τῆς παιδείας πάσης. τούτων ἕνα φασὶ γενέσθαι καὶ Λύσανδρον τὸν καταναυμαχήσαντα τοὺς Ἀθηναίους, πολίτην γενόμενον δι᾽ ἀνδραγαθίαν (ATHENAEUS 6.271E-F).
>
> The so-called *mothakes* among the Lakedaimonians are free, just not really Lakedaimonians. Phylarchos says of them in the twenty-fifth book of his *Histories* thus: the *mothakes* are *suntrophoi* 'co-fostered' of the Lakedaimonians. Each of the citizen children, as they may accomplish in correlation to their personal resources, make *suntrophoi* of them, some one, others two, some more. Therefore, the *mothakes* are free, just not really

[28] PLUT. *Ages.* 20.2; *Mor.* 212B; DL 2.51, 54; the son of Phocion as a *neaniskos*: PLUT. *Phocion* 20.2; as promised by Pyrrhus: PLUT. *Pyrr.* 26.10. See HUMBLE, 2004.

[29] Cf. MACDOWELL, 1986, p. 49.

> Lakedaimonians, but they share their entire *paideia* 'education'. They say that one of them was even Lysander who defeated the Athenians in naval battle, who had become a citizen through his *andragathia* 'bravery'.

A gloss of Hesychius (μ 1744), once again possibly derived from Sosibios, may confirm: μούσαξ· ὁ ὑπὸ τοῦ βοαγοῦ τρεφόμενος ... '*mousax*: one nurtured by the *boagos* [herd leader]'[30]. This might indicate that *mothakes* were grouped as proteges of the leader of each *agelē* 'pack' during the *agōgē*. The *boagoi* would have been the scions of wealthy families.

First, note that nothing equates Xenophon's *trophimoi* and these *suntrophoi* beyond the self-evident point that both were connected with the raising of Spartan youths (cf. CANTARELLI, 1890, p. 477-8). Here, the prefix συν- appears an important differentiating mark. This notice is also rather confused[31]. The frame in Athenaeus (271B-273D) requires that it relate to a servile group, so that the insistence of Athenaeus and Phylarchus himself that *mothakes* were free men seems incongruous[32]. Phylarchus may have stressed that the *mothakes/suntrophoi* were free to mark a distinction from traditions on the *mothōnes* which Sosibios had outlined perhaps two generations earlier. That Phylarchus thought that some civic defect affected the *mothakes* seems clear. The detail, however, that Lysander was not or ceased to be a Lakedaimonian and was naturalized for his *andragathia* seems entirely *ad hoc* and unsupported by the other evidence. This suggests that the Hellenistic institution differed from the classical one[33] — something not entirely appreciated by Phylarchus — which is just what one might predict given the significant socio-economic disparities between late-4th and late-3rd-century Sparta.

Fragment 43 of Phylarchus may be combined with a reference in Plutarch's *Cleomenes* regarding Kleomenes' *coup d'état* against the ephors (8.1):

> γενόμενος δὲ τῆς πόλεως ἐγγύς, Εὐρυκλείδαν μὲν εἰς τὸ τῶν ἐφόρων συσσίτιον ἀπέστειλεν ὥς τινα παρ᾽ αὐτοῦ λόγον ἀπὸ στρατιᾶς κομίζοντα, Θηρυκίων δὲ καὶ Φοῖβις, [καὶ] δύο τῶν συντρόφων τοῦ Κλεομένους, οὓς μόθακας καλοῦσιν[34], ἐπηκολούθουνστρατιώταςὀλίγουςἔχοντες.

---

[30] OGDEN, 1996, p. 223-4. However, the similarity of the term μῶα meaning 'Muse' and 'song' in Laconian (ARIST. *Lys.* 1250, 1297; HESYCH. s.v., μ 2018) might complicate this conclusion. Cf. KENNELL, 1995, p. 51-2.

[31] In general, see BRUNI, 1979, p. 21-3, and note (with reservations) LOTZE, 1962, p. 429-32

[32] PARADISO, 1991, p. 46-7. N.b., not that they became free (cf. MACDOWELL, 1986, p. 50)

[33] Cf. DUCAT, 2006, p.151-3.

[34] The καὶ is to be excised as an ill-judged attempt to correct the corruption in the relative clause. Its deletion,

> When he was near the city, he sent off Eurykleidas to the ephors' mess as though he was bearing from the king some report from the army, and Therykion and Phoibis, two of the *suntrophoi* of Kleomenes, whom they call *mothakes*, came in attendance having a few soldiers. (PLUTARCH *Cleomenes* 8.1)

This confirms that *suntrophoi* sharing whatever remained of the *agōgē*in the late 3rd-century were *mothakes*. The *suntrophos* Therykion was a leading advisor of Kleomenes (*Cleom* 31.1). He told him not to abandon Lakōnikē after the battle at Sellasia, but to sell their lives dearly at home (2-4). He notably describes the king's entourage, including himself, as τοὺς ἀφ' Ἡρακλέους 'ones derived from Herakles". Kleomenes rejects his advice; Therykion committed suicide (4-6). This narrative, marked by philosophical highlights, is derived from Phylarchus. It seems to demonstrate that Phylarchus considered the *suntrophoi* and *mothakes* as Lakonians in some sense. The insistence of fragment 43 that they were not Lakedaimonians appears to mean that he believed that they belonged to the *Perioikoi*,who were enfranchised by Kleomenes in his supplementation of the civic body. We shall consider below whether this is in fact correct.

Now let me offer a synthesis of these testimonia, which are irreconcilable if interpreted synchronically. Our reconstruction of first stage of fostering depends exclusively on the antiquarian material preserved by Sosibios. *Mothōnes* was a term usedfor Helots. We do not know whether itwas derived from the epic term μόθος 'battle-din'[35]. That might suggest that the *mothōnes* inhabited the regions in Messenia where armed resistance to the Spartans was endemic. Yet the place name Μοθώνη probably ought to be taken into account ([Scylax] 46; Paus. 4.3.10) as denominating a region inhabited by an adversary, potentially servile population. Mothone was a Perioikic town settled by pro-Spartan refugees from Argolic Nauplia (PAUS. 4.24.4). That the settlers did not simply bring their *polis* name with them (as did their neighbors at Asine) suggests that the name Mothone already existed; the district was indeed called the Μοθωναία (PAUS. 4.35.6). Whatever the fundamental etymology may have been, such resonances likely became buried. In a context where the word

---

suggested by Madvig, is accepted by B. Perrin (Loeb), R. Flacelière/ M. Chambry (Budé), K. Ziegler (Teubner), and HODKINSON 1997, p. 56. Therykion and Phoibis are the ones almost certainly leading the armed men and carrying out the killing. And the *suntrophoi* would otherwise have been named. Thus, the *suntrophoi* would have been under their command and included here in the accusative as an object of ἔχοντες. The manuscripts read σαμοθρακας for which the emendation μόθακας of Valkenaer seems inevitable (and is accepted by the editors cited above).

[35] *Il.* 7.117, 240; 18.159, 537; 21.310; HES. *Scutum* 158. See FRISK, 1970, p. 2.348-9; CHANTRAINE, 1974, p. 3.708.

εἵλωτες became the preferential term for Spartan slaves, the dance of *mothōnes* was possibly crucial for the next stage of terminological evolution. That was because the *mothōn* dance situated this diction within the field of vision of the Spartiates in their own *oikoi.* Once dependents within the *oikos* were differentially called *mothōnes*, a Helot thought eligible for fostering might also become a *mothōn*.

The practice of fostering belongs to the ascent phase of Spartan demography in the 6th century[36]. The *klēros* system was in existence (before 600), and an egalitarian distribution of the *politikē khōra* had occurred. Lakōnikē possessed ample land to support the Spartiates, with availability of Helot laborers the chief limitation on growth. Nevertheless, the Spartans had determined on a policy of foregoing further conquests to subjugate new populations as Helots; they declined to persevere in attacks on Tegea, beginning the system of alliances forming the Peloponnesian League. During the period from c. 625 to 480, the number of Spartiates was to grow from possibly 2,000 to over 10,000. Any fostering clearly belonged to elite Spartiates from lineages preserving in core *polis* territory disproportionate landholding set aside from *klēroi*. They maintained more intimate contact with Helot retainers from an earlier aristocratic regime of dependency. The lexicography indicates *mothōnes* were fostered along with sons and other free boys. Those sponsoring must have supplied resources to the state (rather like mess dues) to offset their upkeep, unlike the sons of Spartiates supported from *klēros*-land. Only the completion of the *agōgē* afforded *mothōnes* citizenship and *klēroi*. A learned tradition has assumed *mothōnes* were simply *nothoi* 'bastards'. While this is a reasonable surmise, no direct evidence endorses it. It may well be that the offspring of Spartiate masters and Helot servants were favored in fostering, but children and grandchildren of favored retainers like wet-nurses and military attendants may also have found places. The ability to add *mothōnes* to the flow of replacement warriors from the *agōgē* explains how Sparta possessed the firmness of will to withstand casualties such as the losses in the Battle of Champions (c. 546).

The hypothesis that *mothōnes* were servants of boys in the *agōgē* derives from the participle παρεπομένους in the *Suda* and scholia to the *Equites*[37]. While this verb can mean 'attend upon', its sense could be 'accompany', which is preferable since παρατρεφομένους is also used; it must signify 'brought up in accompaniment'.

---

[36] FIGUEIRA, 1986, p. 172-5; 2003, p. 220-2; 2018, p. 578-80.

[37] CANTARELLI, 1890, p. 472; BRUNI, 1979, p. 23-4; HODKINSON 1997, p. 50-2; DUCAT, 1990, p. 167-8, 2006, p. 128-9.

Common sense also negates the hypothesis of *mothōnes* as servants (PARADISO, 1991, p. 48-49). First, the rigor and privations of the *agōgē* make the presence of servants improbable on its face: both their assistance and their seclusion in idleness seem absurd. Second, the egalitarian, meritocratic nature of the *agōgē* makes varying availability of servants unlikely. Finally, if each young Spartiate had a *mothōn* attendant, an intractable economic situation would ensue. Because so many non-working Spartiates had to be supported, the *klēros*-system was always vulnerable to labor shortages[38]. Young males, even children, provide significant labor inputs. The idea that the Spartans would support several thousand additional non-agricultural Helots strains credibility.

The next phase of fostering reflects Sparta after the earthquake of c. 465[39]. After massive casualties and considerable Helot rebellion, Sparta needed to stabilize its *klēros*-system conformably to its primitive administrative tools. The available work force was greatly reduced by earthquake and defection, whose effects were unevenly incident, compounded by patchy seismic and war damage. The readiest and simplest remedy was allowing the holdings of Spartiate dead (>45% of males) to fall to their heirs. In the ensuing period, Sparta took measures to maintain the exclusively political and martial Spartiate lifestyle. The primary landholding of each Spartiate, the *arkhaia moira*, was to be kept indivisible and inalienable. Freedom in dowering and bequest (culminating in the *rhetra* of Epitadeus of the 420s granting total freedom of alienation: PLUT. *Agis* 5.3) provided techniques for managing succession to real property. An invented "Lycurgan" tradition of 'single heir' family planning strove to create a sequence of replicating generations, although those with three or four sons could be rewarded (ARIS. *Pol.* 1270b1-4; AEL.*VH* 6.6). This altered economy would have changed the attractiveness of fostering Helot *mothōnes* because their mentors were forced not only to sustain them during the *agōgē* but to provide them with land to subsidize mess dues for life. Even loyal Helots who had helped in war became suspect: 4,000 were granted citizenship and eliminated (THUC. 4.80.2-4). When Helot soldiers were again used (420s), Neodamodeis were mobilized in special units with only Perioikic status[40]. Fostering *mothakes* better fit methods for buffering Spartiates from status loss and re-elevating *Hypomeiones*, those affected by

[38] FIGUEIRA, 1984, p. 104-6; 2003, p. 217-20.

[39] FIGUEIRA, 1986, p. 177-87; 2003, p. 224-7; 2004, p. 48-54, 61-5; 2018, p. 575-6, 581-82.

[40] *Mothakes* did not become Neodamodeis (cf. MICHELL, 1964, p. 40-1; MACDOWELL, 1986, p. 51).

uneven inheritance of *klēros* land and reduced ability to tender mess dues. Notably, Lysander had gathered the wherewithal to retain status as a *Homoios*, but was poor at his death (PLUT.*Lys.* 30.5). Although foreign *trophimoi* participated in the *agōgē* as favors to pro-Spartans, they were not fostered by individual Spartiates or did not attend the whole *agōgē* to acquire Spartiate obligations and privileges.

If *mothakes* were poor Spartiates afforded participation in the *agōgē*, the cradle of Spartan life, by wealthier members of the community, terminology had to evolve: the *mothōn* dance had likely become known at Athens through interaction with Spartans from their expulsion of the Peisistratids down to Attic service against Helot rebels (late 460s). Its continued usage held Sparta up to Attic ridicule: some Spartiates had been servile buffoons[41] .The term μόθαξwas a traditional variant[42]. It apparently replaced *mothōn* to describe a fostered individual.

The final phase of fostering accommodated Sparta in its Hellenistic decadence[43]. It is reflected in Phylarchus F 43 and Plutarch on Kleomenes' coup, perhaps ultimately deriving from the same author. Most of Sparta's institutions were now in desuetude. The citizen body numbered c. 1000, of whom only 100 still possessed *kleroi* (PLUT. *Agis* 8.4). Clearly, the traditional system where mess dues were required for citizenship had been altered. The messes seem modified. Not only was there some relaxation of dietary norms and greater opportunity for patronage by the wealthy, but it appears that the ephors now presided (SPHAIROS *FGrH* 585 F 1; NiKOKLES *FGrH*587 F 2). That implies that the traditional small messes had evolved. Even Agis would not try to recreate them, opting for new bodies of 200-400. For Phylarchus, every Spartiate had at least one *mothax/suntrophos*. Yet the mass of poor Spartans was unable to bear such burdens. Poor Spartans themselves likely comprised the *mothakes/suntrophoi.* This theory explains how the *agōgē* or messes could function at all. Spartan oligarchs subsidized fellow citizens in training their sons and supplying mess dues for fellow citizens for whatever, perhaps largely reduced, relicts of these institutions survived[44]. In this stratified *agōgē*, unsurprisingly even Kleomenes, heir to the throne, has his *suntrophoi*. With this surmise, we grasp a real

---

[41] Isoc. 4.111: the pro-Spartan decarchs chose to be slaves to one of the Helots, *i.e.*, Lysander. Cf. LOTZE, 1962, p. 433.

[42] CHANTRAINE, 1933, p. 379-80; 1974, p. 3.708: μόθαξ is a hypocoristic of μόθων; cf. μέλλαξ 'young man' (also perhaps Laconian: HESYCH. s.v. μέλλακες· νεώτεροι, μ 636). Cf. OGDEN, 1996, p. 223-4 for a combination of μόθος and ἄγω.

[43] FIGUEIRA, 2004, p. 57-60; 2016, p. 32-3; 2018, p. 587-8.Cf. HODKINSON 1997, p. 56-8, partly after Kennell, 1995 rejecting Plutarch and Phylarchus in favor of the Kleomenean *suntrophoi* as noble courtiers in the Hellenistic manner!

[44] NAFISSI, 1991, p. 195 n74.

sense of 3rd-century Spartan life in its invidiousness where phantoms of egalitarian institutions amid grotesque status disparity disgusted and provoked those mindful of Sparta's glory days. Superficially this may clash with Phylarchus' insistence that the *suntrophoi/mothakes* were not Lakedaimonians[45]. Yet we must stress how in such a system poor Spartans were only Spartan at elite sufferance because the removal of patronage would be sufficient to relegate a Spartiate to Perioikic status[46].

[45] TOYNBEE, 1969, p. 346 n2.

[46] Chrimes (1949, p. 221-3, p. 228-9) believed that the *kasens*, well attested in the Roman period, are the ultimate stage of the evolution of fostering; also TOYNBEE, 1969, p. 344; KENNELL, 1995, p. 43.

3
CONSIDERAÇÕES ACERCA DO AUMENTO DO CONTROLE DA VIDA SOCIAL NA ESPARTA DO SÉCULO VI A.C.

JOSÉ FRANCISCO DE MOURA

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Lhia/UFRJ

OS ESPARTANOS, nos séculos VIII a.C., VII a.C, e parte do VI a.C. estavam abertos ao mundo exterior, convidando poetas e músicos de várias partes da Grécia e até de fora dela para virem a Esparta e exportando vasos de figuras negras para toda a bacia Mediterrânea, o que não fariam mais após meados do século VI a.C.. Por que isso teria ocorrido?

A mistura de informações das fontes escritas com as evidências arqueológicas nos leva a propor neste texto um intervalo temporal em que um aumento significativo do militarismo e do controle da vida social e cultural na vida espartana teria se dado, o que teria levado, a nosso ver, a um reforço dos laços dentro do grupo de cidadãos de plenos direitos – os esparciatas-, reforçando aquilo que chamamos de Ideologia Aristocrática.

Por Ideologia, utilizaremos aqui a visão de John B. Thompson, que a considera como um sistema de crenças e valores que orientam os significados com vistas à manutenção ou proposição de relações assimétricas (THOMPSON, 1995, p. 16).

Cronologicamente falando, este movimento de interiorização veio a ocorrer após as sucessivas derrotas de Esparta para Tegea e Argos em várias batalhas ocorridas entre 580-560 a.C., o que teria ocasionado uma contínua busca de aperfeiçoamento militar através do uso cada vez mais sistemático do treinamento para a luta de falange hoplítica.

A diminuição de vitórias espartanas nos jogos olímpicos é outro fator que pode evidenciar mudanças em Esparta em meados do século VI a.C.. O período se caracterizou pelo aumento da especialização dos atletas, que passaram a praticar as modalidades de forma mais intensa e sistemática, o que requeria mais tempo dedicado ao treinamento. Pode-se considerar que, em um primeiro momento, entre 580-545 a.C., as vitórias espartanas nos jogos diminuíram em função de Esparta estar envolvida em seguidas guerras contra seus vizinhos. Porém, a introdução de um treinamento especializado mais consistente por parte de atletas de outras *póleis*, que se deu a partir daí, impossibilitou que os atletas espartanos continuassem a se destacar como antes.

O aumento de um *agogé* de cunho mais militarista, baseado em uma educação voltada para o preparo militar, e o surgimento da *sissítia* como forma de encontro público comensal diário diminuíram a capacidade dos atletas de se destacarem como antes. A maioria das poucas vitórias espartanas verificadas a partir de 580 a.C. até o século IV a.C. se concentra em membros das famílias reais e seus parentes.

A incidência de cenas pintadas com hóplitas nos vasos de figuras negras a partir de 560 a.C. foi apenas o reflexo dessas mudanças, que não ocorreram de uma só vez, mas ao longo de algumas décadas. O aumento do número de imagens de guerreiros nas estatuetas de chumbo dedicadas nos santuários também começa a se verificar em meados do século VI a.C.. Anteriormente, as estatuetas apresentavam uma variedade de imagens muito maior. A flagrante diminuição do número de dedicações dessas estatuetas nos santuários, a partir do final do século VI a.C., indica que as suas oficinas também começaram a entrar em colapso, acompanhando uma tendência geral que se verificou também nas oficinas de cerâmica figurada.

O aumento da capacidade militar dos espartanos possibilitou a formação da Liga do Peloponeso, uma aliança militar que se pautava pela liderança de Esparta, à frente de quase todas as *póleis*da região. O estabelecimento dessa liga pode ser datado com um pouco de exatidão. Esparta lutou sozinha contra Tegea e Argos entre 555-550 a.C.. Em 524 a.C., os espartanos foram a Samos tentar derrubar o tirano Polícrates, mas somente o conseguiram com a ajuda de aristocratas sâmios exilados. Logo, até esse período é certo que a Liga ainda não havia sido formada. Poucos anos depois, vemos os espartanos envolvendo-se na luta contra os filhos de Pisístratos, em Atenas, liderada pelos reis Cleomênes e Demarato. A invasão contou com a ajuda de todos os aliados, o que implica dizer que a Liga já estava formada. Se a primeira invasão espartana na Ática tem sido datada entre 520-518

a.C., isso implica dizer que a Liga se estabeleceu em algum período entre 524-520 a.C., mais especificamente entre a guerra sâmia e ateniense.

O fortalecimento do exército espartano está vinculado de uma ou outra forma ao aumento do seu corpo cívico. A posse de terras para o pagamento da*sissítia* (as mesas comuns)parecia ser uma condição de plena cidadania, ou seja, uma condição para que você recebesse uma educação que incluía o preparo para a vida militar intensa e a condição de votar e ser votado para algumas magistraturas.

Como mostram as prospecções arqueológicas, uma nova distribuição de terras ocorreu em algum momento da segunda metade do século VI a.C. o que, a nosso ver, fatalmente levou corpo cívico e por conseguinte do aumento e fortalecimento do exército espartano (CAVANAGH *et alli*, 2002)[1].

O aumento do poder do Eforado ocorreu durante a magistratura do éforo *Chilon.* Há outra evidência, porém, para a datação do referido fenômeno. Quando, em c. 550 a.C., o rei Aríston foi pressionado pelos éforos a casar pela segunda vez em virtude de sua primeira esposa não ter filhos, a reação negativa do rei ao pedido dos éforos (HERÓDOTO, V, 39) indicava que o controle exercido por esses magistrados era ainda uma coisa nova em Esparta. Os reis provavelmente ainda não viam nos éforos autoridade para exigirem tal medida, o que acabou não ocorrendo da forma como os éforos primeiramente propuseram. O rei Aríston, na verdade, acabou ficando com duas esposas, em duas casas diferentes. Os éforos propuseram o abandono da primeira.

No reinado de Cleomênes (c 520-c.490) os reis já lhes prestavam obediência, fato comprovado através de uma série de medidas introduzidas, como a nova lei que proibia dois reis de saírem juntos em batalhas (c.510-500 a.C.) (HERÓDOTO, V, 75), o exílio de Demarato e as condenações de Cleomênes (c. 490 a.C.) e Pausânias à morte (c. 476 a.C.).

O aumento do poder do Eforado é sinal de que a aristocracia tradicional cedia parte de seus poderes ao dêmos, embora o poder de condenação à pena capital contra esparciatas estivesse ainda nas mãos dos velhos gerontes e também dos reis. O aumento do poder dessa magistratura era sinal de que havia demanda por maior participação política e por redistribuição de terras, um velho problema que teria sido sanado nos séculos anteriores com a conquista da Messênia[2].

Essa alteração na organização do regime é sinal, porém, de mais dois fatores: o medo da tirania e o aumento do controle da vida cívica. Os tiranos pululavam em várias cidades

[1] No capítulo VII, Catling aponta o surgimento de pelo menos 87 assentamentos na área coberta pela Survey para meados do século VI a.C.

[2] Sobre a conquista da Messênia em c. 700 a.C., ver WESS, 2003, p. 33-88.

gregas e o medo esparciata parecia levar em conta a possibilidade de um dos reis aliar-se a segmentos sociais insatisfeitos para tomada violenta do poder. As acusações contra os reis Cleomênes e Pausânias, "assassinados" no século v a.C., incluíam a tentativa de libertação de hilotas para fins de tomada de poder, o que pode ter sido um fato real e concreto.

O controle sobre a vida cívica, que na verdade era a principal função dos éforos, parece ter aumentado paulatinamente durante a segunda metade do século VI a.C.. De uma forma ou de outra, os banquetes privados de ricos aristocratas foram sendo vistos com um perigo real para a nova configuração do Estado espartano que ia se formando. Os banquetes privados estavam ligados com a formação de *hetaireías*, facções políticas de amigos, que são fartamente documentadas para o século v a.C., mas que somente os versos de Teógnis testemunham com mais consistência para o VI a.C..

Como afirmou Finley (1989),a introdução da *sissítia* é um fato objetivo que implicava tal grau de organização que só pode ter sido implantada de uma só vez. Seu surgimento é difícil de ser datado com exatidão, mas Heródoto a vincula com o aumento do militarismo e com o reforço do agogé (HERÓDOTO, I, 65), o que coloca a prática na segunda metade do século VI a.C. como parte integrante das reformas em curso.

As mesas comuns eram obrigatórias, e o pagamento de suas taxas era condição imprescindível para a obtenção da cidadania (XENOFONTE, *Constituição dos Lacedemônios*, V, 2; ARISTÓTELES, *Política*, 1294b 25-27). Elas passaram a ser a única prática comensal permitida. Isso implicava uma série de fatores que só podiam se verificar a partir da montagem de toda uma reordenação da vida social e política. A existência da sissítias implicava um controle muito grande por parte do Estado, na medida em que era necessário verificar a presença dos praticantes e conferir se os comensais estavam em dia com os tributos anuais pagos para participarem das mesmas. Afora isso, era necessário disponibilizar o funcionamento de toda uma estrutura de operações que necessitava de um número significativo de pessoas envolvidas. Para só o mínimo necessário para o funcionamento de tal atividade, devemos considerar que era inevitável a presença de uma estrutura de armazenamento e preparo de comidas, de pessoas engajadas na arrumação de mesas e bancos, e atendimento aos comensais e de limpeza.

Logo, para a sua plena e regular realização era necessário um grande esforço e energia por parte dos magistrados, e somente com a anuência de grande número de cidadão isso seria possível. Assim, a introdução das *sissítias*só poder ter se verificado após o reforço de poder do Eforado, que eram os próprios representantes de todo o corpo cívico e, posteriormente, os únicos com legitimidade política e aceitação social para organizarem tal encontro.

Por outro lado, temos imagens de banquetes produzidas até 530 a.C., o que implicava dizer que as mesas comuns ainda não estariam estabelecidas. As *sissítias*, então, só poderiam ter sido introduzidas algum tempo após esse período.

A introdução das mesas comuns implica um sistema de arrecadação de impostos que permitisse ao Estado a sua plena operacionalidade. Se as cifras tardias de Dicaértos (ATENEU, IV, 141c) e Plutarco (*Licurgo*, XXII, 4) tiverem alguma aproximação com a realidade[3], verificaremos que os tributos pagos em grãos e em vinho implicavam uma considerável soma, o que propiciaria um confortável excedente no tesouro do Estado espartano.

É lógico afirmar que quanto maior o número de cidadãos pagando uma taxa fixa de impostos, maior seria o excedente do Estado em termos absolutos. O maior número de cidadãos parece ter sido o período entre 540-480 a.C., quando já havia sido feita a nova redistribuição de terras adquiridas no vale da Tegeátis e na Tireátis. Esparta estava forte o suficiente para impor sua hegemonia na região com a criação da Liga em 524-520 a.C., invadindo sucessivamente Atenas (c. 520-518-508 a.C.), massacrando o exército argivo (c. 494 a.C.) e enfrentando os persas (c. 479 a.C.). Logo, parece correto afirmar que Esparta, no final do século VI a.C., teria em seu corpo cívico algo entre os oito mil mencionado por Heródoto (VII, 234) e os dez mil cidadãos mencionados por Aristóteles (*Política*, 1270a).

Confrontando-se essas informações com dados advindos da arqueologia para o período em que Esparta mais elaborou construções públicas, o que, segundo Hodkinson (1999, p. 55-63), é o melhor indicador para se verificar a saúde econômica de uma região na Grécia antiga, veremos que há uma forte relação entre quatro fatores diretamente associados: o fortalecimento do Eforado, a redistribuição de terras, fortalecimento do exército e a introdução das *sissítias*.No que se refere aos gastos públicos no período entre 545-500 a.C., observe-se que uma série de especialista estrangeiros foram contratados para erigir templos, estátuas e obras públicas na região, o que aponta para o fortalecimento dos gastos e, por conseguinte, dos investimentos estatais.

Alguns exemplos desse fortalecimento são emblemáticos. Em 546-5 a.C., provavelmente logo após a anexação da Tireátis, os espartanos enviaram uma nau a Sárdis para comprar ouro do rei Crésus (HERÓDOTO, I, 70). O objetivo era construir uma estátua para o templo de Apolo em Thórnax (PAUSÂNIAS, III, 108). Em 540, chega a Esparta o famoso Teodoro de Samos, escultor responsável pela construção de um

[3] Ambos trabalham com a cifra de 12 medimnos de cevadas por ano, mais quantidades significativas de vinho, queijo e figo para cada esparciata.

Odeon no centro da *póleis*. A obra foi construída para propósitos comunitários, servindo às festas em que se verificavam competições corais de jovens mancebos. Foi lá que, segundo a tradição, Timóteo de Mileto teve as cordas de sua lira arrancadas pelos éforos (PLUTARCO, Ágis, XIII; PAUSÂNIAS, III, 10)[4]. Em c.530 a.C., os espartanos mandaram chamar o arquiteto Gitíades para (re)construir o templo de Atenas na Acrópoles, revestindo-o de bronze, projeto que foi acompanhado da introdução de uma estátua com o mesmo material (PAUSÂNIAS, III, 17, 2; 18, 5).

Próximo a este santuário, erguia-se a estátua de bronze de Zeus feita entre o final do século VI a.C. e início do V a.C. por um escultor chamado Clearco de Régio, um outro estrangeiro contratado. Em torno de 530-20 a.C., os espartanos mandaram erigir um santuário para o éforo Chilon, morto anos antes, e um outro, ainda não identificado com certeza, próximo ao santuário de Ártemis Órtia (Templo de Licurgo ?) (PAUSÂNIAS, III, 17, 6).

No mesmo período, Batícles da Magnésia aportou na Lacônia com uma série de auxiliares. Ele foi contratado pelo Estado espartano para erigir o imenso templo de Apolo em Amyclai, templo esse que possuía uma gigantesca estátua e um trono ricamente decorado com dezenas de histórias míticas, muitas das quais haviam aparecido nos vasos figurados alguns anos antes.

Todas essas construções estão relacionadas a uma série de fatores pontuais. Em primeiro lugar, elas apontam para um significado excedente nos cofres do Estado. Mais lotes de terras nas mãos de mais pessoas implicavam mais impostos a serem pagos ao Estado, o que possibilitava, entre outras coisas, a organização da *sissítia* e o patrocínio de obras públicas.

Verificou-se, assim, um curioso fenômeno na história de Esparta. A elaboração de novas construções públicas ou dedicações privadas custosas estavam quase sempre ligadas a afluxos de riquezas conseguidas após as guerras. Quando os espartanos venceram os messênios na primeira guerra da Messênia, os reis construíram o santuário de Menelaus e Helena. Após a vitória na segunda guerra da Messênia, dezenas de anos depois, os espartanos reconstruíram o santuário de Ártemis Órtia e elaboraram uma custosa estátua de bronze de Êneto, vencedor em Olímpia (PAUSÂNIAS, III 18 7).

Após as guerras greco-persas, os espartanos novamente mandaram construir trípodes e colunatas em Delfos e em Esparta, respectivamente. Estátuas de Leônidas, Pausânias e para os mais valentes guerreiros das Termópilas foram erigidas. O mesmo fenômeno ocorreu após a guerra do Peloponeso. Lisandro mandou construir uma colunata em Delfos e outra em Esparta. Estátuas de Cinisca, filha do

[4] Se esse fato é real, ele ocorreu entre o final do século V a.C. e o início do IV a.C., época do florescimento de Timóteo.

rei Agesilau, do próprio Lisandro e do adivinho que previu a vitória sobre os atenienses na Guerra do Peloponeso foram erguidas. Aristarcos de Paros e Policleto de Argos, dois escultores estrangeiros, foram contratados para erigir estátuas de bronze e de mármore de Ártemis e Apolo, respectivamente (PAUSÂNIAS, III, 18, 8).

As vitórias contra Argos e Tegea no século VI a.C. porém, não podem ser comparadas com nenhuma destas outras vitórias. As regiões anexadas eram relativamente pequenas se comparadas com a Messênia. Se houve botins saqueados da terra tegeata e da Tireatis não deviam ser, nem de perto, comparáveis aos saques feitos aos tesouros persas em 479 a.C., e aos Delfos, em 403 a.C.. Logo, a origem dos recursos para tantas construções públicas só podia ter se verificado através dos novos afluxos de riquezas e de excedentes do tesouro público. Esses excedentes vieram de uma nova política de impostos sobre a terra, adquiridos, em nossa visão, a partir de uma nova redistribuição e das terras já existentes.

COLETIVIZAÇÃO DAS IMAGENS E DOS CORPOS

IDENTIDADE E PSEUDOAUSTERIDADE

Mais do que um projeto de construções públicas implantado para fins de embelezamento da pólis, as medidas efetuadas pelo Estado Espartano a partir de meados do século VI a.C. tinham como objetivo desindividualizar o uso das imagens míticas, tornando-as de uso público. Esta política conferiria à própria comunidade esparciata uma melhor compreensão de sua "história". Nesse sentido, o trono de Apolo em Amiclas teve como objetivo transferir para o plano iconográfico público uma grande parte das histórias orais que se contavam em ambiente privado.

Toda a história dinástica da região vai ser reinventada no plano iconográfico. Os reis pré-dórios aparecem pela primeira vez pintados em sequência, seguidos em ordem mítico-cronológica até o retorno dos Heraclidas. Dessa forma, relacionava-se, agora publicamente, a aristocracia reinante aos míticos filhos de Héracles, de forma a legitimar a posse do território, a dupla realeza e a proximidade dos esparciatas os deuses e heróis locais.

Muitas cenas míticas e religiosas contidas nos vasos também foram pintadas no Templo, transferindo para o domínio público as imagens que existiam em vasos (e ambientes) privados. Esse processo de domínio estatal sobre as imagens míticas

reforçava a crença das novas gerações e dos esparciatas pobres no mesmo projeto coletivo: a defesa de uma pólis comum ao grupo.

Às sissítiase a essas construções públicas, juntar-se-ão novas medidas de cunho coletivista. Proíbe-se os enterros pomposos, à exceção dos reis, ato que conduziria a uma marcada tentativa de desindividualização, como defendida pela arqueóloga Stella Raftopoulou (1995, p. 125-140). Proíbem-se os nomes nas lápides das sepulturas, com exceção daqueles que morreram servindo à pólis: soldados mortos em combate e mulheres mortas durante o parto. Veta-se também a presença de objetos pessoais no acompanhamento dos corpos nos enterros.

A partir desse período, estrangeiros não convidados passam a ser considerados pessoas perigosas. Eles trazem novas modas e costumes, alterando as histórias míticas da região com novas versões e variantes dos mitos. É necessário ressaltar d diferença com esse mundo estranho. Com isso os Iônios, que vêm à Esparta pedir ajuda contra os persas, são desprezados (HERÓDOTO, I, 152-153), os sâmios exilados por Polícrates são maltratados (HERÓDOTO, III, 46) e Aristágoras de Mileto, que também foi pedir ajuda contra os persas, acabou sendo expulso (HERÓDOTO, V, 48-51).

É nesse contexto que, provavelmente, se acirra a antipatia contra os pintores estrangeiros trabalhando em Esparta e que se estrangulam os mecanismos de produção e distribuição da cerâmica figurada e do artesanato. Por um curto espaço de tempo (530-520 a.C.), emergem uns poucos pintores locais, com suas técnicas pobres e seus motivos repetitivos. Proíbe-se a entrada de moedas de ouro e de prata em um momento de expansão destas como unidade de troca em muitos póleis do mundo grego. Freia-se o desenvolvimento de novas formas de vasos, estancando o processo de aumento contínuo que se verificava desde o início do século. Embora não acabe de vez, a indústria privada local de estatuetas de bronze deteriora-se, ao mesmo tempo em que grandes escultores do mesmo material eram contratados para obras públicas (HODKINSON, 1999, p. 55, nota 250)[5].

O mesmo processo ocorre em relação às máscaras de terracota encontradas no santuário de Ártemis Órtia. Essas máscaras, do tamanho das faces humanas, começaram a ser produzidas em massa no início do século VI a.C., chegando a um ápice em torno de meados dele. Sua produção começou quando o santuário de Órtia foi reconstruído no início do século VI a.C. caindo, porém, vertiginosamente a partir do final do século, quando passaram a ser produzidas somente em miniaturas.

[5] O autor faz um estudo da produção total das estatuetas, mas desprezou a diferença entre as dedicações públicas e as privadas

No início de sua produção, elas mostravam diferentes feições, representando faces de jovens, velhos, guerreiros, gordos, sátiros, pessoas rindo, pessoas com raiva e, possivelmente, pessoas chorando. Em nossa visão, as diferentes feições dessas máscaras indicam que elas deveriam ser usadas em algumas performances teatrais em honra da deusa. As pessoas que as usavam representavam vários tipos de personagens da própria sociedade, em uma espécie de espetáculo cômico-religioso que sinalizava a pré-história do teatro.

A abrupta queda e desaparecimento dessas máscaras grandes implicam que medidas efetivas foram tomadas para acabar ou alterar o culto. A continuidade de sua produção em miniatura no século VI a.C. indica que elas passaram a ter o papel de simples oferendas. A alteração nas formas é marcante. No século V a.C., a diferenciação dos rostos acaba. Máscaras pequenas e de descuidada elaboração indicam, agora, uma homogeneidade de rostos.

Proibiu-se a ostentação e o luxo desmedido, embora as riquezas continuem desiguais. Investiu-se numa concepção de um pseudoigualitarismo reforçado por comidas públicas e pela utilização de mantos grosseiros. Proibiu-se os tetos luxuosos nas casas (PLUTARCO, *Licurgo*, XIII, 5), de forma que até o rei Agesilau, riquíssimo criador de cavalos, possuía uma residência urbana simples (XENOFONTE, *Agesilau*, 8.7). Proibiram as bebedeiras nas festas em honra a Dionísos e as inovações musicais e corais.

Findam-se os tempos do sábio Quílon e começa uma nova etapa na vida intelectual espartana. A educação reduziu a alfabetização a um mero reconhecimento das letras (PLUTARCO, *Licurgo*,CVI, 6). Esparta, que se notabilizou por ter gerado um Quílon, um homem considerado como um dos mais sábios da Grécia, ficará conhecida, no início do século IV a.C., pela iletralidade de Lisandro e de seus ignorantes generais (ISÓCRATES, *Panatenaico*, CCIX; PLATÃO, *Hípias Maior*, 284-5). Quílon foi o último grande letrado espartano[6].

Ao medo do uso excessivo da palavra escrita, somava-se o medo da palavra falada. Proíbe-se os discursos longos, incentiva-se o falar pouco. Esparta vira, como afirmou Ephraim David, vira o "*cosmos do silêncio*"(2009, p. 117-146). Essa aversão ao *lógos* (Ἀόγος) tinha uma função básica: imputar a obediência à autoridade, aniquilando o questionamento das novas gerações, antes sempre questionadoras sobre a participação política, redivisão de terras e sempre receptivas às novidades externas. A tentativa de homogeneização da vida social se transfere também para a vida religiosa. Santuários de cunho políade substituem os antigos templos tribais em importância e imponência. Dedicações simples e homogêneas passam a ser a tônica.

[6] Para a vida de Quílon, a melhor fonte é Diógenes Laércio, I, 68-73.

Relevo funerário. Mais antigo relevo dedicado a heróis da Lacônia, representa mortos heroizados e adoradores.
Berlim, Antikesammlung, SK 371. c. 550-540 a.C.

Foto: SMB digital - Preussischer Kulturbesitz - Fotograf Erich Lessing
Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAl 3.0 Germany License

---

No âmbito dessa política, começa, em torno de 540-530 a.C., a produção em uma série de relevos, como os da imagem acima, para serem ofertados em honra dos heróis da cidade, que tanto podiam ser personagens míticos ou heróis de guerra reais. Esses relevos mantêm, através dos séculos vindouros, sempre a mesma estrutura iconográfica. Mostram quase sempre um casal sentado e uma cadeira com pernas de leão, acompanhado de uma cobra e de um cântaro, que aqui representam símbolos ctônicos. O homem, na verdade o herói a quem o relevo é dedicado, olha para o observador, enquanto a mulher, possivelmente sua esposa, olha para a direita[7]. Pessoas em tamanho menor, na verdade os próprios dedicantes, aparecem em frente ao casal, reverenciando o herói. No início da produção destes relevos, é necessário identificar o herói que recebe as oferendas com inscrições. Posteriormente, o reconhecimento do que aquilo que representa interioriza-se,

[7] Sobre a interpretação das cenas, sigo SALAPATE, 1993, p.189-197.

tornando-se evidente aos locais. Esses relevos, com pouquíssimas alterações iconográficas, vão continuar a ser produzidos até o período romano[8].

As tentativas de fortalecimento do exército implicaram, possivelmente entre 550-540, em novas formas de relacionamento entre homem e a mulher. As meninas noivas agora têm que dançar nuas na frente dos pretendentes. A emergência de estatuetas de jovens nuas em meados do século prova que a prática era uma introdução ao período. Passa-se a escolher a esposa por um tipo de rapto iniciático. A mulher passa a ocupar a função de reprodutora de soldados. Mulheres sem filhos são preteridas, enquanto as que morrem de parto passam a ser honradas.

Alguns sinais de reação a essas medidas aparecem nas fontes. Ágetos, amigo do príncipe de Aríston, revolta-se com a perda da sua esposa também para o futuro rei. Posteriormente, o próprio rei Aríston reage à recusa de renegar a esposa por esta não lhe dar filhos. A esposa de Aríston também reage, traindo-o com outro homem. Por fim, o amigo de Demarato, filho ilegítimo do rei Aríston também reage ao rapto de sua noiva pelo futuro rei (PLUTARCO, *Licurgo*, VI, 63).

Muitos outros esparciatas também não se adaptaram aos novos tempos. A insatisfação de Dorieu e seus amigos com mudanças no regime possivelmente foi o motivo que os tentou levar a fundar colônias na Líbia e na Sicília entre 520-510 (PLUTARCO, *Licurgo*, V, 41-48).

Para o fortalecimento da pólis, era necessário que todos os cidadãos passassem a ser aparentemente iguais. A força social dos dois regimes, basicamente os artesãos e os comerciantes, foi sufocada pelas medidas econômicas dantes mencionadas, por uma série de preconceitos e por um controle efetivo sobre as comunidades periecas. A ilha de Citera recebia ocasionalmente a visita de um juiz com plenos poderes (TUCÍDIDES, V, 53). O mesmo deve ter ocorrido com relação às demais comunidades. Os reis adquiriam terras em suas cidades, prerrogativas que feriam a pseudoigualdade e que marcavam a hegemonia do Estado espartano sobre essas pequenas *póleis*. Os esparciatas muitos outros periecos a se voltarem para o mercado local, obrigando-os a fornecer, em troca dos excedentes de suas colheitas, todos os artefatos necessários à vinda cotidiana. Afora isso, as comunidades periecas eram obrigadas a fornecer homens para as guerras, fato que parece não ter sido anterior a 524.

A tentativa de diferenciação era mais efetiva ainda com relação aos hilotas. O surgimento de *kriptéia* é provavelmente uma novidade desse período, iniciado no

[8] Sobre a interpretação dos relevos dos heróis ver também HIBLER, 1992, p. 115-122, e p.199-204.

bojo do aumento do militarismo. A função da mesma parece ter sido iniciática, obrigando os jovens que iam entrar em idade militar perdessem o medo de matar o inimigo (DUCAT, 1990; PLUTARCO, *Licurgo*, XXVIII, 1-2).

O assassinato de hilotas por jovens armados durante a noite deve ter causado pânico e aguçado a insatisfação contra o regime. Após a segunda guerra da Messênia, não se ouve falar em revoltas de hilotas por mais de cem anos. Os hilotas pareciam ter se contentado com a sua sujeição. Com a introdução da kriptéia, porém, a situação voltou a ficar tensa. Em c. 490 a.C., os espartanos se viam as voltas com mais uma rebelião, desta vez rapidamente estancada. Outra revolta estourou, dessa vez de grandes proporções, logo após o terremoto de 464 a.C. (PLUTARCO, *Licurgo*, XXVIII, 1, 2). O ódio dos hilotas contra os assassinatos promovidos pelos esparciatas pode ser verificado na sua atitude imediata durante o início da revolta: tentar invadir Esparta, e não simplesmente fugirem (TUCÍDIDES, I, 101).

Em c.425 a.C., os espartanos, desta vez prevenidos com o estado de tensão reinante durante a guerra contra Atenas, resolveram eliminar 2000 hilotas de uma vez só (TUCÍDIDES, IV, 80), possivelmente jogando seus corpos na caverna de Kaiadas, nas cercanias da atual vila de Tripi[9].

É muito difícil para um historiador entender as mudanças ocorridas no sexto século única e exclusivamente pelo uso das fontes escritas. Isso se deve em virtude da tradição literária posterior não conseguir entender o desenvolvimento histórico da sociedade espartana - assim como não conseguia entender o desenvolvimento da sociedade ateniense[10]. Os autores antigos preferiam pensar que as alterações ocorridas nesse período, assim como as permanências de alguns costumes que não se alteraram, teriam sido causadas por um conjunto de leis feitas de uma só vez pelo lendário Licurgo em uma época remota. Até mesmo historiadores criteriosos como Tucídides não conseguiam ver que a Esparta de seu período era fruto de mudanças pontuais ocorridas em um período pós-Sólon, e não de uma época tão remota como a tradição apontava.

Em meio a essa confusão cronológica, muitas informações passadas pelos autores posteriores são até corretas. Plutarco (*Licurgo*, IX, 3), por exemplo, retratava

---

[9] Milhares de ossos quebrados e com marcas de violência física foram encontrados nessa caverna em 1985. Os mesmos têm sido datados entre os séculos VIII a.C e IV a.C. Ver THEMELES, 1982, p.183-199. Análises mais recentes nos ossos mostram que eram todos homens entre 18 e 35 anos de idade.

[10] Refiro-me aqui à mania dos autores do século IV a.C. de idealizarem as reformas de Sólon de forma similar ao que fizeram como relação às supostas reformas de Licurgo para Esparta.

bem a situação econômica do final do VI a.C., quando afirmou que os espartanos "não podiam comprar a mais insignificante mercadoria estrangeira já que nenhum navio estrangeiro fundeava em seus portos". Mas não era esta a situação dos dois séculos anteriores. Da mesma forma, Plutarco atribuía a Licurgo o banimento das *"coisas inúteis e superficiais"*, quando na verdade isso se referia à retenção do comércio que ocorreu a partir de um período especifico bem mais tardio do que ele imaginava.

É certo remontar as origens dessa Esparta "rude" à segunda metade do século VI a.C., quando a aristocracia começa a fazer uma opção mais nítida pela restrição da vida luxuriosa, pelo aumento da militarização da vida social e pela tentativa de aumentar a coesão do restrito corpo cívico. O processo que efetivou essas alterações em toda a vida social e cultural espartana não foi ocasionado por uma tradição cultural ingênua, ocorrida a partir de uma espontânea mudança de valores e de crenças de toda a comunidade durante séculos. Nota-se que as mudanças são provocadas pela introdução de uma nova ideologia aristocrática emergente, pseudo-igualitarista, que se apodera do Estado e que busca criar para si uma nova forma de identidade mais coletivista e mais específica em relação a outras aristocracias estrangeiras.

A aristocracia toma conta da pólis, fundindo-se com o próprio Estado através de um controle mais rígido de todas as formas simbólicas disponíveis, quando a valorização da vida em comum passou a implicar ao mesmo tempo seu fortalecimento como grupo e sua perpetuação no ápice da pirâmide social.

Desta forma, é lícito afirmar que as mudanças implementadas tinham como pressuposto tornar a estrutura social com a aparência de rígida, igualitária, austera e imutável, o que, pelo menos no plano da propaganda, teve resultado eficaz.

4
O DISCIPLINAMENTO DO ESPAÇO EM ESPARTA:

Arqueologia e História de uma pólis *excepcional*?

MARIA BEATRIZ BORBA FLORENZANO

Museu de Arqueologia e Etnografia

MAE/USP

ESTE CAPÍTULO tem como objetivo explorar a organização do espaço na Esparta arcaica e clássica (sécs. VIII ao IV a.C.[1]) de modo a jogar uma luz diferente daquela que estamos habituados sobre a história e a sociedade espartanas[2]. Não se pretende esgotar o assunto – nem seria possível no contexto deste livro- mas sim apontar caminhos de reflexão e de pesquisa sobre esta grego antigo.

A historiografia sobre a antiguidade grega desde, ao menos o séc. XIX d.C., trabalhou com um recorte em que Esparta aparece sempre em oposição a Atenas. Ainda que muitos estudos específicos, realizados nas últimas décadas, tenham revelado nuances importantes desta comparação, mostrando uma Esparta diferente de Atenas mas nem sempre em oposição, a recepção da fontes textuais desde a Antiguidade demonstrou tal força que o *topos* Esparta versus Atenas ainda perdura em muitas obras e sobretudo nos manuais didáticos pelo mundo afora – incluindo-se ai o nosso país. Nosso capítulo aspira contribuir para a desmontagem de tal *topos*,

[1] Todas as datas devem ser entendidas como a.C., a menos que venham marcadas de forma diferente.

[2] Nossa compreensão que a temática da organização do espaço revela sempre aspectos estruturantes de qualquer sociedade. Remetemos para maiores detalhes aos dois projetos de pesquisa que animam o *Laboratório de estudos sobre a cidade antiga* (Labeca/MAE-USP) em www.labeca.mae.usp.br

apontando elementos da configuração do espaço espartano que permitam entender esta cidade, como mais uma pólis, em meio à enorme heterogeneidade que caracterizava as muitas póleis que formavam o mundo grego antigo.

Com relação aos territórios espartanos, há em Tucídides uma passagem que ainda hoje guia as pesquisas sobre a inscrição da sociedade espartana no terreno.

> Se a cidade dos lacedemônios fosse devastada e subsistissem apenas os seus templos e as fundações dos edifícios, passado bastante tempo, muita dúvida, penso eu, teriam os pósteros sobre a glória dos lacedemônios (todavia, ocupam eles dois quintos do Peloponeso e mantêm a hegemonia sobre toda a península e sobre numerosos aliados do exterior; seja como for, não sendo cidade centralizada, não possuindo templos e edifícios suntuosos, mas sendo composta de aldeias (*katà kómas*) à antiga maneira da Hélada, ela pareceria muito inferior... (TUCÍDIDES, I, 10, 2).

Também, encontraremos em outros textos antigos, como em Plutarco e Políbio (HODKINSON, 1986, p. 378), menções à distribuição de lotes aos cidadãos (os *klêroi*) e referências às terras muito antigas de Esparta que por vezes são entendidas como terras 'comunitárias' ou estatais. Estes documentos foram muito discutidos por estudiosos que se debruçaram sobre a história de Esparta e remeto à Bibliografia para as obras sobre a matéria.

ESPARTA NO PELOPONESO: INSERÇÃO FÍSICA

A pólis espartana, propriamente dita, localizava-se à margem direita do Rio Eurotas, no centro-sul do Peloponeso, sem acesso imediato ao mar. Distava de Olímpia 121 km e do mar 48 km. Seu porto –militar e comercial- situava-se na cidade perieca de Giteion, no Golfo Lacônio, ao sul de Esparta. Sabemos que o Peloponeso é a península que se situa na parte mais meridional da Península Balcânica, encerrando a Oeste o Mar Egeu. É sempre interessante observar graficamente esta disposição e refletir à luz dela as opções de desenvolvimento desta pólis. O Peloponeso em sua parte sul termina em três pontas, de Leste a Oeste, os Cabos Malea, Tenaros e Acritas que junto com as ilhas de Citera, Creta e Rodes fecham ao sul o Mar Egeu. O vale do Rio Eurotas, em sua origem, na grande planície de Megalópólis, no coração do Peloponeso, era profundo cortando

os montes da cadeia de montanhas do Taígeto, a Oeste; mas, a partir do assentamento principal de Esparta, se abria em uma ampla planície que o acompanhava até a sua foz no Mediterrâneo, no Golfo Lacônio. Fronteiras naturais de Esparta podem ser consideradas as montanhas do Taígeto a oeste e os Montes Parnon a leste.

Nas fontes antigas, Esparta também é chamada de Lacedemônia. Do ponto de vista do espaço, pode-se dizer que a Lacedemônia seria o termo usado pelos antigos para a região ao redor de Esparta: território que constituía o núcleo central da pólis que em épocas arcaica e clássica chegava a 270 km quadrados, dos quais ao menos a metade era de terra arável de alta qualidade (SHIPLEY, 2004, p. 570 e p. 589). Da mesma forma, os lacedemônios eram os esparciatas e os periecos. Rodeado pelas duas cadeias de montanhas acima mencionadas, este território central era cercado (e protegido) por várias póleis periecas, ao Norte Pelana e Selásia e a Leste Gerontras, ao sul o porto em Giteion (SHIPLEY, 2004, p. 589 e CARTLEDGE, 1979, p. 3 - 12).

O nome Lacônia, por outro lado, referir-se-ia a um território lacedemônio mais amplo, incluindo as *khórai* de Esparta e de todas as cidades periecas, mais a Messênia, também dominada por Esparta (SHIPLEY, 2004, p. 589). Este território seria aquele ao qual Tucídides referiu-se como os "dois quintos do Peloponeso" e que abrangeria um total aproximado de 8.500 km quadrados. Como, a partir sobretudo da dominação romana, o território de domínio espartano foi diminuindo, a Lacônia acabou por se restringir a uma área bastante menor, ao redor do núcleo urbano, tal como a vemos hoje nos mapas regionais e como é usado normalmente em toda bibliografia sobre Esparta antiga. Também será este o caso neste capítulo.

Observe-se bem que nenhum dos dois termos – Lacedemônia ou Lacônia – gozavam na Antiguidade de uma conotação jurídica precisa. De fato, hoje, não conseguimos - com as fontes que nos restam- demarcar com precisão "fronteiras jurídicas" das diferentes póleis. Talvez porque, mais do que com limites fixos, os gregos antigos estivessem preocupados com áreas de influência e de domínio.

EXPANSÃO TERRITORIAL DE ESPARTA NO PELOPONESO

A questão sobre a expansão territorial de Esparta no Peloponeso interessa-nos aqui, sobretudo, porque depende de sua compreensão a definição estrutural da sociedade espartana. Afinal, como e porque chegou esta pólis a dominar os dois quintos do

Peloponeso no séc. v como registrado por Tucídides? E como organizou a sociedade, a produção, a comunicação em um território tão extenso?

Ainda que as fontes sejam escassas, admite-se que com a desestruturação do mundo micênico no séc. xii e com o início da assim chamada Idade do Ferro na Grécia continental, teria ocorrido uma desorganização na ocupação territorial do Peloponeso – dos núcleos habitacionais, das estruturas de produção – acompanhada por uma diminuição populacional significativa. Do ponto de vista arqueológico, por exemplo, dificilmente se identificam traços de ocupação entre os anos 1050 e 950 na região ao redor do que viria a ser a pólis de Esparta. No séc. xi, no vale do Eurotas havia apenas três sítios ocupados: Pelana, Amiclas e Vrondama; e no séc. x a ocupação continua mais densa apenas em Amiclas (osanna, 1999, p. 149-150).

Tradição muito forte construída desde ao menos o séc. viii e que se aceita sem muitos questionamentos é que os esparciatas seriam dórios e recém-chegados ao Peloponeso em alguma época anterior aos anos 700 (malkin, 1994; cartledge, 1979, p. 75-77). Esparta teria começado a surgir como pólis em torno de meados do séc. x, época em que a Arqueologia constata o início de uma fase de assentamentos bastante nucleados em toda a planície espartana (cartledge, 1979, p. 104; cavanagh *et alii*, 2002, p. 252). Os vestígios arqueológicos falam pouco ou quase nada sobre populações que habitavam esta área antes deste assentamento do séc. x que mais tarde se consolidaria como a pólis espartana.

A única exceção refere-se àAmiclas. Situada a aproximadamente 6 km ao sul de Esparta, esta localidade parece ter sido base de uma instalação submicênica que em meados do séc. viii teria passado para a dominação de Esparta. Se, por um lado, esta é uma tradição recolhida por Pausânias (3.1.3), por outro, os trabalhos arqueológicos demonstram que debaixo do principal santuário aqui localizado, dedicado a Apolo Jacinto, há estratos que comprovam um antigo culto submicênico (osanna, 1999, p. 149). Ainda segundo Pausânias, Amiclas vinha de uma tradição aqueia que se contrapunha à tradição dória de Esparta. Mesmo assim, conforme lemos em Cartledge (1979, p. 107), não há nada na arqueologia que permita afirmar que depois de 900 Amiclas e Esparta fossem culturalmente diferentes.

Esses primeiros dórios teriam gradativamente distribuído as terras ao redor de Esparta entre si e marcado um território ao redor de seu assentamento por meio da instalação de aldeias (as ôbai) e de santuários dedicados a cultos identitários. Toda a área que vai de Esparta até o Golfo Lacônio, onde se situa o assentamento

de Helos, estaria já sob o domínio dos esparciatas entre o final do séc. X e o início do IX, mesmo que não ocupada intensivamente.

A falta de fontes nos obriga a levantar hipóteses a partir de uma documentação fragmentária sobre quem os esparciatas encontraram nessa descida em direção ao sul e que tratamento estes receberam. A origem das póleis periecas e da submissão de populações à categoria de hilotas pode estar vinculada a esta expansão espartana. Pensa-se que os hilotas pudessem ser integrantes de populações dispersas pelo Peloponeso quando do desmoronamento do sistema palacial micênico. Os que mais tarde os esparciatas fixaram com o nome de periecos, por sua vez, podem ter sido os remanescentes de comunidades independentes pré-instalação de Esparta, ou comunidades 'pré-dórias' com influxo de dórios, ou ainda comunidades fundadas *ex-nihilo* pelos esparciatas, como, por exemplo, em ocasiões de redistribuição de terras (CARTLEDGE,1979, p. 96-98). Tudo isto é muito discutível e basicamente com fundamentação em documentação textual posterior aos acontecimentos. Deve-se levar em conta igualmente que a formação das póleis e da configuração de seus territórios – e de Esparta no meio delas- foi um processo longo cuja consolidação ocorreu entre os sécs. VIII e VII com formatos e intensidades diferentes pelo mundo helênico afora.

Em direção ao Norte e ao Oeste, Esparta inicia a expansão a partir da segunda metade do séc. VIII. A esta época, os recursos agrícolas da Lacônia não estavam ainda explorados em toda a sua capacidade; mesmo assim, Esparta mira a expansão visando, sobretudo,às férteis planícies de Megalópólis no sul da Arcádia e a Messênia. A tradição guarda o nome de Teleklos como o rei responsável pela primeira Guerra Messênica entre 735 e 716, quando Trifilia (na Arcadia) e Turia (já na Messênia) foram fundadas na bacia de Megalópólis (CAVANAGH *et alii*, 2002, p. 229). Nesta época, então, parte do sul da Arcádia já estava sob forte influência espartana. Há registros, igualmente, que alguns assentamentos na parte sul da Messênia (do outro lado do Golfo Messênio) já haviam sido promovidos por Esparta, como Asine (CARTLEDGE, 1979, p. 113; MALKIN, 1997, p. 28-30). Diante de revolta dos messênios contra a dominação espartana, em meados do séc. VII, desenvolveu-se a chamada segunda Guerra Messênica que permitiu uma maior expansão do território sob o domínio espartano que incluía toda a Messênia até o litoral oeste do Peloponeso e, portanto, toda a área abrangida pelos três 'dedos' em que terminava a Península em direção sul.

Segundo Cartledge, as razões que levaram a esta expansão e domínio de Esparta sobre toda a Messênia orbitam em torno da questão de um aumento populacional associado à falta de terras cultiváveis e à desigualdade de propriedades. Assim, uma solução mais drástica, como a conquista final da Messênia, ou melhor, do vale do rio Pamisos, poderia preencher esta necessidade (1979, p. 115).

As duas Guerras Messênicas teriam sido pautadas por esta necessidade de redistribuição de terras (CARTLEDGE, 1979, p. 115; NAFISSI, 1991, p. 102). A Messênia, com efeito, englobava planícies férteis do lado oeste da cadeia dos montes Taígeto, sobretudo aquelas que acompanham o vale do rio Pamisos e, em época micênica, havia sido uma região muito importante no equilíbrio de poder da sociedade palacial. Como também a Lacônia, a Messênia havia sido muito afetada depois dos anos 1200 pela desorganização do sistema palacial e neste sentido, e na medida em que Esparta se firmava do outro lado da cadeia do Taígeto, podia ser uma presa interessante para uma pólis em fase de consolidação, como era Esparta. Vale lembrar que no interior da heterogeneidade que caracterizava o mundo das póleis gregas, o domínio de terras férteis estava na base do poder entre pólis e entre estratos sociais – tema que retomaremos ao final deste capítulo.

Ao recapitular este movimento de expansão espartana na Messênia deve-se salientar que se tratou de um projeto construído e efetivado aos poucos, com idas e vindas e que, finalmente, se consolidou no final do séc. VI, fazendo de Esparta uma potência hegemônica sobre dois quintos do Peloponeso. Nestas idas e vindas é que se constata pela Arqueologia um adensamento de ocupações territoriais na Lacônia, na primeira metade do séc. VI, com monumentalização e exposição conspícua de votivos, como veremos abaixo.

ESPARTA 'URBANA'

Conhece-se pouco sobre ocoração da pólis espartana: dados são recuperados a partir das fontes textuais e também da arqueologia que se ocupou pouco sistematicamente de escavações em Esparta e recuperou, mormente, vestígios físicos da cidade helenística e romana. Estes são hoje os mais visíveis no sítio arqueológico. Pouco se sabe a respeito dos eixos viários de épocas arcaica e clássica e restam dúvidas quanto aos monumentos da acrópole e da ágora e quanto ao próprio

posicionamento desta última. Mesmo assim, a partir dos dados que possuímos, é viável estabelecer uma planta possível da cidade.

A antiga cidade de Esparta localizava-se ao Norte da cidade moderna. Pausânias nos conta (VII, 3, 6) que várias aldeias se posicionavam ao redor do assentamento principal, como que o blindando de inimigos, menção que pode ser compreendida à luz da estrutura *katà kômas* mencionada por Tucídides. Deste modo, a centralidade do assentamento nuclear de Esparta é marcada por sua posição em relação às quatro ôbai (aldeias) espartanas: Limnas, Cinosura, Mesoa e Pitane (nunca identificadas fisicamente com precisão) e também em relação àAmiclas, que seria supostamente a quinta ôba. Se os limites físicos a Leste e Oeste estavam dados pelas cadeias montanhosas do Parnon e do Taígeto, a Norte o posicionamento de importantes cidades periecas – Selásia e Pelana- fechava a defesa da cidade (SHIPLEY, 2000, p. 379-80). As póleis periecas de Gerontras a Leste e, ao Sul, Giteion, o porto de Esparta, também atuavam como pontos de defesa (SHIPLEY, 2004, p. 589). Esparta não tinha muralhas – estas vieram a ser construídas apenas no inicio do séc. IV. Mas, além da defesa física, a barreira simbólica e ideológica criada pela disposição de santuários à volta da cidade desempenhava um forte papel protetor da pólis. Em primeiro lugar, é no que se pensa fosse a acrópole de Esparta, na colina de Palaiocastro que, a partir do Norte, controla a vista de toda a cidade, foi colocado o santuário de Atena Calcieco-Poliace, sede do culto políade marcando o centro (OSANNA, 1994, p. 150). Depois, localizam-se os santuários de ÁrtemisÓrtia a SE, em Limnas; mais ao S ainda, na margem esq. do rio Eurotas, o Menelaion; a 4 km ao N, o santuário de Zeus Messapeus em Tsakona; a SO em Amiclas, o grande santuário de Apolo Jacinto; e ainda, ao S, o Eleusínio. Estes são santuários registrados pelas fontes escritas e também identificados pela arqueologia (SHIPLEY, 2004, p. 593). Ao mesmo tempo em que estes santuários operavam um circuito simbólico ao redor da cidade, mantinham sobre ela uma teia de proteção espacial na medida em que eram visíveis entre si. Por meio destes santuários, Esparta marcava sua identidade helênica, a legitimidade sobre o território que dominava e ainda operava a articulação entre as várias localidades próximas. São notórios os cultos realizados em Amiclas em honra de Apolo Jacinto, cultos que marcando o poder de Esparta sobre Amiclas com um caráter 'nacional' mantinham ao mesmo tempo uma tonalidade local (CARTLEDGE, 1998, p. 46). O Menelaion, por sua vez, foi instalado por Esparta em torno dos anos 700, sobre um antigo sítio micênico. Conforme explica Cartledge, valorizar um herói épico

como Menelau era uma questão de conveniência política para os dórios em busca de legitimar o direito de domínio do SE do Peloponeso (1979, p. 121).

Também o santuário de Ártemis Órtia, deusa da aurora, das margens selvagens, cultuada pelos jovens esparciatas em seu ritual de passagem à idade adulta foi extensamente monumentalizado no início do séc. VI (TORELLI & MAVROJANNIS, 2002, p. 290-291). Já o santuário de Zeus Messapeus em Tsakona parece ter sido frequentado por esparciatas, mas também por uma população lacônia, como constatado nas oferendas ali depositadas. Atuando como santuário de fronteira sub-regional, além dos cultos a Zeus, abrigou também cultos iniciatórios, pensa-se, promovidos por uma elite militar (LAKY, 2016, p. 174).

Além destes santuários maiores, monumentalizados a partir dos sécs. VII e VI e ricos em oferendas, a paisagem religiosa de Esparta em época arcaica e clássica caracterizava-se pela presença de numerosos pequenos santuários ou sítios cultuais espalhados pela área rural e presentes nas várias póleis periecas circundantes. A arqueologia trouxe também à luz, locais de culto instalados no interior de residências unifamiliares (CAVANAGH *et alii*, 2002, p. 218 e ss.). Igualmente deve ser considerada a localização de *herôa*, pequenos santuários dedicados ao culto de ancestrais, na área circundante ao núcleo urbano, marcando identidades compartilhadas a serem associadas possivelmente às *kômai* espartanas (TOSTI, 2011, p. 103-104).

Mesmo considerando a excepcionalidade de Esparta com sua organização *katà kômas*, não é possível negar que, da mesma forma como ocorria em outras póleis gregas, a teia religiosa estendia-se pelas áreas urbanas e áreas rurais criando um *continuum* integrado, promovendo uma identidade única (POLINSKAIA, 2006).

As muito mencionadas cinco ôbai espartanas, de que nos fala Pausânias, merecem aqui algumas palavras. Apesar de que desde o séc. XVIII d.C. a historiografia as identifique às *kômai* mencionadas por Tucídides, não há qualquer comprovação disto nem nas fontes escritas, nem nos dados materiais (LUPI, 2014).Podemos sim proceder a uma comparação com outros sítios muito mais escavados que Esparta e veremos como em época arcaica, no momento da configuração das póleis, os assentamentos aparecem configurados como "bairros" descontínuos e por vezes distantes uns de outros. Situação atestada muito nas apoikias ocidentais. Se, por um lado, não temos um melhor esclarecimento sobre a questão das ôbai, por outro, pode-se pensar que as referências em textos antigos sobre os vários processos de sinecismo, que deram origem à formação de muitas póleis, seja uma reminiscência das *kômai*, organização 'à moda antiga' como nos conta Tucídides.

OS *KLÊROI* E A *ARCHAIA MOIRA*

Não é possível falar de organização do espaço na antiga Esparta sem uma referência ainda que breve ao que a documentação textual nos informa sobre as *archaia moirai* e os *klêroi* espartanos. O caráter fragmentário e, muitas vezes, a contradição entre as várias fontes textuais tornaram este um debate longo e sem solução definitiva. Pretendemos aqui simplesmente estabelecer os termos desta discussão de sorte a complementar aquilo que realmente sabemos sobre a organização da sociedade no espaço espartano.

Comecemos pela *vexata questio* do sistema espartano de *klêroi*. Tomando a definição básica de Shipley: os *klêroi* eram lotes de terra atribuídos a cada esparciata e de onde este retirava a contribuição devida para as refeições comuns (*tàsyssitia*). Shipley registra, também, que de acordo com Plutarco, Licurgo havia atribuído 9.000 *klêroi* aos esparciatas e 30.000 aos periecos. E ainda que de acordo com Heracleides Lembo, os esparciatas tinham *klêroi* iguais que vinham da *archaia moira* do Estado.

Comecemos, então, lembrando que consta nos vários textos antigos que as *syssitia* eram cotidianas e efetuadas em Esparta (na cidade) e eram obrigatórias e constituíam elemento fundamental para o reconhecimento da cidadania (HODKINSON, 1986, p. 378). Em seguida, registre-se que os fragmentos das fontes textuais que comentam o sistema espartano de *klêroi* são, na maioria, muito posteriores à própria ocupação da Lacônia e entendemos que é muito pouco provável que um sistema de distribuição de terras tenha permanecido imutável por cinco séculos (VIII ao IV). Assim, as questões recebem atenção dos estudiosos e que animam a discussão são: Desde quando existiu este sistema? O crescimento demográfico e a escassez de terras agrícolas estavam na base da instalação do sistema? Quando o esparciata recebia o seu *klêros*? De que tamanho era ele? Eram todos iguais? Quantos eram controlados privadamente e quantos pelo Estado? Eram passíveis de serem herdados? Por quem? Mulheres herdavam? Eram passíveis de serem alienados? Por venda? Como funcionava este sistema na Lacônia e nos outros domínios espartanos?

Um ponto fundamental que é pervasivo a todo este debate sobre os *klêroi*, diz respeito à vinculação dos hilotas a estes lotes. Supostamente, as famílias de hilotas viviam nos *klêroi* que eram propriedade de esparciatas e daqui retiravam a porcentagem da produção que deviam aos seus senhores que com esta produção contribuíam aos *syssitia*. A história dos *klêroi* é assim indissociável da história da cidadania

espartana e da história dos hilotas (FIGUEIRA, 2004). Mas ela também é indissociável da história dos periecos, pois estes também podiam receber *klêroi* de acordo com a tradição registrada em Plutarco. Fica, portanto, evidente que o equilíbrio entre os três principais segmentos da sociedade espartana – esparciatas, periecos e hilotas- passava pelo uso e propriedade da terra. Mas, no modelo de Plutarco, os *klêroi* haviam sido originalmente lotes iguais, que permaneceram iguais e eram tratados como propriedade regular (*Idem*, p. 52).

Por outro lado, é evidente que a expansão do território espartano, entre a primeira instalação do assentamento no séc. X e a 2ª. Guerra Messênica em meados do séc. VII, exigiu de Esparta um crescente esforço de organização da produção e consequentemente da distribuição de terras, tanto na Lacônia quanto na Messênia. Parece ser evidente que no bojo da revolta messênica do séc. VII a reivindicação de *gês anadasmós* (distribuição de terras) era central (NAFISSI, 1991, p. 102). Mas não se distribui terras sem estipular regras de uso e posse e assim parece ter sido necessária também a regulamentação de transferência de propriedade da terra.

A questão da herança e da transmissão de propriedade é, portanto, outro ponto crucial neste sistema de *klêroi.* Ainda segundo o modelo proposto pelas passagens de Plutarco (muito influentes entre os estudiosos)

> a transmissão de terra na morte de um cidadão era controlada por regras estritas impostas pelo Estado que eram desenhadas para garantir que as propriedades permanecessem indivisas. Regras que negavam ao indivíduo qualquer poder de testamento ... o possuidor das terras não tinha qualquer direito de alienação durante sua vida seja por dom, seja por venda (HODKINSON, 1986, p. 379).

Figueira é um dos estudiosos que postula que o Estado espartano intervinha na sistemática de herança de terras, marcando uma diferenciação entre posse das terras e propriedade de fato (FIGUEIRA, 2004, p. 63). Analisando os textos antigos este autor levanta questões que apontam para a diferenciação entre *klêroi* de uma aristocracia esparciata (na Lacônia) e de esparciatas que foram incorporados à cidadania posteriormente com redistribuições de terras e ainda em relação aos *klêroi* em poder dos periecos. Os temas de aumento populacional e de produtividade da terra em várias regiões controladas por Esparta entram também em seus argumentos. Figueira ainda entende que o sistema de *klêroi* havia sido criado durante o reino de Polidoro (741-665)

e consolidado durante a 2ª. Guerra Messênica (segunda metade do séc. VII) com redistribuição de terras no movimento de repressão contra os messênios. Entretanto, as terras originalmente distribuídas aos esparciatas na Lacônia, não ficaram sujeitas a essa redistribuição, permanecendo menos suscetíveis a divisões posteriores, provocando diferenças entre os próprios esparciatas (FIGUEIRA, 2004, p. 64-65).

Hodkinson, um dos maiores especialistas sobre a sociedade espartana, também tem o que dizer sobre o sistema dos *klêroi*. Uma comparação com outros textos antigos preservados e com a legislação registrada nos Códices de Gortina, pode conduzir este autor a perspectivas completamente diferentes sobre o sistema de *klêroi*: Hodkinson conclui que em Esparta vigorava um sistema no qual predominava a propriedade privada transmitida por herança entre todos os filhos, aberta à alienação por meio de dons vitalícios, legados testamentários e dotes de mulheres herdeiras (HODKINSON,1986, p. 390-392). Segundo Hodkinson, a contradição fundamental na sociedade espartana residia entre uma 'fachada' de sociedade estável marcada por um sistema imutável de governo diante de uma realidade de movimento incessante de grandes porções de terras em permanente alteração de fortunas de 'casas' de cidadãos cada vez menos numerosas (*Idem*, 405-406). No fundo, Hodkinson nega a existência real do sistema de *klêroi*, destacando uma diferença entre o que a lei previa e ficou normatizado nas fontes escritas e o que a prática cotidiana deveria assegurar.

Por outro lado, Cartledge não consegue aceitar que houvesse um sistema de *klêroi*, com um *pool* de parcelas iguais e inalienáveis de propriedade ou controladas estritamente pelo Estado de sorte a serem distribuídas a cada cidadão, como os passos de Plutarco fazem crer (CARTLEDGE, 1979, p. 168).

O dinamismo da sociedade espartana e a mobilidade entre os segmentos sociais ficam evidenciados quando se constata que as mesmas fontes textuais que falam do sistema de *klêroi* referem-se, com não menos frequência, à desigualdade de riquezas entre esparciatas (FIGUEIRA, 2004, p. 48; LAZENBY, 1995, p. 87 e n.2; NAFISSI, 1991, p. 102). Nestas fontes, registra-se que ao final do séc. V e início do IV o número crescente de esparciatas sem condições de contribuir aos *syssitia* tornou necessária uma grande reforma na distribuição de lotes que encontra correspondência em mudanças bruscas na ocupação do território da Lacônia, identificadas pelos arqueólogos, como veremos mais abaixo.

Por sua vez, as *archaia moirai* constituem os outros componentes fundamentais na discussão do sistema de terras em Esparta. Mas, sobre elas, a documentação

textual é mais fragmentária ainda: reduz-se a uma única menção em Aristóteles, na *Constituição dos Lacedêmonios*, passo identificado como de Heracleides Lembo (Fr 611.12 ROSE; LAZENBY, 1995, p. 87). Como entender o seu significado –porções / parcelas antigas- no contexto da organização espacial espartana e em que medida estas parcelas de terra se inserem no assim chamado 'sistema' de *klêroi* espartano? Não há solução possível, não há consenso, ao menos atualmente, entre os estudiosos. Interpretadas à luz de Políbio que fala que todos os cidadãos espartanos recebiam uma parcela igual da *politikê khóra*, foi sugerido que estas 'porções antigas' fossem terras comuns, do Estado espartano, que as ia distribuindo conforme várias situações aos cidadãos (POLÍBIO, VI, 45, 3; LAZENBY, 1995, p. 87). Para Nafissi, por exemplo, estas parcelas antigas seriam as parcelas originárias de cada um dos cidadãos; o termo teria uma conotação conceitual e não um valor geográfico, físico (NAFISSI, 1991, 104). Hodkinson entende que as *archaia moirai*, ainda que interditas legalmente de compra e venda, estariam livres para o dom, o legado, a herança de mulheres ou para a herança compartilhada. Acredita ainda que estas fariam parte das propriedades espartanas mas constituíam uma fração muito pequena destas (HODKINSON, 1986,p. 404-5). Cartledge, por sua vez, acredita que as 'antigas porções' eram as terras, propriedades aristocráticas da Lacônia, anteriores à criação de novas parcelas de terras na Messênia (CARTLEDGE, 1979, p. 168). E, para citar mais um exemplo, Lazenby (1995,p. 91) sugere que as 'antigas parcelas' fossem terras relacionadas estritamente à cidadania espartana em oposição às terras de estrangeiros.

Na verdade, a referência a este tipo de terras é mais um elemento do dinamismo do sistema de propriedade em Esparta e consequentemente da sociedade.

A ORGANIZAÇÃO DO TERRITÓRIO ESPARTANO: OS DADOS DA ARQUEOLOGIA

Ao contrário da área nuclear da pólis espartana que foi pouco escavada, boa parte da Lacônia e da Messênia foram exploradas a partir de prospecções de superfície, método arqueológico que permite verificar, em grandes extensões territoriais, a densidade de ocupação humana na longa duração e as funções de estruturas e de espaços antigos.

Os dois grandes projetos de prospecção arqueológica empreendidos na Messênia pela Universidade de Minnesota e na Lacônia pela Escola Britânica de Atenas

duraram inúmeras temporadas e renderam uma quantidade enorme de dados que permitem - na busca por respostas às inúmeras questões colocadas por estes achados- melhor compreender de que forma os Lacedemônios distribuíram-se e organizaram a produção agrícola no enorme território ocupado no Peloponeso.

Como dito acima, depois do desmoronamento da economia palacial, lentamente uma nova organização do espaço ocorreu no Peloponeso. Em algumas áreas como em estratos inferiores no Menelaion, no santuário de Zeus Messapeus em Tsakonas ou ainda em uma grande fazenda explorada na Messênia em Nichoria (MONZANI, 2011) foram registrados vestígios significativos da Idade do Ferro (sécs. X-IX). Percebe-se entre os sécs. X e VI um tipo de assentamento bastante nucleado em toda a planície espartana (CAVANAGH *et alii*, 2002, p. 252 & MEE, 1998). Nesta época também são registrados alguns vestígios de aldeias em torno do que viria a ser Esparta e mais ao sul em Amiclas.

Por outro lado, nas prospecções de superfície realizadas na Lacônia propriamente dita, os vestígios materiais relacionados a estruturas e ocupação territorial são notados com maior densidade a partir do séc. VI. Espalhados por toda a Lacônia, e datados de todo o séc. VI e V, registram-se – além dos santuários já mencionados - cemitérios, pedreiras, e uma malha de comunicação baseada em estradas e pontes (MEE & CAVANAGH, 1998; ARMSTRONG *et alii.*, 1992). Deve-se considerar a distância em relação ao mar e a necessidade de integração entre as várias pequenas póleis e santuários referenciais. Muitas destas rotas acompanhavam o vale do rio Eurotas e também do rio Kelephina –ambos correndo de Norte a Sul. Interessa notar que vestígios de pontes mais sólidas foram encontrados, testemunhando a importância de certas rotas como, por exemplo a que conduzia ao Menelaion ou às jazidas de mármore de Goronai no lado leste dos Montes Taígeto, a 27 km de Esparta. Da mesma forma são marcadas as rotas que faziam comunicação terrestre com a Messênia, pelo Norte e Nordeste e aquela que conduzia a Olímpia, que seguia o vale do rio Eurotas e do rio Alfeu. Igualmente importante era a rota que comunicava Esparta com o porto em Giteion registrada pela presença de vestígios de ponte sobre o rio Trypiotiko (ARMSTRONG *et alii*., 1992, p. 293-310). Sem dúvida, outras rotas, perdidas pela falta de vestígios, uniam Esparta a Tegeia, a Tireatis e a Amiclas.

Em relação à ocupação humana do território contíguo a Esparta, as prospecções arqueológicas permitiram identificar algumas tendências na organização espacial. O primeiro dado de relevância diz respeito a um adensamento abrupto de sítios

de ocupação ao Sul da cidade, na primeira metade do séc. VI, estendendo-se até a metade do séc. V. Neste período, os sítios são, na maioria, pequenos; e identificados a fazendolas unifamiliares. As fazendas maiores são menos numerosas. Identificou-se também um conjunto de fazendolas formando o que poderia ser uma aldeia. A distribuição no espaço é dispersa e irregular. Já a partir da segunda metade do séc. V nota-se uma mudança radical e rápida na forma de ocupação do território: há um abandono profundo de sítios especialmente das fazendolas e um aumento considerável no número de aldeias e de grandes propriedades que concentram habitantes. Situação que perdura pelo séc. IV, ao menos até 370, quando tem início o declínio espartano a partir da Batalha de Leuctra. Então, o território da Lacônia pulveriza-se novamente em pequenas fazendolas (CAVANAGH *et alii.*, 2002, p. 252). Como interpretar estas tendências de concentração e dispersão de lotes em épocas diferentes diante do que se sabe sobre Esparta a partir da documentação escrita?

Com relação à primeira tendência - o adensamento da expansão da ocupação territorial em assentamentos dispersos na Lacônia, ao sul de Esparta do inicio do séc. VI à metade do V- pode-se indagar a respeito de suas razões: tratou-se de expansão espontânea ou de uma ação do Estado? Teria sido uma iniciativa perieca? Afinal, os periecos já estavam bem instalados ao Norte de Esparta em duas póleis estrategicamente assentadas desde o séc. VI: Selásia, que distava 12 km de Esparta, e Pelana que estava a 17 km. Na verdade, antes da metade do séc. VI a expansão espartana ao Norte parecia estar já consolidada: a arqueologia comprova que havia ali pequenas aldeias, lugarejos e fazendas maiores já nessa época. A Arqueologia também comprova neste inicio de séc. VI a existência de fortes defensivos ligados a pequenos assentamentos no sul da Arcádia como aqueles em Leuktron, Haimoniai, Male e Kromnos. Se o domínio a Norte estava consolidado e Esparta já controlava até Helos no Golfo Lacônico, qual a motivação para este movimento intenso de ocupação espacial nesta mesma direção? Necessidade de terras? Consolidação do Estado? Uma hipótese adiantada por Cavanagh é que a mal sucedida guerra com Tegeia na primeira metade do séc. VI, e o freio colocado a uma maior expansão ao Norte em decorrência deste episódio, talvez tenha provocado o adensamento de assentamentos de esparciatas em direção ao Sul (CAVANAGH *et alii.*, 2002, p. 234 e 2005, p. 5).

De acordo com os arqueólogos, os lotes encontrados pelo trabalho de prospecção de superfície e datados desta época, tinham em torno de 14 a 20 hectares. E, em muitos deles, foram encontrados vestígios materiais de realização de banquetes.

Pelo tamanho e pela riqueza destes vestígios, acredita-se que fossem propriedades dos esparciatas que ao menos uma parte do ano residiam no campo, questionando-se a obrigatoriedade da realização das refeições comuns na cidade nesta época (CAVANAGH *et alii*, 2005, p. 314).

A segunda tendência que se verifica a partir da segunda metade do séc. v– de aumento no número de aldeias e de grandes propriedades, ambas concentrando habitantes, na área da Lacônia ao Sul de Esparta e em território contíguo à cidade – merece igual atenção. Porque ocorre este processo de transformação da paisagem rural e esse abandono de terras cultiváveis? Quem vivia assim concentrado? Qual segmento da sociedade espartana ocupava estas aldeias e as propriedades maiores? Este movimento no tamanho de propriedades e de assentamentos no campo estaria de alguma forma relacionado à divisão de propriedade devido às regras de herança? Da execução de hipotecas devido à bancarrota por fracasso de colheita ou por outra razão?; da venda ou confisco de terras? (HODKINSON, 1986 e 2000; CAVANAGH *et alii*., 2002, p. 431; 2005, p. 7-8) -hipóteses que podem encontrar respaldo nas fontes escritas que assinalam nesta época o aumento de esparciatas incapazes de contribuir aos *syssítiai*.

Como se percebe, o quadro montado pela arqueologia sobre a organização do espaço em área de dominação espartana escancara uma série de questões que vão além daquelas colocadas pelas fontes textuais. Como, por exemplo, sobrepor aos achados arqueológicos o que sabemos sobre os *klêroi*? Como analisar os vestígios de residências na área rural, com sinais claros de uso de salas de banquetes se as fontes textuais falam da obrigatoriedade de os cidadãos morarem na cidade? Quem, afinal, morava nessas residências identificadas na área rural? Mulheres, crianças, velhos? Cidadãos e os hilotas sob sua guarda? Ricos periecos?

Temos certeza que a história da ocupação do espaço em Esparta e conseqüentemente do dinamismo da sociedade espartana é um caso típico da História Antiga em que fontes textuais e materiais merecem ser analisadas em seu contexto precípuo de produção, obedecidas as respectivas cronologias.

Como mencionado logo de início, este capítulo visou a,sobretudo, indicar as questões mais importantes que dizem respeito à organização do espaço em Esparta e à inscrição da sociedade no terreno. Difícil é traçar uma conclusão única, diante

de tantas portas abertas. Mesmo assim, alguns pontos merecem uma reflexão final.

O principal deles diz respeito à importância da dominação de territórios como elemento indispensável, constitutivo mesmo, do modo de viver grego; aspecto que transcende a dimensão estritamente econômica da propriedade/posse fundiária. A identidade de cada pólis em época arcaica e clássica era construída com base na legitimidade do exercício do poder sobre a terra. Mesmo levando em conta a assim definida *excepcionalidade* espartana (HANSEN &HODKINSON, 2009), o domínio e a influência sobre um território eram elementos que faziam de Esparta uma pólis como todas as demais póleis gregas de épocas arcaica e clássica.

A rede criada com a instalação de pequenas póleis periecas ao redor da área nuclear não é, tampouco, estranha a outras póleis seja da Grécia Balcânica, seja do Ocidente grego: Siracusa, Agrigento, Lócris, Tebas, Corinto e mesmo Atenas e tantas outras, funcionaram rodeadas por cidades, aldeias menores, dominadas por uma área nuclear. Muito foi dito sobre a questão da manutenção da cidade em um formato antigo, *katà kômas,* como maneira de manter a divisão da população para poder melhor governar, para manter o maior controle político e a dominação de um território muito vasto. No entanto, na comparação com outras cidades gregas de épocas arcaica e clássica, este tipo de instalação no terreno foi também muito comum, apesar de não ter sido fixado nas fontes escritas como *katà kômas*. Para citar apenas um exemplo, o de Siracusa na Sicília, segunda maior cidade grega depois de Atenas, lembremos que ali se registra a fundação de vários pequenos assentamentos em pontos estratégicos de uma grande área que se pretendia dominar (Acrai, Eloro, Casmene e Camarina) e entre estes assentamentos e o assentamento principal, Siracusa estende uma teia de influência baseada na instalação de santuários, fazendolas e aldeias (FLORENZANO, 2015).

Assim, fronteiras fluidas e pouco fixas foi o padrão que norteou a criação de áreas de domínio e influência seja em Esparta, seja em outras inúmeras póleis. Conflitos fronteiriços com outras póleis ou com populações não gregas era também elemento fundamental da estrutura de funcionamento da pólis. E, podemos dizer com segurança que mesmo nas cidades gregas que rodearam sua área nuclear com muralhas desde época arcaica, na maior parte do tempo, as muralhas eram mantidas com as portas abertas e a proteção religiosa e simbólica exercia papel fundamental na integração e proteção de territórios dispersos. Nisto, Esparta não tinha nada de excepcional, era mais uma cidade tipicamente grega.

Difícil é detalhar o estatuto da população instalada no território sob dominação de Esparta. Pelas fontes textuais, como vimos acima, há os esparciatas, os periecos e os hilotas. De forma genérica sabemos quem são todos eles pelo que nos dizem os textos antigos, entretanto, quantas negociações devem ter havido entre estes vários grupos que –no fundo, no cotidiano- compartilhavam interesses, necessidades, trabalho. Afinal, todos eram gregos, falavam a mesma língua e acreditavam nos mesmos deuses. Pressupõe-se que no interior de cada um desses grupos existisse diferenciação de riqueza, de propriedade e de liberdade. Os estudiosos apontam para a probabilidade de os hilotas da Lacônia terem melhor qualidade de vida, maior liberdade, do que aqueles da Messênia, por exemplo. Também entre os periecos, devia haver diferenciações, conforme a atividade que desempenhavam e a localização de suas moradias: comércio no porto, agricultura, artesanato. A desigualdade entre cidadãos é também patente no processo de oligantropia evidenciado pelas fontes escritas durante todo o séc. v e no início do séc. iv ou pelo registro também nas fontes escritas de necessidade de reformas na distribuição de terras seja no séc. vii seja mais tarde, no inicio do iv ou ainda pela mudança de regras de herança como evidenciado pelos autores antigos (nafissi, 1991, p. 102-103).

No âmbito da heterogeneidade que caracterizava o sistema de organização social, política e econômica do mundo grego antigo, podemos afirmar que Esparta era uma pólis muito poderosa, é certo, mas uma pólis perfeitamente integrada a este mundo e, na maioria de seus traços, típicamente helênica.

PARTE II

PERÍODO CLÁSSICO

5
MULHERES NAS PRÁTICAS ESPORTIVAS GREGAS:

o caso de Esparta

FÁBIO DE SOUZA LESSA

Universidade Federal do Rio de Janeiro

DIFERENTE DO que comumente poderíamos esperar de um estudo sobre práticas esportivas na Grécia antiga, no presente texto temos por proposta analisar a ação feminina neste campo onde tradicionalmente predominou a atuação dos grupos masculinos. Não iremos aqui nos centrar na discussão da pólis como um *clube de homens* que relegava as mulheres à exclusão da sua dinâmica política, social e econômica. Mas não podemos deixar de enfatizar que entre os gregos antigos as práticas esportivas constituíam-se, principalmente nos discursos dos autores antigos e reproduzidos em grande parte da produção historiográfica contemporânea, em um espaço essencialmente restrito ao universo masculino[1]; se constituindo ainda em uma ocasião em que os cidadãos explicitavam sua virilidade frente aos seus *isoí.*

Não seria errôneo afirmar, para o mundo contemporâneo, que culturalmente o esporte tem sido um espaço onde predomina a *masculinidade*[2], isto porque competição, violência e combate, elementos inerentes à prática esportiva, são comumente entendidos como atributos da masculinidade (CECCHETTO, 2004, p.76-77; LESSA; ROCHA, 2007, p. 84-97). Não é por acaso que esses elementos – competição,

[1] A título de exemplo, GOLDEN, 1998, p. 2-10; KYLE, 1993, p. 64; YALOURIS, 2004, p. 39-66; GIRGINOV; PARRY, 2005, p. 28.

[2] Para a discussão sobre masculinidade, ver também: BOURDIEU, 2002; OLIVEIRA, 2004.

violência e combate – entre os gregos antigos apareciam também associados às práticas guerreiras, pois o desporto manteve uma relação intrínseca com a guerra quando do seu surgimento. As disputas atléticas, em tempos de paz, *correspondiam* às guerreiras, em tempos belicosos. Recorrer a Homero como exemplificador do que estamos tratando no momento é fundamental. No canto XXIII, v. 257-897, da *Ilíada,* temos a evidência do elo entre atletismo e guerra quando da realização dos Jogos Fúnebres organizados por Aquiles em honra a Pátroclo morto durante a guerra de Troia. A morte suspendeu momentaneamente a guerra e os guerreiros assumiram a condição de atletas na corrida de carros, no pugilato, na corrida a pé, na luta com armamento e no arremesso de dardos. Mesmo que de forma diferenciada – até por uma questão de contexto histórico -, para os atenienses do período clássico os *agônes* do atletismo e a guerra mantiveram também uma relação próxima, pois ambos provavam a fibra ética e as capacidades físicas dos atletas e dos soldados, pressupondo trabalho fatigante e perigo (PRITCHARD, 2015, p. 80).

O estudo que faremos sobre a participação das mulheres gregas nas práticas esportivas possui dois recortes claros: o primeiro, cronológico, pois nos limitaremos basicamente ao período clássico (séc. V e IV a.C.); o segundo, espacial, visto que nos concentraremos na pólisdos espartanos[3], o que não implica em dizer que referências a Atenas estarão ausentes. Até porque o contraponto entre as duas *póleis* se fará necessário para a argumentação de nosso objeto de pesquisa, tendo em vista as construções discursivas que os atenienses elaboraram acerca dos espartanos. Na realidade, o que iremos abordar neste texto é a sociedade espartana sob a ótica da princesa Cinisca[4], irmã do rei Agesilau II[5], e primeira mulher a participar e vencer em provas de corridas de cavalos e também das competições femininas desenvolvidas nas *Heraias*. A documentação com a qual trabalharemos será elencada em dois grupos de natureza diversificada, a saber: a escrita e a cultura material, neste último caso, essencialmente, a famosa estatueta de bronze da velocista espartana

[3] De acordo com S. C. Todd, o *status* das mulheres espartanas, em relação às mulheres de outras cidades em particular de Atenas, era excepcional de várias formas. O autor argumenta tal afirmação citando Aristóteles, *Política*, 1270a 11-15, quando o filósofo nos dá a conhecer o fato de as espartanas poderem herdar propriedades por direito próprio. A tendência verificada entre as herdeiras ricas para atrair ricos maridos conduziu à concentração progressiva de riquezas em poucas mãos (TODD, 1996, p. 38).

[4] Acredita-se que Cinisca era filha de Eupólia e do rei Aquidamo, irmã de Agesilau. Teria sido heroicizada após a sua morte (ver: PAUSÂNIAS, III,15, 1) e seu nome significa *filhote de cachorro* ou *cachorrinho*, devido ao fato de o seu avô paterno ter um *Kyniskos* (CARTLEDGE, 1987, p. 149).

[5] Rei espartano no período compreendido entre os anos de 400 a 360 a.C. (TODD, 1996, p. ix).

do acervo do Museu Britânico (inv. 208), datada de aproximadamente 560 a.C. Vale uma nota para o caso da documentação literária, pois Pausânias (115-180 d.C.) e Plutarco (45-120 d.C.), autores essenciais para a construção do nosso texto, encontram-se distanciados temporalmente dos fatos apresentados em suas narrativas.

Como no mundo antigo grego as disputas atléticas aconteciam no âmbito dos festivais religiosos[6], estando vinculados ao culto de uma divindade (DECKER; THUILLIER, 2004, p. 83), nos deteremos na análise de uma dessas celebrações esportivas, aquela exclusivamente feminina e em honra da deusa Hera: as *Heraias*.[7]

Nossa intenção não é defender que as atividades esportivas na Grécia antiga não se constituíram em uma prática essencialmente masculina. De fato, as disputas atléticas desenvolvidas no decorrer dos jogos helênicos, desde 776 a.C., estavam restritas ao universo masculino, pois se inseriam na *paideía* helênica e atuavam na formação de cidadãos plenos. E, deste grupo social, a cultura grega manteve as mulheres formalmente excluídas.[8] Ideologicamente relegadas ao sedentarismo e à reclusão no interior do espaço físico doméstico, as mulheres, principalmente as esposas legítimas dos cidadãos – em especial, dos atenienses -, estariam assim excluídas das atividades que se desenvolviam no espaço externo (LESSA, 2004, p. 158-164; LESSA, 2001, p. 47-75), como as esportivas[9]. Os ginásios e as palestras se tornaram um ambiente social e culturalmente masculino por excelência[10].

Normalmente a associação entre exercícios físicos e o universo feminino se restringe especificamente à cultura espartana. Xenofonte (428/7-354 a.C.), na *Constituição dos Lacedemônios*, I, 4, apresenta que Licurgo, visando a assegurar que a principal função social feminina, isto é, a procriação, tivesse todas as garantias de êxito, instituiu que as mulheres se exercitassem fisicamente junto com os homens. Assim sendo, organizou para a participação feminina provas de corrida e força, exatamente igual ao que fez para

[6] A título de exemplo citamos os mais destacados, a saber: Olímpicos em Olímpia (Zeus), Píticos em Delfos (Apolo), Ístmicos em Corinto (Posídon) e Nemáicos em Nemeia (Zeus) (DECKER; THUILLIER, 2004, 83-85; GOLDEN, 1998, p. 10-11).

[7] Segundo D. Young, Pausânias não revela se o festival era pan-helênico; entretanto, o autor acredita ser mais provável que as competições fossem de origem local (YOUNG, 2004, p. 115-116).

[8] Esclarecemos que as mulheres estavam excluídas da cidadania plena, isto é, não possuíam o direito de voto em assembleia. Porém, defendemos que as esposas dos cidadãos legítimos também atuavam na esfera cívica da pólis e participavam informalmente de sua vida política; no âmbito religioso a sua intervenção era significativa (LESSA, 2004, p. 12-13).

[9] De acordo com Frederick A. G. Beck, às meninas gregas era destinada uma instrução fundamentalmente doméstica. Fora deste ensinamento das artes domésticas, como culinária, tecelagem, fiação e assim por diante, sabemos muito pouco sobre a educação geral dessas meninas (BECK, 1964, p. 85).

[10] Para informações sobre os espaços físicos de competições esportivas no mundo grego antigo, ver, por exemplo: DECKER; THUILLIER, 2004, p. 64-66; KYLE, 1993, p. 64-71.

os homens, convencido de que mulheres fortes fisicamente conceberiam filhos mais robustos. Interessante observar, neste momento, que o propósito dos exercícios físicos realizados pelas espartanas as igualava às atenienses na sua função social primordial: a concepção de filhos saudáveis para as suas respectivas *póleis*. Em sentido semelhante ao exposto por Xenofonte, Platão, nas *Leis*, enfatiza que as jovens espartanas são compelidas à prática da ginástica (PLATÃO, *Leis*, 806a)[11].

Por sua vez Aristófanes, em *Lisístrata*, reforça o aspecto físico da personagem espartana Lâmpito. A descrição da espartana por Lisístrata enaltece a sua cor magnífica[12], bem como a sua forma física. Lâmpito explica tal condicionamento físico pelo fato de que se farta de fazer ginástica e saltos – *gumnáddomai gàr kaì poti pugàr hállomai* (ARISTÓFANES, *Lisístrata*, v. 79-82). Tal característica na educação das espartanas permitiu a R. Barrow (1996, p. 26) afirmar que, em outras *póleis*, elas foram motivo de comicidade. Tal aspecto da educação feminina espartana causou, também entre os atenienses, censura. Na fala de Peleu dirigida a Menelau, na *Andrômaca* de Eurípides, percebemos claramente a crítica aos costumes espartanos; vejamos:

> E mesmo que o quisesse, nenhuma donzela espartana poderia ser casta. Elas, na companhia dos rapazes, abandonam as casas de coxas nuas e peplos flutuantes, para estádios e palestras – o que para mim é intolerável – frequentarem em comum (EURIPIDES. *Andrômaca*, v. 595-601).

Como vimos observando, em Esparta o treinamento físico era obrigatório também para as adolescentes (ROMEO, 2006, p. 29-37; TODD, 1996, p. 38). De acordo com Plutarco, as mulheres se fortaleciam praticando corridas, lutas, lançando o disco e arremessando o dardo. Tais práticas objetivavam, segundo ainda o legislador e corroborando as ideias defendidas por Xenofonte a que já fizemos alusão, "... que também as mulheres fossem suficientemente fortes para suportar a gravidez e lutar com êxito contra as dores do parto" (PLUTARCO, *Licurgo*, XIV).

Assim como os homens, as espartanas se exercitavam nuas (YOUNG, 2004, p. 117). Igualmente recorrendo a Plutarco, "a nudez as habituava à simplicidade, levava-as a rivalizar em vigor e incutia-lhes um nobre sentimento de altaneria, convencendo-as

---

[11] Apesar da prática dos exercícios de ginástica pelas espartanas, o filósofo destaca a sua inadequação para a guerra. Ver: HODKINSON, 2009, p. 150.

[12] Devido à sua reclusão no interior do *oîkos* e a não exposição ao sol, as mulheres gregas em geral tinham uma cor de pele clara em oposição, no caso, às espartanas, que ao se exercitarem no ambiente externo, estavam sob o sol e, por isso, assim como os homens, adquiriam um tom de pele mais escuro (ver: SÁNCHEZ, 2015, p. 95; TIVERIOS, 2015, p. 114).

de que tinham a mesma parte que os homens no valor e na honra" (PLUTARCO, *Licurgo*, XIV). Vale destacar, como Tucídides (I, 6) o fez, que foram os espartanos os primeiros a introduzir na prática esportiva a nudez do atleta.

Refletir sobre a nudez nas práticas esportivas gregas nos remete a um conceito mais familiar ao domínio dos estudos antropológicos, mas que ganha espaço cada vez maior na historiografia; referimo-nos ao corpo. Este, segundo Michalis Tiverios (2015, p. 105), ocupou um lugar dominante na cultura grega e constituiu o núcleo de toda a criação artística. A experiência espartana dos corpos femininos desnudos na ginástica rompe, assim defendemos, com a fórmula à qual se refere Carmen Sánchez (2015, p. 89), predominante no âmbito artístico do período arcaico e de grande parte do clássico, a saber: homens desnudos *versus* mulheres vestidas. A nudez masculina se opõe à feminina[13], visto que a dos homens dignifica, eleva, transmite qualidades viris como coragem, força ou agilidade; já a das mulheres pertence ao universo de Afrodite ou das cortesãs, sendo objeto de *censura* para as filhas e as esposas de cidadãos (SÁNCHEZ, 2015, p. 95 e 99; TIVERIOS, 2015, p. 105 e 113).

Com base no que vimos trabalhando, podemos defender que corpo e nudez se sintetizam nas práticas esportivas. Apesar de que no caso especial da estatueta da velocista espartana, conforme iremos retomar adiante, ela foi representada vestida, entretanto com o peito direito desnudo. A delineação do seu corpo é perfeita e bela, assim como também belos são os seus movimentos. Neste sentido os corpos da velocista espartana e dos atletas masculinos se equiparavam. A beleza, principalmente uma qualidade dos deuses e dos heróis, estava presente ainda nas imagens dos mortais, em especial dos atletas vitoriosos. O vencer nos jogos aproximava os humanos do divino. E, para nós, esta aproximação independia de gêneros: masculino e/ou feminino.

A documentação literária analisada até o presente momento nos oferece referências sobre o costume das práticas esportivas femininas entre os espartanos e nos possibilita construir uma sistematização que oferece à *paideía* feminina espartana uma singularidade, vejamos: 1- corpos rígidos e fortes, não importando-nos que o fim último seja a maternidade, condição feminina por excelência em qualquer pólis; 2- exposição pública junto dos homens, o que pode ser interpretado como uma elevação de sua condição social na pólis, marcando uma clara oposição à democracia ateniense que cerceava a exposição pública de suas mulheres; 3- uma nova forma de inserção das espartanas nos

[13] "O homem genuíno é o homem em toda a sua dimensão física, nu tal como nasceu, semelhante aos deuses que o criaram. Em contraposição, a mulher é uma criação artificial, vestida desde o primeiro momento, como as *korai*" (TIVERIOS, 2015, p. 105).

ritos religiosos e cívicos, isto é, através das disputas esportivas; 4- a dimensão pedagógica das práticas desportivas, pois estas se encontram oficialmente inseridas na educação prevista para as filhas e esposas de cidadãos; 5- a amplitude de sua intervenção nos jogos atléticos, que excede as limitações de sua pólis e atua na publicização de sua *paideía*; 6- o reconhecimento público de seus êxitos por meio de premiações semelhantes às masculinas nos maiores jogos helênicos e dos quais as mulheres tradicionalmente estavam excluídas; 7- e como vitoriosas, a sua aproximação ao divino.

Sarah Pomeroy chega a afirmar que existem, tanto na documentação literária quanto na arqueológica, mais evidências sobre as práticas atléticas desenvolvidas pelas espartanas do que sobre qualquer outro aspecto das suas vidas. E que curiosamente contamos com um número maior de indícios sobre as atividades esportivas praticadas pelas espartanas sozinhas do que as atividades desenvolvidas pelas demais mulheres de todo o mundo grego em conjunto (POMEROY, 2002, p. 12). A helenista frisa que muitas das atividades atléticas femininas formavam parte de festivais religiosos em honra de divindades femininas, sendo por isso difícil a separação entre ginástica e religião; esta última sempre foi um contexto essencial para a atuação feminina no mundo antigo grego. No entanto, quando as atividades atléticas não aconteciam vinculadas aos rituais femininos, elas eram puramente esportivas (*Idem*, p. 18). Stephen Hodkinson aponta para o fato de que a prática espartana, contudo, parece exclusiva na incorporação da competição atlética das jovens não apenas nos rituais religiosos, mas como uma parte regular de sua educação, em sua extensão a todas as meninas das famílias dos cidadãos, e no seu caráter público, praticado no centro de pólis espartana (HODKINSON, 2009, p, 151).

As *Heraias* se constituíram certamente no único festival atlético feminino sobre o qual possuímos algumas poucas informações. David Young acentua que não existem indícios seguros da presença feminina em competições esportivas com exceção da narrativa fornecida por Pausânias (v, 16, 2-4) sobre as *Heraias* (YOUNG, 2004, p. 118-119). Este festival em homenagem a Hera contava com uma série de corridas nas quais competiam jovens mulheres. De acordo com Pausânias, a cada quatro anos, 16 mulheres[14] teciam um *péplos* para a deusa e as mesmas organizavam os jogos das *Heraias* (*agônes Heraía*). Estes jogos consistiam em uma competição de

[14] Pausânias nos fornece uma explicação para o porquê das 16 mulheres. De acordo com o geógrafo do séc. II d.C., era escolhida uma jovem de cada cidade então habitada na Élide. As mulheres dessas cidades promoveram a paz entre Pisa e Élis e, de seguida, recomendaram que fossem organizados os jogos, bem como se tecesse o *péplos* para a deusa Hera (PAUSÂNIAS, v, 16,5-6).

corrida destinada à participação das jovens, que disputavam separadamente conforme a sua faixa etária (PAUSÂNIAS, V, 16, 2)[15].

Desta maneira, as competidoras eram divididas em três grupos correspondendo à moderna divisão em juvenil, júnior e sênior (BECK, 1964, p. 87). Competiam com os cabelos soltos, vestindo um *chitón* que chegava um pouco acima do joelho e deixando o ombro direito nu até um pouco abaixo do peito. Às vencedoras foi permitido dedicar estátuas de si mesmas, com os seus nomes inscritos em cima – *graphaménais eikónas* -, conforme nos informa Pausânias (V, 16,3), além de receberem uma coroa de oliveira (*elaías)*, assim como os atletas masculinos que venciam em Olímpia, e uma parte da vaca (*boós*) sacrificada a Hera. Estas provas eram disputadas no estádio de Olímpia[16], mas completamente independentes dos jogos Olímpicos em homenagem a Zeus e dos quais somente os grupos masculinos participavam (YOUNG, 2004, p. 114; YALOURIS, 2004, p. 188).

Mitologicamente, as *Heraias* teriam sido instituídas por Hipodamia, esposa de Pélops, que correu junto com outras 16 mulheres de Élis. Mais uma vez recorremos a Pausânias que nos informa que os primeiros jogos teriam sido instituídos em agradecimento de Hipodâmia a Hera pelo seu casamento (PAUSÂNIAS, V, 16,4).[17] Podemos presumir a existência de uma conexão com o culto de Hera e também com o grupo de 16 mulheres que eram encarregadas de tecer o *péplos* da deusa, de organizar as antigas danças rituais e de estabelecer as competições de corrida a pé (YALOURIS, 2004, p. 188).

Munidos de tais informações, defendemos que a famosa estatueta de bronze da velocista espartana do acervo do Museu Britânico represente uma competidora das *Heraias* e não uma espartana participando de uma atividade atlética específica à pólisde Licurgo. Antes de passarmos à análise da estatueta, julgamos importante ressaltar que imagens de mulheres atletas não se conservaram. A explicação para tal pode se centrar no fato de raras terem sido as mulheres atletas na Antiguidade. As estátuas da velocista abaixo e a de Cinisca, cuja menção é feita por Pausânias (VI, 16-17), podem constituir exceções. São estátuas de mulheres correndo, vestindo *chitón* curto e com um dos seios desnudo. Para M. Tiverios (2015, p. 112), "não é possível, todavia, elucidar que se trata de mulheres atletas, de heroínas".

---

[15] "Não são todas da mesma idade, correm em primeiro lugar as mais jovens, em segundo lugar as seguintes a estas em idade e, finalmente, as de mais idade" (PAUSÂNIAS, V, 16.2).

[16] Pausânias nos informa que o estádio de Olímpia era reduzido em um sexto aproximadamente para as *Heraias* (V, 16,3), ou seja, as jovens competiam num percurso de 500 pés/160 m (YALOURIS, 2004, p. 76).

[17] Para o casamento de Hipodamia e Pelops, consultar: PÍNDARO. *Olímpicas*, I, v. 65-115. Também contamos com uma imagem numa ânfora de figuras vermelhas do Museu Arqueológico de Arezzo, inv. 1460, na qual temos a representação de Hipodamia e Pélops num carro. Vaso número 215325, proveniente de Casalta na Itália e datado de aproximadamente 450-400 a.C.. Atribuído ao pintor Dinos por Beazley. (www.beazley.ox.ac.uk – consultado em 17/10/2016).

Figura de bronze representando uma jovem velocista.
Proveniência: Prizren, Lacônia.
Londres, British Museum, inv. 208 (1876,0510.1).
c. 540-520 a.C.

Foto: ©Trustees of the British Museum.
Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0
International (CC BY-NC-SA 4.0)

Temos na estatueta de bronze, provavelmente de uma oficina da Lacônia (GOLDEN, 1998, p. 130), uma personagem vestida com um *chitón* curto e aberto no ombro direito, deixando o seio exposto. Seus cabelos estão soltos para trás. Esta descrição está em comum acordo com as informações que analisamos acima (em especial às fornecidas por Pausânias) acerca da vestimenta e dos cabelos de uma corredora das *Heraias*. Partindo do princípio de que a velocista esteja de fato participando das *Heraias*, podemos inferir se tratar de uma jovem espartana, tendo em vista que a participação no festival em honra a Hera se limitava às *parthénoi* (YOUNG, 2004, p. 115).

Na descrição para a estatueta oferecida por Sarah Pomeroy, encontramos a indicação de ser a espartana uma corredora, mas a autora apresenta também a

sugestão de que ela possa estar dançando. Tal observação se baseia nos movimentos de pernas, braços e corpo da personagem (POMEROY, 2002, p. 13). Reforçamos que os movimentos do corpo no decorrer das práticas esportivas podem manter certa relação com a dança, pois igualmente são ritmados, assim defendemos. Percebemos que o escultor põe em destaque os movimentos da espartana. Ela olha para trás, entretanto, mais precisamente conserva seu olhar fixo na direção de seus pés (POMEROY, 2002, p. 13), segurando com a mão esquerda o seu *chitón*.

Se tentarmos aplicar o método semiótico elaborado por Claude Calame[18] para a leitura imagética à estatueta, verificaremos que a representação do seu olhar é em perfil. Neste caso, o escultor inviabiliza o estabelecimento de um diálogo direto entre a personagem esculpida e o público receptor. Já o seu corpo foi apresentado em três quartos. Tal forma permite a participação dialógica dos receptores.

O corpo da personagem merece uma atenção de nossa parte, isto porque o corpo porta em si a marca da vida social. Ele é sempre uma representação da sociedade, pois "no corpo está simbolicamente *impressa* a estrutura social; e a atividade corporal (...) não faz mais do que torná-la expressa" (RODRIGUES, 1975, p. 62 e 125 – *grifo do autor*).

O escultor representou o corpo da espartana com formas delineadas e simétricas, evidenciando uma opção pelo equilíbrio e pela justa-medida. Situação bem diferente da encontrada, por exemplo, no discurso de Xenofonte (*Helênicas*, III, 4,19) que salienta os corpos moles e flácidos das mulheres helênicas. Apesar de que no caso em especial das espartanas, o quadro é notadamente diferente, conforme visto antes.

Dentre os prêmios listados acima que uma vencedora nas *Heraias* (provavelmente das três categorias etárias mencionadas) recebia constava o direito de erigir suas próprias imagens (YALOURIS, 2004, p. 188; YOUNG, 2004, p. 115). Este prêmio pode ser outro argumento para a associação da estatueta às *Heraias*. Provavelmente

---

[18] O método semiótico proposto por Claude Calame para as imagens - e que aplicaremos neste texto, com adaptações, à estatueta - pressupõe:

1º. verificar a posição espacial dos personagens, dos objetos e dos ornamentos em cena;

2º. fazer um levantamento dos adereços, mobiliário, vestuários e os gestos, estabelecendo um repertório dos signos;

3º. observar os jogos de olhares dos personagens.

3.1. perfil: o receptor da mensagem do vaso não está sendo convidado a participar da ação. Neste caso, o personagem deve servir como exemplo para o comportamento do receptor;

3.2. três quartos: o personagem que olha tanto para o interior da cena quanto para o receptor está possibilitando, a este último, participar da cena;

3.3. frontal: personagem convida o receptor a participar da ação representada (CALAME, 1986).

No caso da estatueta, nos centramos na observância dos seguintes aspectos do método: posição espacial da personagem, no vestuário e gestos, além dos jogos de olhares.

esta estatueta foi encomendada por uma jovem espartana vencedora no festival.

Mesmo nos jogos helênicos considerados como principais – os Olímpicos, Píticos, Ístmicos e Nemáicos - não contando efetivamente com categorias ou disputas femininas, curiosamente algumas mulheres aparecem como vencedoras na lista oficial[19]. A explicação para isto, consensual entre os especialistas contemporâneos, está no fato de que a corrida de carro seria a única modalidade na qual uma mulher poderia ser coroada vitoriosa. Isto porque, de forma idêntica ao que acontece no mundo contemporâneo, era o proprietário dos cavalos e do carro, e não o auriga, quem era declarado vencedor da prova[20]. Esse dado nos permite refletir sobre o espaço que Cinisca ocupou nas disputas esportivas, tendo em vista que a princesa competiu de fato.

A atuação da irmã de Agesilau é o argumento usado por Marc Golden para afirmar que a impossibilidade de as mulheres participarem dos jogos não as excluiu dos eventos equestres em Olímpia (GOLDEN, 1998, p. 133)[21]. Recorrendo a Pausânias (III, 8, 1 e III, 15, 1), somos informados que Cinisca foi a primeira mulher não só a vencer com carros em Olímpia, mas a criar cavalos. Destaca-se que Cinisca triunfou por duas vezes, em 396 a.C. e em 392 a.C.

Há um consenso nas narrativas de Xenofonte e de Plutarco de que teria sido Agesilau quem havia incentivado Cinisca a participar das competições em Olímpia e também a criar cavalos (XENOFONTE. *Agesilau*, IX, 6; PLUTARCO. *Agesilau*, XX, 1). Segundo Ellen Millender, as vitórias da princesa espartana, assim como a manutenção de seus cavalos, só foram possíveis porque ela possuía terras e recursos

[19] A título de exemplo, citamos: Cinisca de Esparta (396 e 392 a.C.), Eurileone de Esparta, Belistique da Macedônia (268 e 264 a.C.) e Teodota de Elis (século I a.C.) (YOUNG, 2004, p. 113-114; GOLDEN, 1998, p. 133). Pausânias (III, 8, 1) destaca a existência de outras espartanas vitoriosas em Olímpia, mas que nenhuma atingiu mais fama que Cinisca.

[20] No quadro abaixo apresentamos as características básicas do hipismo grego, em especial da corrida de carros.

ESPAÇO	EQUIPAMENTOS	CARACTERÍSTICAS	REF. MÍTICAS
Hipódromos: Espaços amplos, planos abertos, com duas balizas nas extremidades.	Cavalos (dois ou quatro), rédea, vara e carro.	Custo elevado Aristocracia Aurigas vestidos com *chitón* Auriga se mantém de pé no carro, segurando em suas mãos rédeas e vara. **Premiação:** dono do cavalo e não o auriga.	Pélops (PÍNDARO, *Olímpicas*, I. v. 67-96) Jogos em honra ao Pátroclo (HOMERO, *Ilíada*. XXXIII, 257-897) Orestes (SÓFOCLES, *Electra*, v. 718-23 e 746-64)

[21] De acordo com Wendy J. Raschke, existem evidências da participação feminina em competições de carro de cavalos entre os gregos. A autora menciona o caso de Nausícaa que, na *Odisseia*, guia o seu carro puxado por mulas (HOMERO, *Odisseia*, V, v. 58-93). Mas vale ressaltar que Nausícaa guia de fato o carro, mas não existe evidência de sua participação em competições atléticas (RASCHKE, 1996, p. 18).

financeiros suficientes. Este fato, ainda de acordo com a autora, evidencia a questão de as mulheres em Esparta serem proprietárias de terras, conforme já discorremos acima (MILLENDER, 2009, p. 370-71)[22]. Até mesmo porque, assim como afirma Aristóteles na Política, 1290a, "... não é fácil criar cavalos sem ser rico,...". Ademais, consideramos que o hipódromo se tornou um espaço de ostentação de riqueza e de poder no mundo antigo grego.

O incentivo dado por Agesilau a Cinisca é explicado pelo seu propósito de demonstrar aos gregos que a vitória na corrida de cavalos não é apenas uma questão de mérito (*aretê*), mas de riqueza (PLUTARCO, *Agesilau*, XX, 1; XENOFONTE, *Agesilau*, IX, 6).

Podemos afirmar que as vitórias de Cinisca foram bem publicizadas. Mais uma vez a nossa referência é Pausânias (VI, 1, 6-7) que descreve que a princesa teria dedicado um carro de cavalos em bronze e encomendado um epigrama métrico a ser inscrito na base de pedra onde se encontrava o carro de cavalos. Eis o texto:

> De Esparta os reis são meus pais e irmãos.
> Com o meu carro de cavalos rápidos triunfei, eu, Cinisca,
> e erigi esta imagem. Fui a única, posso dizê-lo, das mulheres
> da Grécia inteira a conquistar esta coroa[23].
> (*Antologia Palatina*, XIII, 16).

O texto do epigrama é claro no orgulho da princesa em ter sido a primeira mulher a ser consagrada vitoriosa na prova hípica e de ter ganho a coroa de oliveiras. Além de eternizar a sua pólise ter a sua vitória legitimada pela sua ancestralidade - pois como afirma: "De Esparta os reis são meus pais e irmãos" -, Cinisca propiciou que outras mulheres obtivessem tal honra.

Caminhando para a finalização do presente texto, julgamos relevante chamar a atenção para alguns aspectos acerca da construção idealizada do feminino em Esparta, bem como da própria documentação que balizou a nossa análise. Não será incorreto chamarmos a atenção para a carga ideológica que pode haver na imagem das espartanas construída pela documentação literária. Certamente há aqui uma intenção em demarcar diferenças entre formas de governos: democracia/Atenas/cerceamento feminino *versus* oligarquia/Esparta/maior liberdade feminina, conforme enunciamos anteriormente. E tal construção pode estar intimamente

[22] Quanto às riquezas herdadas por Cinisca, ver: CARTLEDGE, 1987, p. 115 e 145.

[23] Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva (1986).

vinculada ao *lugar de fala* dos autores antigos. Neste momento, talvez uma ênfase a Xenofonte seja válida. Afinal defendemos que as suas obras podem ter sido referências para Plutarco e Pausânias, autores que abordam temáticas semelhantes às de Xenofonte no que tange ao nosso objeto de estudo e que se encontram distanciados do momento histórico em que tais fatos aconteceram. Xenofonte teve uma atuação muito próxima de Agesilau e demonstra uma grande admiração por Esparta (MOSSÉ, 2004, p. 284), o que pode explicar certa carga de idealização na elaboração de suas narrativas sobre as mulheres espartanas, que foram reproduzidas por Plutarco e Pausânias sem uma consideração crítica mais apurada. Outra consideração a ser feita acerca da documentação tem a ver com o uso que demos à cultura material, que em nada buscou tão somente comprovar ou não as referências dos textos escritos, tendo sido usada como uma suporte de informações que permite o levantamento de questões e/ou de resposta diferenciadas daquelas dos textos literários, podendo as informações em alguns momentos coincidirem.

Afora o exposto acima, não podemos deixar de reiterar que a participação feminina nas práticas esportivas na cultura espartana foi algo bastante singular. Para além dos tais treinamentos físicos junto com os homens que foram objeto de críticas atenienses, temos a presença das espartanas nas *Heraias* e o êxito da princesa Cinisca nos *agônes* hípicos. E essas referências ganham destaque em um universo no qual os indicíos documentais são escassos. Não há como não atentar para a presença feminina em muitas das esferas da vida *políade*, inclusive, nas atividades atléticas. Certamente vivenciar o espírito *agonístico* propiciado pelas práticas esportivas helênicas não foi algo exclusivo dos grupos masculinos.

6
SPARTA BECOMES ATHENS:
The Peloponnesian War's Last 10 Years

DAVID M. PRITCHARD
University of Queensland

INTRODUCTION

SPARTA HAD long been Greece's dominant land power, because its hoplites, as full-time professionals, fought much better than its enemies and it could force its allies to provide further hoplites for its wars without the need to pay them. Yet in the Peloponnesian War's first two phases the enormous army that Sparta could raise proved ineffective against Athens; for whenever it entered Athenian territory, the Athenians simply withdrew within their fortifications, imported food-supplies by sea and waited for their enemies to leave. Now Sparta realised that they could only defeat Athens if it became a major sea power. But to become one it too had to find a way to meet a fleet's astronomical costs. Sparta found a way in 413/2, after the destruction of the enormous expedition that Athens had sent to Sicily. Persia saw this destruction as the best opportunity in decades to get rid of the Athenian empire. In exchange for re-gaining the right to levy tribute on Anatolia's Greeks it thus provided Sparta with enough gold to build and to maintain a fleet. In the course of the Ionian War, which is the name of the Peloponnesian War's last phase, this Spartan fleet came in time to surpass what was left of the Athenian fleet. In 405/4

Sparta easily destroyed the last of the Athenian triremes in the Hellespont and so was able to force the surrender of Athens by a land and sea blockade. With its full control of the Aegean Sea it subjugated the last of the Greek states that supported Athens and so could bring the Athenian empire to an end.

THE LITERARY EVIDENCE FOR THE IONIAN WAR (414/15–405/4 BC)

The last phase of the Peloponnesian War went from Sparta's occupation of Decelea in 414/13 BC to the surrender of Athens in 405/4. In contrast to the Peloponnesian War's first 2 phases no contemporary witness ever wrote a full account of the Ionian War. By far the best evidence that we have for this last phase is book 8 of Thucydides. But this last book of his *History of the Peloponnesian War* ends mid--sentence after the battle of Cynossema in 411/10. W. Robert Connor famously argued that the style of book 8 is so different from the others, because Thucydides was conveying the nature of international affairs after Athens's crushing defeat in Sicily. These affairs, Connor argued, were messy and so book 8 echoed this messiness. But Connor's argument was never been widely accepted. Thucydides's book 8 actually looks incomplete. This book's speeches, for instance, are not in direct speech as they are in books 1-7 but are only indirect reports, while its narrative chops and changes to the point of confusion and even repeats the same episodes. It is more likely that Thucydides simply died before he was able to finish his great work. Another Athenian writer, Xenophon, supposedly took up where Thucydides stopped. His *Hellenica* covers the Ionian War's last 7 years and goes right down to 362/1. In spite of its accessible style, his history has some problems. Xenophon did not cover some really important events and unfavourably portrayed Athenian democracy. This is not so surprising, because he actively supported the Athenian oligarchs who briefly overthrow Athenian democracy in 405/4. In the following years Athens exiled Xenophon and so he lived in oligarchic Sparta.

The only other surviving narrative history of the Ionian War is in Diodorus's world history. Diodorus wrote during the reign of Augustus. In writing about the Ionian War Diodorus basically plagiarised a history by Ephorus of Cyme, who wrote in the mid-fourth century BC. A century ago ancient historians did not regard Ephorus as highly as the ancient Greeks clearly did and so generally followed Xenophon

where his and Diodorus's accounts diverged. This changed in 1908 with the publication of the papyrus fragments of the so-called *Hellenica Oxyrhynchia*. In these fragments there were significant parallels with what Diodorus wrote about the Ionian War. The Oxyrhynchus Historian was a contemporary witness and a reasonably good military historian. As Ephorus, Diodorus's source, clearly, borrowed a lot from this Oxyrhynchus Historian, wancient historians were forced to re-assess the historical accuracy of Ephorus and so Diodorus. Today, consequently, they sometimes prefer Diodorus to Xenophon where Diodorus's account makes more sense.

There are other important pieces of literary evidence for this last phase of the Peloponnesian War. While the vast bulk of surviving legal and political speeches come from the fourth century, 6 speeches by, among others, Andocides and Lysias were written between 414/3 and 405/4. We have, finally, the *Constitution of the Athenians* that ancient writers attributed to Aristotle. In 1891 the British Museum caused a worldwide sensation, when it announced its discovery of this lost treatise on four rolls of papyrus from Egypt. The first half of this work charts Athenian constitutional changes down to 404/3, while its second half describes the democracy as it was in the 320s. Today's majority view among ancient historians is that its author was not Aristotle but one of his students in his school in Athens. Nevertheless this treatise expanded enormously our knowledge of this state's political and institutional history. Home-grown oligarchs briefly overthrew Athenian democracy in 412/11 and 411/0. This treatise supplements what Thucydides wrote about this short Athenian oligarchy.

THE AFTERMATH OF THE CATASTROPHE IN SICILY

This was how Thucydides described the reaction of the Athenians, when, in September 413 (413/12), they learnt that their huge expedition to Sicily had been utterly destroyed:

> Not only was the state as a whole and the mind of every man in it weighed down by the thought of the loss of so many hoplites, cavalry, and men of military age who, they saw, could not be replaced; they saw, too, that the numbers of ships in the docks were inadequate, as was the money in the treasury, and that there were no petty officers (*hupēresiai*) for the ships. So at the moment they

> had little hope of being able to survive; they thought that their enemies in Sicily, after their great victory, would set sail immediately with their fleet for the Piraeus, that their enemies at home would now most certainly re-double their efforts and attach them with all their might by land and sea, and that their own allies would revolt and join the attack. (THUCYDIDES, 8.1)

Thucydides continues:

> Nevertheless, with their limited resources, it was decided that they must not give in; they would equip a fleet, getting the timber from wherever they could; they would raise money, and see that their allies, particularly Euboea, remained loyal; and in Athens itself they would take measures of economy and reform, appointing a body of older men to give advice on the situation, when the occasion arose. In fact, like all democracies, now that they were terrified, they were ready to put everything in order. Their decisions were carried out at once, and so the summer came to an end.
> Next winter the whole of Hellas, after the great disaster in Sicily, turned immediately against Athens. (THUCYDIDES, 8.1-2)[1]

In 413/12 Athens may have been in a perilous strategic position. But this reaction of the Athenian *dēmos* ('people') was in some important respects an overreaction. Without doubt there had been a steep decline in population-numbers since 432/1. The plague of the 420s apparently killed a third of the Athenians. These losses had only been partially replaced by the time of the catastrophe in Sicily, where, probably, 3000 Athenian hoplites had lost their lives along with up to 9000 sailors. In reacting to the news from Sicily the *dēmos* was especially concerned that they did not have enough *hupēresiai* ('petty officers') to man their warships. The *hupēresia* of a standard Athenian trireme consisted of a *kubernētēs* ('helmsman'), a *pentēkontarkhos* ('pursuer'), a *prōiratēs* ('bow-officer'), a *naupēgos* ('shipwright') and an *aulētēs* ('*aulos*-player'). A trireme could not sail without its *hupēresia* and so this concern of the *dēmos* is perfectly understandable. In the spite of these population-losses, Athens, after the Sicilian catastrophe, did, ultimately, find enough rowers and petty officers to man its fleets. Importantly, however, we will see that the maximum number of ships that Athens could put to sea was considerably lower than it was before 413/12.

[1] Tr. R. Warner, 1983.

Georg Busolt, the great nineteenth-century German historian of ancient Greece, calculated how many ships Athens had in 413/12. At least 216 triremes, of which 160 were Athenian, had been lost at Syracuse. No more than 100 ships, which were in various states of disrepair, remained in the Piraeus's naval dockyards. Within 1 year Athens had built a quite a lot of new ships and was able to challenge Sparta and its allies at sea. But Athens's advantage in ship numbers had been lost. Whereas it had, before 413/12, always been able to launch more ships than its enemies, for most of the Ionian War it had fewer ships.

In 413/12 a more acute problem for Athens was a shortage of funds to build and especially to man its warships. The Peace of Nicias of 422/1 had heralded 5 initial years of markedly reduced military outlays, which had allowed Athens to build up once again cash-reserves of several thousands of talents. Athens thus had as much money in reserve as it had had before 432/1. With the sailing of the Sicilian Expedition, in 416/5, combined military spending bounced back to its level before the peace; for, while Sicily was not the only theatre of operations during the 3 years of this campaign, by the time the expedition was utterly destroyed it had cost in excess of 4000 talents. There may really have been, as Thucydides wrote, 'no money in the treasury'. In addition it was now increasingly difficult to maintain the income from its empire. Within a few years some of the *arkhē*'s biggest states were in revolt and the military campaigns that were needed to suppress such revolts would be incredibly expensive. The acute shortage of funds is evident in the *dēmos*'s reaction, when they learnt of Chios's revolt in July/August 412 (412/11). They voted to use the reserve fund of 1000 talents that they had set aside, in 432/1, for use only in a grave emergency.

The spending of this fund shows how Athens was basically broke in 412/11. Money would always be tight for Athens in the Ionian War. The naval warfare that Athens had perfected was incredibly expensive. This was due to sheer numbers of sailors in a fleet. As the crew of a trireme numbered 200, a fleet of only 100 triremes added up to 20,000 sailors. The payment of them was a logistical necessity: as the trireme lacked the space for the stowing of provisions, its crew required money to purchase daily rations from local markets or private houses. There was also no guarantee that rowers would remain with their ships if they did not receive full pay. With the exception of the battle of Arginusae in 407/6 Athens continued to rely on volunteers to man its ships. Normally individual trierarchs simply hired

their *hupēresia* or corps of petty officers and their rowers directly from among those offering their services in the Piraeus or in ports along the way. Because volunteer rowers faced no effective sanction against desertion, they could, and, sometimes, did, desert their ships if they were not properly provided for. As the Ionian War was fought primarily at sea, Athens's lack of funds was a serious issue. In 412/11 Athens was forced to cut the pay for its sailors from 1 drachma to 3 obols a day. Even so maintaining the 100 or so ships that it had at sea year-round after 413/12 was incredibly expensive; for at 3000 dr. each per month their annual cost would have been 600 talents. A lack of funds significantly impeded the ability of Athens to prosecute this war. At some of its critical moments this lack of funds stopped the Athenians from pressing home their victories at sea.

In reacting to the catastrophe in Sicily the Athenian *dēmos* feared that their empire's subjects would quickly rise up in revolt. But Thucydides's account of the Ionian War's first 3 years shows that this too was an overreaction. Certainly some of their imperial subjects may have begun to plan revolts but most did not. In addition book 8 reveals the same pattern as is evident in the so-called Pentecontaetia: in most cases poor citizens in the Athenian empire supported Athens. The Ionian War's revolts were usually started by oligarchies or oligarchs who wanted to overthrow their democracies. The *dēmos*'s fear, finally, that their enemies would attack them immediately also proved to be unfounded. It took Sparta a few years to challenge Athens at sea. It took her a full decade before it was able decisively to defeat its arch enemy.

Book 8's opening chapters also failed to mention the impact of Sparta's fortification and occupation of Decelea inside Attica's border. It was Alcibiades, the Athenian general, who recommended to the Spartans that they do this, after he had fled Athenian justice in 416/15. They acted on his advice in March 413 (414/13), that is, 6 months before Athens's final defeat in Sicily. In his *Warfare and Agriculture in Classical Athens* Victor Davis Hanson showed that ancient historians had greatly overestimated the damage that a Greek army could do to an enemy's agriculture. Olive trees and grape vines cannot be easily cut down or destroyed, while barley- and wheat-crops can only be burnt in the few weeks before they are harvested. This meant that Sparta's 5 invasions of Attica during the Archidamian War did not devastate Athenian agriculture. The losses that Attica's farmers had to bear were not particularly heavy. But the presence of Sparta and her allies year-round from 414/13 was a different story.

In the Ionian War Athens did not stop defending Attica. She continued to send out her cavalry-corpsto harass the enemy's raiding parties and manned forts along Attica's borders. Hanson even finds evidence of farming continuing in enormous plain around Athens. Decelea, however, still did enormous damage to the Athenian economy. As a result of this permanent occupying force a large amount of livestock was lost. The Oxyrhynichius Historian reported that the Boeotians in particular stole everything down to the tiles and door-frames of each farm house.

To Decelea, according to Thucydides, 20,000 slaves of the Athenians escaped. This affected especially the silver-mines and manufacturing that depended largely on slave labour. Most critically of all, finally, Decelea disrupted greatly agriculture and so made Athens hugely dependent on imported wheat and barley. Already in 432/1 the Athenians were importing large amounts of grain. In his *Famine and Food Supply* Peter Garnsey showed that, at this time, Attica could only feed 50 percent of its residents. In spite of population-losses Decelea's occupation increased still further this dependence on imports. Certainly it explains why the Ionian War's fighting soon shifted to the Hellespont and the Propontis, where the shipping-lines to the Black Sea could most easily be cut. Athens got most of its important grain from Crimea and the Ukraine and so once this cut was made, as it was in 405/4, unconditional surrender was a foregone conclusion.

ATHENIAN AND SPARTAN PREPARATIONS

In spite of the shock that they got in September 413 the Athenian *dēmos* acted promptly and rationally to sure up their defence. They quickly secured timber in Macedonia for shipbuilding and began finding ways to cut non-military costs to free up more money for their combatants. They also modified the democracy by appointing 10 *probouloi* or advisors. This board of older citizens, which included the octogenarian tragic poet and general, Sophocles, provided the *dēmos* with further advice on what they should do. They fortified, finally, a harbour on Cape Sunium on Attica's south-eastern coast so that there would be protection for the grain-carrying ships bound for the Piraeus.

For their part the Spartans began preparing for war quite quickly. They ordered their allies to build between them 100 triremes and collected money to pay for the fleet. Sparta's King, Agis, who was now based at Decelea, and its ephors at home also

received ambassadors from Greek states that wanted help to revolt from Athens and, significantly, from two Persian satraps. With those from Chios and Erythrae came ambassadors from Tissaphernes, who was Persia's satrap in western Anatolia. Darius II, who had become the Great King in the 420s, had ordered Tissaphernes to start collecting tribute again from Anatolia's Greeks and to crush the revolt of the former satrap's son, Amorges. Tissaphernes wanted Sparta's help to satisfy the Great King. Darius II had also ordered Pharnabazus, his satrap around the Hellespont, to start collecting tribute from his Greek neighbours. And so Pharnabazus sent his own ambassadors to Agis in the hope of getting an alliance as well. As a sweetener Pharnabazus sent Sparta 25 talents. While Persia's support for Sparta faced significant teething-problems, when it was put on a firm basis, as it was in 408/7, it proved to be what won Sparta the war. Persian financial resources ultimately allowed the Spartans to build and to man a fleet that came to surpass in time that of the Athenians both in size and in quality.

Persia's backing of Sparta thus guaranteed that Athens would lose the Peloponnesian War. In view of its importance Thucydides's silence on why it happened is puzzling. This, surely, is further evidence of book 8's incompleteness. During the Peloponnesian War's first phase both sides, Thucydides noted, sounded out Persia about a treaty. Athens ended up winning Persia over; for, in 423/2, Darius II re-affirmed the Peace of Callias, which the two states had signed in 450/49. In this last treaty the Persians had agreed not to send their land forces within a march of 3 days from the Anatolian coast or their warships into the Aegean. They had also agreed that the Greek *poleis* on Anatolia's coast should be free and autonomous. In return Athens had agreed not to attack the Persian Empire. But, soon after 423/2, Athens, surprisingly, violated this re-affirmed peace-treaty. When Pissouthnes, Tissaphernes's predecessor in western Anatolia, revolted, Athens sent him military forces. By 412/11 it was certainly supporting his son, Amorges, who had taken the revolt's leadership after his father's death. This support may actually have gone back to 415/14, when there is evidence of an Athenian general campaigning nearby to the base that Amorges would come to use.

In an assembly-speech of 392/1 Andocides claimed that Athens's support for Amorges had pushed Darius II decisively towards Sparta. In particular Andocides noted (3.29): 'The king in his anger replied by allying himself with Sparta, and furnished her with 5000 talents with which to prosecute the war; nor was he satisfied until he had overthrown our empire.' Andocides's speech is notorious for

its egregious historical errors. But we do need to follow Donald Kagan in seeing this as one of them. This passage is corroborated by other sources. When it came to this episode, Andocides, too, had to be careful with his facts, because many assemblygoers who were listening to his speech had lived through Ionian War. This last phase of the Peloponnesian War can in turn be divided into 3 parts. Part 1, which went from July/August 412 (412/11) to August/September 411 (411/10), can be called the 'Real' Ionian war. Part 2, the Hellespontine war, occurred between September 411 (411/10) and March 407 (408/7). Part 3, which might be called the final Spartan surge, went from March 407 (408/7) to August 405 (405/4).

THE 'REAL' IONIAN WAR

In spite of what had happened in Sicily Sparta did not follow up especially quickly. Immediately after Athens's crushing defeat there some Chians told the Spartans of their willingness to revolt from the Athenian Empire. But the Spartans only sought the approval of the Peloponnesian League to give Chios military support at a meeting in June 412, this is, 9 months later. This delay allowed the Athenians to learn from their spies about the planned revolt. Consequently the Athenian *dēmos* demanded from Chios warships as sign of its loyalty. The explanation that Thucydides gave for why Chios met this demand is revealing:

> During this time the Athenians began to realize what was happening in Chios and sent Aristocrates, one of their generals, there and confronted the Chians with the evidence. When they denied it, the Athenians ordered them to show their good faith by sending ships to join their fleet, and the Chians sent 7 ships. The reason why these ships were sent was that the majority of the Chians (*hoi polloi tōn Khiōn*) had known nothing of the negotiations [with Sparta], and the oligarchs (*hoi oligoi*) were not yet ready to have the majority (*to plēthos*) against them until they had something solid to depend upon, and, because of the delay that had taken place, they were no longer expecting the Peloponnesian to arrive. (THUCYDIDES, 8. 9)

This passage reveals that it was Chios's elite citizens who were intriguing with Sparta and how the island's revolt from Athens would, they thought, inevitably

result in *stasis* ('civil strife') with non-elite Chians. This was a common pattern that was repeated time and again during the Ionian War. After much delay 21 Spartan ships were ready to sail for Chios. But, when they had been hauled over the Isthmus from the Corinthian Gulf to the Saronic Gulf, they found 37 Athenian ships waiting for them. With the Athenians in hot pursuit the Spartan warships fled into an abandoned Corinthian harbour nearby. The Spartans did not know what to do and were on the point of giving up on the whole mission. Now Alcibiades, who was helping the Spartans, proved to be invaluable; for, according to Thucydides, he persuaded the fleet's commanders to give him 5 ships and to let one of their number, Chalcideus, sail with him for Chios. With this force Alcibiades got to Anatolia's coast and persuaded Chios, Clazomenae and Erythrae to revolt from Athens. As Alcibiades was, Thucydides wrote, on good terms with 'the leading men of Miletus', he had learnt that Miletus too was ready to revolt. He thus took Chian ships to this *polis* and set off its revolt from Athens. The Spartans now made a treaty with Tissaphernes, which, they hoped, would give them enough Persian gold to pay for their fleet.

Athens quickly took steps to counter Alcibiades's fomenting of revolts. They soon had several dozen warships off Anatolia's coast. This fleet prevented Lesbos's *poleis* from joining the revolt, won back Clazomenae, and began to ravage and to besiege Chios. The base that the Athenians used for these operations was the island of Samos. They did so, because the Samian *dēmos* had recently overthrown their own elite citizens, killed hundreds of them, expropriated their lands and re-established a democracy. The Athenian *dēmos* were thus sure of Samos's loyalty.

At the end of the summer of 412/11, that is, in August/September 412 Athens reinforced its fleet at Samos. This force, which was commanded by Phrynichus and two other Athenian *stratēgoi* or generals, consisted of 48 triremes, 1000 Athenian hoplites, 1500 Argive hoplites and 1000 other troops from the Cyclades. Athens's combined forces now crossed over to Miletus where they defeated its army and began to besiege it. Soon, however, they learned that a Spartan fleet of 55 ships was fast approaching. Two Athenian generals saw this as the chance to smash Sparta's attempt to be a sea power and so wanted to fight this approaching fleet. But Phrynichus counselled caution: to do so would risk the only remaining fleet that Athens had. Instead they must withdraw their forces to the safety of Samos. Phrynichus got his way in this debate. While the Athenians got back safely to Samos, this failure to

give battle proved very costly; for Miletus, an enormous *polis*, was not won back, the Argive hoplites went home, and the Spartan fleet soon sailed to the island of Rhodes where it successfully started Rhodes's revolt from Athens.

In spite of their promising start within only a year the Spartans decided to withdraw their warships from Ionia. This was due to a falling out with Tissaphernes. He consistently failed to give them enough money to pay their sailors, while the Great King's Phoenician fleet, which, Tissaphernes had long promised, was on its way, never actually arrived. By August/September 411 (411/10) Sparta's commander, Minarchus, was so exasperated that he accepted Pharnabazus's rival offer to pay for his fleet and so sailed away to the Hellespont. Tissaphernes was thus left with no warships at all. For the next 3 years the region around Pharnabazus's satrapy would be where the Ionian War was fought. Around the same time as Mindarus was sailing north a second Spartan fleet was sent to Euboea, the large island off Attica's north--eastern coast, in order to support the revolt of its *poleis* from Athens. This greatly alarmed the Athenians and so they manned as many of the ships as remained in the Piraeus for a naval battle. But they were defeated and so the island was lost. The Spartans, according to Thucydides, following Euboea's fall, could have pressed home the advantage by besieging Athens. On their failure to do so he wrote:

> However, on this occasion, as on many others, the Spartans proved to be quite the most remarkably helpful enemies that the Athenians could have had. For Athens, particularly as a naval power, was enormously helped by the very great difference in national characters: her speed as against their slowness, her enterprise as against their lack of initiative. This was shown by the Syracusans, who were most like the Athenians in character and fought best against them. (THUCYDIDES, 8.96)

THE HELLESPONTINE WAR

The Spartan fleet under the command of Mindarus at Chios now sailed for the Hellespont. This move north meant that the Spartans could now take control of the Hellespont's shipping-lines and hence cut Athens's vital supply of Black-Sea grain. The Athenians thus sent every ship that they could spare immediately to

the Hellespont. In October 411 (411/10) the two fleets fought a battle in the waters opposite Cynossema. Thucydides described this battle in detail in chapter 99 to 107 of his book 8. In it Athens had 76 ships and Sparta 86 ships. Thucydides's narrative makes clear that the Athenians were still the better sailors. In this battle they defeated the Spartans and so set up a victory monument nearby. Both sides now sent for reinforcements. In November 411 (411/10) they fought a second battle off Abydus. This is a much clearer Athenian victory. In it the Athenians captured 30 Spartan ships and were able to recover 15 of their own ships that they had lost at Cynossema. In this victory's wake Athens ideally needed to maintain its superior fleet in the Hellespont so that it could lure the remaining Spartan ships into a third battle. Such a battle would have wiped out the Spartan fleet and hence given Athens full control of the Hellespont. But a lack of funds prevented the Athenians from doing this. After setting up a second victory monument next to the first one the Athenian fleet scattered in search of funds.

In March 410 (411/10) Mindarus, who had gotten reinforcements over the winter, moved Sparta's fleet to Cyzicus in the Propontis. In response the Athenians brought together their ships and closely followed him. This Athenian force was under the command of 3 *stratēgoi*: Alcibiades, whose politicking had got him back on Athens's side, Theramenes and Thrasybulus. Diodorus's account of the battle makes considerably more sense than Xenophon's. Diodorus described it in chapter 49 to 51 of his book 13. The 3 Athenian generals divided their ships into 3 groups. The first group lured Mindarus out of Cyzicus for what appeared to him to be an easy sea battle, while the second group unexpectedly sailed into, and so captured, Cyzicus's harbour. Subsequently the third group surprised Mindarus by joining the first group. Together these Athenian ships overwhelmed Mindarus and destroyed or captured his triremes. Many of Sparta's sailors and hoplites escaped to Pharnabazus. Yet this was still a crushing defeat for Sparta. On this point we have direct evidence of what this battle's survivors thought. In this battle's wake, Hippocrates, one of Mindarus's subordinate officers, sent a desperate message to Sparta. But it never made it, because his messengers were captured by the Athenians and his message read out at Athens. Xenophon reported it at 1.1.23-4 of his *Hellenica*: 'The ships are gone. Mindarus is dead. The men are starving. We do not know what to do.'

Sparta now proposed a peace-treaty with Athens. In his account of 411/10 Xenophon completely failed to mention this proposal. But Diodorus 13.52-3 records

that Sparta within a month or so of its defeat at Cyzicus sent a certain Endius to Athens with this proposal: 'We want to be at peace with you, men of Athens, that each party should keep the cities which it now possesses and cease to maintain its garrisons in the other's territory and that our captives be ransomed, one Laconian for one Athenian.' As Athens had been close to total defeat ever since the catastrophe in Sicily, this proposal represented an extraordinary reversal in its fortunes. There was rigorous debate in the Athenian assembly about is pros and cons. In the end the *dēmos* accepted the advice of Cleophon and so decided to reject this peace-offer. From ancient to modern times the general opinion has been that Athens should never have rejected this proposal. But Donald Kagan, who remains today's leading historian of the Peloponnesian War, has questioned this opinion. The Athenians, Kagan has argued, would have gladly abandoned Pylos and returned prisoners in exchange for peace and for Decelea, but to accept the *status quo* in Aegean was a different matter. Even after Cyzicus the Spartans controlled Rhodes, Ephesus, Chios, Thasos and Euboea in the Aegean as well as Abydos in the Hellespont and Byzantium and Chalcedon on both sides of the Bosporus. The proposed peace-treaty thus did not give Athens control of the Black Sea's shipping lines nor Anatolia's coast. The *dēmos* probably judged that such a peace-treaty left the future security of Athens in serious jeopardy. If circumstances and the political balance in Sparta were to change, the peace would be broken and the war would resume with Sparta again posing a major threat to Athens.

The next 3 years apparently vindicated this decision of the Athenian *dēmos*. Within months of turning down Sparta's offer, Athens re-captured Perinthus in the Propontis and established a customs-house at Chrysopolis that allowed it to collect again a tax of 10 per cent on all seaborne trade going through the Bosporus. In the following campaign-season of 410/9 Athens re-gained Colophon in Ionia. In 409/8 it got back the immensely important *poleis* of Byzantium and Chalcedon and so gained complete control in the Hellespont. In the same year the Athenian general, Thrasybulus, won back Thasos and Abdera about Thrace. In these years Athens began again to collect *phoros* or tribute from their empire's subjects, which they had abandoned in 413/12. With this improving fiscal position the Athenians re-introduced pay for political participation at home as well as the *diōbelia* or 2-obol payment. This daily payment was made to all those who had fallen into destitution because of the Peloponnesian League's ongoing raiding of Attica. The Athenian recovery extended

to religious building on the Acropolis that had been halted abruptly in 432/1; for, in 409/8, workers began to work again on the sanctuary of the Erechtheum.

THE FINAL SPARTAN SURGE

In the wake of the huge defeat at Cyzicus in March 410 (411/10) Sparta did not attempt to challenge Athens at sea for 3 years. But this did not mean that it was idle. In these 3 years it kept its allies in the Hellespont and Anatolia, while Pharnabazus continued to help them to build more ships. By March 407 (408/7) Sparta and Persia had finalised a much more satisfactory treaty. This saw Persia promise that it would pay Sparta's rowers 4 obols per day. It included a satisfactory status for Greek *poleis* in Anatolia and the Hellespont after Athens's defeat: they were to be autonomous but would also pay tribute to Persia. No less important was that Darius II sent his younger son, Cyrus, west in order to take command of all Persian forces in his western satrapies. Sparta's supreme naval commander was called a nauarch. The nauarch for 408/7, Lysander, used the year's sailing-season to repair Sparta ships at Rhodes and probably also to train their crews.

In March 406 (407/6) Callicratidas, who was Sparta's new nauarch, set out to fight Athens at sea. Callicratidas supplemented the 90 ships at Rhodes with others from Chios and Miletus. With 170 ships he captured Methymna on Lesbos and sailed for Miletus. The Athenian fleet of 80 ships from Samos, which was under the command of the Athenian *stratēgos*, Conon, shadowed the Spartans. Callicratidas lured Conon into a battle at the mouth of Mytilene's harbour. In it Conon lost 30 ships and, while his remaining 50 ships safely made it into the harbour, they were now blockaded by the Spartans. Conon employed a daring stratagem to get news to Athens about this blockade. Amazingly, within 30 days, the Athenians manned a further 110 warships and went to the rescue. The two fleets fought off the island of Arginusae in the sound between Lesbos and Anatolia. In this battle Athens won decisively and the Spartans lost 70 ships, with their nauarch, Callicratidas, falling off his ship and actually drowning.

In spite of this victory it was plain that Athens had now completely exhausted its supply of manpower and money. Normally trierarchs got sailors by choosing from among volunteers in the Piraeus. For this rescue fleet, by contrast, Athens had to

conscript every able-bodied male resident, including cavalry-men and even slaves, who were promised freedom and citizenship in exchange for this naval service. In order to pay for these sailors Athens was forced to melt down and to coin the gold victory statues for Athena and other religious dedications. In this battle, finally, the Athenians adopted a highly defensive formation in order to stop enemy ships breaking through their line. Xenophon explained the reason for this as follows:

> The reason for adopting this formation was to prevent the enemy from breaking through the line, since the Athenians were inferior in seamanship. The Spartan ships, on the other hand, with their more skilful crews, were all drawn up in a single line so as to be able to execute the manoeuvres of breaking through and wheeling back on the enemy (XENOPHON, *Hellenica* 1.6.30-1)[2].

In spite of Athens's victory with an inferior fleet the *dēmos* infamously condemned to death the *stratēgoi*, excepting Conon, who had won at Arginusae. After the battle a storm prevented the Athenian ships from rescuing sailors who were clinging to their wrecked ships. Hundreds of conscripted Athenians lost their lives in this way. The *dēmos* were incensed at this and so supported the proposal of a certain Callixenus to dispense with due process and to condemn the generals to death by a vote in the assembly. After executing the generals the *dēmos* quickly realised the illegality of what they had voted for. But the damage had already been done. Between 411/10 and 407/6 Athens had looked like it might survive the Peloponnesian War. Now it could hardly fail to loss it. Athens did not have a limitless supply of competent generals. The incompetence of those who remained directly led to its defeat in 405/6.

In the winter of 407/6 the Greek cities and Cyrus sent embassies to Sparta demanding the restoration of Lysander to his command. The Spartans got around their rule against a nauarch serving for a second term by sending Lysander nominally as second in command. On his arrival at Ephesus Lysander summoned Sparta's commander on Chios and set about re-building Sparta's fleet. The Great King's son, Cyrus, found the money that was required to do so. After Arginusae the Athenians returned to Samos where they kept ready 173 warships.

Lysander deliberately refrained from battle for most of the subsequent sailing-season. But he finally sailed north, according to Xenophon, 'for the sailing of

[2] Tr. R. Warner, 1969.

the ships', that is, the grain-ships bringing the grain from the Black-Sea region to Athens. This was in September 405 (405/4). Once again the Athenians were forced to send all available ships north. Their fleet of 180 triremes, which was under the command of 3 inexperienced generals, followed Lysander's fleet and ended up opposite him on a beach at Aegospotami. The Hellespont is particularly narrow at this point. For 4 successive mornings the Athenians sailed passed Lampsacus where Lysander's fleet was anchored in order to shame him into coming out for a battle. But Lysander refused to do so, even though he kept his sailors ready for action. After each sail passed the Athenian fleet would return to Aegospotami where its sailors would disembark and go in search of their breakfasts in nearby marketplaces. Alcibiades, who had voluntarily gone into exile and was living nearby, approached Athens's inexperienced generals in order to warn them that this scattering of their sailors put the whole fleet in great danger. But they dismissed his warning.

On the fifth day Lysander exploited this opportunity. After the Athenians had once again gone in search of their breakfasts he simply sailed across the strait and captured, without a battle, the entire Athenian fleet. One of the generals, Conon, managed to escape with 8 ships as did Athens's messenger ship, the *Paralus*. But the rest fell into Lysander's hands. Lysander executed the 3000 Athenians among the sailors whom he captured. Xenophon described what happened when the Athenians learnt of Aegospotami as follows:

> It was night when (the messenger ship) the Paralus arrived at Athens. As the news of the disaster was told, one man passed it on to another, and a sound of wailing arose and extended first from the Piraeus, then along the Long Walls until it reached the city. That night no one slept. They mourned for the lost, but more still for their own fate. They thought that they themselves would now be dealt with as they had dealt with others – with the Melians, colonists of Sparta, after they had besieged and conquered Melos, with the people of Histiaea, of Scione, of Torone, of Aegina and many other states. (XENOPHON, *Hellenica* 2.2.3)

Lysander then expelled all Athenians whom he came across in the Hellespont and in the Aegean so that there would be more mouths to feed in Athens after it had been placed under a siege by land and sea. The land forces of the Peloponnesian

League now surrounded the walls of Athens, while Lysander brought 150 ships to the Piraeus to blockade it by sea. The Athenians blocked the harbour, manned the walls and voted to make the Samians fellow Athenians. When food began to run short, they proposed to King Agis, who commanded the Peloponnesian League's land forces in Attica, that they could become allies of Sparta as long as retained their Long Walls and the Piraeus. This proposal was rejected. The Athenians thus sent Theramenes to Lysander to see whether he wanted to enslave them. Theramenes stayed away for a three whole months. By the time he got back most Athenians were starving and so were ready for surrender, while politicians who opposed doing so, including Cleophon, had been murdered. Theramenes reported that Lysander told him to go to Sparta and so he was appointed as the lead ambassador for this embassy.

In Sparta, Corinth, Thebes and many other Spartan allies urged that Athens should be wiped off the face of the map. But the Spartans said that they did not wish to enslave a city that had done so much in the Persian Wars. They also feared, no doubt, how its destruction would leave their troublesome allies in a stronger position. The eventual terms of the peace-treaty included the demolition of the Long Walls and the Piraeus's fortifications, the surrender of all but 12 warships, the return of exiles and the standard commitments of Peloponnesian-League members, namely to have the same friends and the same enemies as the Spartans and to follow its armed forces wherever it may led by land or sea. Upon Theramenes's return these terms were fully accepted by the *dēmos*. With the peace-treaty signed, Lysander sailed into the Piraeus and the pulling own of Athens's fortifications began to the sound of flutes. All thought, Xenophon concluded, that 'this day was the beginning of freedom for the Greeks'.

7
ESPARTA, O *LOGOS* ENGANADOR

ADRIANA FREIRE NOGUEIRA

Universidade do Algarve

CECH/ CIAC

É belo para um homem valente morrer, caindo
nas primeiras filas, a combater pela pátria
(TIRTEU, frag. 10 W. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira).

É um bem comum para a cidade e todo o povo
que um homem aguarde, de pés fincados na primeira fila,
encarniçado e de todo esquecido da fuga vergonhosa,
expondo a sua vida e ânimo sofredor,
e, aproximando-se, inspire confiança com suas palavras ao
que [lhe fica ao lado.
(...) E agora, que todos os homens tentem chegar aos píncaros
desta excelência, sem desviar seu ânimo da guerra
(TIRTEU, frag. 12 W. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira).

DIZ-SE QUE...

A IMAGEM de Esparta popularizou-se, até aos dias de hoje, com adjetivos como lacónico ou espartano a sugerirem um sistema contido e austero, que se revelava na forma como a sociedade estava organizada. Os gregos chamavam-lhe *eunomia*, palavra que pode ser traduzida por «boa ordem», e que, afirma Tucídides, é a forma que a constituição daquela cidade tinha há vários séculos: «também mais cedo que todos, chegou a ser governada por boas leis (ηὐνομήθη) e sempre livre de tiranos.

Há certamente 400 anos (…)»[1] e terá sido isso, segundo este historiador, que levou a «conseguirem o poder de intervirem na política de outros estados» (1.18.1).

Esta ideia foi sendo alimentada desde a antiguidade. Heródoto é fonte de algumas das histórias que se contavam dos lacedemónios, como esta, sobre o seu gosto pela concisão:

> Depois que os sâmios foram expulsos por Polícrates, eles partiram em direção a Esparta, e lá foram colocados na presença dos magistrados e falaram durante muito tempo, porque tinham necessidades de muitas espécies. Mas, na primeira apresentação que eles fizeram, os éforos responderam que não haviam apreendido o que eles tinham dito desde o início e que não acompanhariam as palavras seguintes. Depois disso, logo propuseram que não falariam mais sobre qualquer outra coisa; após terem trazido um saco de grãos, eles disseram que o saco precisava de alimentos. E os magistrados responderam-lhes que haviam se excedido em cuidados nas palavras para com o saco de grãos (…). (HERÓDOTO, *Hist*. 3, 46, 1-2)[2]

É evidente o repúdio pelo excesso de palavras, não só fazendo crer que não prestavam muita atenção quando os interlocutores falavam muito, como ao criticarem que, depois de lhes ter sido mostrado o saco vazio, já não teriam precisado de dizer nada, entendia-se o que queriam dizer apenas com o gesto.

Esta fama continuou pela antiguidade: no séc. I-II d.C., Plutarco descreve um outro episódio em que a brevidade da resposta é ainda maior: «Filipe [da Macedónia] escreveu-lhes: "Se eu invadir a Lacónia, vou obrigar-vos a ir embora"; ao que eles lhe responderam: "Se."»[3] (*De garr.*, 511a) Na nossa língua (e em muitas outras línguas modernas), a resposta dos lacedemónios parece repetir a conjunção condicional, mas, na verdade, o que se traduz em ambas as situações por «se» é, no primeiro caso, uma partícula que introduz uma oração condicional (ἄν), enquanto o que eles escreveram na resposta foi a conjunção, na sua forma dórica (αἴκα), insinuando que, não só não acreditavam que Filipe os invadisse, mas desafiavam-no, ao lhe responderem no seu dialeto.

É sabido que Esparta não foi sempre sinónimo de rudeza e brutalidade. Depois das Guerras Messénicas, principalmente depois da segunda (640-620 a.C.), data a

[1] Se não houver indicação em contrário, a tradução de Tucídides usada é a de Raul Miguel Rosado Fernandes e Gabriela P. Granweher.

[2] Tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva (2017).

[3] Quando não se indica o autor das traduções, significa que são da nossa responsabilidade.

que remontarão os textos apresentados em epígrafe (Pausânias 4. 16, 6), a cidade mudou: de uma urbe que prezava as letras, que aceitava a poesia de um homem coxo (foi assim que Pausânias [4. 15, 6] descreveu Tirteu) para incentivar as suas tropas – tropas que seriam sensíveis à palavra, mais precisamente à palavra poética – passou a uma cidade que, como diz Henri-Irenée Marrou (1975, p. 39), culturalmente, «fazia ponto de honra permanecer uma cidade de semi-iletrados»[4]. Há um curioso passo de Licurgo (o orador Ateniense do séc. IV, não o homónimo legislador mítico de Esparta) em que este declara que as elegias de Tirteu eram as únicas que fascinavam os espartanos, que não se interessavam pelas dos outros poetas:

> Graças a ele os Espartanos venceram os inimigos e estabeleceram as regras para uma educação da juventude adequada, não apenas à difícil situação em que então se encontravam, como válida para todo o sempre. Tirteu deixou em herança a Esparta as elegias que compusera: ao ouvi-las recitar, os jovens espartanos são educados no culto da coragem; eles, que em geral não ligam qualquer importância aos outros poetas, de tal modo se entusiasmaram com a poesia de Tirteu que determinaram por lei que, quando entrarem em campanha, todos os homens devem ser convocados para ir ouvir recitar os poemas de Tirteu em frente à tenda do Rei, convencidos de que assim se mostrariam mais dispostos a dar a vida pela pátria (LICURGO, *Oração contra Leócrates*, 1.106-107)[5].

Diz-se também que marchavam ao som destes cantos, que também seriam apresentados em festivais (THOMAS, 1992, p.121).

Havia, igualmente, atenienses (entre outros gregos) que apreciavam o modo espartano de ser e estar, como Sócrates (e Platão), que seria um desses *laconizantes*[6], afirmando que aquele povo escondia, intencionalmente, a sua sabedoria, para que os que os imitassem o fizessem apenas naquilo que era o seu exterior (forma física, modo de vestir ou falar) e não se dessem conta do seu saber, para não se tornarem, também eles, sábios (PLATÃO, *Prot*. 342b), «como se fossem esses hábitos que fizessem dos Lacedemónios os mais poderosos dos Helenos»[7] (*Idem*, 342c).

---

[4] «elle mettra (…) son point d'honneur à rester une ville de semi-illettrés.»

[5] Tradução de José António Segurado e Campos.

[6] Para usar a expressão de Ana da Piedade Elias Pinheiro na nota 88 à tradução de τὸ λακωνίζειν «admirar os Lacónios», em Protágoras, 342e. Sobre este assunto, cf. LURAGUI, 2011, p. 186, n.3.

[7] Tradução de Ana da Piedade Elias Pinheiro.

«A BARBA NÃO FAZ O FILÓSOFO»[8]

Porém, nem tudo o que se diz sobre alguém (sobre um povo, neste caso) pode ser tomado como a verdade completa.

Relativamente ao desprezo por outros poetas, os indícios assinalam que, desde o século de Tirteu até ao início do séc. v a.C., vários foram aqueles que escolheram Esparta como destino da sua atividade poética (CARTLEDGE, 1978, p. 27, menciona Terpandro e Simónides), demonstrando, assim, que a cidade não seria pouco hospitaleira para estes homens, deduzindo-se que aí seriam também apreciados. Também não se poderá concluir, imediatamente, da ausência de fontes documentais (como leis e regulamentações várias), que seriam iletrados, mas pode-se, isso sim, suspeitar que não teriam esse tipo de textos escritos em lugares públicos, para consulta (e até reprodução). De qualquer modo, a falta de documentos escritos não foi a causa do enfraquecimento da cidade, pois havia leis não escritas (ἄγραφοι νόμοι) que todos respeitavam. Aliás, esse respeito era generalizado. Já na «Oração Fúnebre», Tucídides apresenta Péricles a declarar: «obedecemos sempre a quem tem o poder e também às leis (νόμων) […], e também aquelas que, embora não escritas (ἄγραφοι), trazem desonra que é por todos reconhecida» (2.37.3).

Pode não se conseguir tirar conclusões taxativas da falta de registos, mas pode-se supor, como Rosalind Thomas sugere, que possa haver

> alguma relação entre a dimensão dos registos e o sistema político. Sabe-se que é assim na democracia, mas está pouco explorado. Relativamente a Corinto, a falta de registos pode estar relacionada com a natureza oligárquica ou despótica do seu governo o longo da história. (…) parece haver uma correlação entre o número de documentos públicos numa pólis e o grau de democraticidade da sua constituição[9] (THOMAS, 1992, p.132).

Portanto, poderia não ser uma questão de iliteracia, mas uma necessidade de manter discretas as suas leis, que seriam transmitidas, provavelmente, oralmente, durante

[8] Sobre este provérbio, que equivale ao nosso mais comum «O hábito não faz o monge», veja-se TOSI, 1993, p. 101 (§219).

[9] «There may actually be some relation between the extent of records and the political system. This is recognized in the case of democracy, but little explored. For Corinth, the gap in the record may well be connected to the oligarchic or tyrannical nature of her government throughout most of her history. (…) there does seem to be a correlation between the number of public documents in a *polis* and the degree to which its constitution was democratic. »

a estrita educação a que os espartanos eram submetidos. Ou poderia ser a falta de necessidade de ter documentação escrita acessível a todos, o que se coaduna com o sistema oligárquico que regia Esparta. Rosalind Thomas chama ainda a atenção para o facto de haver mais documentos públicos[10] em território fora de Esparta, como se, no exterior, os lacedemónios se comportassem de um modo mais semelhante aos dos restantes gregos (THOMAS, 1992, p.137).

Tucídides, porém, em várias ocasiões, dá-nos provas da existência de textos escritos, precisamente neste contexto de interação com outros. A propósito das coligações que faziam, este autor apresenta os conteúdos dos tratados estabelecidos entre os lacedemónios e os seus aliados, muitos deles com indicação dos termos em que foram instituídos. O exemplo que nos dá em 5.17.2 é muito interessante, porque, depois de dizer que os lacedemónios firmaram uma convenção com os atenienses, a qual, para além de ser ratificada «com libações e juramentos» recíprocos, foi acompanhada por um tratado, também determina (5.18.10) os locais onde as estelas com o texto desse acordo devem ser colocadas. No caso de Esparta, indica-se o santuário de Apolo em Amiclas[11]. Mesmo sem esta informação da existência de um texto epigráfico, a natureza dos acordos, com uma grande quantidade de condições particulares e com vários nomes dos representantes de cada um dos lados, configura uma especificidade não compatível com a simples memória, mas subentendendo um documento escrito que perdurasse. Nas secções que antecedem os capítulos onde apresenta tratados *verbatim*, Tucídides não usa palavras que queiram dizer «texto», «termos» ou «condições», mas resume tudo a um pronome demonstrativo que introduz o que se segue. No entanto, há traduções que reforçam a ideia da presença de algo escrito, ao optarem por empregar esses vocábulos, mesmo quando não se indica, como no passo citado, a existência de locais de exposição de um texto, como acontece em 5.76.3 ou 5.78[12].

[10] Paul Cartledge (1978, p. 36) enumera os parcos vestígios epigráficos de textos escritos em Esparta ou por espartanos.

[11] O *Amicleion* distava de Esparta 20 estádios (medida que equivaleria a 3 ou 4km). Cf. *Dictionary of Greek and Roman Geography*.

[12] Na sua tradução para a Société d'Édition «Belles Lettres»), Jacqueline de Romilly escreve: «Décidèrent les Argiens à accepter la proposition de conciliation. Le texte est celui ci». Mário da Gama Kury, publicado pela Editora Universidade de Brasília, traduz de um modo semelhante: «persuadiram os argivos a aceitar a proposta de conciliação, cujo texto era o seguinte»; Piero Sgroj (tradução revista por Lívio Rossetti) faz a mesma opção: «induce gli Argivi ad accettare la proposta di pace. Eccone il testo». Rosado Fernandes e Granwehr, bem como Richard Crawley (na versão revista e editada por Robert B. Strassler) não o expressam tão taxativamente, traduzindo, respetivamente, por «convenceram os Argivos a aceitarem a proposta de um tratado de paz, que rezava assim», e por «persuaded the Argives to accept the proposal for a peace treaty, which run as follows». Em 5.78, estes tradutores vertem καὶ ἐγένοντο αἵδε por «e o texto dizia o seguinte» (Rosado Fernandes e Granwehr); «nos seguintes termos» (M. Gama Kury), «Le texte en fut celui-ci» (J. Romilly); upon the following terms» (Crawley-Strassler), «secondo questo testo» (Sgroj-Rossetti).

Talvez também por discrição e vontade de não destacar uns cidadãos mais do que outros, valorizando apenas os que correspondiam aos ideais que se queria que fossem generalizados na sociedade espartana, só eram permitidas inscrições de nomes em pedras tumulares quando os defuntos eram homens que tinham perecido na guerra ou mulheres que tivessem morrido no parto (THOMAS, 1992, p.88).

Relativamente ao modo de falar curto e conciso, próximo da frase sentenciosa ou da braquilogia, nem sempre se pode dizer que os discursos dos espartanos fossem, efetivamente, assim (não obstante Sócrates referir, efetivamente, a βραχυλογία τις Λακωνική: PLATÃO, *Prot*. 343b). Este facto poderá não ser surpreendente, porque, na verdade, esses discursos não nos foram transmitidos por lacedemónios, mas por autores de outras cidades (como Tucídides, que era de Atenas), que reconstituiram o que poderá, mais ou menos provavelmente, ter sido dito. Como sublinha Anton Powell, com cautela, «Ao analisar a história de Esparta, temos de estar cientes de que a nossa informação quase sempre nos chega de, ou, pelo menos, através de, fontes não espartanas»[13] (POWELL, 1988, p.101).

Ao conferir, em Tucídides, as ocorrências deste adjetivo ou do advérbio de modo dele derivado, para avaliar o seu tipo de uso quando se tratava dos discursos dos lacedemónios, os resultados não foram significativos. Porém, ao ler o texto, na tradução portuguesa editada pela Gulbenkian, demos conta de que, quando Brásidas termina de apresentar a sua estratégia militar e encorajamento dos seus subordinados, em Anfípolis (5.10.1), estava escrito «Depois deste breve discurso», uma opção semelhante à de Crawley («After this brief speech»), apesar de, no grego, não haver referência à brevidade deste («Ὁ μὲν Βρασίδας τοσαῦτα εἰπὼν»). Fizemos ainda uma busca das ocorrências de τοσαῦτα εἰπὼν ou expressões equivalentes[14] e verificámos que que estas traduções não voltam a emitir juízos sobre a extensão dos discursos de Brásidas, nomeadamente em 4.88. 1, em que a estrutura da frase é quase igual (Ὁ μὲν Βρασίδας τοσαῦτα εἶπεν)[15]. O discurso apresentado em 5.9 é, efetivamente, mais curto que o anterior (4.85-87), mas há vários bem mais pequenos, como o do ateniense Hipócrates, em 4.95 (no qual até expressa que «não vai ser longa a minha exortação»), em que não se revela nenhum viés na tradução. Uma

[13] «In analysing Spartan history we should be aware that our information almost always comes from, or at least via, non-Spartan sources.»

[14] De uma busca mais alargada, selecionámos 24 ocorrências em que τοσαῦτα ou τοιαῦτα estavam acompanhados de formas de verbos declarativos, como εἶπον, εἶπεν, εἰπόντων, λέγων) e verificámos a tradução de todas em português e inglês.

[15] «Assim falou Brasidas» (Rosado Fernandes e Granweher), «Such were the words of Brasidas» (Crawley).

ocorrência não faz uma regra, mas interrogamo-nos, por vezes, até que ponto os tradutores não são influenciados, também eles, por estas ideias feitas.

ESTEREÓTIPOS E PAPÉIS SOCIAIS

Na *História da Guerra do Peloponeso*, Tucídides exibe os conceitos prévios (e estou a esquivar-me, propositadamente, de usar a palavra preconceito, pelo sentido que se tem vindo a impor de equivalente a «descriminação», que não é o que interessa neste contexto) que foram sendo expostos acima, mas, como a psicologia (uma ciência recente, a mais de dois mil anos de distância do horizonte de Tucídides) nos explica, os estereótipos podem ser facilitadores da interpretação das diferenças sociais[16], e até mesmo ser encarados como representações sociais de atributos dos grupos[17] com que nos relacionamos e dos quais nos distinguimos. Paul Cartledge e Paula Debnar realçam que, no próprio modo de identificar o trabalho a que se propõe, Tucídides destaca os grupos que estão em confronto: «Tucídides não escreveu a Guerra do "Peloponeso" ou de "Esparta" (como deve ter sido chamada pelos atenienses e seus aliados), mas "a guerra entre os Atenienses e os Lacedemónios" (1.1.1)»[18] (CARTLEDGE & DEBNAR, 2006, p. 560).

A já referida «Oração Fúnebre» baseia parte da sua argumentação neste estabelecer de diferenças entre «nós» e os «outros», concretizando claramente, que esses outros são os lacedemónios, como em 2.39, onde Péricles afirma: «somos diferentes dos nossos adversários. Abrimos a nossa cidade a todo o mundo e não existem, como em Esparta, medidas para manter os estrangeiros fora da cidade»; e continua a assinalar os traços (quer de caráter como de hábitos) que os distinguem.

---

[16] «(…) stereotypes were treated as simplified mental images which act as templates to help interpret the huge diversity of the social world.» (Hogg e Vaughan, 1998, p.56, explicando o conceito cunhado por Walter Lippman, em 1922.)

[17] «Stereotypes are not only consensual beliefs held by members of one group about members of another group, but they are also more general *theories* (von Hippel *et al.* 1995) or social representations (FARR & MOSCOVICI, 1984; see chapters 3 and 4) of the attributes of other groups. (…) Although stereotypes have inertia, they are not static.» (HOGG & VAUGHAN, 1998, p. 58).

[18] «Thucydides wrote not the "Peloponnesian" or "Spartan" War (as it is was likely to have been called by the Athenians and their allies), but "the war between the Athenians and Lakedaimonians" (1.1.1).» Na tradução portuguesa de Rosado Fernandes e Granwehr a este passo, pode ler-se «a guerra entre Peloponésios e Atenienses».

A oposição nós/outros (sublinhada por Péricles) também é visível do lado dos lacedemónios. Os exemplos são muitos, mas destacamos dois: logo no início, no discurso que fazem em Esparta, de incentivo à guerra (1.69-71), os coríntios criticam o seu caráter, pondo-o em confronto – negativamente – com o dos atenienses. Pelo contrário, o general Brásidas, em 2.87, exorta os seus soldados, «receosos e desalentados» (2.86.6), defendendo que as suas capacidades superam qualquer fraqueza eventual, além de terem qualidades que fazem frente às dos atenienses.

A psicologia social teria, assim, na *História da Guerra do Peloponeso*, um terreno generoso para estudar alguns dos muitos aspetos que a (pre)ocupam, nomeadamente os papéis sociais, com os quais aprendemos «sobre o tipo de comportamentos que convém ter num dado contexto» (LEYENS & YZERBIT, 1999, 162), ou sobre o comportamento do grupo ou das massas (Hogg e Vaughan, 1998, *passim*). Este último tema também interessou os classicistas, nomeadamente Virginia Hunter (1988), Antonis Tsamakis (2006) e Suzanne Saïd (2013), que escreveram sobre o comportamento das multidões e dos grupos. Neste ensaio, interessa observar como os lacedemónios, individualmente, sabiam qual o comportamento a adotar em cada contexto, de modo a conseguirem resultados eficazes para o grupo. Deste modo, pode-se explicar mais facilmente o (aparente) desajuste entre a sua fama (os coríntios, no passo acima referido, relembram os aspetos mais negativos do seu caráter) e o comportamento que têm na guerra. Tucídides, apesar de, genericamente, reproduzir essa reputação, não pôde deixar, em diversos momentos, de aceitar que as generalizações têm fragilidades. Quando se refere a Brásidas, que convence os Acântios a recebê-lo sozinho, para expor os seus argumentos a favor de uma aliança, Tucídides admite que o general não se encaixa no estereótipo lacónico, quando afirma que «para Lacedemónio não falava muito mal» (4.84.2), nem faz comentários, como acabámos de ver, sobre a maior ou menor extensão das suas intervenções.

Como mencionado anteriormente, Sócrates, no *Protágoras*, declara:

> A mais antiga e maior ânsia de saber entre os Helenos encontram-se em Creta e na Lacedemónia, onde há o maior número de sábios da Terra. Só que eles negam-no e simulam ser ignorantes para que não se torne visível que superam em sabedoria os outros Helenos. (PLATÃO, *Protágoras*, 342a-b)

Esta ideia que Platão nos transmite parece justificar-se. A data (ou datas[19]) dramática deste diálogo situa-se antes da Guerra do Peloponeso, mas a sua escrita não, pelo que a vitória de Esparta sobre Atenas era conhecida, bem como algumas ideias pré-concebidas sobre os lacedemónios estariam desfeitas.

Os espartanos fazem, por vezes, autocrítica, como em Cilene (2.85.2), quando Tucídides os mostra a explicar que pensavam que o mau resultado no conflito ocorrera devido a «ter havido alguma fraqueza[20]» da sua parte. No entanto, o general Brásidas é o primeiro a desmontar este sentimento dos seus homens, desvalorizando o fracasso e atribuindo-o a fatores tão díspares como uma «preparação (…) insuficiente» (e retoricamente pede a aprovação dos interlocutores, frisando «como sabeis» [ὥσπερ ἴστε]), a «força da sorte (τύχη)» que frequentemente é adversa ou, mesmo, alguma «inexperiência» (ἀπειρία). Recusa, ainda, que tenha sido devido a alguma cobardia (οὐ κατὰ τὴν ἡμετέραν κακίαν)[21], visto serem homens corajosos (ἀνδρείους) a quem a Fortuna, por vezes, derrota (2.87.2.-3).

Este era o discurso exigido pelo seu papel social, era o esperado que fizesse, enquanto líder de homens. Também em Anfípolis, ainda que parecendo descrente da capacidade das suas tropas (Tucídides diz que «desconfiava das suas capacidades e as considerava menos bem preparadas, não em número […], mas em qualidade» [5.8.2]), não desanima. A falta de confiança que o historiador refere poderia estar relacionada com o facto de essas forças militares não serem constituídas apenas pelos seus soldados, da Lacedemónia, mas por aliados (ἄνδρες ξύμμαχοι – 5.9.9) de toda a região do Peloponeso (esta é, inclusive, a forma como se lhes dirige, em 5.9.1: ἄνδρες Πελοποννήσιοι), que agora estaria a liderar, mas que não teriam a preparação dos seus espartanos. Como bom dirigente, pensa na melhor estratégia para fazer frente à situação, e faz um discurso de incentivo, que termina, dizendo: «Sou tão bom a exortar os que estão ao pé de mim, como a lançar-me eu próprio na refrega!» (5.9.10), num eco claro dos ideais de Tirteu: «expondo a sua vida e ânimo sofredor,/e, aproximando-se, inspire confiança com suas palavras ao que lhe fica ao lado» (*vide* epígrafe *supra*).

Em 478 a.C., quando os lacedemónios não conseguiram impedir os atenienses de construir muralhas defensivas (passo referido mais adiante), Tucídides diz-nos

[19] Cf. Introdução de Ana Elias Pinheiro à sua tradução do diálogo, p. 25.

[20] Aqui, adaptámos a tradução de Fernandes e Granwehr, pois não nos parece que μαλακία corresponda tanto a cobardia, mas mais a fraqueza ou moleza.

[21] Neste passo, concordamos com o uso de «cobardia», pois está como tradução de κακία.

que exibiram um grande autocontrolo, porquanto «não mostraram abertamente qualquer ressentimento contra os Atenienses», saindo airosamente da situação embaraçosa em que tinham sido colocados, pois, «tendo-se enganado no seu plano, sentiam-se discretamente vexados». De qualquer modo, não agiram diferentemente dos atenienses, visto que «os embaixadores de ambas as partes puseram-se a caminho para as respectivas casas sem incriminações» (1.92.1).

Contudo, tal como qualquer ser humano que em situação de ameaça procura sobreviver[22], quando consideravam que o momento não lhes exigia o cumprimento de qualquer tipo de papel, os lacedemónios seguiam, como acontece com todos, a natureza humana, que procura a sobrevivência. Em Pilos, Tucídides descreve a situação «desgraçada» em que se encontravam: «assaltados pela retaguarda e pela frente, os Lacedemónios já não resistiam e como a luta era agora de poucos contra muitos, com os corpos enfraquecidos pela fome, batiam em retirada» (4.36.3). Perante a oferta dos atenienses de se renderem, e tendo recebido a indicação dos seus chefes de que deveriam decidir por si próprios, ignoraram a última parte da mensagem, que dizia «sem fazer nada de desonroso» (4.38.3).

A surpresa dos atenienses com esta rendição, em 4.40, é reveladora das ideias preconcebidas que têm sobre os lacedemónios: «pensavam que nem fome nem qualquer outra necessidade forçava os Lacedemónios a entregarem as armas, mas sim que eles as conservavam lutando sempre enquanto podiam, até morrer». Isto sucedeu no verão de 425 a.C., e os atenienses já estavam esquecidos do seu próprio comportamento, apenas cinco antes antes, quando a sua cidade foi assolada pele peste, tempo em que as leis, tão elogiadas por Péricles, na «Oração Fúnebre», agora eram totalmente desrespeitadas (2.53), e este general era alvo de crítica por parte do povo, que o acusava das desgraças que os afligiam (2.59) e procurava um acordo com Esparta. Tal como Brásidas encorajava os peloponésios, Péricles animava os atenienses: cada um cumpriu com o papel que lhe estava atribuído.

ὁ λόγος τοῦ ἔργου ἐκράτει **(TUCÍDIDES,** 1.69.5**)**

E quantos, modelando um falso discurso, persuadiram e persuadem tantos a respeito de tantos assuntos
(GÓRGIAS, *Elogio de Helena*, 11)

[22] Um dos três sistemas de regulação emocional é o chamado sistema de ameaça e autoproteção, que ativa reações de luta, ou fuga, ou paralisação ou submissão (GILBERT, 2009, p. 25).

Esta citação de Górgias, sofista imortalizado pelo diálogo homónimo de Platão, adequa-se à desconfiança que os lacedemónios demonstram relativamente ao uso que se faz da palavra. A sua já aludida concisão e desdém pelo excesso de vocábulos nos discursos dos outros deve-se à suspeita de que as palavras enganam. O apreço que os atenienses têm pelo *logos* é conhecido: o general Cléon, em 3.38.4-5, critica-os por serem manipulado e facilmente persuadidos:

> E sois vós os culpados por estes certames serem mal concebidos por estardes habituados a ser espectadores de palavras, e ouvintes de feitos, vendo os futuros feitos, por aquilo que ouvistes dizer habilmente como sendo praticáveis, mas já quanto a factos realizados, não tomando em conta o que foi feito de maneira inegável, negais acreditar no que foi feito por ser mais fiável pelo que vedes do que pelo que ouvistes, mas por influência dos que o valorizam pela arte da palavra. [5]. Estais destinados a ser enganados por um discurso oportunista (TUCÍDIDES, 3.38.4-5)

Por outro lado, reconhecem que os lacedemónios não são menos permeáveis à palavra que eles próprios. Em 432 a.C., os enviados atenienses a Esparta, depois de assistirem ao discurso dos coríntios contra si, declaram:

> A nossa embaixada não está qui para entrar em discussões com os vossos aliados (…) e aqui estamos, não para responder às acusações das cidades (...) mas para que, **facilmente persuadidos** pelos vossos aliados sobre assuntos tão graves, não venhais a tomar decisões erradas. (TUCÍDIDES, 1.73.1)

Em contrapartida, os lacedemónios demonstram ter consciência de que sabem dessa facilidade de persuasão e, por isso mesmo, são pouco recetivos a discursos longos e elaborados. Tucídides conta-nos, na Pentecontaecia, como, umas décadas antes da guerra (em 478 a.C.), o general e político ateniense Temístocles enganou os espartanos, demorando a entrar em conversações sobre um pedido daqueles para que não construíssem muralhas, de modo a dar um avanço aos atenienses que as estavam a edificar às escondidas. Os espartanos acreditaram nele (ou foram persuadidos por ele: τῷ μὲν Θεμιστοκλεῖ ἐπείθοντο), mas quando os seus enviados a Atenas lhes relatam a verdadeira situação do adiantado estado de elevação dos

muros, não tinham como não desconfiar (οὐκ εἶχον ὅπως χρὴ ἀπιστῆσαι). Conhecendo a sua proverbial suspeição pelas palavras, Temístocles usou isso contra eles: quando se apercebeu de que sabiam a verdade, instilou-lhes a dúvida, pedindo-lhes que «não se deixassem levar tanto por palavras» (1.91.2). Mais uma vez seguiram o seu conselho, mas foram confrontados com a verdade dos factos, apresentada pelo próprio general, confirmando, assim, a sua desconfiança.

A expressão escolhida para título desta secção final pretende dar uma inflexão à forma como ela tem sido lida. Fazendo parte da crítica dos coríntios aos lacedemónios, a sua tradução corrente tem tomado λόγος por fama, reputação, e ἔργου como atos, realidade[23]. Todavia, descontextualizando-a e tomando-a mais literalmente, não tem necessariamente de ser considerada depreciativamente, mas apenas a constatação de que o λόγος se mostra, na *História da Guerra do Peloponeso*, muito poderoso (ἐκράτει), e é ele que, frequentemente, usado para o bem ou nem por isso, estimula as ações.

[23] Fernandes e Granweher: «a fama é mais forte do que os vossos actos»; Kury: «a reputação sobrepuja a realidade»; Crawley: «it said more than the truth»; Romilly: «réputation, décidément, bien audessus de la realité»; Sgroj-Rossetti: «Ma questa fama si è revelata, nei fatti, esagerata».

8
TO SERVE THEM ALL OUR DAYS:
the *helots* in Classical Sparta.

EDWARD TSOUKALIDIS

Ural Federal University

FOR MOST Greek *poleis* in the Classical Period the need of citizens to carry on with farming and manufacturing activities to provide a living and maintain the prosperity of the state meant that, at best, in times of attack all they could put into the field would be an army of volunteer militia. The Spartans, of course, were different. Sparta was the only *polis* to have a professional, highly-trained, standing army.

To allow the Spartans the opportunity of maintaining their militaristic way of life, they needed to have people who took care of the farming and manufacturing roles. These were the *helots* and the *perioikoi*. As well, some individual Spartans used slaves, although what their role was in Spartan society we do not know.

The Spartan subjugation, exploitation and maltreatment of the *helots,* in particular, caused as much comment in the ancient world as it seems to generate today. The Spartans always feared a *helot* revolt and so kept the army in a state of readiness. However, the only way that this readiness could be provided was because the *helots* and the *perioikoi* were maintaining the Spartan economy. Without the presence of the *helots* and the *perioikoi*, Spartan society would have been unsustainable.

The origin of the *helots* caused some confusion amongst the ancient sources. Thucydides tells us that "most of the *Helots* were the descendants of the old Messenians that were enslaved in the famous war; and so all of them came to be called Messenians." (THUC. Book I.101.2.) However, it should be remembered that the original *helots* were actually Lakonians. Diodorus Siculus refers to "the Helots and Messenians" as being separate entities. (DIO. *Library*, 11.63.4.) According to Strabo, the name *helot* may possibly have come from the town Helos, which lay near the mouth of the River Eurotas. (STRABO, *Geog*, 8, 5.4.) Most modern scholars prefer to believe that the name derives from a word meaning 'captive', though this has no real supporting ancient evidence. Antiochus of Syracuse writes that "those of the Lakedæmonian who did not take part in the Messenian War were adjudged slaves and were named *Helots*", (STRABO, 6, 3, 2,) while Theopompus, in comparing Sparta with Thebes, states "… and the one nation called their slaves *Helots* and the others called them *Penestae* …" (THEOPOMPUS, frag 122) Strabo, quoting Ephorus, says that all the Lakonians, while subject to the Spartiates, shared "the citizenship and magistracies." It was when their equality was taken away that some revolted leading to the war. (THEOPOMPUS, frag 122)

The conditions of the *helots* were certainly not envied by other Greeks. There would appear to have been a mutual hatred between the Spartiates and the *helots*. Many passages from among our primary sources emphasise this feature. Aristotle says that the

> serf class in Thessaly repeatedly rose against its masters, and so did the *Helots* at Sparta, where they are like an enemy constantly sitting in wait for the disasters of the Spartiates. (ARISTOTLE, *Politics*, 1269a34.)

He goes on to discuss the problem of maintaining the *helots*.

> the mere necessity of policing a serf class is an irksome burden – the problem of how intercourse with them is to be carried on: if allowed freedom they grow insolent and claim equal rights with their masters, and if made to live a hard life they plot against them and hate them. (ARISTOTLE, *Politics*, 1269a34.)

Thucydides talks of Spartan policies and institutions being governed by the necessity of guarding against the *helots*, "because fear of their numbers and obstinacy

… governed the necessity of taking precautions against them." (THUC. Book IV.80.2-3.) These precautions could be quite extreme. Thucydides tells the extraordinary story of the secret and treacherous massacre of some 2,000 *helots* in about 424 BC.

> The *Helots* were invited by a proclamation to pick out those of their number who claimed to have most distinguished themselves against the enemy, in order that they might receive their freedom; the object being to test them, as it was thought that the first to claim their freedom would be the most high spirited and the most apt to rebel. As many as two thousand were selected accordingly, who crowned themselves and went round the temples, rejoicing in their new freedom. The Spartans, however, soon afterwards did away with them, and no one ever knew how each of them perished. (THUC. Book IV.66.3-4.)

Diodorus adds that "when two thousand had given in their names, they (the Spartiates) then commanded the most influential citizens to slay these *Helots*, each in his own home." (DIOD. Book 12, 67.4.) Thucydides relates how the Spartans believed that "the great earthquake at Sparta to have been a retribution." (THUC. Book V, 23.1.)

Thucydides records that an official treaty of alliance between Athens and Sparta in 421 BC provided that "should the slave population revolt, the Athenians shall help the Spartans with all their might, according to their power." (THUC. Book V, 23.1.) This can only have applied to the *helots*.

The *Krypteia* may possibly have been a military spy service and a means by which youths were trained. Plutarch, with reference to Aristotle and Plato, represents it as a form of state secret police, which was primarily directed against the *helots* and whose members murdered them whenever it was thought necessary.

> The *Krypteia*, perhaps (if it were one of Lycurgus' ordinances, as Aristotle says it was), gave both him and Plato, too, this opinion alike of the lawgiver and his government. By this ordinance, the magistrates despatched privately some of the ablest of the young men into the country, from time to time, armed only with their daggers, and taking a little necessary provision with them; in the daytime, they hid themselves in out-of-the-way places, and there lay close, but in the night issued out into the highways, and killed

> all the *Helots* they could light upon; sometimes they set upon them by day, as they were at work in the fields, and murdered them. (PLUT, *Lycurgus*, 28.2.)

The fact that the *Krypteia* operated at night would suggest that there must have been some sort of curfew system operating for the *helots*.

> Aristotle reports that "the *ephori*, so soon as they were entered into their office, used to declare war against them (the *helots*), that they might be massacred without a breach of religion." (ARISTOTLE, frag 538)

However, despite the treatment meted out to them, Thucydides mentions that on two occasions the *helots* came to the Spartans' assistance on the promise of their freedom. One of these occasions involved ferrying supplies to the *hoplites* trapped on Sphakteria.

> The fact was, that the *Lakedæmonians* had made advertisement for volunteers to carry into the island ground corn, wine, cheese, and any other food useful in a siege; high prices being offered, and freedom promised to any of the *Helots* who should succeed in doing so. The *Helots* accordingly were most forward to engage in this risky traffic, putting off from this or that part of Peloponnese, and running in by night on the seaward side of the island. They were best pleased, however, when they could catch a wind to carry them in. It was more easy to elude the look-out of the galleys, when it blew from the seaward, as it became impossible for them to anchor round the island; while the *Helots* had their boats rated at their value in money, and ran them ashore, without caring how they landed, being sure to find the soldiers waiting for them at the landing-places. But all who risked it in fair weather were taken. (THUC, Book IV.26.5-7.)

It is possible that certain *helots* were made 'overseers' in their area. This would have been the case particularly in distant Messenia, where it would have been difficult for Spartiates to be able to closely supervise the work. Hesykhios refers to *mnôionomoi* or 'leaders of the *helots*'. (HESYCHIOS, *Lexicon*, μ1626.) It would seem that the overseer could assign *helots* to work on different properties. According to Aristotle:

> individuals while owning their property privately put their own possessions at the service of their friends and make use of their friends' possessions as common property; for instance in Sparta people use one another's slaves as virtually their own, as well as horses and hounds, and also use the produce in the fields throughout the country if they need provisions on a journey. It is clear therefore that it is better for possessions to be privately owned, but to make them common property in use; and to train the citizens to this is the special task of the legislator. (ARISTOTLE, *Pol*. 2.1263a.)

The legal status and obligations of *helots* provide some difficulty in terminology for scholars. The *helots* can best described as state serfs, at some intermediate position between freedmen and slaves. The Greeks had no technical word for serfs [as distinct from slaves] who could not be bought and sold but who apparently were bound to the soil and were in many respects worse off than slaves. They could not be emancipated by their individual masters – only by the state. Plato says that "probably the most vexed problem in all Hellas is the problem of the *Helot*-system of the *Lakedæmonians*, which some maintain to be good, others bad." (PLATO, *Laws*, IX.563.) Strabo, quoting Ephorus, agrees that their masters could neither "set them free or to sell them outside the borders of the country." (STRABO, 8, 5.4.) Myron tells us that:

> the condition of the *helots* was wretched. They were kept in mind of their servitude by the clothes they wore, a dogskin cap and mantle of sheepskin girded at the waist by a broad belt. The same dress, it is true, was worn from primitive times by free rural labourers in other parts of Hellas; but this circumstance did nothing to mitigate the contrast in Lacedæmon between serfs and lords. Whereas the Spartans were forbidden sweetmeats and excessive drinking and all immoral songs, they would not permit the *helots* to sing the noble lays of the great national poets, but compelled them on occasions to make an exhibition of intoxication and of their low melodies and dances as a warning to the Spartan youth to beware of such practices. (MYRON, *Athen*. X. iv. 74.)

Plutarch indicates that they were forced to drink pure wine, which was considered a dangerous act, since it was usually diluted with water, and then "to lead them in that condition into their public halls, that the children might see what a

sight a drunken man is; they made them to dance low dances, and sing ridiculous songs" (PLUTARCH, *Lycurgus*, 28). Conversely, Plutarch also reports that the Thebans ordered a group of *helot* prisoners to recite the verses of Alkman and Terpander (national poets of Thebes); the *helots* refused, on the grounds that it would displease their masters (*Idem, Ibid*).

The *helots* had to make a fixed contribution in kind from each allotment of state land that they cultivated. This is put at about 82 *medimnoi* of barley,[1] and wine and oil in proportion. However, Plutarch, who is our sole authority for this, merely says:

> A lot was so much as to yield, one year with another, about seventy bushels of grain for the master of the family, and twelve for his wife, with a suitable proportion of oil and wine. And this he thought sufficient to keep their bodies in good health and strength; superfluities they were better without. It is reported, that, as he returned from a journey shortly after the division of the lands, in harvest time, the ground being newly reaped, seeing the stacks all standing equal and alike, he smiled, and said to those about him, 'Methinks all Laconia looks like one family estate just divided among a number of brothers'. (PLUTARCH, *Lycurgus*, 8.2,)

It does appear, however, that the *helots*' contribution [at least for state allotments] was certain and could not be increased by individual masters:

> The *helots* worked the land for them, paying over an amount of the proceeds which was settled from the start. A curse was laid on anyone who charged more, in order that they (the *helots*) might serve gladly because they were making a profit, and (the citizens) themselves might not try to get more. (PLUTARCH, *Moralia*, 239d-e.)

Pausanias, quoting Tyrtaios, states that half of what the *helots* produced was to be paid to the Spartans. (PAUSANIAS, 4.14.4.) The *helots*, then, may have had a reasonable standard of living. The vast majority of Greek slaves [at least to the end of the 4th century BC] were not homebred. Since the *helots* performed the manual labour and cultivation, there was an obvious need to allow them a standard of living well above the usual minimum slave standard that would encourage them to breed.

[1] Roughly 165 bushels or about 6,000 litres. The measures in use at Sparta were about half the size again as those in Attica.

While the *helots* worked the land for the Spartiates, there is no evidence that they were employed by the *perioikoi*.

Thucydides indicates that at the end of the 5th century BC, that "There were more slaves at Chios than in any one other city except Lacedæmon …".[2] (THUC. Book VIII.40.2.) The only large, definite number mentioned is in Herodotus who states that in 479 BC at the battle of Plataea, the Spartans sent "ten thousand *Lakedæmonians*; five thousand of these, who were Spartans, had a guard of thirty-five thousand light-armed *helots*, seven appointed for each man." (HEROD, Book IX.30.2.) Thucydides tells us that 700 *helots* were sent as *hoplites* with Brasidas in 424 BC, (THUC, Book IV.80.5.) although Diodorus says that they were "a thousand in all." (DIO, 12.76.1.) They were all freed afterwards. There were 600 *hoplites*, consisting of *helots* and *neodamodeis* in 413 BC. Xenophon suggests that in the 4th century BC, "that the sailors will be either *helots* or mercenaries." (XEN, VII.1.8.)

Both Pausanias and Aelian, referring to Tyrtaios, state that the *helots* were compelled to mourn for their masters: "Wailing for their masters, they and their wives alike, whensoever the baneful doom of death came upon any." (PAUS, 4.14.5.) While Plutarch has them showing reverence to a dead king:

> When these and the *helots* and the Spartans themselves have assembled in one place to the number of many thousands, together with the women, they zealously beat their foreheads and make long and loud lamentation, calling that king that is most recently dead the best of all their kings. (HEROD, Book VI, 58.6.)

It seems likely that *helots* lived in family units and could contract unions amongst themselves. This was a significant difference from chattel-slaves, amongst whom contracts, marriages, and family relationships were not legally recognized. *Helots* were thus much less susceptible to having the family unit dispersed. Because of this, in contrast to slaves in other parts of the Greek ancient world, *helots* reproduced. Their numbers, probably not insignificant to begin with, increased; this was in spite of the *Krypteia*, other massacres of *helots*, and losses in war. At the same time, the population of citizens continued to decrease.

Herodotus tells us that those who fell in battle at Plataea were buried in three tombs.

---

[2] Here, there is no way of knowing if Thucydides is referring to *helots* and slaves, or just to slaves only.

> In one of the tombs, then, were the 'irens,' in the second the rest of the Spartans, and in the third the *helots*. This, then is how the Lakedæmonian buried their dead. (HEROD, Book 9.85.1-2.)

Thus, the Spartiates paid due honour to those *helots* who died in battle. However, it should also so be noted that they remained segregated from the rest of Spartan society even in death.

The Spartans used *helot* women as a means of meeting the state's needs in terms of human resources: the 'bastards' (*nothoi*) born of Spartan fathers and *helot* women held an intermediary rank in Lakedæmonian society and swelled the ranks of the army. It is difficult to determine whether these births were the results of voluntary liaisons (at least on the part of the father) or part of a formal state programme.

There is some evidence available that *helots* were able to become prosperous. Plutarch informs us that:

> The *helots* worked the land for them, paying over an amount of the proceeds which was settled from the start. A curse was laid on anyone who charged more, in order that they (the *helots*) might serve gladly because they were making a profit, and (the citizens) themselves might not try to get more. (PLUT, *Moralia*, 239d-e.)

According to Plutarch no less than 6,000 *helots* bought their freedom around 224 BC by paying 500 drachmas each. (PLUT, *Cleomenes*, 23.) Herodotus says that many *helots* made away with much of the Persian booty after the battle of Plataea in 479 BC:

> Then Pausanias made a proclamation that no man should touch the spoils, and ordered the helots to gather all the stuff together. They, spreading all over the camp, found there tents adorned with gold and silver, and couches gilded and silver-plated, and golden bowls and cups and other drinking-vessels; and sacks they found on wagons, in which were seen cauldrons of gold and silver. They stripped from the dead who lay there their armlets and torques, and golden daggers; as for the embroidered clothing, it was disregarded. Much of all this the helots showed, as much as they could not conceal, but much they stole and sold to the Aeginetans. (HERODOTUS, Book IX.80.1-3.)

The question of Spartan slaves who were not *helots* has been often debated. However, there is evidence that Spartan (XENOPHON, *The Politeia,* 1.4.) may well have owned personal slaves. When Xenophon makes the statement that "Lycurgus thought the labour of slave women sufficient to supply clothing," he is most likely referring to *helots*. Plato is more specific, differentiating between *helots* and slaves, when he says "not one of our estates could compete with theirs in extent and excellence, nor again in ownership of slaves, and especially of those of the *helot* class." (PLATO, *Alk*, 122d.) Thucydides refers to *helots* as such. (THUC. Book 1.101.2.) Therefore, when referring to the *helot* revolt at Mt. Ithome, we must conclude that he is really referring to slaves when he says that any of the *helots* "who might hereafter be found there was to be the slave of his captor." (THUC, Book 1.103.1-2.) There is an inscription recording the emancipation of someone who could only have been a slave, since he was given his freedom by an individual and not the state.[3] (IG5 (1) 1228) Since *helots* could only be freed by the state, this could only possibly refer to the granting of freedom to a personal slave. If there were slaves, then they must have been for household purposes since the *helots*were used as agricultural workers.

[3] The inscription reads: "Theares dedicated Kleogenes to Poseidon. Ephor: Daiokhos. Witnesses: Arion, Lyon."

9
CINISCA OLIMPIÓNICA, PARADIGMA DE UNA NUEVA ESPARTA*

CÉSAR FORNIS
Universidad de Sevilla

DE ENTRE LA no muy larga nómina de mujeres espartanas conocidas, quizá sean Gorgo y Cinisca las que mejor ilustran y encarnan la imbricación entre autoridad y género, por lo menos en época clásica[1]. Dos mujeres que, pese a compartir un linaje real y, consecuentemente, pertenecer a una elite espartiata con acceso a importantes recursos, eran bien distintas, y no solo porque se vean separadas en el tiempo por casi un siglo de vitales transformaciones en la sociedad espartiata. Si Gorgo fue, en palabras de Annalisa Paradiso, «la vestal de la *Eunomía* licurguea» (PARADISO, 1993, p. 111), se podría decir que Cinisca representaba los dos valores que prevalecían en la nueva Esparta imperial de Lisandro y Agesilao II: el individualismo y la riqueza; si a Gorgo se llega a través de la moderación y la sabiduría práctica, arcaizante y concisa que emana de los pasajes herodoteos y de los seis apotegmas que le atribuye Plutarco, la senda para intentar conocer, por lo menos someramente, a Cinisca, viene en cambio trazada en gran medida por la monumentalidad (material) de su legado.

* Este artículo es fruto del proyecto de investigación HAR2010-15756, del Ministerio de Economía y Competitividad.

[1] Sobre la mujer espartiata en general: REDFIELD, 1977/8; CARTLEDGE, 1981; MOSSÉ, 1983, p. 80-88; BRADFORD, 1986; KUNSTLER, 1983 y 1986; DETTENHOFER, 1993; ZWEIG, 1993; FANTHAN *et alii* 1995; DUCAT, 1998 y 1999; POWELL, 1999; MILLENDER, 1999; THOMMEN, 1999; POMEROY, 2002; FIGUEIRA, 2010.

En efecto, como veremos, Cinisca empleó de manera bien distinta el poder y el patrimonio que tenía a su disposición, de los que se valió para llevar a cabo hazañas personales, entre la que destacó sin duda su victoria en el τέθριππον, la carrera de carros de cuatro caballos de los juegos olímpicos de 396, la primera lograda por una mujer en Grecia, incluso sin pisar la tierra sagrada de Olimpia, pues como es sabido las mujeres tenían vetada la entrada al santuario panhelénico (PAUS. 5.6.7). Cuatro años después, en la Olimpíada 97, Cinisca repetiría su gesta[2]. Ella había triunfado en un escenario exclusivamente masculino, abriendo el camino para que después otras mujeres, especialmente lacedemonias, triunfaran también en Olimpia, aunque ninguna, al decir de Pausanias (3.8.1), se distinguió tanto como ella[3]. Tales victorias revelan que, además de pudiente, Cinisca fue una mujer dotada de un carácter excepcionalmente agonístico, competitivo, y que la movía la ambición de realizar grandes empresas. Por el contrario, ninguna máxima lacónica se preserva de ella, ningún consejo sagaz, inapelable, digno de ser recordado por la tradición, lo que no impidió que dejara una impronta indeleble en la sociedad espartiata contemporánea y futura, que hizo de ella una heroína y le rindió culto como tal (PAUS. 3.15.1).

No es mucho lo que sabemos sobre Cinisca. Espartiata de noble cuna, nacida en el seno de la casa real euripóntida y, por tanto, de estirpe heraclida, era hija del rey Arquidamo II y hermana de otros dos diarcas más, Agis II y Agesilao II (XEN. Ages. 9.6; PAUS. 3.8.1). Desconocemos la fecha de nacimiento o de muerte[4]. Ignoramos igualmente si contrajo matrimonio y llegó a formar una familia. Del dato proporcionado por Heródoto (6.71.1) acerca de que su abuelo Zeuxidipo era llamado Cinisco, se ha inferido que Κυνίσκα podría haber sido un apodo, que significaría «cachorro», «pequeño sabueso» (POMEROY, 2002, p. 21); no tiene que ser así, sin embargo, habida cuenta que la mayoría de los nombres griegos son parlantes y que este antropónimo, no demasiado común, se repite en este período, cuando menos, en un harmosta que sirvió en el Quersoneso en el año 400 -se ha aventurado que

[2] Pausanias (6.1.6) habla simplemente de "victorias" y la historiografía moderna desde Moretti 1953, p. n. 17 (p. 41-44) ha asumido que éstas se produjeron en dos ciclos olímpicos, dado que la princesa espartiata se hace representar (*vid. infra*) con su tronco de cuatro caballos, pese a lo cual, en un exceso de prudencia, PERRY, 2007, p. 81 con n. 2 no descarta que se hubieran producido en un solo ciclo (en tal caso, obviamente, Cinisca también se habría impuesto en la *synoris* o carrera de carros de dos caballos, aunque el Periegeta probablemente lo hubiera señalado).

[3] Como es sabido, la mujer espartiata practicaba con asiduidad diferentes modalidades deportivas (véase *v.gr.* ARRIGONI, 1985, p. 65-95; GARCÍA ROMERO, 2008, con bibliografía actualizada).

[4] Se tiende a pensar que no debía de llevarse mucho con Agesilao, de modo que en 396 y 392, fecha de sus victorias, tendría cuarenta y tantos años.

quizá pudiera tratarse de un sobrino de Agesilao II- y en dos miembros, padre e hijo, de una familia aristocrática de Mantinea relacionada con Agesilao probablemente a través de vínculos de *xenía*[5]. De cualquier modo, no deja de ser significativo que el nombre evoque el universo cinegético propio de las clases acomodadas helenas, que veían en la caza un perfecto entrenamiento para la guerra.

Lo que sí sabemos es que poner un ἅρμα, un carro con tiro de caballos, en la arena de Olimpia era en sí mismo una demostración de riqueza personal (DAVIES, 1971, p. XXV-XXVI n. 7). Y hacer que ganara, lo era mucho más. Los casos de Alcibíades o los tiranos de Sicilia son en este sentido paradigmáticos. Se necesitan, entre otras cosas, extensas propiedades con pastos para la cría de caballos, establos, personal especializado (criadores, entrenadores, auriga, veterinario, artesanos para la construcción, mantenimiento y reparación del carro, etc.), además de los gastos consustanciales a los desplazamientos para acudir a las competiciones, en ocasiones lejanas (HODKINSON, 2000, p. 314-316). La *hippotrophía*, la cría de caballos, es una afición cara y gravosa *per se* -recuérdese por ejemplo que en *Las nubes*, de Aristófanes, el personaje de Estrepsíades se ve arruinado por la afición a la hípica de su hijo Fidípides-, pero lo es aún mucho más si está presidida por la competitividad, por la adquisición y mejora de una cuadra excelente destinada a contender en unos juegos panhelénicos. Pausanias (3.8.1) identifica a Cinisca como la primera mujer en poseer una cuadra de caballos de carreras. En consecuencia, las victorias de Cinisca ponían de manifiesto ante la Hélade no solo la libertad e independencia de la mujer espartana para tomar parte en un certamen panhelénico, sino también su gran poder económico.

¿Cuál es la fuente de tal riqueza privada? Como por un lado parece difícil que pueda provenir de una dote y, por otro, como desde luego Cinisca, con dos hermanos vivos, no era una *patroûchos*, la respuesta probablemente se encuentre en el peculiar sistema hereditario espartano, que, según ha demostrado Stephen Hodkinson, permitía que las hijas heredaran una parte del patrimonio de sus padres, incluso habiendo hermanos varones; en virtud de tal sistema, denominado «universal femenino», las propiedades se repartían entre todos los hijos, incluidas las mujeres, quienes recibirían aproximadamente la mitad de tierra que su(s) hermano(s), sin que exista por tanto un derecho de primogenitura (HODKINSON, 2000, p. 65-112). Al mismo tiempo, existía en Esparta una evidente tendencia a la endogamia

[5] TUPLIN, 1977, con las referencias. Hay algún ejemplo de este nombre en Epiro e Iliria (cf. Fraser, MATTHEWS, 1997, p. *s.u.*Κυνίσκος).

y a la poliandria como vías para evitar en lo posible que ese patrimonio saliera del círculo familiar, lo que, aplicado a los miembros de las dinastías reales, favoreció la acumulación de grandes patrimonios en manos de los mismos. De esta forma, tendríamos que Cinisca habría recibido una parte importante del sin duda conspicuo patrimonio del rey Arquidamo II (*Idem*, p. 102-103)[6].

Por otro lado, Esparta tenía reputación en la *hippotrophía*, tradicional actividad de cuño aristocrático. Pausanias (6.2.1-2) enumera varios vencedores y describe a los espartanos como los más interesados de todos los griegos en la cría de caballos desde las guerras médicas. Cabe recordar también que el diálogo *Alcibíades I*, atribuido a Platón, sitúa a los caballos de las llanuras mesenias entre las posesiones que hacen de los espartanos los más ricos de los griegos (122d), para enseguida señalar a los reyes como los más ricos entre todos (123a). Aunque no hay memoria de vencedores espartiatas en las pruebas hípicas de Olimpia durante la siguiente generación a la guerra contra el medo, en el período que va desde 448 a 388 los espartiatas dominan espectacularmente la carrera de ἅρματα de cuatro caballos, donde ocho personas diferentes obtienen diez victorias (HODKINSON 2000, p. 308-309)[7]. El vencedor era considerado un elegido y un protegido de los dioses, imbuido de *chárisma*. Sin la misma resonancia internacional, competiciones hípicas celebradas en fiestas locales acogidas por santuarios lacedemonios son igualmente testigos de las victorias por parte de algunos espartiatas que dejaban constancia pública de las mismas, como hicieron Damonón y su hijo Enimacrátidas, cuya estela de mármol, coronada por el relieve de una cuadriga en carrera, se levantaba en el santuario de la divinidad políada, Atenea, en la acrópolis espartana; más allá del elevado número de triunfos registrados, obtenidos con caballos nacidos en su propia cuadra (ἐκ τᾶν αὐτῶ ἴππον) y alimentados en su propiedad, el epígrafe, que data probablemente de principios del siglo IV, proclama que ambos condujeron personalmente los carros (αὐτος ἀνιοχίων), sin recurrir, como era habitual, al auriga, lo que es prueba adicional de *areté* tanto por destreza como por valor en la asunción de los riesgos inherentes a la carrera (*IG* V 1.213; MORETTI, 1953, p. n. 16 (p. 36-40)[8].

En el *génos* de Cinisca tenemos varios parientes femeninos cuyos nombres

[6] Para quien Cinisca heredaría 1/5 del patrimonio de su padre.

[7] Con tabla XII. DE Ste. CROIX, 1972, p. 354-355 arranca desde el año 548 para recoger, hasta 368, 13 o 14 vencedores en un total de 17 o 18 carreras de carros (una victoria es dudosa). Cf. también NAFISSI, 1991, p. 165-167.

[8] Un reciente y riguroso análisis del texto de la estela de Damonón, con la pretensión de establecer «un modelo del funcionamiento de la dimensión étnico-lacedemonia de la religión en Laconia», en NAFISSI (1991), que recoge

remiten a la cría de caballos (POMEROY, 2002, p. 21). De hecho, según Jenofonte (*Ages*. 9.6), habría sido su hermano Agesilao quien la persuadió para que criara caballos de carreras, aunque el historiador ateniense, panegirista de un rey que era su patrono y benefactor, le atribuye una finalidad más acorde con los principios licurgueos: el triunfo de Cinisca sería una forma de demostrar que la victoria en este tipo de prueba no era signo de virtud varonil (οὐκ ἀνδραγαθίας), sino de riqueza (ἀλλὰ πλούτου). Jenofonte (*ibid*.) asegura que Agesilao prefería que otro tipo de caballos «adornaran su propiedad», los caballos de guerra, una posesión y una actividad «dignas de un hombre». En el otro *bíos* de Agesilao, no menos encomiástico, Plutarco repite casi palabra por palabra el pasaje jenofóntico, solo que cambia *andragathía* por *areté*, término más general que evita la componente de masculinidad que conlleva el anterior (20.1); ahora bien, añade algo que silencia Jenofonte: algunos ciudadanos se tenían en alta estima y se enorgullecían de los caballos de carreras que criaban (ἅρματροφία), lo que según el polígrafo de Queronea desagradaba al diarca. Los testimonios de Jenofonte y Plutarco contrastan abiertamente con el de Pausanias, quien no hace mención de Agesilao y atribuye a Cinisca un interés desmedido por triunfar en Olimpia (3.8.1).

El comentario de Jenofonte a la escasa *andragathía* de vencer en las carreras de carros descansa sobre la idea, expresada en el siguiente párrafo del *Agesilao* (9.7) y, por boca de Simónides, en el *Hierón* (11.5), de que no hay mérito o distinción alguno en tener riqueza y emplearla para estos menesteres tan personales y que sirven de tan poco al Estado. Ahora bien, la glosa ha dado pie a que algunos autores eliminen todo tipo de iniciativa, mérito e influencia a Cinisca para convertirla en una especie de marioneta de Agesilao, al que presentan bien atento a utilizar el caudal de fama emanado de la victoria de su hermana en aras de su propaganda panhelénica (CARTLEDGE, 1987, p. 150; SHIPLEY, 1997, p. 247-248), bien obsesionado con borrar el recuerdo del presunto *affaire* entre Alcibíades y Timea, acontecido dos décadas antes, para así «lavar el honor de la familia euripóntida» (KYLE, 2003.)[9], o bien empeñado en avergonzar a los eleos demostrándoles que el dinero no compra una victoria olímpica, no importa si en esta tesis el legítimo triunfo de Cinisca se ve mezclado -y confundido- con escándalos de trampas y sobornos en los que se

toda la bibliografía anterior y discute la cronología.

[9] Bajo esta luz, la afirmación de Cinisca de ser «la primera mujer de toda Grecia» vendría a parodiar la oda compuesta por Eurípides a mayor gloria de Alcibíades tras el insultante triunfo de sus carros en los juegos olímpicos de 416, que «ningún otro griego» había obtenido. Tales elucubraciones carecen del debido apoyo en las fuentes.

vieron involucrados diversos atletas en las olimpíadas de comienzos del siglo IV (PERRY, 2007)[10]. Son, por lo demás, reacciones a otra tendencia, representada últimamente por Pomeroy, que ve en Cinisca una mujer díscola y desafiante hacia el poder casi omnímodo de su hermano Agesilao (POMEROY, 2002, p. 76), y que pasan por alto el que, por más que supongan una exposición de riqueza, las pruebas hípicas, en tanto actividades agonísticas, se fundamentan en la *philotimía*, uno de los valores prístinos y más respetados en la sociedad espartiata.

Así pues, los datos parecen confirmar la inclinación de los espartanos más acomodados a buscar de esta forma, con el triunfo en este tipo de competiciones, la prominencia a los ojos de sus conciudadanos y de los demás griegos mediante un despliegue de boato y de riqueza que, de otro modo, se les negaría en la peculiar sociedad lacedemonia; en su patria, efectivamente, la ideología comunitaria arropabarestricciones estatales a la exhibición y el uso de riqueza privada, ya fuera en la vida cotidiana o en las prácticas funerarias[11]. Las pruebas hípicas, en cambio, son actividades agonísticas que sirven de escaparate, a la vez, a riqueza y a virtude (NAFISSI, 1991, p. 171).Si Agesilao pretendió en algún momento mostrar a sus súbditos que no hay virtud en vencer en las carreras de carros - cosa que no creemos -, no tuvo demasiada suerte, ya que en el *Arquidamo,* discurso puesto en boca de su hijo Arquidamo III, Isócrates se hace eco de la afición de los espartiatas por «alimentar troncos de voraces caballos» (55), y eso que se encontraban en un momento crítico en el que la pérdida de la fértil Mesenia les había dejado, según el rey, en la necesidad de buscar el sustento cotidiano.

Cinisca no fue, por consiguiente, una mujer adelantada a su tiempo, sino una mujer de su tiempo. Y la Esparta de su tiempo era bien diferente a la Esparta de Gorgo. La guerra del Peloponeso había acelerado, que no originado, los cambios en una sociedad espartiata que sin embargo nunca estuvo petrificada, como se empeña en mostrar la tradición antigua. El sometimiento de Atenas, de la que hereda un rico imperio ultramarino que gravita entre el Egeo y Asia Menor, acabó por vencer la resistencia de las facciones y corrientes de opinión más centrípetas y, con ella, de los últimos anclajes de Esparta con la edad de oro licurguea. Se ampliaron entonces las diferencias socioeconómicas en unos *hómoioi* que nunca fueron tales:

[10] Que se basa tan solo en cierta similitud entre el lenguaje utilizado por Jenofonte y Plutarco en los pasajes citados *supra* a propósito de Cinisca con el de las inscripciones de los Zanes, estatuas de bronce erigidas como expiación de su culpa por seis atletas acusados en los juegos de 388 de intentar sobornar a sus competidores, según cuenta Pausanias (5.21.2-4).

[11] Véanse los capítulos 7 y 8 de HODKINSON, 2000, p.209-270, que recoge y examina todas las fuentes.

mientras unos pocos, vadeando los preceptos del mítico legislador, acumulaban patrimonio y poder, otros tenían dificultades para contribuir diariamente con los alimentos a las *syssitíai* y, aquellos que no cumplían, perdían la ciudadanía y pasaban a la categoría de *hypomeíones*. El testimonio de Aristóteles (*Pol*. 1270a15-22, 1307a26-36) es suficientemente contundente a este respecto. En el marco de estas transformaciones la victoria en la carrera de carros de unos juegos panhelénicos podía satisfacer el anhelo de gloria, de reconocimiento y de prestigio de los espartiatas más ricos, que destinaban parte de sus vastos recursos a la cría de caballos de competición como mecanismo para fortalecer su posición de relevancia dentro y fuera del estado lacedemonio, no solo de forma simbólica, sino también material, dado que servía de plataforma para el acceso a altos puestos políticos, diplomáticos y militares. Por la misma época, a caballo entre los siglos V y IV tenemos documentados diversos grupos sociales de estatuto ambiguo que se mueven en los aledaños de la ciudadanía, pero sin participar de la misma, en una situación de dependencia. Es en estos momentos también cuando afloran el patronazgo y el clientelismo, antes aletargados, de cuya utilización dio perfecta muestra el rey Agesilao (CARTLEDGE, 1987, p. 139-159). No es sorprendente que los antiguos, igual que el oráculo délfico, atribuyeran a la corrupción y a la avaricia la ruina de Esparta (ARIST. fr. 544; D.S. VII 12.8; CIC., *Sobre los deberes*, II 77).

El empobrecimiento de los ciudadanos y un esfuerzo bélico continuado -que sobrepasa con mucho las posibilidades de un cuerpo cívico exiguo- agudizaron la endémica *oliganthropía* espartiata. En este contexto, con un cuerpo cívico de apenas setecientos ciudadanos, a mediados del siglo IV Aristóteles critica el excesivo poder económico que los espartanos han concedido a sus mujeres, poseedoras de dos quintas partes de la tierra (*Pol*. 1269b12-1270a34, que incluye el término γυναικοκρατία). Algunas de ellas, beneficiándose de herencias y dotes, ciertamente habían logrado concentrar un gran patrimonio. La escasez de ciudadanos, unida a un sistema de herencia universal femenino, facilitaron que las mujeres alcanzaran desde finales del siglo V una indudable posición de privilegio en la gestión económica pública y privada de la sociedad lacedemonia, una influencia económica de la que derivó, naturalmente, una influencia social y, hasta cierto punto, política[12]. El proceso continuaría imparable y el punto culminante llegaría, si creemos

[12] Dettenhoffer 1993 ha enfatizado este último punto, el de la "participación" política. Recientemente Thomas Figueira (2010) ha postulado, sin embargo, que esta ginecocracia de la que habla Aristóteles se manifestaría ante todo en la influencia y supervisión que ejerce la mujer espartana sobre la educación y la conducta masculinas.

a Plutarco, con el papel determinante que a mediados del siglo III desempeñan Agesístrata, Arquidamia y Cratesiclea, latifundistas con una fortuna superior a la de cualquier ciudadano espartano contemporáneo, en los intentos de reforma de los reyes Agis IV y Cleómenes III (*Agis* 4.1; 7; *Cleom*. 6.2; 7.1)[13].

Éste es el contexto político, social y económico de la Esparta que vio vencer a Cinisca en Olimpia. Ahora bien, la gloria panhelénica lograda en los juegos necesita de los soportes o canales para perpetuarla y hacerla imperecedera, que tradicionalmente son el monumento y el poema de la victoria. Pausanias (6.1.6) nos cuenta que el gran escultor Apeles (o Apeleas) de Mégara fue el autor de un grupo escultórico en bronce erigido en el Altis de Olimpia, el lugar nuclear de actividad cultual en el santuario, justo a la derecha del templo de Hera, que representaba el carro, los caballos y el auriga con los que Cinisca había vencido. Al lado del conjunto, Apeles hizo una estatua en bronce de la olimpiónica[14]. El Periegeta añade que había también *epigrámmata* grabados en la estatua de Cinisca, obviamente cantando sus hazañas al objeto de inmortalizar el nombre de la vencedora, extremo éste que vino a confirmarse cuando se halló en Olimpia la basa de dicha estatua, en mármol blanco y con la huella de unos pies en su parte superior, en la cual aparecía inscrito un epigrama que, aunque dañado, ha podido ser restaurado gracias a que fue incluido en la *Antología Palatina*. En el epígrafe, es la propia Cinisca quien proclama, orgullosa, a toda la ecúmene:

> Σπάρτας μὲν [Βασιλῆες ἐμοὶ] πατέρες καὶ ἀδελφοί·
> [ἅρματι δ΄ ὠκυπόδων ἵππων] νικῶσα Κυνίσκα
> εἰκόνα τάνδ΄ ἔ[στασα·] μόναν δ᾽ ἐμέ φαμὶ γυναικῶν
> ῾Ελλάδος ἐκ πάσας τό[ν]δε λαβεῖν στέφανον.
>
> Mis padres y hermanos fueron reyes de Esparta.
> Yo, Cinisca, vencedora con un carro de veloces corceles,
> erijo esta estatua. Y afirmo que, de todas las mujeres de Grecia,
> soy la única en haber ganado esta corona[15].
> (*Anth. Pal.* 13.16)

[13] Sobre la representación dramatizada de la mujer espartana por Plutarco —y por su fuente, Filarco—, véase POWELL, 1999.

[14] Según Plinio (*NH*. 34.86), Apeles parece haberse especializado en representar mujeres oferentes (*adorantes feminas*), con lo que se ha pensado que también Cinisca podría haber estado en actitud de dar gracias a los dioses; sin embargo, la orientación de la traza dejada por los pies de la desaparecida figura de Cinisca indica que ésta miraba al grupo integrado por el carro, el tiro de caballos y el auriga.

[15]; *IG* V 1.1564a; CURTIUS, ADLER, 1896, n. 160; MORETTI, 1953, p. 41-44 n. 17 y 1957, p. 114-115, n. 373, 381 (p. 114-115); EBERT, 1972, p. 110-113 n. 33.

El poema combina, por un lado, la exaltación de linaje y de género y, por otro, no encaja bien ni con la tradicional ideología cívica imperante en Esparta ni con la opinión supuestamente manifestada por el hombre fuerte del momento, el rey Agesilao. Pausanias afirma desconocer la autoría del epigrama, escrito en dialecto laconio de la primera mitad del siglo IV y en un estilo no demasiado literario[16]. Los lacedemonios no solían en verdad conmemorar ningún hecho de semejante manera, con una composición poética; el único precedente, nos dice el Periegeta, lo constituía el epigrama compuesto por Simónides en honor de Pausanias, vencedor en Platea, e inscrito en el trípode dedicado en Delfos (3.8.2)[17]. Esto nos da idea de la importancia que Cinisca concedía a la empresa lograda y, al tiempo, de la magnitud del reconocimiento que esperaba le fuera tributado.

El espléndido monumento a la victoria de Cinisca sobresalía por encima del de cualquier otro espartiata triunfador en una competición ecuestre. Porque, en contraste con la ausencia de epinicios o de otro tipo de canciones conmemorativas de triunfo, los espartiatas sí venían erigiendo monumentos a su victoria en la carrera de carros desde por lo menos mediados del siglo VI, monumentos que un siglo después, desde la década de 440, comienzan a hacerse más personalizados con la inclusión de una estatua del vencedor. Eran, con todo, monumentos sencillos, modestos, que no admiten parangón con el levantado por Cinisca, que sumaba un total de siete figuras de bronce, con un coste aproximado de unos tres talentos (HODKINSON, 2000, p. 320-322)[18].

Pero es que, además, no fue ésta la única celebración de Cinisca en el santuario sagrado. En otro pasaje (5.12.5) Pausanias explica que, nada menos que en el pronaos del templo de Zeus, la princesa espartiata dedicó un grupo de caballos, en esta ocasión de tamaño inferior al natural. En dicho lugar las excavaciones alemanas pusieron al descubierto una basa marmórea en la que, por su cara más corta y vertical, corre la inscripción ᾽Απε]λλέας Καλλικλέους [ἐποί]ησε («[Ape]leas, hijo de Calicles, [lo] hizo») (CURTIUS, ADLER, 1896, n. 634), con el tipo de letra propia

[16] Normalmente la composición era por encargo, pero no puede descartarse del todo que fuera compuesto por la propia princesa espartana (recordemos que Esparta fue también singular en dar al mundo griego poetisas de renombre como Megalóstrata [ATH. 13.600F] y Clitágora [AR. *Lys.* 1237]).

[17] Ciertamente la sociedad espartana no favorecía ni la celebración ni el canto de glorificación individual.

[18] Con tabla 13. Carece de cualquier sustento en las fuentes la hipótesis de PERRY, 2007, p. 87 según la cual Agesilao habría costeado la estatua de Cinisca «con fines sarcásticos más que celebratorios», como un medio de avergonzar a los eleos, administradores del santuario, tras el escándalo protagonizado por León de Ambracia y Eupólemo de Elis en los juegos de 392 (PAUS. 6.3.7).

de comienzos del siglo IV y que parece habría que identificar con el pedestal del monumento ofrendado por Cinisca.

También se han preservado dedicaciones de Cinisca en Esparta. Su nombre ha sido reconstruido en un capitel y un ábaco dórico ofrendados a la homérica Helena en el Meneleo de Esparta y que seguramente servían de soporte para el exvoto (*IG* V 1.235); las excavaciones conducidas por la Escuela Británica a comienzos del siglo pasado sacaron a la luz en este santuario numerosas figurillas femeninas a caballo en terracota que presuponen algún tipo de competición o celebración hípica ritual en honor de la heroína, tras la cual la vencedora posiblemente dedicaría la ofrenda (ARRIGONI, 1985, p. 93, con n. 146). Las letras KYN aparecen en otro fragmento de mármol con una referencia al Amicleo, el santuario de Apolo Jacintio en Amiclas (*IG* V 1.1567), en cuyas fiestas, las Jacintias, según cuenta Ateneo (4.139f, basado en POLÍCRATES), las doncellas espartiatas desfilaban subidas unas en carretas de juncos y otras en carros engalanados (*Idem*, p. 94, com n. 149)[19]. Cabe suponer que Cinisca realizaría muchas otras ofrendas en santuarios, locales o no, de las que no tenemos constancia, en una prueba más de la disponibilidad de cuantiosos recursos económicos.

Del prestigio, autoridad e influencia alcanzados en Esparta por Cinisca dice mucho que, a su muerte, recibiera culto heroico y se le levantara un santuario: Pausanias (3.15.1) afirma haber visto su *herôon* en el centro de Esparta, en Platanistas, el gimnasio en el que tenían lugar los combates rituales entre los efebos, junto al *drómos* en el que corrían los jóvenes de ambos sexos, no lejos del santuario de Helena y de la tumba de Alcmán. El Agesilao de Jenofonte, como el propio historiador, se habría sentido decepcionado al comprobar que se rendía culto al *ploûtos* y no a la *areté*. Si dejamos al margen la figura homérica y, de ahí, legendaria de Helena, objeto de culto junto a su esposo Menelao en el llamado *Menélaion,* Cinisca fue la primera mujer en ser heroizada. Esto la situaba al nivel de los reyes espartanos, que tras unos fastuosos funerales, más propios de monarcas orientales, alcanzaban la condición de héroes (HDT. 6.58). La práctica de heroizar a destacados atletas no era desconocida en Grecia, venía sucediendo desde principios del siglo V, incluida Esparta, donde se erige un templo en esa misma zona a Hipóstenes, luchador que obtuvo varias victorias a finales del siglo VII (PAUS. 3.15.7). Pero la heroización de una atleta era insólita, casi tan insólita como una victoria femenina en los principales

[19] Recoge las distintas interpretaciones del pasaje.

juegos panhelénicos. Y Cinisca fue de nuevo la primera mujer en conseguirlo. En una Esparta donde las ancestrales leyes de Licurgo prescribían el anonimato de las tumbas, excepto para los *hómoioi* caídos en combate y las mujeres que hubieran fallecido en el acto de alumbrar un hijo y futuro ciudadano, su particular servicio al Estado (PLUT. *Lyk*. 27.3), ahora sin embargo la mujer podía ser también recordada por haberse coronado en Olimpia, por haber sabido invertir su riqueza y triunfar allí donde solo lo habían hecho hombres semejantes en opulencia. Cinisca se había convertido así en modelo y ejemplo para las muchachas espartiatas[20], aunque sin duda también lo fue para las de otras comunidades. No es casualidad que, dos décadas más tarde, la espartana Eurileónide la emulara al vencer en la συνωρίς, la carrera de carros de dos caballos, en los juegos de 368; también ella contó con una estatua en Esparta, nada menos que en la acrópolis, junto al templo de Atenea Calcíeco, aunque no le fue erigido un *herôon*[21]. Entre estas dos mujeres consiguieron la mitad de las seis victorias espartanas que tenemos documentadas en Olimpia durante el primer tercio del siglo IV[22]. La sociedad espartiata había cambiado de tal manera que ahora, para desgracia de Aristóteles, encumbraba a mujeres pudientes que habían hallado nuevos caminos en los que mostrar excelencia y sobresalir sobre los demás. Habría de pasar más de un siglo para que otras poderosas mujeres como Belistique o Berenice II, princesas de dinastas helenísticos, repitieran el triunfo en las carreras de carros de Olimpia[23].

[20] DUCAT, 1999, p. 168, aprobado por HODKINSON 2000, p. 328. Para PERRY, 2007, p. 86, sin embargo, el *herôon* quizá no tuviera relación alguna con la excelencia de Cinisca y, con escasa convicción, sugiere que pudo ser parte de la estrategia de Agesilao para apuntalar la realeza y marcar distancias con el resto de los *hómoioi*.

[21] PAUS. 3.17.6; cf. MORETTI, 1957, p. 121 n. 418.

[22] HODKINSON 2000, p. 308, con tabla 12.

[23] PAUS. 5.8.11; PLU. *Mor*. 753 e-f; ATH. 13.576F; *P. Oxy*. 2082; HYG. *Astron*. 2.24; cf. MORETTI, 1957, p. 136-137 n. 549 e 552.

10
ESPARTA E A MALÍCIA DE HERÓDOTO

MARIA APARECIDA DE OLIVEIRA SILVA
Grupo Heródoto/Unifesp

A MALÍCIA DE HERÓDOTO, SEGUNDO PLUTARCO[1]

A TRÁGICA HISTÓRIA do espartano Pausânias relatada por Heródoto é criticada por Plutarco em *Da malícia de Heródoto*, um tratado voltado para a crítica da escrita herodotiana. Logo no início de sua crítica Plutarco afirma que, em razão de serem muitos os pontos passíveis de questionamento, empreenderá a análise das partes essenciais, como indícios de sua malícia, pois, se apontasse todas, em suas palavras, "necessitaria de muitos livros" (*Da malícia de Heródoto*, 854F). A partir de então, em um discurso impessoal, de caráter prescritivo e pedagógico, Plutarco estabelece um modelo, com as marcas que patenteiam a escrita de um malicioso. O significado original do termo é marca, como a deixada por uma mordida. Por isso, Plutarco afirma que pretende revelar "indícios e sinais de sua narrativa" (855B). Para cada característica arrolada, Plutarco cita um exemplo com o intuito de facilitar a compreensão do leitor, além de sustentar seu argumento, seguindo a técnica retórica que persuade com a comprovação do que foi afirmado, sem observar a veracidade do dito, mas apenas sua verossimilhança, de acordo com o que considera ser verdadeiro.

[1] Com algumas alterações, este texto é o resultado de meu pós-doutorado em Estudos Literários financiado pela Fapesp, que também foi publicado pela Edusp em 2013, sob o título *Plutarco. Da malícia de Heródoto*, com a chancela da Fapesp.

Então esta marca distintiva de uma narrativa maliciosa, conforme Plutarco, faz-se presente no processo de seleção dos fatos apurados. Nesse sentido, o historiador deve ser cuidadoso ao se ver diante de relatos distintos sobre um mesmo fato. A partir disso, o próximo preceito a ser observado é o seguinte: "estabeleço como um sinal de um comportamento não benévolo na história quando há dentre os relatos dois ou mais sobre um mesmo assunto e se concorda com o pior" (855E).

A partir dessa reflexão, pode-se inferir que a concepção plutarquiana da história está condicionada ao agente, ao historiador que interpretará os fatos, que, de acordo com suas escolhas e intenções, produzirá uma narrativa maliciosa. Então, dada essa relação intrínseca entre o historiador e seu relato, Plutarco centra sua análise no caráter daquele que é responsável pela construção de uma narrativa histórica. Por isso sua preocupação com o caráter aparentemente doce de Heródoto, que, como vimos no início deste estudo, acaba por iludir seus leitores, fazendo com que confiem em suas interpretações permeadas de malícia, por sempre ver "o pior em tudo".

MENELAU E HELENA

De acordo com o relato de Heródoto, Helena foi recebida por Proteu, rei do Egito, quando ela e Páris, também chamado de Alexandre, foram levados por uma tempestade à costa do Egito, onde estava situado seu reino:

Os sacerdotes disseram-me que, pelos acontecimentos que investigaram sobre Helena, ocorreu isto:

> depois de Alexandre ter raptado Helena da cidade de Esparta, ele navegou de volta para a sua cidade; porém, quando ele estava no Mar Egeu, violentos ventos empurraram-no para o mar egípcio e, de lá (pois os ventos não baixavam), ele chegou ao Egito, até um lugar do Egito que hoje é chamado Canópica, uma embocadura do Nilo, e seguiu para Tariqueia (HERÓDOTO, *Histórias*, II, 113)[2].

Ao aportarem no local, o rei foi informado por seus súditos de sua chegada e também sobre o fato de Páris haver raptado Helena de Esparta. A informação de

[2] Doravante, as traduções sem identificação de autoria são de Maria Aparecida de Oliveira Silva.

que Helena nunca chegara a Troia, mas que havia sido deixada no Egito, é descrita por Heródoto até o capítulo CXX; tal versão também é encontrada em Hesíodo, fragmento 358 Merbeck-West, e, como se verá no que segue, bem desenvolvida em Eurípides na peça *Helena* (ASHERI *et alli.*,2007, p. 322-326). Ao ser indagado por seus súditos como deveriam proceder em relação a Helena e Páris, Proteu ordenou que fossem trazidos à sua presença e, quando ambos estavam diante dele, disse-lhes tais palavras:

> Portanto, agora, visto que penso que o meu maior interesse é não matar um estrangeiro, não te permitirei levar embora contigo essa mulher e suas riquezas, mas eu mesmo as guardarei para o estrangeiro heleno, até o momento em que ele mesmo queira vir buscá-las; e, quanto a ti e os teus companheiros de navegação, proclamo que, dentro de três dias, levanteis ancora da minha terra e ides para outro lugar; se não fizerdes isso, eu vos tratarei como inimigos (HERÓDOTO, *Histórias*, II, 115).

Na sequência, Heródoto dá continuidade ao seu relato sobre a recepção de Proteu e acrescenta a informação sobre a insistência dos gregos em solicitar aos troianos a entrega de Helena e dos tesouros subtraídos de Esparta. Ao final, depois da repetitiva negativa dos troianos sob a alegação de que ela e os tesouros estavam no Egito, Menelau para lá se dirigiu em busca de sua esposa e de suas riquezas. O desfecho da ida do rei espartano à corte de Proteu, na cidade de Mênfis, é assim relatado pelo historiador:

> Depois de Menelau ter chegado ao Egito, navegou rio acima em direção a Mênfis, e ele contou a realidade dos acontecimentos; e foi recebido com grandes honras hospitaleiras e recebeu Helena incólume de males; além disso, recebeu todas as suas riquezas. Todavia, apesar do ocorrido, Menelau tornou-se um homem injusto para os egípcios. Quando estava começando a navegar de volta, ele foi detido pela impossibilidade de navegação. Visto que isso estava durando muito tempo, ele imaginou um plano que não era lícito; pois pegou duas crianças dos homens nascidos no local e as fez de vítimas sacrificiais. Depois disso, como esse feito se tornou notório, porque ele foi odiado e perseguido, partiu em fuga com suas naus para a Líbia (HERÓDOTO, *Histórias*, II, 119).

A recepção de Plutarco dessa narrativa herodotiana, como se poderia esperar, foi de recusar o dito em sua totalidade, por meio da seguinte crítica:

> Assim, é filobárbaro, de modo que livra Busíris do dito sacrifício humano e do assassinato de estrangeiros. Enquanto testemunha a imensa piedade e justiça em todos os egípcios, faz recair sobre os gregos esta ação criminosa e a sede de sangue. No segundo livro, afirma que Menelau, após ter recebido Helena de Proteu e ter sido honrado com grandiosos presentes, tornou-se o mais injusto e terrível dos homens; porque retido pela impossibilidade de navegação "tramou uma ação ímpia, capturou dois filhos dos homens nativos e os ofereceu como sacrifício; odiado e perseguido por isso, partiu em fuga com as naus para a Líbia" (PLUTARCO, *Da malícia de Heródoto*, 857A-B).

A argumentação de Plutarco mais uma vez apresenta erros quanto ao conteúdo exposto por Heródoto, pois acrescenta ao relato herodotiano: "após ter recebido Helena de Proteu e ter sido honrado com grandiosos presentes", enquanto lemos em Heródoto: "recebendo de volta Helena incólume e com ela todas as riquezas". As alterações de Plutarco nos levam a crer que Heródoto de Halicarnasso é realmente filobárbaro e que cometeu injustiça contra Menelau em sua narrativa. O interesse de Heródoto pelos costumes e práticas dos povos estrangeiros, segundo Rood, principia um tipo de literatura etnográfica que se coaduna com a expansão do imperialismo dos persas, lídios e gregos, resultando no contato de diferentes povos. Dessa maneira, o gênero literário de cunho etnográfico se desenvolverá nos escritos posteriores, em virtude desse estreitamento das fronteiras geográficas (ROOD, 2003, p. 103-144.)[3].

Ressaltamos que, em sua biografia do herói Teseu, Plutarco relata que Héracles sacrificou Busíris (PLUTARCO, *Teseu*, XI, 2), o qual, segundo a mitologia grega, é descrito como sendo um rei do Egito, filho de Posídon, que, para evitar as secas, sacrificava os estrangeiros a Zeus e que Héracles o teria matado quando foi colocado no altar para seu sacrifício. Sobre o fato de Menelau ter sido honrado com presentes pelo rei há outro engano, pois Heródoto grafa que as riquezas pertenciam ao próprio Menelau, como podemos ver em seu uso do pronome pessoal reflexivo, com função de possessivo, *eōutoû* (ἑωυτοῦ). Portanto, vemos que as manipulações

[3] Sobre a natureza etnográfica da escrita herodotiana, ver: SOURVINOU-INWOOD, 2003, p. 103-144.

de Plutarco servem de artifícios retóricos, à moda dos sofistas, para validar sua argumentação; como Moles nos esclarece, encontramos mentiras nos relatos de Heródoto, Tucídides e Plutarco; porque elaboram manipulações a que denomina "fabricação", para que suas narrativas pareçam ser verdadeiras (1993, p. 115-116).

Outra questão interessante a ser discutida é que Heródoto justifica o registro do fato de Helena ter sido acolhida por Proteu, demonstrando que Homero deixa entrever em seus versos da *Ilíada* e da *Odisseia* que houve um desvio de Páris e Helena em sua ida a Troia, mas que não interessava ao poeta que ela fosse descrita em seus cantos por não atenderem às necessidades de seu argumento, uma vez que não cabia dentro do enredo de sua história (*Histórias*, II, 116). Na peça *Helena* de Eurípides, o tragediógrafo faz referências à hospedagem oferecida por Proteu a Helena e à sua entrega ao rei Menelau (*Helena*, v. 42-48). Os versos revelam a existência de uma tradição literária que aceita uma versão diferente para o relato homérico e que se aproxima da apresentada por Heródoto, ou seja, que não se trata de uma criação herodotiana, como faz crer Plutarco, e que essa variante do mito não foi registrada pelo poeta para que não houvesse falha em seu enredo, uma vez que Homero compõe vários versos em que Helena figura no palácio de Príamo (HOMERO, *Ilíada*, III, v. 161-164).

OS LACEDEMÔNIOS

Plutarco volta agora sua defesa aos lacedemônios na questão da derrubada da tirania em Samos, pois não somente aponta os enganos de Heródoto como a ele se contrapõe com argumentos que visam a fundamentar suas críticas. O historiador coloca a luta contra o tirano de Samos Polícrates como uma ação motivada pela vingança, enquanto Plutarco a considera um ato de aversão à tirania, conforme segue:

> No terceiro livro, discorrendo sobre a expedição dos lacedemônios contra o tirano Polícrates, afirma que os próprios sâmios consideravam e diziam que, para lhes retribuírem o favor por sua ajuda contra os messênios, realizavam a expedição militar para buscar os cidadãos exilados e guerrear contra o tirano. Os lacedemônios negam tal motivo e afirmam que nem para os socorrer nem libertar, mas que realizaram a expedição militar para se vingar

> dos sâmios, porque lhes arrebataram uma cratera por eles enviada a Creso e uma antiga couraça de Amásis (PLUTARCO, *Da Malícia de Heródoto*,859B-C).

O relato plutarquiano se refere ao registrado no primeiro livro de Heródoto no capítulo LXX, em que conta o episódio da cratera que os lacedemônios enviaram a Creso, mas que o rei não a recebera porque os sâmios a retiveram com eles. Heródoto retoma brevemente a história no terceiro livro (*Histórias*, III, 47-48). Assim, Heródoto estabelece uma relação entre o relatado no primeiro livro e o citado anteriormente, em raciocínio que espelha causa e efeito, em uma narrativa lógica que busca explicar a origem do fato. O historiador prossegue seu relato e inclui a aliança dos coríntios na ação, justificando sua ação com um desacato sofrido por eles no passado (o ultraje cometido no evento narrado sobre Periandro [859F]). Plutarco, porém, não concorda, alegando que os coríntios não pertencem a essa história e que foram incluídos para fortalecer o fraco argumento de Heródoto:

> quanto à cidade dos coríntios, estando fora do curso para o fato, foi colocada no lugar, pois forja um caminho, como dizem, ao lado do assunto principal, para que lhe seja imputada a culpa terrível e a mais penosa calúnia. Afirma: "pois os coríntios, de modo ativo, partilharam da expedição contra Samos, porque primeiro os sâmios cometeram um ultraje contra eles (PLUTARCO, *Da malícia de Heródoto*, 859E-F).

Plutarco exemplifica sua descrença no relato herodotiano apresentando as acusações lançadas pelo historiador contra Clístenes (859C), Cleômenes e Iságoras (859D) e Aristogíton (859E). No entanto, segundo ele, o fim maior da narrativa de Heródoto sobre os sâmios, e em especial sobre Clístenes, está em desmerecer a derrubada da tirania ateniense realizada pelos lacedemônios:

> Então, não podendo retirar os lacedemônios da liberação ateniense dos tiranos, é capaz de obscurecer e desonrar a mais bela obra com um sentimento vergonhoso, pois afirma que eles logo se arrependeram, porque não agiram corretamente; que "foram estimulados por oráculos fraudulentos – homens que eram seus hóspedes, que a eles também haviam prometido colocar sob o comando de Atenas – e expulsaram os tiranos de sua pátria para entregar a cidade a um povo ingrato" (PLUTARCO, *Da malícia de Heródoto*, 860F).

Na verdade, ao citar o oráculo enganoso[4], Heródoto pretende mostrá-lo como um artifício retórico dos lacedemônios, uma vez que a motivação maior para seu arrependimento está nesta segunda parte do discurso, que Plutarco não revela:

> Irmãos de armas, nós reconhecemos não ter agido corretamente! Apanhados nas malhas de falsos oráculos, expulsamos de sua pátria homens que eram nossos hóspedes e que, pior ainda, nos tinham prometido o controle de Atenas! E mais: após esta loucura, entregamos a cidade à ingratidão popular, uma vez que, embora o povo seja livre graças à nossa intervenção, se deixou dominar pela soberba. Destratando-nos de forma vergonhosa, Atenas investiu contra nós e contra nosso rei. Senhora de si, cresce em poder, conforme já se aperceberam sobretudo os vizinhos, os beócios e os calcidenses, em breve perceberá mesmo quem não estiver atento. Fracassamos em nossa estratégia. Tentemos agora, com vosso apoio, remediar a situação! Eis a razão pela qual convocamos Hípias, que aqui vedes, e vos mandamos vir das nossas cidades: para, a uma só voz e com um exército comum, o levarmos até Atenas e lhe devolvermos aquilo que lhe tiramos" (HERÓDOTO, *Histórias*, V, 91)[5].

Plutarco oculta as razões do descontentamento lacedemônio por não considerar o discurso verídico, o que não está em desacordo com as informações de que dispomos, pois não há registro sobre esse discurso dos lacedemônios. A política lacedemônia de derrubar as tiranias das cidades gregas também merece a atenção de Tucídides, que registra tal prática, no entanto, sem emitir um parecer sobre a ação nem apresentar a motivação dela (*História da Guerra do Peloponeso*, I, 18). A partir disso, podemos inferir que Plutarco acolhe o relato tucididiano e atribui aos lacedemônios a luta contra a tirania como algo intrínseco a seu modelo político; portanto, não haveria a necessidade de um oráculo para que isso ocorresse e muito menos um posterior arrependimento para a deposição de um tirano, em qualquer que fosse a cidade. Assim, as evidências destroem a argumentação herodotiana de que houve um lamento dos lacedemônios quanto ao fim da tirania em Atenas. Nesse sentido, a crítica plutarquiana respalda-se em uma tradição que sustenta a aversão dos lacedemônios aos governos tirânicos, fato que também aproxima seus

[4] Para a relação entre o oráculo e as decisões políticas em Heródoto, ver: BOWDEN, 2003, p. 256-274.

[5] Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva e Carmem Leal Soares (2007).

ouvintes e conquista sua simpatia, tendo em vista o episódio da morte de César, que foi assassinado por Brutus quando aspirava à realeza em Roma.

Os lacedemônios também são defendidos por Plutarco no evento em que, segundo Heródoto (*Histórias*, VI, 108), os plateus procuraram seu auxílio e eles o negaram:

> No sexto livro, narrando os acontecimentos dos plateus, quando se entregaram aos cidadãos espartanos, estes somente lhes ordenaram reportarem-se aos atenienses, "que estavam na vizinhança e capacitados para socorrê-los", e isso acrescenta não como hipótese nem opinião, mas como se soubesse com exatidão que "os lacedemônios isso aconselharam aos plateus não por benevolência tencionavam que os atenienses penassem por estarem engajados com os beócios" (PLUTARCO, *Da malícia de Heródoto*,861D-E).

O relato de Heródoto volta-se para explicar os motivos que levaram os plateus a se posicionarem ao lado dos atenienses (*Histórias*, VI, 108). Embora Plutarco cite com precisão a explicação dada por Heródoto de que "por quererem que os atenienses penassem engajados com os beócios", não a mantém no restante do relato herodotiano, pois afirma que os plateus pediram socorro aos cidadãos espartanos, enquanto o historiador registra que solicitaram auxílio a Cleômenes, filho de Anaxandrides, e aos lacedemônios. A recusa do auxílio e a intenção do rei espartano e dos lacedemônios de prejudicar os atenienses compõem a argumentação herodotiana para explicar a causa da mudança de lado dos plateus, outrora seus aliados, e que, após o ocorrido, tornaram-se companheiros de armas dos atenienses. Tucídides igualmente registra o fato narrado por Heródoto neste discurso dos plateus de defesa aos espartanos

> Quanto aos grande feitos de antigamente, fomos valorosos para vós, e recentemente nos tornamos inimigos, mas vós sois os responsáveis, pois pedimos uma aliança convosco quando os tebanos nos oprimiam, e vós nos expulsastes e ordenastes que nos voltássemos para os atenienses porque estavam próximos e vós habitáveis muito longe. Nesta guerra, em nada fostes importunados por nós, nem algo sofrestes nem vos preocupastes por nós. Se não queremos nos rebelar contra os atenienses, não cometemos injustiça, pois eles nos socorreram, ao contrário de vós... (TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, III, 55).

O relato de Tucídides corrobora a firmação herodotiana de que o rei espartano e os lacedemônios, ou cidadãos espartanos – segundo Plutarco – negaram auxílio aos plateus e ainda recomendaram que procurassem os atenienses. Contudo, Plutarco tenta atenuar o desdém espartano com seus aliados voltando-se para a opinião expressa por Heródoto sobre a intenção deles de prejudicar os atenienses, o que não parece infundado, como se percebeno discurso citado, quando os plateus dizem "no curso desta guerra, nem sofrestes nem correstes o perigo de sofrer qualquer mal por nossa causa".

A descrição herodotiana sobre a demora dos lacedemônios em prestar auxílio aos atenienses na batalha de Maratona também merece a atenção de Plutarco:

> Já claramente convicto a caluniar os lacedemônios quanto ao evento da lua cheia, afirma que eles a esperavam para não socorrerem os atenienses em Maratona. Contudo, os lacedemônios não somente realizaram outras milhares de saídas e batalhas quando se iniciava o mês, sem esperarem pela lua cheia, como também a referida batalha ocorreu no sexto dia do mês Boedrômio, quando se atrasaram por pouco, de modo a verem ainda os cadáveres jazentes no local (PLUTARCO, *Da malícia de Heródoto*, 861E-F).

Plutarco contrapõe-se ao afirmado por Heródoto (*Histórias*, VI, 57; VII, 106 e 206) a respeito da obrigatoriedade dos espartanos de celebrarem seus rituais antes de partirem para batalha, o que explicaria o atraso deles em Maratona. Há controvérsias sobre o real motivo de os espartanos terem falhado no auxílio aos atenienses em Maratona, mas são evidentes as influências de Isócrates (Panegírico, 86-87), Platão (*Leis*, 698e) e Xenofonte (*Helênicas*, VI, 4) na crítica plutarquiana à interpretação herodotiana do fato. Para fundamentar sua argumentação, Plutarco não se utiliza da retórica, e também não manipula o relato do historiador. Porém, é mister destacar que Tucídides (*História da Guerra do Peloponeso*, V, 54) partilha da mesma informação de Heródoto sobre as causas da demora na partida dos espartanos.

Outra defesa urdida por Plutarco aos lacedemônios envolve os argivos, quando houve a disputa entre eles pelo comando do exército grego na batalha contra os persas. Assim afirma:

> porquanto todos sabem que os argivos não recusaram a aliança de guerra com os gregos, mas pleiteavam o comando, conforme

> se julgavam dignos, da metade dos aliados, para que não seguissem os lacedemônios, que eram os mais terríveis e hostis inimigos, e fizessem sempre o que eles ordenassem (PLUTARCO, *Da malícia de Heródoto*,863B-C).

Heródoto narra uma batalha entre argivos e lacedemônios em que aqueles foram derrotados e sofreram uma baixa de seis mil homens, fato que acirrou a inimizade entre eles. Ainda assim, estavam dispostos a auxiliar os gregos se os lacedemônios aceitassem um acordo de paz que durasse trinta anos e se eles recebessem o comando de metade das tropas aliadas (*Histórias*, VII, 148). Como o acordo de paz não foi realizado, os argivos preferiram manter-se neutros no conflito e, cientes de que os lacedemônios não cederiam o comando, exigiram-no do mesmo modo, para justificar sua ausência (*Histórias*, VII, 150). Plutarco cita o pretexto dos argivos, porém desacredita a versão herodotiana do acontecido (863C). Não dispomos, todavia, de outros relatos para confrontar seus registros.

Os lacedemônios também são defendidos por Plutarco sobre a afirmação de negligência e desdém na batalha de Plateia, em que atenienses igualmente são minorados em suas ações ao lado dos coríntios. Como são vários os episódios contestados no registro de Heródoto por Plutarco, o trecho a seguir foi selecionado por sintetizar o intento de Plutarco:

> Mas, quanto aos coríntios e à posição nas fileiras em que lutavam contra os bárbaros, e, por fim, quanto à habilidade com que dominaram os bárbaros no combate em Plateia, é possível informar-se disso nestes versos de Simônides:
>
> *No centro dos que habitam Éfira de numerosas fontes, hábeis em todas as virtudes na guerra, os que estão distribuídos na cidade de Glauco, a cidade alta de Corinto, os quais também depositaram o mais belo testemunho de suas penas, como ouro honrado no céu; tanto para eles acrescentará imensa glória quanto ao seus próprios pais.*
>
> Pois isso não ensinou ao coro em Corinto nem compôs um canto para a cidade; de outra forma aquelas ações registra escrevendo em dístico. E ele se antecipa à contestação da mentira dos que lhe perguntarão "então, de onde vêm os cemitérios, tantas tumbas e monumentos de mortos, nos quais sacrificam até hoje os plateus com a presença dos gregos?" Ação vergonhosa, como penso, é a

> traição da raça acusada nisto: "dentre outros, quantas são sepulturas que aparecem em Plateia, e esses, como eu estou informado, porque estavam envergonhados pela ausência de batalha, erigiram tumbas vazias a cada um deles por causa dos homens vindouros". Essa ausência de combate é uma traição. Somente Heródoto, dentre todos os homens, ouviu isso. Tanto para Pausânias,como para Aristides, escapava aos lacedemônios e atenienses que os gregos haviam abandonado o perigo (PLUTARCO, *Da malícia de Heródoto*,872D-873A).

Plutarco uma vez mais realiza sua crítica a partir de uma leitura distorcida do relato herodotiano contido no livro IX (em particular os capítulos 28 e 29). Quando se lê o nono livro de Heródoto comparando-o com as citações de Plutarco, percebe-se as alterações que ele faz da descrição do historiador com o intuito de fortalecer seu discurso sobre a malícia de Heródoto e, assim, como construir uma imagem edificante dos gregos, acentuando sua capacidade militar por meio de demonstrações de sapiência estratégica, coragem e determinação. É evidente que Plutarco rivaliza com o poderio militar romano, conhecido por sua organização e eficiência pautadas na precisão de suas estratégias de ataque e defesa, bem como nas afamadas ações destemidas que em muitos momentos foram surpreendentes e determinantes para suas grandiosas conquistas. A idealização de Plutarco sobre a história da Grécia antiga é atingido pelo realismo e pela imaginação de Heródoto de Halicarnasso, que revela os pontos altos e baixos de uma longa guerra travada entre gregos e persas, a qual Plutarco trata como um embate glorioso e marcante na história dos gregos. Tal visão é repetida por vários autores modernos, que tratam o conflito entre gregos e persas como um divisor de águas, como se fosse a salvação do mundo ocidental.

PAUSÂNIAS

Filho de Cleômbroto, Pausânias pertence à família real espartana da Casa dos Ágidas, general e regente de Esparta em nome de seu primo Plistarco, o sucessor do lendário rei Leônidas. Pausânias liderou o exército espartano em Plateias, em 479 a.C., quando dedicou uma coluna de bronze com o seu nome em Delfos, o que causou indignação dos aliados e dos próprios espartanos. Em 478 a.C., novamente Pausânias

cria polêmica ao vencer a guerra contra Bizâncio, mas sendo logo acusado de aliança com Xerxes, o que o levou de volta a Esparta para ser julgado. Após ter sido absolvido, retorna a Bizâncio onde permaneceu até que o Címon o expulsasse em 470 a.C. A sua morte ocorre em 466 a.C., quando os espartanos o chamaram para um novo julgamento, desta vez por aliança com o persa Artabazo e o ateniense Temístocles, além de ter incitado uma rebelião dos hilotas. Depois de sua condenação, Pausânias refugiou-se no templo de Atena Calcieco em Esparta, por se tratar de um regente e descendente de uma casa real, seria um ato impiedoso matá-lo, assim bloquearam suas entradas e o deixaram lá até morrer de fome.

Sobre o regente espartano, Plutarco lembra que "os eventos obscuros" emersos durante o processo de investigação dos fatos devem ser desconsiderados, principalmente se contêm informações depreciativas relacionadas ao agente do fato, pois, se forem mantidos nos relatos, deixam a categoria de registro para adentrar à de maldizer. Segundo ele ainda, o historiador deve priorizar o registro dos fatos gloriosos e das ações virtuosas em detrimento dos desonrosos e das indignas, o que manifesta sua intenção de desautorizar os registros que desdenham os méritos dos personagens gregos na história, como em suas manipulações anteriores, tal o afirmado neste excerto:

> Tal como Éforo se descuidou a respeito de Temístocles ao relatar que ele soube da traição de Pausânias e de seus acordos com os generais do Rei, afirmando: "mas não se convenceu nem aceitou, quando comunicado e convidado a tomar parte nas expectativas". Tucídides então o desconsiderou, por condenar esse relato na íntegra (PLUTARCO, *Da malícia de Heródoto*, 855F).

Ao contrário do relatado por Plutarco, os episódios que envolveram o regente e o comandante espartano são relatados do centésimo vigésimo oitavo ao centésimo trigésimo oitavo capítulo do primeiro livro da obra tucididiana, em uma longa e continuada digressão sobre Pausânias, tão extensa quanto a de Heródoto de Halicarnasso, dispersas no quarto, quinto e oitavo livros, com especial ênfase no nono livro, e mais da metade dele é destinada à narrativa de acontecimentos relacionados ao espartano. Novamente, Plutarco se equivoca ao discursar que Tucídides não se referiu à "traição de Pausânias e de seus acordos com os generais do Rei"; em uma narrativa mais extensa, o historiador ateniense vai além do afirmado por Éforo, relatando assim o evento:

> Quando o lacedemônio Pausânias foi chamado pela primeira vez pelos espartanos de seu comando no Helesponto e foi julgado, livrou-se da acusação e não mais foi enviado por eles em missão pública mas, como particular, tomou ele próprio uma trirreme de Hermíone sem ordem dos lacedemônios e chegou ao Helesponto, pelo que dizia, vinha por causa da guerras dos helenos, mas de fato, para tramar intrigas com o Rei, como já antes tentara por ambicionar o poder sobre os helenos (TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, I, 128)[6].

E Tucídides prossegue seu relato, que, além de fazer menção à acusação de traição, da qual Pausânias se livra, e de registrar sua intenção de ser onipotente na Grécia, conforme observado no passo anterior, também registra seu ato de traição e plano de firmar uma aliança com Xerxes por meio da realização de seu matrimônio com a filha do Rei, e com riqueza de detalhes o historiador expõe:

> Eis como prestou pela primeira vez um favor ao Rei e deu começo ao caso todo. Tendo tomado Bizâncio quando lá esteve pela primeira vez após a volta de Chipre (ocupavam-na os medos com alguns aliados e parentes do Rei, os quais foram aprisionados naquela ocasião), mandou ao Rei os que havia capturado sem dar conhecimento aos demais aliados, alegando que eles lhe haviam fugido. Tramou isso com Gôngilo de Erétria, a quem entregara Bizâncio e os prisioneiros de guerra. Enviou-lhe também Gôngilo com uma carta. Nela, como mais tarde se veio a saber, estava escrito o seguinte:
>
> "Pausânias, chefe supremo de Esparta, querendo prestar-te um favor, restitui estes a quem aprisionou com a sua lança. Proponho-te, se com isso concordas, desposar a tua filha e sob teu poder colocar Esparta e o resto da Hélada. Penso ser capaz de fazê-lo, se me entender contigo. Se, pois, alguma destas propostas de te agrada, envia-me até o litoral um homem de confiança para que por intermédio dele façamos a seguir os entendimentos" (TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, I, 128)[7].

Heródoto, por sua vez, é sucinto quanto às intenções de Pausânias querer ser o líder da Grécia, relatando tal pretensão como algo duvidoso. Já com relação a seu desejo de estabelecer aliança por meio de um casamento, com esta variação

[6] Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado, (1999).

[7] *Idem, ibidem.*

quanto à paternidade da referida mulher, que não é nomeada nem por ele e nem Tucídides, afirma:

> Para comandar esta força designou Megábates, um persa de linhagem aquemênide, seu primo e também primo de Dario; este homem era o mesmo cuja filha, se é verdade o que corre, o lacedemônio Pausânias, filho de Cleômbroto, veio a pretender, tempos mais tarde, para esposa, movido pelo desejo ardente de vir a ser tirano da Grécia (HERÓDOTO, *Histórias*, V, 32)[8].

E sobre a traição de Pausânias, tão bem detalhada por Tucídides, Heródoto nada registra. Plutarco, por sua vez, após usar palavras para dissimular o verdadeiro registro tucididiano a respeito de Pausânias, complementa:

> Então, ainda dentre os que concordam sobre um acontecimento, mas não têm claro o propósito e a causa da execução do fato, o que retrata o pior é malévolo e malicioso (PLUTARCO, *Da malícia de Heródoto*, 855F).

Diante dessa premissa plutarquiana, o historiador "malévolo e malicioso" é Tucídides e não Heródoto, uma vez que este coloca em dúvida a veracidade do dito sobre Pausânias, enquanto aquele não somente afirma a existência da traição, como ainda enriquece seu relato com pormenores. Apontamos então mais uma manobra plutarquiana para a defesa de seu discurso, com artifícios dignos dos sofistas, e mais uma vez sua aclamada concepção de malícia vira-se contra seu criador.

UM DISCURSO MALICIOSO SOBRE A GUERRA DO PELOPONESO

Plutarco também relata o caso de Péricles, pois, como afirma Stadter, este representa um exemplo de governante capaz de administrar sua cidade em uma época difícil, na qual a dignidade e o autocontrole do político ateniense foram cruciais para assegurar sua governabilidade. A partir disso, depreendemos o quanto Plutarco considera injusta a visão herodotiana de Péricles, assim como levianas as afirmações dos cômicos (STADTER, 1995, p. 161). De acordo com ele, os cômicos atribuem

[8] Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva e Carmem Leal Soares (2007).

a motivação de sua declaração de guerra contra os lacedemônios à influência de Aspásia ou de Fídias:

> Tal como quando os cômicos revelam que a guerra inflamada por Péricles foi por causa de Aspásia ou Fídias, não algo mais pela ambição e pela rivalidade de abater o orgulho dos peloponésios e porque ninguém queria submeter-se aos lacedemônios (PLUTARCO, *Da malícia de Heródoto*, 855F-856A).

Convém fazermos duas observações sobre este trecho: a primeira é que Plutarco faz referência a interpretações distintas dadas por Aristófanes em diferentes peças e a segunda é que também faz alusão à justificativa dada por Tucídides para as causas da guerra entre atenienses, espartanos e seus respectivos aliados. Paradoxalmente, como afirma Hamilton, a derrota ateniense, nos primeiros anos do fim do conflito, representou a liberdade de grande parte da Grécia que estava submetida a seu domínio (HAMILTON, 1980, p. 85-86), fato não assinalado nem por Plutarco nem por Aristófanes, que se limitam a enfatizar somente os aspectos negativos desse conflito. Na comédia *Os Acarnenses*, Aristófanes cita Aspásia de Mileto, uma famosa cortesã, como responsável pelo ato de Péricles, a quem ridiculariza (*Os Acarnenses*, v. 524-531)[9].

Já em sua peça *A Paz*, Aristófanes aponta Fídias (MILLIA, 2009, p. 128) como responsável pela ação do estratego ateniense (*A Paz*, v. 603-611). Aristófanes zomba da decisão de Péricles, pois ele é apontado como o motivador da guerra contra os espartanos e seus aliados, principalmente porque Péricles estava certo sobre a supremacia ateniense e, por isso, a vitória seria uma consequência natural nesse processo; basta ler os discursos do político ateniense registrados por Tucídides em sua obra. Para tanto, Aristófanes se utiliza da licença poética permitida a ele, a qual Plutarco parece ignorar, e moteja com as figuras mais próximas ao estratego ateniense para enfatizar o ridículo de sua prepotência e, ao mesmo tempo, demonstrar, por meio de seus personagens, o alto preço pago por tamanha contenda. Com relação a Tucídides, em sua interpretação das causas do conflito, Plutarco parece aceitar esta afirmação do historiador ateniense:

> A causa mais verdadeira, embora menos declarada, é, penso eu, que os atenienses, tornando-se poderosos, inspiraram temor aos

[9] Tradução de Maria de Fátima de Sousa e Silva (1988).

> lacedemônios e os forçaram a lutar (TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, I, 23)[10].

A releitura plutarquiana da versão tucididiana para a guerra do Peloponeso aparece quando censura as de Aristófanes e expressa que a melhor interpretação para o embate é que este se deu "não algo mais pela ambição e pela rivalidade de abater o orgulho dos peloponésios e porque ninguém queria submeter-se aos lacedemônios" (856A), o que revela sua visão de que a guerra foi provocada por ambas as cidades, pela ambição e pela rivalidade dos atenienses despertados pelo sentimento de orgulho dos lacedemônios. Igualmente Tucídides, em um comentário aparentemente contraditório, demonstra reconhecer a complexidade das causas que o motivaram:

> Os lacedemônios votaram que o tratado estava rompido e que se devia fazer a guerra, não tanto por terem sido persuadidos pelos discursos dos aliados, mas porque temiam que fosse mais longe o poder dos atenienses, vendo que eles já tinham em suas mãos a maior parte da Hélada (TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, I, 88)[11].

Fica então evidente que o temor atribuído por Tucídides aos atenienses no capítulo XXIII também é compartilhado pelos lacedemônios, que se aproveitam da queixa dos eubeus contra o povo ático para deflagrar o combate. O cenário descrito por Tucídides nesses dois trechos revela o marcante antagonismo entre as duas maiores cidades da Grécia, bem como um quadro de permanente hostilidade entre elas. Os aliados acabam por servir de massa de manobra para os interesses de Esparta e Atenas, que, temendo uma à outra, permaneciam em constante vigilância, ao mesmo tempo em que mostra o quanto ambas nutriam um sentimento de superioridade militar: de um lado, Atenas e sua poderosa esquadra naval, de outro, Esparta e sua instransponível muralha humana. Por outro lado, a guerra do Peloponeso, de acordo com Tucídides, também serve de palco para a ambiguidade dos acordos firmados entre as cidades e seus aliados, que, além de se servirem da fragilidade deles, ainda necessitavam exibir-lhes seu poderio para a manutenção de suas alianças. Assim, a guerra do Peloponeso resulta como o estopim da forte tensão nas relações entre Atenas e Esparta em razão de suas ambições pela hegemonia política na Grécia.

---

[10] Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado (1999).

[11] *Idem, ibidem*.

Segundo Geschnitzer, em paralelo com a expansão política de Atenas, ocorria a de Esparta. Já no século v a.C., Esparta urdia alianças com as da região para firmar seu poderio na península e fazer frente às pretensões imperialistas dos atenienses (GESCHNITZER, 1978, p. 40). Plutarco reporta-se ao comportamento dos comediógrafos com relação a Péricles porque conhece suas peças. Na biografia do político ateniense, faz diversas citações retiradas das obras *Quírones* e *Nêmese* de Crátilo, *Demos* de Êupolis, *Mulheres da Trácia* de Crátino e *Os Acarnenses* v. 524-527, de Aristófanes. Igualmente, sem nomear as obras, cita Teléclides (fr. 44 CAF I 220 e fr. 42 CAF I 220), Platão, o cômico (fr. 191 CAF I 655 e FGrH 107 F 9), Tímon de Fliunte (fr. V W), Crátino (fr. 240 CAF I 86), Aristófanes (fr. 64 CAF I 408) e Hermipo (fr. 46 CAF I 236)[12]. Por esses registros, Plutarco é fonte importante para a recuperação de fragmentos de comédias não remanescentes em nossa época, pois também os utiliza em outras biografias, sendo a de Péricles a que contém maior número deles, um indício da preferência dos poetas cômicos pela figura do político ateniense.

Plutarco afirma que os poetas cômicos deveriam considerar que o embate ocorreu "pela ambição e pela rivalidade de abater o orgulho dos peloponésios e porque ninguém queria submeter-se aos lacedemônios" (856A), demonstrando que o conflito teve origem em uma rivalidade alimentada por ambos os lados, uma vez que os atenienses teriam respondido ao orgulho espartano, pois a cidade havia se tornado a maior potência da península do Peloponeso. Já na biografia de Péricles registra: "quando os lacedemônios começaram a se incomodar com o crescimento dos atenienses" (XVII, 1), aceitando, dessa forma, o argumento exposto por Tucídides no capítulo LXXXVIII do primeiro livro de *A História da Guerra do Peloponeso,* que registra o temor dos lacedemônios diante do poderio ateniense. Com isso, a culpabilidade pelo embate recai sobre o lado lacedemônio.

Assim, vemos que a história em *Da malícia de Heródoto* se revela como um espaço para o registro das belas ações e edificação dos heróis gregos, pois a atenção de Plutarco não se direciona a outro povo, e não à toa seleciona um autor que trata da história de célebres batalhas vencidas pelos gregos. Os gregos são vistos por Plutarco como o centro do mundo[13], um polo de criação histórica, filosófica, religiosa

[12] Para as citações de Teléclides, v. *Vida de Péricles*, capítulos III, 6 e XVI, 2; para as de Êupolis, v. III, 7 e XXIV, 10; para as de Platão o cômico, v. capítulos IV, 4 e VII, 8; já para Timão de Fliunte, v. IV, 5; as de Crátino, v. III, 5; XIII, 8 e 10; XXIV, 9; e Aristófanes nos capítulos XXVI, 4 e XXX, 4; e Hérmipo, XXXIII, 8.

[13] Romilly afirma que Plutarco e o imperador Marco Aurélio são exemplos de autores que apresentam seu ideal de mundo embasado nos valores e no modelo político dos gregos, em particular da Grécia clássica (ROMILLY, 1979, p. 307).

e militar, o que explica sua indignação para com o cosmopolitismo de Heródoto, que concebe um mundo plural formado por diversos povos que se encontram e se influenciam mutuamente. Em Plutarco, a influência cultural entre os povos que tiveram contanto com os gregos demonstra a superioridade destes sobre os demais. É assim que vê os romanos de seu tempo, como um povo que encontra na cultura grega um ponto de apoio para o desenvolvimento da sua.

11
KRYPTEIAI SPARTANE

MASSIMO NAFISSI
Università degli Studi di Perugia

LA *KRYPTEIA* – la 'caccia all'ilota' – sta al cuore dell'aspetto eticamente più controverso del sistema sociale e politico di Sparta, lo sfruttamento e la violenza esercitata dagli Spartani sui loro servi. Il tema dell'ilotismo – con le questioni del pericolo ilota, della paura e della repressione degli iloti – è oggi anche scientificamente controverso.

Per molti studiosi gli iloti rappresentano il fattore decisivo, di genesi antica se non primordiale, che trasformò la società spartana in una comunità chiusa e militaristica. Un esponente di spicco di questa tesi è P. Cartledge[1]. Ad altri, invece, gli iloti e la loro condizione paiono una realtà che si è evoluta in interazione con la società spartana. È innegabile che la sicurezza nei confronti degli iloti sia diventata a un certo punto oggetto di grande attenzione: Tucidide, che racconta di un misterioso e terribile massacro di duemila iloti perpetrato dalle autorità spartane, sostiene che la sorveglianza era un fattore costante della politica spartana nei loro confronti (IV 80,3-4)[2], e l'alleanza spartano-ateniese del 421 prevede che Atene rechi aiuto a Sparta in caso di rivolta ilotica (THUC. V 23,3). Proprio in relazione alla *krypteia*

Versione rivista e aggiornata di *Krypteiai* spartane, in: A. Beltrán, I. Sastre, M. Valdés (dir.), *Los espacios de la esclavitud y la dependencia en la Antigüedad, Homenaje a Domingo Plácido, Actas del XXXV coloquio GIREA, Madrid 2015*. Presses universitaires de Franche-Comté 2012, p. 201-229. Sono molto grato a Fabio Cerqueira e a Maria Aparecida de Oliveira Silva per l'invito a contribuire a questa raccolta.

[1] CARTLEDGE, 1985; Id. 1991; Id. 2003, p. 20-23; LINK, 2000; ROSE 2012, p. 298-307.

[2] Per la traduzione del passo DUCAT, 1990, p. 145, 153 n. 25.

Plutarco fornisce una delle maggiori testimonianze sulla violenza morale che gli Spartani erano in grado di esercitare nei confronti degli iloti (*Lyc.* 28,8-11). Sembra comunque ragionevole ammettere che la rivolta del terremoto (ca. 464 a.C.) abbia avuto una marcata influenza nella percezione del pericolo ilota[3], e questo è tanto più verosimile se, come pare probabile, l'identità etnica messenica, giustamente considerata uno dei motori della rivolta ilotica, si sviluppò allora: per affermare i loro diritti, i ribelli si proclamarono discendenti degli antichi abitanti della Messenia (FIGUEIRA, 1999; LURAGUI, 2008, p. 68-208). Resta tuttavia il fatto che mancano fonti chiare per ricostruire le relazioni fra Spartani e iloti prima della pentecontetia: le opinioni moderne si fondano più su principi di metodo e su idee generali della storia di Sparta e dell'ilotismo che su una base empirica.

In questo saggio presenterò dapprima le fonti e la netta divergenza della tradizione in due rami: solo il più recente tra essi, che fa capo alla *Costituzione degli Spartani* di scuola aristotelica, conosce la 'caccia all'ilota'. Il secondo paragrafo analizza in dettaglio le notizie risalenti alla *Costituzione*. Il terzo paragrafo ripercorre la storia degli studi e le moderne incertezze sulla natura della *krypteia* ("azione terroristica", "polizia politica", "caccia all'uomo", "rituale di iniziazione", forma arcaica dell'efebia,"allenamento alla sopravvivenza", "preparazione militare", "gioco a nascondino". "corpo di sorveglianza della frontiera")[4]. Infine proporrò una mia ipotesi circa l'origine della *krypteia* come 'caccia all'ilota'.

LE TESTIMONIANZE ANTICHE E LE DUE *KRYPTEIAI*

Il primo a menzionare la *krypteia* è Platone,[5] nelle *Leggi*. L'opera, attribuita agli ultimi anni di vita del filosofo, fu probabilmente revisionata e pubblicata dopo

[3] Roobaert 1977; TALBERT, 1989; DUCAT, 1990, p. 145-153; WHITBY, 1994; LURAGUI, 2004.

[4] Principali contributi sulla *krypteia*: KÖCHLY, 1835; WALLON, 1850; GIRARD, 1898; Id. 1900; Jeanmaire 1913; Id. 1939, 550-554; MICHELL, 1952, p. 162-164; VIDAL-NAQUET, 1968 (1983, p. 161-164); OLIVA, 1971, p. 45-48; VIDAL-NAQUET, 1974 (1983, p. 200-205); Id. 1986 (1988, p. 279 s., 293); CARTLEDGE, 1987, p. 30-32, 158, 204; LÉVY, 1988; DAVID, 1993, p. 407-411; WHITBY, 1994, p. 104-106; CHRISTIEN-TREGARO, 1997; DUCAT, 1997a; Id. 1997b; MEIER, 1998, p. 155-170, 208-216; BIRGALIAS, 1999, p. 97-126; WELWEI, 2004; HANDY, 2005; CHRISTIEN, 2006; DUCAT, 2006, p. 281-331; LINK, 2006; DUCAT, 2009; ROSS, 2012; COUVENHES, 2014; Trundle 2016.

[5] DUCAT, 1997a, p. 16-19 ha esaminato presunte allusioni alla *krypteia* e all'uccisione degli iloti in fonti di V sec.: THUC.. IV 80,3-4 (su cui v. sotto), EUR. fr. 1126 KANNICHT, *Androm*. 450, Crit. fr. 37 D.–K. Non vi èprova che nel V secolo fosse nota la caccia agli iloti.

la sua morte da Filippo di Opunte, ma comprende anche materiale accumulato da Platone e forse nella sua scuola sin dagli anni '60.[6] Nel primo libro (633 b-c) i personaggi del dialogo considerano fra l'altro le istituzioni cretesi e spartane che formano il coraggio guerriero del cittadino: i pasti in comune, la ginnastica, la caccia e i cosiddetti "esercizi di sopportazione delle sofferenze" (τὸ περὶ τὰς καρτερήσεις τῶν ἀλγηδόνων). Questi esercizi comprendono, oltre alla *krypteia*, gli scontri a mani nude che si svolgono nel corso della *paideia*, il rito del furto dei formaggi all'altare di Artemis Orthia, difeso a colpi di frusta, e le Gimnopedie, che si svolgono nel clima torrido dell'estate. A proposito della *krypteia* Platone scrive: "E vi è ancora una pratica che si chiama *krypteia*, un esercizio estremamente impegnativo di resistenza al dolore e alla fatica, l'andare scalzi e dormire senza coperte d'inverno e il provvedere da sé senza l'aiuto di servi ai propri bisogni, vagando notte e giorno per tutta la regione".

Gli *scholia vetera* a questo passo descrivono la *krypteia* in termini nel complesso analoghi: "«una pratica detta *krypteia*». Si mandava via dalla città un giovane, che non doveva farsi vedere per un tempo determinato" (o "per un lungo tempo": DUCAT, 2006, p. 289). "Era dunque costretto a vivere percorrendo le montagne e senza dormire mai del tutto tranquillamente per il timore di farsi prendere, senza disporre di servitori e senza portar con sé provviste. Anche questa era una forma di allenamento alla guerra: li mandavano infatti via (ἀπολύοντες) nudi (γυμνόν)[7], ciascuno con l'ordine di vagabondare per un anno intero fuori città sulle montagne e di nutrirsi con il furto e con azioni simili, e questo senza farsi vedere da nessuno; proprio per questo la pratica viene chiamata *krypteia*; infatti, quelli che si lasciavano vedere, dove che fosse, venivano puniti". Lo scolio chiarisce accuratamente il passo platonico. Spiega il nome dato all'istituto e descrive l'uso, rimanendo sulla stessa linea del filosofo nella sostanza delle informazioni e nell'interpretazione: la *krypteia* è

[6] THESLEFF, 1982, NAILS-THESLEFF, 2003, Erler 2007, 278-279

[7] Il termine γυμνός allude qui alla mancanza d'armi? Per Vidal-Naquet 1968 (1983, p. 162) e 1974 (1983, p. 201), il giovane è privo dell'armamento oplitico, e al massimo armato alla leggera; cf. anche HANDY, 2005, p. 105 sg.; e prudentemente LINK, 2006, p. 35, n. 6. Considera con favore la possibilità LÉVY, 1988, p. 250 (cf. DUCAT, 2006, p. 291), che sottolinea il senso militare di ἀπολύω, ma l'idea di congedo e liberazione implicita nel verbo (cf. anche ἠφίετο) può anche riferirsi alla severa vita in comune attribuita ai *neoi* a Sparta (PLUT. *Lyc.* 15,7-8 – corrisponda questo quadro o no al vero: cf. DUCAT, 2006, p. 103-104 e LUPI, 2000, p. 52, 75-76), all'obbligo di partecipare al sissizio, e alla proibizione di allontanarsi dalla città – durante l'età militare gli Spartani erano a disposizione della mobilitazione (DUCAT, 2006, p. 105-106). Così è anche possibile, con DUCAT, 2006, p. 290, 292, 308, riconoscere in γυμνός la sintesi estrema delle privazioni che secondo Platone caratterizzano la *krypteia*, che implicano *anche* la mancanza di armi.

un allenamento militare (DUCAT, 2006, p. 289-292). Aggiunge inoltre dettagli notevoli: le montagne, la durata di un anno (nel quale ricade l'inverno), la vigilanza nel riposo (al posto della mancanza di giaciglio).

A una descrizione simile della *krypteia* pare ispirato il quadro dell'educazione spartana noto a Pompeo Trogo – Giustino, ed esposto in due passi, il più utile dei quali è XXIII 1, 7-9[8]: "7. Infatti i Lucani erano soliti educare i loro figli con le stesse consuetudini degli Spartani. 8. Fin dall'inizio della pubertà, i ragazzi erano tenuti nelle foreste fra i pastori, senza cura alcuna da parte di servi, senza vesti da indossare o su cui porsi a giacere, affinché fin dai primi anni si abituassero all'asprezza e alla parsimonia senza aver nessuna pratica della città. 9. Il loro cibo era la preda catturata a caccia, la loro bevanda era il latte o l'acqua delle sorgenti. Così diventavano resistenti alle fatiche della guerra". Le notizie trogiane fanno riferimento all'educazione dei giovani di età minore, e non possono essere usate per ricostruire la *krypteia*[9], che invece interessava presumibilmente i giovani da 20 a 30 anni[10]. Al più se ne può tener conto per ricostruire la tradizione sulla *krypteia*, alla quale comunque si ispirano. È evidente che una descrizione della *krypteia* lungo le linee suggerite da Platone[11] circolava ampiamente ed era depositata in opere abbastanza autorevoli da trasmettersi in scrittori d'età ellenistica e romana (Trogo), e fino in testi della tarda antichità (lo scolio a Platone)[12].

La testimonianza più nota sulla *krypteia* si legge nella *Vita di Licurgo* di Plutarco (28, 1-7; ARIST. fr. 538 ROSE = 543 GIGON). Plutarco ricorda che Aristotele aveva saputo che la *krypteia* era stata istituita da Licurgo, e spiega: "28, 3.Si svolgeva così. Le autorità di quando in quando (διὰ χρόνου) mandavano nel territorio, senza direzione

[8] Cf. III 3,6 s.: "(Licurgo) comandò che i giovani, raggiunta la pubertà, fossero condotti non nel foro, ma in campagna, perché trascorressero i primi anni non nel lusso, bensì nel lavoro e nelle fatiche. § 7.Stabilì che si sdraiassero per dormire sulla nuda terra, si nutrissero senza ricche vivande preparate e non tornassero in città se non dopo divenuti uomini".

[9] Cf. LÉVY, 1988, p. 251; BIRGALIAS, 1999, p. 75; DUCAT, 2006, p. 295.

[10] I *neoi* (PLUT. *Lyc*. 28,3), a Sparta detti forse *hebontes*: DUCAT, 2006, p. 103, 296 (cf. 101-112); per l'età dei *neoi* v. DREYER, 2004; per il loro rapporto con gli efebi in relazione al ginnasio KENNELL, 2012.

[11] Cf. DUCAT, 2006, p. 295. Il passo può essere inteso come una generalizzazione di ciò che scrive Platone: il riferimento alla caccia in XXIII 1, 9, comunque, non è in Platone, e potrebbe suggerire una più ampia tradizione parallela; lo scolio ha però una formulazione generica, che mette in primo piano i furti, comprensibilmente taciuti in Giustino.

[12] Per Giustino si fa il nome di Timeo: LOMBARDO, 1989, p. 253; CATALDI, 1992, p. 66; MELE, 1995. Gli *scholia* a questa porzione delle *Leggi* contengono informazioni antiquarie sui sissizi (633a, p. 305 GREENE) e sulle diverse *kartereseis* (633b, p. 306-307). Si suppone che queste notizie risalgano a un commento di Proclo, cf. DUCAT, 2006, p. 289-290. Secondo PARADISO, 2007, p. 269 n. 38 lo scolio a *ta syssitia* (633a) potrebbe rimontare, al di là di Proclo, a Sosibio (*FGrHist* 595 F 8), e che lo stesso possa valere per gli altri; DUCAT, 2006, p. 293 pensa a una *Lakedaimonion Politeia*.

particolare,[13] quelli fra i giovani uomini (DUCAT, 2006, p. 285) che sembravano più assennati, armati di pugnali e forniti dei viveri indispensabili e di nient'altro. 4. Di giorno si disperdevano in luoghi inesplorati, vi si nascondevano e riposavano; di notte scendevano nelle strade e, se sorprendevano qualche ilota, lo sgozzavano. 5. Spesso si addentravano anche nei campie uccidevano i più robusti e i migliori tra gli iloti. 6. Anche Tucidide [IV 80,3-4] nella sua *Guerra del Peloponneso* racconta che gli iloti scelti dagli Spartiati per il loro valore si cinsero il capo di una corona, come se fossero divenuti liberi, e fecero il giro dei templi degli dei, ma poco dopo scomparvero tutti quanti (ed erano più di duemila) e nessuno né sul momento né in seguito seppe dire in quale maniera precisamente erano stati uccisi. 7. Aristotele sostiene che addirittura gli efori, appena si insediano nella loro carica, dichiarano guerra agli iloti, affinché non sia sacrilego ucciderli." Plutarco ricorda poi le pratiche del disprezzo messe in atto dagli Spartani e ai §§ 12-13 esprime la convinzione che la *krypteia* – che contrasta con il carattere "mite e incline alla pace" che il biografo riconosce a Licurgo – non sia stata creata da lui,[14] ma sia stata introdotta dagli Spartani dopo la rivolta del terremoto del 464 a.C.

Un *excerptum* di Eraclide Lembo dalla *Lakedaimonion Politeia* di 'Aristotele' tratta pure della *krypteia* (fr. 10 DILTS = 611,10 ROSE = 143, 1,2,10 GIGON): "Si dice anche che (Licurgo) abbia introdotto la *krypteia*, conformemente alla quale ancora oggi (ovviamente l'oggi è di Aristotele), facendo una spedizione in armi, si nascondono[15] di giorno e di notte … e uccidono quanti iloti è necessario". Questo *excerptum* mostra che il grosso delle notizie sulla *krypteia* in Plutarco proviene dalla *Lakedaimonion politieia* di 'Aristotele' (per semplicità chiamerò sempre così l'autore della *Politeia*, che potrebbe essere anche stato un allievo del filosofo), scritta presumibilmente nella tarda età di Alessandro[16].

Un primo fatto è del tutto evidente. All'uccisione degli iloti non fanno cenno né Platone né lo scolio alle *Leggi*, ma solo le testimonianze che risalgono ad 'Aristotele'. Le differenze sono però più generali. Per Platone e per lo scoliasta i giovani

---

[13] La traduzione si basa sul testo testo tràdito εἰς τὴν χώραν ἄλλως ἐξέπεμπον, difeso da LÉVY, 1988, p. 247 n. 10. Ziegler integra <ἄλλοτ'>ἄλλως: "überall aufs Land hinaus" (ZIEGLER, 1954), "chi da una parte chi dall›altra" (MANFREDINI & PICCIRILLI, 1980).

[14] PLUT. *Lyc.* 23, 2. Lo stesso dubbio emerge in *Comp. Lyc. et Num.* 23.10.

[15] κρύπτονται dei manoscritti è considerato con sospetto: ma cf. LÉVY, 1988, p. 247 n. 13.

[16] Questo nell'ipotesi che l'opera non sia cronologicamente molto distante dall'*Athenaion Politeia*, per la quale v. RHODES, 1981, p. 51-3. A una data un po' più alta si deve forse risalire se si ammette, con LUPI, 2012, p. 74-76, che *Politica* V conosca già almeno il materiale preparatorio della *Costituzione*.

(secondo lo scolio privi di provviste) affronta una lunga prova di sopravvivenza, adattamento e resistenza, resa più difficile dall'obbligo di non farsi scoprire. In 'Aristotele' un gruppo armato e con pochi viveri sembra invece compiere una missione di breve durata: lo fa pensare proprio la provvista di viveri. Altre differenze sono possibili: Platone e lo scolio, nonostante la diversa indicazione (Platone pone l'accento sull'inverno – lo scolio parla d'un anno intero), fanno pensare a un'attività regolarmente ripetuta, Plutarco invece con διὰ χρόνου suggerisce intervalli irregolari.[17] Plutarco è esplicito circa il carattere selettivo della prova, Platone e lo scolio potrebbero anche far pensare a un impegno cui erano sottoposti tutti i giovani spartani. In ogni caso la differenza è di tono generale e non si riduce all'omissione del 'dettaglio' dell'uccisione degli iloti[18].

Fino a un decisivo contributo di E. Lévy del 1988, le differenze fra una versione 'platonica' e una 'aristotelica' della *krypteia* hanno rappresentato certo un problema ai fini della ricostruzione univoca della *krypteia*, ma non sono state trattate come una questione che di per sé richiedesse una spiegazione.[19]

[17] Su διὰχρόνου WHITBY, 1994, p. 105; BIRGALIAS, 1999, p. 100. DUCAT, 2006, p. 297, ammette che l'espressione potrebbe suggerire intervalli irregolari, ma si pronuncia per una cadenza annuale sulla base dello scolio a Platone. *Pace*, OLIVA, 1971, p. 47 n. 3, in Plutarco διὰχρόνου fa per lo più riferimento a un indeterminato intervallo di tempo, con qualche enfasi sulla durata (*Cic.* 39,6; *Mor.* 144a; 452f-453a; 518f; 578d; 727b; 765a; 829e; 830c; 959c), talora prevedibile (*Mor.* 831e): in qualche caso sembra però riferibile anche a ripetizioni, come qui (*Mor.* 520a; 771a), solo di rado di ritmo regolare (*Mor.* 769a).

[18] LINK, 2006, p. 35 s. evidenzia un'ampia serie di elementi contrapposti, non sempre del tutto certi o convincenti: armati / non armati (v. sopra); i più abili / tutti; secondo il caso / regolarmente (ma "von Fall zu Fall" forza il senso di διὰ χρόνου); provvista di cibo / furto; soli / in gruppo. DUCAT, si obbliga invece ad una soluzione univoca di queste contraddizioni, dato che univoco è, come vedremo, il suo quadro ricostruttivo. Talora lo studioso riesce abilmente a ridurre a unità elementi solo in apparenza contraddittori (come la questione del carattere individuale o di gruppo dell'esperienza della *krypteia*: 301 sg.), ma certe aporie finiscono con l'essere risolte in nome della verosimiglianza in un senso o nell'altro, in una maniera tutto sommato forzata (p.es.: "duration", 297 sg.; "food", 300).

[19] Su alcune testimonianze di rilevanza dubbia, o comunque marginale [un passo di Platone sugli *agoranomoi* (*Leg.* VI 763b), un frammento di papiro (*BM* nr. 187), uno scolio alle *Thesmophoriazousai* (600)] v. DUCAT, 1997a, p. 21-38, in breve DUCAT, 2006, p. 309-317, COUVENHES, 2014, p. 54-57, 64-70. Da un cenno in Plutarco, derivato dalle *Storie* di Filarco (*Cleom.*, 28,4 = *FGrH* 81 F 59), risulta che esisteva un ufficiale «responsabile della *krypteia*», cui Cleomene III alla vigilia della battaglia di Sellasia (222/1 a.C.) affida compiti d'esplorazione e guardia alle spalle delle proprie linee, compiti non impensabili per i giovani uomini che vagano per i monti (scolio a Platone) o a caccia di iloti ('Aristotele'). Poco chiaro è il rapporto tra la *krypteia* spartana e altre istituzioni analoghe (DUCAT, 1997a, p. 19-38, DUCAT, 2006, p. 309-317, e soprattutto ora COUVENHES, 2014, p. 49-58 soprattutto per i *kryptoi* ateniesi e le fonti su di essi,che però troppo fida in questi casi per ricostruire l'istituzione spartana).

ARISTOTELE, PLUTARCO E TUCIDIDE, DONDE IL SUPPOSTO CARATTERE POLIZIESCO DELLA *RYPTEIA*

Ducat ha notato che Plutarco propone due concezioni della *krypteia*. Ora essa pare un'attività casuale ("senza direzione particolare" [28,3: ἄλλως ἐξέπεμπον]; "di notte scendevano sulle strade e, *se sorprendevano qualche ilota*, lo sgozzavano" [28,4]), ora invece sembra un atto pianificato e poliziesco, che prende di mira persone specifiche ("uccidevano i più robusti e forti tra gli iloti" [28,5: τοὺς ῥωμαλεωτάτους καὶ κρατίστους αὐτῶν ἀνῄρουν]). Secondo Ducat, questa concezione "poliziesca" sarebbe "d'ispirazione secondaria e razionalizzante". Ducat esclude che essa possa risalire ad 'Aristotele'[20].

Io credo invece che l'idea di una *krypteia* poliziesca nasca da un'ipotesi già di 'Aristotele'. Come si è visto, Plutarco (*Lyc.* 28,5) cita Tucidide e dà a intendere che il massacro dei duemila iloti ricordato dallo storico in IV 80,3-4 abbia a che fare con la *krypteia*. Non m'interessa ora stabilire la storicità dell'episodio, spesso discussa:[21] anche se Tucidide si fosse fatto ingannare da una diceria, è un fatto che gli antichi avevano creduto alle sue parole. Fra gli studiosi che ritengono la strage un evento storico, pochi pensano che la *krypteia* sia stata davvero impiegata nell'azione: i più, a ragione, oggi lo negano[22]. Non v'è dubbio, però, che secondo Plutarco i giovani della *krypteia* siano stati gli esecutori della strage. I paragrafi 5-6 sono strettamente legati: il caso narrato da Tucidide è un esempio ("come per l'appunto anche Tucidide": ὥσπερ καὶ Θουκυδίδης) della pratica illustrata subito prima in termini generali.[23] Possiamo benissimo ammettere che questa sia una spiegazione erronea dell'evento ricordato da Tucidide. Si è spesso sostenuto che qui Plutarco compia un "educated guess" (CARTLEDGE, 1979, p. 247): a mio avviso, però, già 'Aristotele' aveva stabilito un rapporto fra la *krypteia* e l'episodio narrrato da Tucidide. L'intera descrizione 'aristotelica' risente del racconto tucidideo, e non solo in Plutarco, ma

---

[20] DUCAT, 1990, p. 24; Id. 1997b, p. 51 s., 70 s.; Id. 2006, p. 287 s., 321. In ultimo il problema risale a una lucida pagina di WALLON, 1850, p. 23.

[21] Difendono la storicità dell'episodio CARTLEDGE, 2003, p. 20-23 e HARVEY, 2004, ne ridimensiona fortemente i termini PARADISO, 2004 (v. poi TRITLE, 2010, p. 93): in tutti si troverà abbondante bibliografia.

[22] I nomi di studiosi che stabiliscono il legame con la *krypteia* sono citati da LINK, 2006, p. 37 n. 13 e HARVEY, 2004, p. 211 n. 41. Lo negano tra gli altri DUCAT, 1974, p. 1460, MEIER, 1998, p. 155 s., PARADISO, 2004, p. 183, LINK, 2006, p. 36 sg., ed è incline a farlo lo stesso HARVEY, 2004, p. 206.

[23] HARVEY, 2004, p. 321. A torto alcuni negano che Plutarco abbia voluto mettere in rapporto l'azione spartana narrata da Tucidide con la *krypteia* (PARADISO, 2004, p. 183; LINK, 2006, p. 36).

anche in Eraclide! In Plutarco i partecipanti alla *krypteia* non uccidono solo a caso, degli iloti che incontrano per strada, ma talora vanno addirittura a cercare con scelta consapevole "addentrandosi nei campi i più robusti e migliori tra loro": questi iloti eccellenti ricordano le vittime della strage che, nella versione plutarchea del racconto tucidideo, gli Spartani selezionano per il loro valore (28,7)[24]. Nell'estratto di 'Aristotele' offerto da Eraclide si fa cenno all'esigenza di uccidere un certo numero di iloti (ἀναιροῦσι τῶν εἱλώτων ὅσους ἂν ἐπιτήδειον ᾖ). In questo caso è l'esigenza di uccidere un *determinato* numero di iloti a ricordare il complotto di cui parla Tucidide[25]. Si tratta di due diversi 'residui' della presentazione di 'Aristotele', che aveva già inteso l'episodio narrato da Tucidide come un'azione della *krypteia* e in questa luce aveva interpretato e descritto la *krypteia*.

Tucidide non spiega come vennero eliminati questi iloti, anzi nota che nessuno aveva idea di come il fatto fosse avvenuto. Si capisce ancor meglio la genesi dell'ipotesi aristotelica, leggendo la stessa vicenda in Diodoro (XII 67,3-4): "essendosi registrati in duemila, ordinarono ai più forti di ucciderli ciascuno nella sua casa"[26]. Insomma: si poteva cercare di risolvere l'enigma lasciato da Tucidide, ipotizzando che fossero stati mandati i migliori a uccidere gli iloti casa per casa. 'Aristotele', che conosceva la *krypteia* come un'istituzione in cui persone scelte per la loro qualità e consegnate alla segretezza uccidevano iloti, ha pensato che i duemila iloti assassinati "non si sa come" di cui parla Tucidide fossero stati uccisi dai *kryptoi*, che

[24] DUCAT, 2006, p. 286, 306, 321 ascrive la spiegazione a Plutarco. WHITBY, 1994, p. 105 n. 98, scrive: "at least as recounted in Plutarch, the passage is influenced, if not distorted, by the Thucydidean story of the 2,000 helots, which is quoted to illustrate the assertion about killing the strongest helots" e in nota aggiunge "it is, of course, possible that the Aristotelian account was also influenced by Thucydides' story"; poi però ammette che almeno in certe circostanze la *krypteia* possa aver svolto funzioni poliziesche (106). Già Wallon 1850, p. 15 aveva acutamente avvertito il rapporto fra la descrizione di Aristotele e la narrazione tucididea. La sola conclusione plausibile è che la citazione di Tucidide fosse già in 'Aristotele' (*pace* ROSE, che la esclude dal fr. 538, e DUCAT, 2006, p. 287, che ne approva la scelta). Per relazione fra "addentrandosi nei campi i più robusti e migliori tra loro" (τοὺς ῥωμαλεωτάτους καὶ κρατίστους αὐτῶν ἀνήρουν) e il passo tucidideo v. p.es. già LÉVY, 1988, p. 250.

[25] Ducat aveva da principio messo in relazione questa notazione quantitativa con l'interpretazione 'casuale' dell'uccisione degli iloti (1997b, p. 51); giudizio poco persuasivo, forse non a caso eliminato in DUCAT, 2006, p. 287. Non persuade di più Link, 2006, 35 n. 4 (che intende eliminare la contraddizione individuata da Ducat) quando sostiene che i *kryptoi* scegliessero di propria iniziativa di uccidere i più forti (τοὺς ῥωμαλεωτάτουςκτλ.), in modo da ricavarne maggiore prestigio.

[26] La traduzione di LÉVY, 1988, p. 247 e 250 "dans leur fermes" (dove dovevano trovarsi gli iloti *durante* la notte), pare azzardata a DUCAT, 2006, p. 288. In effetti Plutarco accenna solo ai campi attraversati per cercare gli iloti con intenzioni ostili. Paradiso, 2004, p. 181 s., giustamente riconduce a Eforo l'informazione diodorea, e sottolinea il carattere razionale di questa rilettura dell'episodio tucidideo, non convince però l'interpretazione di κρατίστοις in DIOD. XII 67,4 ("i cittadini più importanti").

erano andati a cercarli addentrandosi nei campi. Da qui deriva anche la sua opinione, conservata da Eraclide, che talora si uccidessero "quanti iloti è necessario". Non siamo obbligati a seguire l'"Aristotele' della *Lakedaimonion Politeia* e Plutarco.

I tratti polizieschi dell'istituto descritto da 'Aristotele' sono prodotti dall'ingiustificato, anche se non illogico, collegamento con l'episodio narrato da Tucidide. Si può concludere, con Ducat (2006, p. 321-322), che l'interpretazione moderna più diffusa della *krypteia* come attività repressiva e poliziesca volta a eliminare possibili ribelli sia infondata. La *krypteia*, anche quella nota ad 'Aristotele',non è una semplice pratica repressiva.

GLI STUDI MODERNI

L'immagine della *krypteia* risalente ad 'Aristotele' è in palese contrasto con l'effigie classicamente composta del miracolo greco e sembra palesare la faccia più brutale dell'ingiustizia della condizione servile. Gli ammiratori di Sparta e del miracolo greco, e in generale i filelleni, erano portati a ridimensionare o negare "la caccia agli iloti". Il primo grande studioso di Sparta, J.C.F. Manso (1800, p. 141-153), già reagiva alle loro attenuazioni[27]. Egli guardava con uguale attenzione a tutti gli strati della popolazione della Laconia, e i suoi timori per la storia contemporanea lo portavano a simpatizzare per gli iloti, un tempo liberi cittadini d'un libero stato, e poi sottomessi. Dichiarò il proprio orrore e tentò di dimostrare la storicità della *krypteia* come caccia agli iloti. H. Wallon cercò una via mediana fra le rosee illusioni di molti e l'appassionata condanna di Manso e pose con notevole correttezza filologica i termini del problema, ma giunse a una singolare conclusione, che la *krypteia* fosse una misura di sicurezza contro il pericolo ilota promossa da un popolo in stato d'assedio, una legge di "terrore e sangue, ma … duramente logica" (WALLON, 1850, p.

[27] Scrive MANSO, 1800, p. 146 nota t: "Perché poi la caccia agli iloti ci sembra così incredibile? Quegli usi dei tempi antichi che ci sconcertano, li riscopriamo nei moderni. Anche gli Americani sono stati braccati con i cani dagli Spartani cristiani, pure gli schiavi neri fuggitivi vengono ancora oggi inseguiti e uccisi come belve da preda, a non dire le altre brutalità che li colpiscono, che son peggiori d'una triplice morte". Suo esplicito bersaglio polemico è l'autore del *Voyage du jeune Anacharsis* (BARTHÉLEMY, 1788, p. 541-545, cf. p. 196 s.), secondo il quale l'autentica *krypteia* licurghea è quella descritta da Platone; solo dopo la sua morte, e con il declino delle buone leggi di Licurgo, i giovani spartani, durante le loro esercitazioni in campagna, avrebbero iniziato a uccidere più frequentemente quegli iloti che, benché informati, scendevano in strada e opponevano troppa resistenza; la dichiarazione di guerra sarebbe stata introdotta allora per legalizzare queste 'occasionali' uccisioni, poi diventate anche più frequenti.

18) che serviva a sanzionare una ferreo coprifuoco ("Défense aux hilotes de sortir de leurs habitations pendant la nuit, sous peine de mort": WALLON, 1850, p. 15). Nell'Ottocento si faticò ad accettare alla lettera la notizia plutarchea e si privilegiò l'aspetto educativo-militare della *krypteia*. Non tutte le posizioni scientifiche erano frutto di opzioni ideologicamente o culturalmente connotate. Lo si sospetterà forse per K.O. Müller, il creatore del mito dorico, che pur dando per possibili occasionali episodi di estrema violenza come quello narrato da Tucidide, credeva inconcepibile che si scatenasse ogni anno una sanguinosa guerra totale in Laconia, con gli Iloti pronti a difendersi per via della dichiarazione di guerra. A suo avviso il vero scopo della *krypteia* era stato quello descritto da Platone.[28]Quando G. Grote (1846, p. 498-501), che rimarcava la "bravery and energy" degli iloti e l'atrocità del massacro ricordato da Tucidide ("combinations of cunning and atrocity which even yet stand without parallel in the long list of precautions for fortifying unjust dominion"), scriveva "it is impossible to believe in any standing murderous order, or deliberate annual assassinations of Helots, for the purpose of intimidation", non era mosso tanto dal suo classicismo, né certo da ammirazione per Sparta, quanto da buon senso: esitava a credere che una società potesse essersi mantenuta per secoli in equilibrio in uno scontro di tale brutalità. Plutarco (non 'Aristotele'!) avrebbe esagerato occasionali episodi d'impunita violenza, trasformando operazioni di polizia segreta in un fenomeno costante e "with express design". Alcune osservazioni di quanti tendevano a edulcorare l'immagine della *krypteia* paiono ancora oggi interessanti. Koechly (1835, p. 583), rifacendosi a Müller e in polemica con Manso, si chiedeva per esempio come fosse possibile conciliare lo stato di guerra permanente derivato dalla dichiarazione degli efori con la partecipazione degli iloti all'attività militare spartana.

Nel Novecento si è invece seguita di norma la traccia plutarchea, e il tema dell'uccisione degli iloti, con interpretazioni iniziatiche e/o poliziesche. Già M.P. Nilsson

[28] Müller valorizzava fra l'altro abilmente la menzione dei *kryptoi* in *Leg.* 763b. Fra quanti si rifanno a Müller, WACHSMUTH, 1844, p. I 462, che è spesso ricordato per un fuggevole accenno alla somiglianza con i *peripoloi* ateniesi, fa derivare la *krypteia* dalle antiche guerre con gli Achei, e propone un grottesco parallelo con il passaggio dal sacrificio umano alla flagellazione rituale. Già i seguaci di Müller (KOECHLY, 1835, p. 582) notano l'irrazionalità dell'azione: perché uccidere coloro da cui dipende la propria sussistenza economica? Questa linea, che privilegia Platone e gli aspetti educativo-militari della *krypteia* su Plutarco (e 'Aristotele'), è rappresentata in Francia da P. Girard (1898; 1890; cf. ANDURAND, 2006, p. 185-187) – e prosegue fino in: MARROU, 1948, p. 51 (cf. PARADISO, 2004b, p. 92 s.). Un filone importante della ricerca ottocentesca, peraltro, privilegiò l'aspetto 'poliziesco' della *krypteia* (GILBERT, 1881, p. 54; BUSOLT, 1893, p. 527 s. che definisce la *krypteia* "un servizio di polizia segreta", e protestava contro Müller e Girard e i loro tentativi di "ingentilire"la *krypteia*, v. BUSOLT – SWOBODA, 1926, p. 670 n. 1). In questo caso, però, era difficile combinare la valenza educativa con quella di repressione e controllo.

(1912, p. 138; OEHLER, 1922, p. 2031), sottolineando il gusto per l'inganno e l'importanza che gli si poteva conferire nella formazione dei giovani, conciliava attività poliziesca e pratica educativa, due poli incompatibili nella ricerca precedente, e in ultimo derivati rispettivamente alla testimonianza di Platone e di Aristotele. Un contributo di Henri Jeanmaire sulla *krypteia*, pubblicato nel 1913 dall'autore non ancora trentenne, apriva la via alle ricerche sulle iniziazioni giovanili nel mondo greco, poi continuate dallo stesso Jeanmaire in *Kouroi et kourètes* (1939)[29]. Ovviamente, Jeanmaire non ignorava le differenze fra i due rami della tradizione ("les textes relatifs à la cryptie, offrent cette particularité que, pris isolément, chacun suggérerait de l'institution une idée différente", Jeanmaire 1939: 550-551).Il confronto con le pratiche dei popoli d'Africa, Asia e Australia gli permetteva però di ricondurre le due descrizioni classiche della *krypteia* a un'unica esperienza iniziatica, vissuta alla vigilia dell'ingresso del mondo adulto (1913, o come iniziazione a una confraternita segreta: 1939) e conservatasi a Sparta in diretta continuità con un antico passato pre-politico. Le costrizioni pesanti ricordate da Platone e dallo scolio richiamano le "formes de retraite avec probations rituelles et interdits qui précedent ou accompagnent des pratiques d'initiation", l'uccisione degli iloti le pratiche di numerose società militari, nelle quali per entrare nel mondo degli adulti occorre versare del sangue, e darne prova con trofei, come nel caso dei cacciatori di teste[30]. Decisivi per il successo di questa prospettiva furono *Paides e parthenoi* di A. Brelich e le ricerche di P. Vidal-Naquet sullo "Chasseur Noir". Brelich (1969, p.155-7) accettava le origini remote e il carattere selettivo della pratica iniziatica, destinata a formare una gerarchia dei migliori. Sull'impianto di Jeanmaire, Vidal-Naquet introdusse il concetto di "inversione": i *kryptoi* sarebbero efebi obbligati a pratiche che – secondo un modello ben documentato in questo tipo di ritualità iniziatiche – invertono in primo luogo in rapporto al tempo e allo spazio le regole del mondo in cui devono essere introdotti, quello del vivere cittadino e del combattimento oplitico[31].

M. Finley, con i concetti di razionalizzazione e re-istitituzionalizzazione, collegò in una formula molto efficace i due temi "iniziazione" e "polizia", già uniti da Jeanmaire: un antico rito di passaggio, dotato di drammatica violenza, viene

[29] Nello stesso anno, in una recensione a NILSSON, 1912, anche DECKER, 1913, p. 309-310 impiegava il concetto di iniziazione in riferimento alla *krypteia*.

[30] Rispettivamente JEANMARIE, 1913, p. 137-146, e Id. 1939, p. 554, da cui si cita; Id. 1913, p. 147-150.

[31] I contributi sono citati alla nota 4. I *kryptoì* sono così, in genere, ritenuti efebi: v. p.es. CARTLEDGE, 1989, p. 31-32; Id. 2001, p. 77-78; DAVID, 1993, p. 410.

trasformato in una pratica di polizia. La tesi che riconosce nella *krypteia* un antico rito di passaggio convertito in una pratica terroristico-poliziesca è probabilmente oggi la più diffusa[32].

Non fu solo l'accostamento alle pratiche dei primitivi a rendere più ammissibile la brutalità repressiva della descrizione plutarchea della *krypteia*. Ad analogo risultato hanno contribuito altri fattori: la storiografia della seconda metà del Novecento si è spesso fatta carico di demistificare ogni visione idealizzata del mondo greco; inoltre una parte cospicua della ricerca antichistica, nello stesso periodo, ha coniugato la propria attività scientifica con il rifiuto dei sistemi di sfruttamento dell'uomo sull'uomo, o con un'ispirazione politica democratica e/o socialista. Non c'è dubbio che l'esperienza dei totalitarismi moderni, con le loro politiche repressive e di sterminio, ha reso meno inconcepibile la 'caccia all'ilota'. L'identificazione fra Sparta e la Germania nazista, proposta dagli stessi nazisti, chiude qui un cerchio perfetto[33].

Un ripensamento critico della *krypteia* è necessario anche da un punto di vista filologico: la levigata coerenza della formula iniziazione + rifunzionalizzazione = iniziazione e repressione poliziesca richiede una verifica. In una breve ma lucida pagina del 1994, M. Whitby ha fatto notare le discrepanze fra i pochi dati disponibili sulla *krypteia* e il modello delle iniziazioni primitive, e ha invitato alla cautela[34]. Soprattutto va ricordato un contributo di E. Lévy, che nel 1988, ha messo in luce l'irriducibilità del quadro offerto da Platone rispetto a quello suggerito da 'Aristotele'. Secondo Lévy le fonti descriverebbero due usi esistiti contemporaneamente: Platone e lo scoliasta alle *Leggi* farebbero riferimento a un *test* preliminare, cui probabilmente parteciperebbero solo alcuni membri di una classe d'età; 'Aristotele' ricorderebbe invece l'attività dei migliori selezionati con questo primo *test*[35]. La soluzione di Lévy non ha trovato grande seguito (v. però KENNELL, 1995, p. 131-132), ma il problema da lui sollevato ha assunto poi un ruolo importante nella discussione.

---

[32] FINLEY, 1968, p. 147. JEANMARIE, 1913, p. 150; anche secondo VIDAL-NAQUET, 1974 (1983, p. 201) è impossibile separare la *krypteia* dalla concreta funzione, elaborata a partire dalla conquista della Messenia, di mantenere un controllo poliziesco di fronte alle rivolte endemiche della popolazione asservita di Messenia e Laconia. Per il carattere terroristico-poliziesco della *krypteia* v. ora Trundle 2016.

[33] Frequente è il confronto fra la *krypteia* e la Gestapo: HANSON, 1999, p. 80; PATTERSON, 2003, p. 306. V. PARADISO, 2004a, p. 180 per i paralleli proposti dai moderni per il massacro degli iloti ricordato da Tucidide.

[34] WHITBY, 1994, p. 105-106. Il paradigma interpretativo suggerito da JEANMARIE e VIDAL-NAQUET, viene utilizzato in modo personale, ma con esiti francamente discutibili, da MEIER, 1998, p. 155-170, 208-216. La *krypteia* sarebbe in origine un'istituzione educativa propria dell'élite di Sparta, volta alla creazione di una confraternita segreta di aristocratici.

[35] LEVY, 1988, p. 252 nega in conclusione che per diventare cittadini si dovesse uccidere un ilota.

Jean Ducat ha dedicato alla *krypteia* numerosi contributi, che trovano una sistemazione nella monografia sull'educazione spartana. Lo studioso muove da un'accettazione critica del modello proposto da Jeanmaire, Brelich e Vidal-Naquet. Egli fa notare come i *kryptoi* appartengano a una classe di età già 'oplitica', tanto che al principio di inversione egli affianca quello di regressione (i giovani adotterebbero comportamenti che li riportano ai momenti più 'selvatici' della loro precedente educazione). Ducat ha giustamente inserito la *krypteia* fra le pratiche del disprezzo degli iloti e nel continuo processo di selezione dell'élite cittadina, che investe ogni classe di età; inoltre ha negato decisamente la funzione poliziesca dell'istituto[36]. Si è misurato con il problema posto da Lévy, ed è rimasto dell'avviso che esista una sola *krypteia*. A suo avviso, nulla può spiegare storicamente una riforma della *krypteia* "tra il 350 e il 330", ossia tra l'epoca cui possono risalire le informazioni di Platone (ma cf. sotto) e la data di probabile stesura della *Lakedaimonion Politeia* aristotelica. La differenza fra le descrizioni esistenti sarebbe in sostanza dovuta opposti *bias* nei confronti di Sparta e delle sue leggi. Secondo Ducat, 'Aristotele' avrebbe criticato Licurgo ed espresso riserve anche in riferimento alla *krypteia* (ma sappiamo invece che la *Lakedaimonion Politeia* elogiava Licurgo: fr. 534 ROSE *ap.* PLUT. Lyc. 31).[37]Fra quanti tacciono delle uccisioni, alcuni, come Platone, potevano essere ignari dell'uso, ma altri – come le fonti post-classiche da cui avrebbe attinto lo scolio – dovevano sapere, ed erano semplicemente più favorevoli a Licurgo e a Sparta. La tradizione però risaliva forse ad epoca più antica, perché era già in Platone[38].

Negli studi più recenti entra frequentemente in gioco la diacronia – spesso proprio per spiegare la diversità di informazioni fra Platone e 'Aristotele'. In particolare si fa riferimento alla rivolta del terremoto del 464 o alla rinascita di Messene nel 369. Come s'è visto, già Plutarco, convinto che Licurgo, con il suo carattere giusto e mansueto, non potesse aver istituito una pratica tanto nefanda (*Lyc.* 28,12-13),

[36] Gli interventi principali sono DUCAT, 1974, p. 1460; DUCAT, 1990, p. 108 s., 123 s.; DUCAT, 1997a; Id. 1997b; DUCAT, 2006, p. 281-331; DUCAT, 2009. Per i processi di selezione e regressione DUCAT, 2006, p. 308-309 e *passim*. Recentemente si è visto che l'esperienza dei *neoi*, ormai ben integrati nella struttura civica, presenta tratti complessi: memorie efebiche che evocano talora la precedentecondizione di marginalità e i riti di passaggio, forme di combattimento 'oplitiche' e non oplitiche (MA, 2008, p. 190-192).

[37] Dopo Leuttra, nelle *Politeiai* si doveva spesso ammirare Licurgo più di Sparta, che doveva la sua grande fortuna alle leggi di Licurgo, ma era decaduta per essersene allontanata: cf. ARIST. *Pol.* VII 1333b12–26, DIOD. VII 12,8, PLUT. *Lyc.* 29,10. WICKERSHAM, 1994, p. 119-50, CATALDI, 1996; NAFISSI, 2018.

[38] Diverso *bias* nei confronti di Sparta: DUCAT, 2006, p. 308 cf. 288, 293, 305-306. L'opinione di Ducat sul rapporto fra la tradizione contenuta nello scolio e il filosofo è cauta: Platone è semplicemente all'oscuro dei fatti, o dipende da essa? (DUCAT, 2006, p. 284, 293, 305-306).

propose che la *krypteia* fosse nata dopo la rivolta del terremoto: in ogni caso la sua è solo una colta ipotesi apologetica, priva di fondamento in memorie o tradizioni precedenti. A differenza di Plutarco, i moderni pensano a una trasformazione, e non alla nascita della *krypteia*. Secondo L. Thommen la *krypteia* avrebbe assunto la forma nota a Plutarco a seguito della rivolta del terremoto[39]. Analoghe le conclusioni di N. Birgalias: l'esigenza di riconoscere delle tappe nella storia della *krypteia* nasce però, più che dall'analisi dei testi, da un'idealizzante opposizione fra istituto educativo e assassinio degli iloti. La *krypteia* avrebbe conosciuto un percorso di decadenza, trasformandosi da arcaica prova pedagogica in omicida pratica repressiva nel clima che segue la rivolta del terremoto[40]. Come ha osservato però S. Link (2006, p. 38-39), è difficilmente concepibile che Platone abbia potuto conoscere un uso scomparso ormai da circa un secolo.

Per alcuni la diacronia determina lo sviluppo della tradizione. K.-W. Welwei (2004, p. 36 e p. 44-46) fa valere un argomento tradizionale degli scettici, l'irrazionalità di un sistema che elimina forza-lavoro contro l'interesse dei singoli proprietari, il cui *status* di cittadini dipendeva dagli iloti. Welwei pone in dubbio le notizie sulla loro uccisione nell'ambito della *krypteia*, e cerca perfino di dimostrare che esse non provengano da 'Aristotele', ma da altra fonte[41]. Poiché non vi sono notizie simili prima della rinascita della Messenia, Welwei le ritiene dicerie nate nel clima di condanna dell'ilotismo prodottosi in seguito a essa.

Welwei mette perciò in rapporto la tradizione sulla *krypteia*, che sarebbe in buona parte inattendibile, con la rinascita della Messenia nel 369. J. Christien – che non sottolinea la differenza fra Platone e Plutarco – pensa che la *krypteia* sia stata istituita dopo la battaglia di Leuttra (371 a.C.) e abbia sostituito il sistema degli *hippeîs*,

---

[39] THOMMEN, 1996, p. 128; Flower 2002, p. 206. Già Kopstadt 1849, p. 53-54 aveva cercato di ovviare così alla divergenza fra Platone e 'Aristotele'.

[40] BIRGALIAS, 1999, p. 115-117. Birgalias non cita il saggio di Lévy, non sottolinea le differenze fra la testimonianza di Plutarco e Platone, e a torto attribuisce già a Plutarco la nozione di una riforma della *krypteia* (103 e 110), cf. DUCAT, 2006, p. 305. Platone conoscerebbe, ma tacerebbe delle uccisioni degli iloti, in parte perché a suo avviso non costituivano un aspetto essenziale dell'istituzione, in parte ancora perché non corrispondevano al suo disegno (102, 114 s.); contemporaneamente (114) Birgalias valorizza però il silenzio delle fonti di V sec. sull'uccisione degli iloti; le fonti di tardo IV menzionerebbero le uccisioni riflettendo "il passato più prossimo di questi autori" (*ibid.*), ma sostiene anche che dopo la perdita della Messenia la *krypteia* come mezzo di eliminazione degli iloti non avrebbe più ragion d'essere (116).

[41] WELWEI, 2004, p. 36-38 si basa sul fatto che Eraclide nel II sec. scriva che "ancora oggi" la *krypteia* uccide degli iloti. La spiegazione ovvia è che Eraclide, dopo aver ricordato la remota creazione della *krypteia* da parte di Licurgo, si sente obbligato a ripetere l' "ancora oggi" di 'Aristotele'.

il selezionato corpo di opliti montati che costituivano la guardia dei *basileis.* Pur ritenendo che la *krypteia* sia stata una pratica di tipo terroristico-poliziesco destinata a spegnere le "velleità di indipendenza", si domanda anche se la *krypteia* non abbia avuto per teatro la Messenia ("qui doit rester pour les Spartiates pays des hilotes longtemps")[42]. Più recentemente la studiosa ha ribadito la sua tesi, accentuando il nesso con l'indipendenza messenica: i *kryptoi* sarebbero stati una sorta di *special force* inviata in Messenia a rendere impossibile la vita degli abitanti del nuovo stato. Christien condivide anche l'idea di v. Azoulay (2006), che l'*Archidamo* di Isocrate – che esorta gli Spartani, liberatisi di donne e bambini, a trasformarsi in un esercito permanente – descriva di fatto la *krypteia*. Christien concepisce la *krypteia* come un'attività non di tipo iniziatico, ma prevalentemente militare[43]. Su questa stessa linea si pone l'intervento recente di Couvenhes (2014), che valorizza le testimonianze non spartane sui *kryptoi*,e ritiene la *krypteia*un'istituzione militare, e non iniziatica, nata probabilmente dopo la liberazione della Messenia, e destinata a sorvegliare la frontiera fra Laconia e la Messenia stessa[44].

S. Link crede invece che la *krypteia* si sia evoluta dopo Leuttra dalla forma nota a Platone a quella descritta da 'Aristotele'. Sparta avrebbe riformato la *krypteia* per introdurre una forma istituzionalizzata di terrore, nell'intenzione di tenere schiacciati gli iloti di Laconia dopo la liberazione della Messenia[45].

A differenza di Ducat, io non credo che il silenzio di Platone e dello scolio sulle uccisioni degli iloti dipenda da carenza di informazioni o da una tendenza filo-spartana. Come Link, penso che le differenze tra la descrizione della *krypteia* in Platone e 'Aristotele' riflettano due diversi usi, da spiegare con una riforma della *krypteia*,

---

[42] CHRISTIEN-TREGARO, 1997, p. 70-72; la citazione da pagina 72. La convinzione che la conquista della Messeniasia stata decisiva per lo sviluppo dei suoi tratti più violenti è già di VIDAL-NAQUET, 1974 (1983, p. 201); che il teatro principale della *krypteia* possa essere stato la Messenia è suggerito anche da CARTLEDGE, 1987, p. 31; Id. 2001, p. 88. Anche DUCAT, 1990, p. 109 non escludeva che la *krypteia* potesse svolgersi in Messenia, ma DUCAT, 2006, p. 298 la situa in Laconia. Sugli *hippeis* FIGUEIRA, 2006.

[43] CHRISTIEN, 2006, p. 175-177. Secondo HANDY, 2005, i *kryptoì*, dei giovani uomini già attivi nell'esercito, e destinati a diventare *hippeîs* nel caso di un servizio svolto positivamente, presidierebbero armati alla leggera le montagne fra Messenia e Arcadia, per impedire la fuga di iloti messeni. Occasionalmente sarebbero stati uccisi degli iloti, ma il sistematico ricorso all'assassinio sarebbe l'esito di una visione ostile, che animerebbe anche 'Aristotele'. Di fatto Handy elude la questione della differenza fra le due serie di testimonianze. ROSS, 2011, la cui tesi principale è ben riassunta dal titolo, "Krypteia: A Form of Ancient Guerrilla Warfare", ignora sostanzialmente il problema posto dai due rami della tradizione.

[44] COUVENHES, 2014. Couvenhes tiene in poco conto la differenza tra Platone e 'Aristotele'.

[45] LINK, 2006, p. 39-41 mette inoltre a ragione in rilievo che Senofonte non senta il bisogno di giustificare Licurgo dall'aver creato la *krypteia* e che Tucidide in IV 80,3-4 non vi faccia riferimento.

messa in atto – per ragioni diverse da quelle da lui ipotizzate – qualche tempo dopo la rinascita di Messenia, con molta approssimazione fra il 360 ca. e il 330-20, data presumibile della stesura della *Lakedaimonion Politeia* aristotelica. Platone ha conosciuto la forma più antica della *krypteia* grazie a informazioni diffuse oralmente, e magari non più aggiornatissime, o forse attingendo a una descrizione scritta delle usanze spartane, p.es. da Crizia. Lo scolio non dipende in ultimo necessariamente dalla stessa fonte: si può pensare anche a Eforo[46].

MESSENE, LA DICHIARAZIONE DI GUERRA AGLI ILOTI E LA NUOVA *KRYPTEIA*

È naturale che le due *krypteiai* avessero molto in comune. Analoghi dovevano essere metodi e criteri di selezione, età dei selezionati e spirito del test: i giovani dovevano dimostrare il loro valore stando fuori città, affrontando le difficoltà della vita all'aperto e tenendosi nascosti. Dopo la rinascita della Messenia gli Spartani trasformarono però il lungo periodo di resistenza a una vita disagiata in una breve spedizione di caccia agli iloti. È logico ammettere – Giustino lo suggerisce – che i giovani della *krypteia* platonica si mantenessero cacciando: i quadri concettuali della cultura greca rendevano agevole, e non scandaloso, il passaggio dalla 'vecchia' *krypteia* alla caccia all'ilota[47].

Per chiarire il contesto storico-culturale in cui matura la riforma della *krypteia* è necessario richiamare due dati:

- per gli Spartani i Messeni erano rimasti iloti, anche dopo aver ottenuto l'autonomia;

[46] Ducat giustamente osserva che il silenzio dello scolio non è dovuto solo a una passiva eco della testimonianza platonica (2006, p. 293). Egli affronta con un po' di rigidità i termini della questione cronologica e sopravvaluta l'aggiornamento delle informazioni disponibili a Platone (cf. sopra); non è scontato che un cambiamento di un'istituzione spartana avvenuta "dopo Leuttra" – specie se questo non significa "subito dopo" (305), dovesse essere noto alle *Leggi*, sulla cui composizione v. nota 6. Ducat sostiene anche che 'Aristotele' non avrebbe potuto attribuire a Licurgo la *krypteia*, se nella sua forma attuale essa fosse stata istituita da poco tempo (304). È però probabile che gli informatori spartani di 'Aristotele' fossero meno sensibili alle trasformazioni della *krypteia* che alla sua continuità (cf. sotto), e che dunque abbiano comunque fatto riferimento a Licurgo come creatore dell'istituto. Spero che le pagine che seguono dimostrino che gli Spartani potevano avere anche altri motivi per iniziare la caccia all'ilota, oltre al bisogno di intensificare la repressione (DUCAT, 2006, p. 306-307).

[47] Specie se quest'ultima era sentita una sorta di guerra: cf. sotto. Su caccia e guerra, tema noto e ben esplorato, anche sul versante figurativo, v. DAVID, 1993 e in generale BARRINGER, 2001, p. 10-69.

- gli Spartani si rifiutarono – di conseguenza – di riconoscere con trattati e giuramenti la legittimità della rinata comunità dei Messeni.

Il corpo civico della Messene rifondata nel 369 doveva essere di origine composita. Ne avranno fatto parte perieci, iloti, e gente ora arrivata o anche – ma forse solo in modesta misura – 'tornata' in Messenia. Le opinioni sulle origini dei Messeni erano invece assai nette e polarizzate. Come ricorda N. Luraghi, "definire l'identità messenica era decisivo per la questione della legittimità della nuova comunità politica". Il punto di vista legittimista, dei Messeni stessi e dei Tebani, vuole che Messene rinasca con il gran rientro dei Messeni cacciati da secoli dalla loro terra. Gli Spartani – il cui punto di vista è espresso dall'*Archidamo* di Isocrate (specialmente § 28, 86-87, 96) – negano invece ogni legittimità alla nuova comunità al di là del Taigeto: i Messeni sono solo ex-iloti, la fondazione di Messene è un ingiustificato atto sovversivo[48].

L'*Archidamo* di Isocrate indicava agli Spartani come obiettivo supremo della loro esistenza la riconquista della Messenia. Sparta perseguì l'obiettivo con pervicacia, a costo del completo isolamento politico. Sparta rifiutò di giurare una pace che garantisse l'esistenza di Messene, o addirittura *insieme ai Messeni* nel 366 e nel 362, e la fermissima volontà di riconquistare la Messenia è manifestata anche durante e oltre l'epoca di Filippo[49].

Si consideri in questo contesto l'annuale dichiarazione di guerra agli iloti, che Plutarco ricorda proprio in relazione alla *krypteia* (*Lyc.* 28,7 = ARIST. fr. 538 ROSE): "Aristotele dice anche che gli efori, appena entrano in carica, dichiarano guerra agli

---

[48] LURAGUI, 2008, p. 219-230 (cf. DISPERSIA, 1974). La citazione è da LURAGUI, 2008, p. 219. Per il punto di vista legittimista: DIOD. XV 66,6, PLUT. *Pel.* 24,5; *Ages.* 34,1, e soprattutto PAUS. IV 26,5, e l'epigramma sulla statua di Epaminonda a Tebe PAUS. IX 15,6, purtroppo di data incerta.

[49] La progettata pace del 367 prevedeva il riconoscimento dell'indipendenza della Messenia (Xen. *Hell.* VII 1,36). Nel 365, come riferisce Senofonte, gli Spartani non fecero pace con Tebe, rinunciando ai loro ultimi alleati peloponnesiaci perché "non avrebbero mai sopportato di essere privati della Messenia, che avevano ereditato dai loro padri" (*Hell.* VII 4,9). Gli Spartani si tennero fuori – soli fra i Greci – dalla pace del 362 a.C., che fu giurata anche dai Messeni, a causa di quella che Diodoro XV 89,2 chiama "irriconciliabile ostilità" e continuarono ad essere in stato di guerra contro i Messeni (PLUT. *Ages.* 35,3-4). Nel 351 Demostene dichiara che il prospettato attacco a Megalopoli, per il quale gli Spartani chiedono il sostegno, e la loro richiesta di restituzione di territori, è solo la premessa per una riconquista di Messene (XVI 8-10, 16-17, 20). Nel 346 Filippo invitò gli Spartani a rinunciare alla Messenia, e diede il suo sostegno ai Messeni contro Sparta (ISOCR. *Phil.* 74; DEM. VI 9, 13, 15). Nel 338 Filippo invase la Laconia e assegnò alle Messenia ampie porzioni della periecia sottratta a Sparta (LURAGUI, 2008, p. 16-18). Non sappiamo se Sparta fu costretta dopo la rivolta di Agide III e la sua morte nella battaglia di Megalopoli nel 331 a entrare nella lega di Corinto, e dunque a riconoscere Messene (CARTLEDGE e SPAWFORTH, 1989, p. 25; JEHNE, 1994, p. 240). Sparta non prese parte alla guerra Lamiaca, nella quale Messene combatté con i ribelli (Diod. XVIII 11,2; PAUS. I 25,4; IV 28,3).

iloti, perché non sia sacrilego ucciderli". La maggior parte degli studiosi ritengono che la dichiarazione di guerrasia una pratica molto antica, 'connaturata' al rapporto fra Spartani e iloti; uno strumento pratico per permettere azioni di straordinaria durezza e un atto simbolico, volto a legittimare e confermare – per oppressori e oppressi – la subordinazione e l'irrimediabile alterità degli iloti.[50] Secondo Link, in particolare, essa mirava a creare le arcaiche condizioni di diritto che obbligavano gli iloti a versare il prodotto agricolo agli Spartani. P. Cartledge la dichiara "priva di paralleli", e ritiene che essa fosse rivolta soprattutto contro gli iloti di Messenia[51].

Pochi studiosi ritengono che la pratica della dichiarazione di guerra sia recente. Secondo M. Whitby la dichiarazione "potrebbe essere stata introdotta solo negli anni Sessanta del v sec." e avrebbe assunto un nuovo significato dopo la liberazione della Messenia. J. Christien pensa che sia stata istituita insieme alla *krypteia* nel IV sec. per legittimare le operazioni di guerriglia terroristica in territorio messenico. N. Birgalias esprime qualche dubbio sulla storicità della dichiarazione di guerra, ma ritiene che semmai era rivolta ai Messeni, e non agli iloti, e che può solo essere stata introdotta dopo la perdita della Messenia. Una sua notazione coglie il punto essenziale: "Or nous savons que Sparte n'a jamais cessé, même jusqu'à l'époque romaine, de revendiquer son 'patrimoine'; alors la déclaration de guerre faisait rappeler que 'cette terre' leur appartient et qu'il était de leur devoir de la reconquérir". Birgalias però nega che vi sia un rapporto stretto fra la dichiarazione di guerra e la *krypteia*[52]. Io credo che la dichiarazione di guerra *agli iloti* sia stata introdotta solo dopo la rinascita di Messene, insieme o poco prima della riforma della *krypteia*. Gli Spartani non facevano la pace con i Messeni, perché i Messeni erano iloti. Gli Spartani erano in guerra con i Messeni, ossia – nella loro ottica – contro gli iloti. La dichiarazione annuale di guerra era un atto solenne, ripetuto e al tempo stesso straordinario, perché non sottoposto a regolare discussione o ad approvazione pubblica e sanciva come ovvia e indispensabile la guerra contro gli iloti che si dichiaravano Messeni e alimentava l'ostilità permanente contro di essi[53].

---

[50] CARTLEDGE, 1987, p. 171 e DUCAT, 1974; DUCAT, 1990, p. 108, 119, 181-182; DUCAT, 2006, p. 322-323; VERNANT, 1989, p. 200-201.

[51] LINK, 2000, p. 55-57; Id. 2004, p. 2-4; cf. FIGUEIRA, 2003, p. 222. CARTLEDGE, 1985, p. 148; Id. 2001, p. 88.

[52] WHITBY, 1994, p. 106. Anche THOMMEN, 1996, p. 128 considera *krypteiae* dichiarazione di guerra due effetti della rivolta del 464 a.C. CHRISTIEN, 2006, p. 176. BIRGALIAS, 1999, p. 113-114; BIRGALIAS, 2002, p. 256.

[53] 'Aristotele' e Plutarco si sarebbero espressi diversamente, se vittime della *krypteia* fosseo stati cittadini di un'altra *polis* – quantunque considerati iloti dagli Spartani – a meno che 'Aristotele' non fosse totalmente succube dell'ideologia spartana.

Gli Spartani non si limitavano però a sognare la riconquista e a progettare spedizioni militari oltre il Taigeto. Con la *krypteia*, senza operare una distinzione etnica che essi negavano, praticavano la guerra contro gli iloti che avevano a disposizione, in una forma casuale e selettiva, e sommamente esemplare, quasi come un surrogato di quegli attacchi alla Messenia che non potevano condurre. Bastavano poche vittime a confermare la subordinazione degli iloti e l'obbligo della comunità a combattere contro di essi – cioè contro i Messeni[54]. Al limite si può anche pensare che la *krypteia* non sia stata messa in pratica tutti gli anni nella sua forma violenta, e comunque certamente non fu praticata per secoli[55], cosa che a molti pare non solo orribile, ma anche poco 'sostenibile', per i danni economici che si sarebbero prodotti e per il pericolo posto alla pace civile. Si potrebbe anzi arguire che in questa forma, nella Sparta in profondissima crisi del IV sec., la *krypteia* costituiva un non premeditato fattore di stabilità sociale. L'odio e il disprezzo per gli ultimi 'tenevano insieme' una comunità che si era fortemente articolata in ordini economicamente e socialmente distinti, in grave contrasto con la propria ideologia egualitaria.

Affidando l'azione a dei giovani uomini, proprio nel punto d'intersezione delle generazioni, gli Spartani volevano consegnare la guerra ai Messeni come compito ai giovani a venire. Facendo della selezione stessa una sorta di riconoscimento dell'eccellenza individuale si accentuava questo effetto, che era naturalmente ingigantito dalla pubblica approvazione per chi compiva con successo il proprio dovere. Obbedendo a una logica spietata e al loro tradizionale smodato senso di superiorità, gli Spartani uccisero forse per decenni i propri servi, in modo brutale e patologicamente autolesionistico. È consolante sapere che non siano mai più riusciti a mettere le mani sulle terre oltre il Taigeto.

---

[54] Gli Spartani canalizzavano contro gli iloti di Laconia l'istinto bellicoso della propria *neotes*, che desiderava mostrarsi all'altezza dei propri antenati. Sull'aggressività di questa classe di età v. van BREMEN, 2013; per una diversa valutazione della *krypteia* come sfogo di potenziale violenza DUCAT, 2006, p. 326.

[55] Sulla fine della *krypteia* DUCAT, 2006, p. 307.

PARTE III

PERÍODO HELENÍSTICO E ROMANO

12
A CONSTRUÇÃO DO IMAGINÁRIO SOCIAL DE ESPARTA NO PERÍODO CLÁSSICO E HELENÍSTICO

ALAIR FIGUEIREDO
PPGHC/UFRJ

MARIA REGINA CÂNDIDO
NEA/PPGH/UERJ

TEMOS QUE reconhecer a eficácia discursiva na construção do imaginário social de Esparta como modelo ideal de sociedade grega. Consideramos o termo imaginário social como um mecanismo discursivo que atua nas estruturas da vida social de forma a criar modelos ideais de comportamento junto às práticas sociais coletivas (BACZKO, 1985, p. 299). Embora a documentação sobre Esparta nos traga informações fragmentadas e produzidas por não espartanos (POMEROY, 2002, p. 50), reconhecemos que Heródoto, Tucídides, Xenofonte e Plutarco atuaram como guardiões da memória espartana. Os escritores construíram representações discursivas que resultaram na formação de uma sociedade espartana idealizada na Antiguidade e na Modernidade[1].

O resultado das representações discursivas junto aos pesquisadores classicistasfoi a emergência do paradigma identificado como "miragem espartana" termo cunhado por François Ollier no livro *Le Mirage Spartiate* (1933-1943), cuja matriz dialoga com a poesia lírica de Tirteu. Outra singularidade da abordagem de Ollier

[1] Influenciada pela perspectiva intelectual e política dos séculos XIX e XX, Esparta tem sido representada como uma pólis excepcional e geralmente comparada aos regimes totalitários como III Reich ou a antiga União Soviética e suas disputas e vitórias nos Jogos Olímpicos.

consiste na afirmação de que Esparta configurou-se como modelo ideal para o movimento filosófico dos cínicos[2] devido ao seu modo rude, saudável e um estilo de vida de acordo com a natureza (OLLIER, 1943, p. 07). A formação do cidadão espartano exigia uma vida rude e simples, longe dos prazeres, elementos encontrados nos princípios filosóficos dos cínicos.

Diógenes de Sinope, seguidor da Filosofia Cínica, levou o cinismo aos seus extremos e definiu os atributos dos cínicos como a *autárkeia* (autossuficiência) e *apátheia* (*agôn* e frieza) perante as vicissitudes da vida. Os cínicos defendem o desprezo por todo o saber que não conduza ao autocontrole, ao domínio sobre si próprio, quer dizer, quando se atinge a autossuficiência ou autarquia. Daí o desprezo do prazer, que é para os cínicos o produtor da infelicidade, o que perturba a quietude do sábio. Trata-se da ética *eudemonísta*, a qual sempre entendeu a felicidade como um bem e também como uma finalidade (DIAS, 2014, p. 07). Todas essas práticas são valorizadas na comunidade espartana a partir da figura do herói Herácles que foi legado a vencer as dificuldades fomentando miragem espartana. Para os cínicos, Héracles seria um grande herói dórico a ser reverenciado por ter fomentado o projeto espartano de educação de excelência voltada aos jovens (OLLIER, 1943, p. 10).

Anton Powell afirma que a miragem espartana detém três imagens marcantes que interagem com os demais gregos do período clássico, a saber: a primeira imagem considera Esparta como líder das poleis cuja ascendência provinha da etnia dórica; seguida da imagem de ser Esparta uma comunidade poliades que privilegia o autocontrole, a disciplina e a austeridade e por último a imagem de ser uma potência guerreira (POWELL, 1989, p.29). A partir das evidências discursivas provenientes da documentação, a historiografia tende a priorizar a austeridade da atuação militar e a eficácia guerreira dos espartanos com ênfase no nível de excelência do treinamento atléticopara os jovens de ambos os sexos.

Neste ensaio nos propomos analisar a construção discursiva sobre a sociedade espartana considerada como modelo ideal de pólis. O discurso forjado passa pela relação binária de oposição entre Esparta e Atenas cuja rivalidade resultou na

[2] O cinismo (*κυνισμός kynikós,* em latim *cinicus*) foi uma corrente filosófica fundada por Antístenes, discípulo de Sócrates, ao final do século v a.C. Para os cínicos, o propósito da vida era viver na virtude, de acordo com a natureza. Em conformidade com Maria Daraki e Gilbert Romeyer-Derbey, o cinismo retrata um animal que foi domesticado, retornando à sua vida original em natureza. Ou seja, voltar a sua natureza agindo como um cão selvagem, longe das convenções sociais que contaminam o indivíduo. Para os pesquisadores há na filosofia cínica uma postura ética distante do modelo ateniense de convenções sociais e uma proposta pró-espartana, que valoriza um modelo educacional e vida rude (DARAKI/ROMEYER-DHERBEY, 2008, p. 8).

construção do imaginário social de superioridade do guerreiro espartano de ascendência dórica. A idealização do guerreiro esparciata se estende para valoração da mulher espartana que atua como esposa virtuosa e mãe dedicada e se converte em um modelo a ser seguido.

Para definir o guerreiro espartano construído pelo discurso, faz-se necessário delimitar o território e as relações de vizinhança visando a estabelecer a imagem de alteridade dos adversários ou inimigos. Esparta, situada na região do Peloponeso, detinha um amplo espaço geográfico que se estendia por 8500 km² após a conquista de Messênia, e Atenas vinha em seguida com 2500 km²; enquanto as demais poleis detinham o espaço territorial de 200 km² (BROCK, 2006, p.84). Heródoto traz à memória dos atenienses que os principais povos da região desde épocas remotas eram os lacedemônios entre os pertencentes a raça dórica, e os atenienses oriundos da raça jônica (HERÓDOTO, I, 56). Tucídides interage com o discurso de formação étnica distinta ao narrar que a Helade ainda enfrentava problemas de migração, os dórios ocuparam o Peloponeso .... e os atenienses colonizaram a Iônia[3] e as ilhas do Mar Egeu (TUCÍDIDES, I, 12).

Os atenienses contribuíram para o processo de unificação étnica em torno do herói Teseu de ascendência Iônia, responsável pelo ritual do sinoicismo/*Sinoikía*; enquanto que Esparta traz a narrativa mítica relacionada à dinastia real dos Heraclidas ao se autodenominarem serem os filhos de Héracles. O estabelecimento territorial relacionado à narrativa mítica atua como um mecanismo eficaz de construção do imaginário social entre os gregos e na formação da identidade através de um efetivo controle social. Acrescentamos que o mito também ratifica as distinções étnicas delimitadas pelas ascendências dória ou Iônia.

Como podemos notar, os guardiões produtores de discursos sobre Esparta e Atenas ratificam entre os gregos as suas identidades, contribuem para a elaboração da representação que constroem sobre si como descendentes dos dórios de um lado e dos Iônios do outro. O pesquisador Robin Osborne afirma que o processo de migração jônica e a interação com Atenas detêm sustentação arqueológica associada à análise do padrão linguístico assim como o dialeto dório falado pelos filhos de Héracles[4] que retornam para a região do Peloponeso (OSBORNE, 2009, p. 49). O tema nos remete à crença de que os dórios acompanhados pelos filhos de Héracles

[3] Podemos afirmar que Atenas tornou-se um dos primeiros centros da migração dos jônicos.

[4] A identificação do retorno da realeza dos heráclidas para o Peloponeso serve de justificativa para que Esparta se aposse da região de Messênia, ver OSBORNE, 2009, p. 50.

em retorno ao Peloponeso se apossaram da região promovendo a chamada invasão dos dórios realizada no pós-guerra de Troia.

O tema permeia o imaginário social de serem os descendentes dos filhos de Héracles os responsáveis pelo colapso da realeza palaciana micênica. O processo migratório dos dórios provém da citação de Heródoto (I, 56) associado ao retorno dos Heraclidas (IX, 26) ao Peloponeso formando a diárquia espartana (PATTERSON, 1992, p. 107). Consideramos que Heródoto traz à memória dos atenienses as representações discursivas presentes na poesia de Tirteu ao afirmar que os reis eram descendentes de Héracles e que a região do Peloponeso havia sido uma dádiva de Zeus aos filhos de Héracles (BRUNHARA, 2012, p. 148).

Para M. Petterson, o poema arcaico de Tirteu já mencionava a migração, mas a ambiguidade discursiva de Herodoto deixa transparecer a existência de grupos autóctones e outros em processo de migração, fato que nos permite conjecturar que os dórios eram pastores em transumância que se estabeleceram na região da Lacônia (PETERSON, 1992, p. 107). Jonathan Hall traz a reflexão sobre a invasão dória ao afirmar que o tema permeou o imaginário social dos *scholars* que tendiam a abordar a descontinuidade cultural e a desagregação social de uma sociedade à presença de fatores externos. O autor considera que a desestruturação da realeza palaciana micênica atribuída aos dórios detém objeções arqueológicas e traz outro paradoxo, "a invasão sem invasor". Hall, em diálogo com a linguística, afirma que o tablete Linear B aponta que os dórios já interagiam com os integrantes do palácio de Micenas (HALL, 1997, p. 121).

A presença dos dóricos e a marcante difusão do culto de Apolo Carneo em diferentes regiões do Peloponeso e do Mar Egeu configuram-se como suporte para a tese da invasão. Esta proposta fomentou a dicotomia étnica entre jonios e dórios, cujo resultado produziu as representações discursivas polarizadas e situações conflituosas entre Esparta e Atenas. A documentação deixa transparecer a prática de euforizar o estilo de vida espartano, imagem construída visando a alcançar o domínio hegemônico através de um modelo ideal. Consideramos ser as práticas discursivas uma construção manipulada por parte da elite local e pelos adversários da democracia ateniense. Tucídides narra que os lacedemônios e os atenienses se desentenderam e com seus aliados passaram a hostilizar-se mutuamente (TUCÍDIDES, I,18). As práticas discursivas com base na distinção étnica entre dórios e Iônios permeou o imaginário social dos gregos e a sua manipulação eficaz integrou uma das motivações para a Guerra do Peloponeso.

Heródoto (v, 76) traz a citação "os dórios invadiram Atenas em sua quarta expedição contra a região da Ática". A narrativa do autor nos aponta que a disciplina e a efetiva ação da falange hoplítica espartana foram vitais para capacitar Esparta na ação de submeter seus vizinhos no Peloponeso. Tucídides ratifica a eficácia guerreira dos espartanos ao citar que "em face do grande perigo iminente, os lacedemônios por serem os mais poderosos, assumiram o comando dos helenos reunidos para a guerra" (TUCÍDIDES, I,18). Michael Whitby nos chama a atenção para o fato de que desde meados do v século, Esparta era conhecida por possuir um número limitado de cidadãos, porém no conjunto formava uma força guerreira considerável e digna de admiração. O autor acrescenta que Xenofonte atribuiu este sucesso bélico ao estilo de vida definido como Esparta *epitedéumata* (WHITBY, 1994, p. 90). Tucídides deixa transparecer o *estilo epitedéumata* espartano ao afirmar que os lacedemônios mantiveram sua hegemonia sem transformar os aliados em tributários, mas cuidando que estes tivessem uma forma oligárquica de governo, em conformidade com o interesse exclusivo de Esparta (TUCÍDIDES, I, 19). Como podemos observar, Tucídides constrói um discurso disforizado dos atenienses ao exaltar os lacedemônios como um modelo ideal de estratégia em organização poliades. A construção do imaginário social de Esparta como modelo ideal se estendeu à educação e circulou pelo Mediterrâneo, pois Plutarco nos traz que o magistrado Focio querendo afastar seu filho das festas e banquetes atenienses levou-o para a Lacedemônia, a fim de misturá-lo aos jovens educados à maneira espartana (PLUTARCO, *Fócion*, XX).

Parte da aristocracia de Atenas exaltava as virtudes relevantes dos espartanos como a autocracia, a austeridade, o bom governo, a sobriedade como hábito de vida, a coragem de lutar até a morte sem render-se jamais, o respeito aos ancestrais e a obediência irrestrita. A idealização do modelo perpassou o imaginário social dos gregos ratificada pelas construções discursivas no qual as representações nos apontam para a formação do corpo de cidadãos esparciatas compostos de homens cujas características individuais interagem com a identidade dórica do grupo que primava pela uniformidade, disciplina e excelência guerreira.

Para Brunhara, a eficiência do guerreiro espartano já transitava pela poesia arcaica de Tirteu que em seu discurso de exortação ao combate hoplítico dizia "vamos valentes de Esparta, jovens de terra livre, à esquerda, antepondo o escudo e atira a lança com coragem, não poupando a vida, pois esse é o costume de Esparta". O autor traduziu outro fragmento no qual o poeta Tirteu nos traz a disciplina

espartana ao citar que os lacedemônios marchavam lentamente e sob o som de diversos auletes, não por ritual sacro, mas a fim de procederem de maneira uniforme, caminhando de acordo com o ritmo para que as fileiras não desalinhassem (BRUNHARA, 2012, p. 36).

Xenofonte na obra *República dos Lacedemônios* traz à memória dos atenienses que a eficácia guerreira dos esparciatas dependia de educação ministrada aos jovens desde a tenra idade (XENOFONTE, *República dos Lacedemônios*, I, 2). O autor reforça que o treinamento físico havia sido instituído pelas leis de Licurgo ao ordenar que os jovens devessem caminhar descalços para fortalecer os músculos, convencido de que o exercício e as marchas em terrenos abruptos os treinariam para a corrida, para os saltos em distância e saltos em altura, assim como as corridas de longo alcance (PLUTARCO, *Licurgo*, I, 3). Entretanto, para a criação de jovens sadios e guerreiros eficazes, a sociedade espartana necessitava construir um modelo ideal de mães cujo imaginário social circulou pelo Mar Egeu. Os guardiões da educação espartana Xenofonte e Plutarco tornaram-se as autoridades a exaltar o papel social da mulher espartana dedicada ao coletivo. Podemos afirmar que a mulher espartana foi a única mulher, dentre as mulheres gregas, a se tornar paradigma da mulher ideal, atuando como esposa e mãe de guerreiros esparciatas.

Nicole Loraux no livro *Les Enfants d' Athena* nos traz a distinção étnica entre Iônios e dórios no que tange àabordagem sobre a mulher. A autora afirma que a misoginia fazia parte do universo dos atenienses, cuja etnia Iônia definia a raça das mulheres/*génos gynaikós* como um mal necessário (LORAUX, 1990, p. 76). O discurso misógino foi construído pela representação discursiva de Hesíodo na *Teogonia*, v.570-612, e passou a circular pelo imaginário social dos atenienses presente na poesia de Simone de Amorgos e pela dramaturgia de Eurípides ao citar "oh, Zeus, porque infringiste tu à humanidade este flagelo que são as mulheres" (*Hipólito*, v.616). No conjunto a mulher de ascendência jônica foi considerada uma criação de Zeus, um mal destinado aos homens/*kakón ánthrōpos* (*Teotônio*, v.570), e passou a constituir *génos gynaikós* que ameaçava a existência da unidade masculina (LORAUX, 1999, p. 79). Aristóteles visando a ratificar os valores monogâmicos da mulher ateniense de ascendência jônica, assim como o silêncio e a total obediência à autoridade masculina, coloca-a em oposição à mulher espartana de etnia dória, que passa a ser considerada promíscua, licenciosa e disseminadora da ginecocracia. A perspectiva jônia sobre a mulher vai de encontro com a vertente dória como deixa transparecer

o filósofo ao trazer o conceito de ginecocracia ao criticar o acesso das mulheres espartanas à esfera pública e que os homens deveriam manter as rédeas sobre as mulheres (*Política*, 1269b-1270a).

Plutarco traz à memória dos gregos e romanos a admiração pela mulher espartana considerada bela/*lakedaîmona kalligynaîka* desde Homero (*Odisseia*, XIII, v.412). As esparciatas participavam desde jovem do coro musical, porém com a peculiaridade da inserção nas atividades físicas junto com os meninos e rapazes. Xenofonte afirma que a singularidade foi instituída por Licurgo ao impor que as mulheres exercitassem seus corpos da mesma forma que os homens e organizou competições atléticas para as mulheres, como corrida e prova de força semelhante aos varões (*República dos Lacedemônios*, I, 4). Os exercícios físicos para as mulheres espartanas resultaram na constituição de corpos belos e fortes como nos aponta Aristófanes em *Lisístrata*, v.639-647, ao citar que a jovem Lacônia tinha uma beleza resplandecente, uma tonalidade de pele bronzeada, um corpo vigoroso e forte, podendo inclusive estrangular um touro. O dramaturgo expõe em sua comédia, diante do público ateniense, o imaginário social da mulher espartana em total oposição à mulher ateniense predestinada a viver reclusa no espaço doméstico do gineceu.

Entretanto, tanto as mulheres atenienses de vida reclusa quanto as mulheres espartanas de livre acesso à esfera pública, ambas tinham por finalidade gerar filhos sadios do sexo masculino. A maternidade era um ato a fazer parte da vida das mulheres gregas e tornara-se de uma norma para todas as jovens esposas e mães cuidar bem de seus filhos, visando a cedê-los a polis como eficientes guerreiros (MYSZOWSKA-KAZUBA, 2014, p. 81). No imaginário social dos helenos circulava que somente a mulher espartana detinha a capacidade de gerar filhos vigorosos do sexo masculino. Plutarco, em resposta a Aristóteles, traz a narrativa da gynecocracia ao citar que sendo questionada por uma mulher ática sobre o motivo das mulheres espartanas serem as únicas a mandarem nos seus homens; em resposta, se ouve que as espartanas eram as únicas mulheres mães de homens (PLUTARCO, *Virtudes das mulheres*, 240E).

A idealização, de forma complementar, atua para a formação da "miragem espartana" e a construção do imaginário social sobre a mulher em Esparta na qual emerge a estreita relação de dependência entre a eficácia guerreira e a atuação da mulher e esposa. Ambas contribuem para a formação de filhos saudáveis, jovens fortes que se transformam em adultos viris e corajosos guerreiros que devem morrer pela pólis

de Esparta. Cabe à mulher espartana colocar a armadura em seus filhos e esposos e, ao mesmo tempo, animar para o combate, exaltar que lutem com bravura e valentia, que honrem o escudo e só retornem a terra dos ancestrais de posse dele ou sobre ele, morto (GONZALEZ, 2008, 684).

Magdalena Myszowska-Kazuba (2014, p. 78) nos traz a lembrança que a idealização sobre as mulheres espartanas serem as únicas mães de homens guerreiros pertence à coleção de máximas de Plutarco, intitulado *Saying of Spartan Women/ Lacaenarum Apophthegmata*. As máximas valorizam o perfil da mulher espartana como esposa e mãe, demarcando que ambas detêm um papel social essencial para a formação da família e organização poliades em Esparta. As mães e esposas integram o modelo social de mulheres ideais, belas, austeras e leais formando o protótipo da mulher espartana nas palavras de Romero Gonzales (2008, p. 680). Os discursos sobre a mãe espartana também interagem com o imaginário social ao demarcar a dicotomia entre Iônios e dórios como nos aponta a máxima ao citar que enquanto uma mulher Iônia se orgulhava da beleza de seus luxuosos vestidos; a mulher espartana orgulhosa aponta-lhe os seus quatro filhos como uma obra honrosa de uma mulher dedicada (PLUTARCO, *Virtudes das mulheres*, 241D). A crítica nos traz a imposição do estilo sóbrio no modo de vestir por parte da mulher espartana que provavelmente usava um peplo simples, abertos nos lados, deixando a amostra os músculos, permitindo-lhe uma ampla liberdade de movimentos.

Não podemos esquecer que as atividades atléticas exigem indumentárias leves para propiciar os movimentos próprios das atividades físicas visando à preparação de corpos fortes para uma gestação saudável. P. Christesen considera que os jogos atléticos femininos e masculinos eram praticados desde a tenra idade, e que contribuíam para a manutenção da ordem social espartana por configurar-se como um eficaz mecanismo de poder ao induzir a obediência às regras e às normas de comportamento (CHRISTESEN, 2014, p. 197). As jovens praticavam a corrida como exercício físico, lutas como o pankration e arremesso de dardos. Eurípides traz ao palco ateniense as referências das jovens espartanas ao afirmar que abandonavam o espaço doméstico para atuarem nas atividades atléticas, nas palestras, espaço público, junto com jovens rapazes, usando indumentária que deixava os músculos à vista dos homens (EURÍPIDES, *Andrômaca*, v. 600).

Aleksander Wolicki considera que a participação atlética das jovens de Esparta ocorria no Festival de Heraia, em Olímpia, na qualidade de ritual de iniciação para

a deusa do casamento, cujas atividades desportivas configuravam-se em canto coral, dança e corrida. As disputas mantêm a peculiaridade de total ausência de lista epigráficas com os nomes das participantes e vencedoras (WOLICKI,2015, p. 308). A exclusão dos nomes nos remete à interdição da presença feminina nas competições atléticas realizadas no período dos Jogos Olímpicos. No entanto, o epigrama *IG* V.I.1564ª nos aponta para Cinisca de Esparta como a primeira mulher a alcançar a vitória na corrida a cavalo, através da quadriga, em 396. Cinisca consagrou a sua conquista hípica erguendo um monumento em sua homenagem nas proximidades do templo de Zeus Olímpico. O epigrama do monumento de Cinisca de Esparta contém a seguinte inscrição: "Os reis de Esparta eram os meus pais e irmãos, e eu, Cinisca, ganhei a corrida com cavalos rápidos. Ergo esta imagem e afirmo que sou, dentre as mulheres de toda a Grécia, a única que ganhou esta coroa"[5] (*Antologia Palatina*, XIII, 16).

A inscrição nos aponta que a mulher pertence àrealeza espartana como ratifica Pausânias (III, 8, 1) ao afirmar que o rei Arquidamos tinha uma filha cujo nome era Cinisca, era extremamente ambiciosa para participar de competição em Olímpia e foi a primeira mulher a ganhar uma vitória olímpica com cavalos de raça[6]. H.W.Pleket considera os epigramas gravados em monumentos como uma inscrição honorifica que pode ser uma encomenda do próprio vencedor da competição (PLEKET, 2015, p. 99). Tanto a inscrição quanto a citação de Pausânias exaltam a vitória de Cinisca de Esparta nos Jogos Olímpicos.

[5] Tradução de Maria Regina Cândido.

[6] A propósito dos concursos hípicos Paul Christesen e Donald G. Kyle, afirmam que a geografia grega não era amais adequada para criação, adestramento e manutenção de cavalos para competições em corridas. Seria muito dispendioso tornar um cavalo competitivo, no entanto as famílias ricas viam as competições hípicas como uma oportunidade para ostentar sua riqueza e ganhar status social. Nas competições hípicas, os proprietários dos cavalos eram declarados os vencedores sem a necessidade de conduzir os cavalos nas competições. Normalmente os condutores de cavalos, nas competições, tratavam-se de mercenários e escravos, os cavaleiros que arriscaram suas vidas, não ganhavam o prêmio para si próprios e receberiam pouco reconhecimento (NICHOLSON, 2005, p. 25-116. *Apud.* CHRISTEN & KYLE, 2014, p. 30). Osproprietários nem sequer precisavam estar presentes. As mulheres, anteriormente ao século IV, somente poderiam competir na condição de proprietárias, somente após esse período puderam competir conduzindo um cavalo (CHRISTEN & KYLE, 2014, p. 258). Havia modalidades, como exemplo: a corrida de carro com quatro cavalos (tethrippon) de 12 voltas (14,000 metros) era a competição grega mais dispendiosa e espetacular. A mais simples e ainda dispendiosa seria a corrida com dois cavalos corrida (*sýnoris*) com 8 voltas (9,500 metros). Pausânias (VI, 20, 10), descreve que a pista de competição grega não possuía barreira divisória central para evitar colisões frontais. Sófocles (*Electra*, v. 681-756) relata uma tethrippon em Delphi em que apenas 1 de 10 carros terminava a corrida. Olympia se ajustou para eventos equestres mais diversificados, talvez sob a influência da Sicília, permitiu uma corrida com carros-de-mulas (*apéne*) e, com égua (áalpe ou *anábates*), essas competições foram introduzidas em 500 e 496 a.C., mas interrompido por 444 a.C.

A questão está em analisar como uma mulher conseguiu transpor o interdito sagrado de exclusão feminina e alcançar a vitória olímpica. Stephen G. Miller nos relembra que Cinisca era filha de Arquidamos II e irmã de Agis e Agesilau, reis de Esparta. Qualquer mulher de recursos podia alcançar a vitória nos Jogos Olímpicos na modalidade de corrida de cavalos, no caso uma quadriga, sendo ela a proprietária do conjunto hípico a participar da competição (MILLER, 2004, p. 153). A interdição feminina nos jogos das olimpíadas atingia as competições atléticas e a circulação de mulheres pelas imediações dos jogos, com exceção da sacerdotisa da deusa Demeter Chamyne (PAUSÂNIAS, VI, 20, 9) cujo assento de honra estava reservado nas proximidades do altar (KYLE, 2010, p. 120). De acordo com a historiografia, a irmã de Agesilau não estaria presente aos jogos devido ao interdito, mas a sua participação ocorreu através do financiamento da parelha de dois cavalos do qual era proprietária; o que permite afirmar que Cinisca alcançou a vitória *in absentia* (*Idem*, p.121).

A vitória de Cinisca como a primeira mulher a participar e alcançar a vitória nos Jogos Olímpicos contribuiu para reforçar o imaginário social na modernidade a partir do conceito do empoderamento[7] feminino no mundo antigo. Elaine Fanthan constata que mais que qualquer outra mulher grega, as espartanas têm sido objeto de louvor e culpa desde a antiguidade. Essa digressão começa com a nota de louvor que parte das feministas do século XX, como Simone de Beauvoir no artigo *Le Deuxiéme Sexe* (1953), no qual defende que desde que a opressão das mulheres tem suas causas na perpetuação da família, visando a manter intacto o patrimônio, mulheres escapam da completa dependência masculina na sociedade que proíbe a propriedade privada e também refuta a família.

> Em Esparta o regime comunal estava em vigor e era a única cidade grega no qual as mulheres eram tratadas em igualdade aos homens. As meninas eram criadas como meninos, esposas não era confinada no domicílio do marido...todas as crianças pertencem à cidade.... as mulheres submetem-se à servidão da maternidade assim como os homens à servidão da guerra, mas além de cumprirem seus deveres cívicos, mantêm sua liberdade (FANTHAN, 1994, p. 56).

[7] O termo provém da palavra inglesa *empowerment*, termo relacionado ao exercício de liderança por parte de funcionários em empresas, líderes comunitários, entre outros, que assumem uma participação ativa junto a gestão, decisões em parceria com a gerência. Ver: *Empowerment in Practice from analysis implementation*, 2006 (1989).

Como podemos notar, a miragem espartana transpõe o tempo e alcança a modernidade ao considerar a mulher espartana de posse de total liberdade. Ellen G. Millender critica o discurso de liberdade espartana e considera como resultado do processo de idealização a transitar pelo imaginário social do Ocidente. A pesquisadora traz o tema sobre o empoderamento[8] da mulher espartana como uma construção de parte da elite intelectual ateniense no V século (CHRISTESSEN, 2012, p. 212). Por outro lado, Sarah Pomeroy, no livro *Spartan Women* (2002), recupera a vertente otimista de Simone de Beauvoir ao afirmar que a mulher espartana era liberada, não só exercendo a liberdade sexual como também detendo o controle reprodutivo, com poder de vida e morte sobre os homens adultos em Esparta (POMEROY, 2002, p. 75). A autora chama atenção sobre o debate em torno do direito de propriedade da mulher da elite no qual o poder financeiro fornecia a liberdade assim como um certo grau de empoderamento feminino (HODKINSON, 2015, p. 33).

No caso de Cinisca, integrante da realeza palaciana dos Eurypondita, detinha recursos e terras pelas quais administrava sem a presença de um *kýrios*. Aristoteles teceu críticas à organização poliades de Esparta ao afirmar que o maucomportamento da mulher tende de certo modo a estimular o gosto pela riqueza e que, diante da distribuição desigual dos recursos (terras e dotes), alguns lacedemônios possuem riqueza em demasia (ARISTÓTELES, *Política*, 1270a). O filósofo afirma também que as mulheres espartanas se tornaram possuidoras de cerca de dois quintos de todo território da Lacedemônia, pelo fato de grande número delas herdarem propriedades e o recebimento de dotes (1270b).

A riqueza de Cinisca pode ser observada através da autocelebração de um custoso e magnífico monumento[9] contendo sete figuras de bronze, identificados como Cinisca, o auriga, a carruagem e os quatro cavalos esculpidos por Apelles de Megara (PAUSÂNIAS, VI, 1, 6). Consideramos que a participação da princesa espartana dependeu da riqueza pessoal que a possibilitou custear o conjunto hípico, mas temos que levar em conta a destreza do auriga na arriscada tarefa em conduzir as duas parelhas equestres que alcançarama vitória em 396 nos Jogos Olímpicos. Plutarco nos informa que Cinisca participou da corrida equestre incentivada pelo irmão Agesilau

[8] A noção de *empowerment* da mulher ocidental tornou-se parte dos estudos de gênero e o aumento do debate nos últimos 30 anos. O termo circula entre as feministas como uma alternativa ao fracasso das políticas públicas do bem-estar social. Ver *Questioning Empowerment: working with women in Honduras*, 1997, p. 9.

[9] O monumento foi esculpido pelo escultor Apeles de Megara (Pausânias, 6.1.6), porém somente parte do mármore com a inscrição sobreviveu e encontra-se no Museu de Olímpia, Grécia.

que a animou com a intenção de demostrar aos gregos que o triunfo hípico não dependia de talento, mas de riqueza e disposição para gastar muitosrecursos financeiros na preparação dos cavalos (*Agesilau*, XX, 1). Cinisca era reconhecidamente uma mulher de considerável riqueza e em condições de manter a criação, cuidados, adestramento de cavalos de corrida. Atuando como proprietária do conjunto hípico podia ter o seu nome inscrito na lista de vencedores dos Jogos Olímpicos.

A vitória *in absentia* de Cinisca levou a pesquisadora Sarah Pomeroy a considerá-la a primeira *super star* feminina das olimpíadas como especialista em cavalos de corrida (POMEROY, 2002, p. 19). A afirmação da helenista nos traz a reflexão sobre o feminismo e a questão de gênero cujo poder para se impor requer legitimação e o processo se apropria de acontecimentos que estão no passado (BASKO, 1985, p. 310). O argumento nos traz a memória na Modernidade, o imaginário social produzido no período clássico ateniense, que concebe o empoderamentoàs mulheres de Esparta, consideradas as difusoras da ginecocracia. O tema integra a oposição entre Atenas e Esparta cuja organização político e social interage com a dicotomia dos jônios versus dórios no qual destaca o confinamento das atenienses no gyneceu em contraposição às espartanas, detentoras de recursos, e à livre circulação no espaço público (BERNARD, 2003, p. 02).

Consideramos que a participação da mulher da aristocracia competindo *in absentia* nos Jogos Olímpicos, na categoria hípica, parece ter se ampliado no período helenístico como deixa transparecer as inscrições epigráficas. Para Donald Kyle, os epigramas evidenciam o envolvimento feminino atuando de forma direta e ativa nos financiamentos de ginásio, assumindo a função de ginasiarca na promoção de jogos (KYLE, 2014, p. 269). A liturgia atlética envolvia o abastecimento de azeite de oliva ao ginásio durante os jogos visando a atender aos atletas, cabia também providenciar os grãos, vinho e animais para o sacrifício. Os recursos para atender às necessidades na organização dos jogos eram provenientes das propriedades e pastagens da benfeitora (BREMEN, 1983, p. 227).

Como podemos observar, os recursos herdados das terras e os dotes pertencentes às mulheres da elite esparciata permitiam a sua participação ativa no sistema de evergetismo[10] em prol de sua pólis ou região, em nível de igualdade aos

[10] Em conformidade com Claude Mossé, *evergestismo* vem do termo grego *eugétēs,* que significa benfeito; traduzindo uma característica da Cidade-Estado grega. Ou seja, a ideia de que é dentro da comunidade que se exercita a solidariedade entre seus membros, na qual os mais ricos fazem benfeitoria em prol da comunidade. Címon, na primeira metade do século V, abria sua propriedade a todos os companheiros do demo, não colocando cercas

proeminentes cidadãos (BREMEN, 1983, p. 225). O resultado se materializa em honras públicas, monumentos e homenagem pelos benefícios prestados, fato que nos leva a afirmar que as liturgias realizadas pelos homens se estenderam às mulheres ao atuarem como benfeitoras. As mulheres, com suas riquezas, competem em igualdade de condições com os homens na construção e manutenção de templos, banhos públicos e teatros. Em relação ao ofício de sacerdotisa, as mulheres continuam no desempenho da liturgia sacra, cuja atividade envolve acentuados gastos e despesas com o financiamento de festivais religiosos, banquetes públicos e jogos em honra às divindades (*Idem*, p. 226).

Retornando àCinisca, temos que reconhecer que a espartana alcançou a glória ao eternizar-se como a primeira mulher a ser consagrada como campeã olímpica, sendo inclusive uma das mais promovidas dentre as mulheres gregas na Antiguidade. A esparciata recebeu culto destinado aos heróis, porém pouco sabemos sobre a sua vida ou mesmo o seu nome. Nos questionamos sobre este lapso de informação pessoal presente na documentação dos guardiões do discurso sobre a sociedade espartana. O silêncio sobre a vida pessoal de Cinisca se deve ao imaginário social construído em torno do modelo ideal de mulher espartana que mesmo de posse da ginecocracia não deixa de cumprira função social definida pelos guardiões do discurso, ou seja, a prática da atividade atlética visando a um parto saudável, ser uma esposa obediente ao pai e ao marido e tornar-se mãe dedicada na criação de futuros guerreiros fortes e viris. Estes atributos e adjetivos acompanharam as digressões de Gorgo, Girtias, Damatria e outras mulheres anônimas (PLUTARCO, *Virtudes das mulheres*, 240C), porém fica evidente a ausência desses atributos nos epigramas e discursos referentes à Cinisca.

A esparciata era uma mulher madura quando alcançou a vitória (POMEROY, 2002, p. 76) e celebrou a conquista com um suntuoso monumento em Olímpia. Conjecturamos que o silêncio sobre a vida pessoal de Cinisca junto à documentação se deve ao seu afastamento ao modelo ideal de mulher que fazia parte do imaginário social grego. Cinisca nascida antes de 427 (*Idem*, p.77) parece ser uma mulher adulta, solteira e sem filhos, ou seja, detinha escassez de atributos para compor o protótipo da esposa e mãe espartana de excelência física, austeridade e coragem, qualidades a serem transmitidas aos filhos. Entretanto, detinha só o prestígio necessário para

para que todos pudessem se servir dos frutos doados pelas árvores. Outros estendiam os benefícios assegurando o abastecimento de grãos ou vinhos, para comemorar uma vitória. Címon doou a cidade 50 navios que lhe foram doados pelo rei persa. A cidade concedia recompensa a esses bem feitores, às vezes uma estátua ou isenção em uma liturgia (MOSSÉ, 2004, p. 127-128)

compor as questões feministas do século XX como nos aponta o imaginário social da historiografia de gênero em diálogo com a miragem espartana.

Concluímos neste ensaio que as situações conflituosas entre Esparta e Atenas estimularam as formas discursivas dos guardiões dos discursos na busca da hegemonia entre os gregos. A documentação deixa transparecer a dicotomia entre Iônios e dórios, disforizam o adversário objetivando invalidar a busca da sua legitimidade. O discurso implicava em reafirmar o protótipo da mulher espartana, cujo imaginário social tornou-se peça efetiva e eficaz das questões de gênero na busca do empoderamento da mulher e da legitimação do movimento feminista na Modernidade.

13
EM TORNO DE JACINTO... E POLIBEIA:

mito, culto, erótica, iconografia e música

FÁBIO VERGARA CERQUEIRA

Universidade Federal de Pelotas

INTRODUÇÃO

O PRINCIPAL centro de devoção a Jacinto (*Hyákinthos*) era em Amiclas, na Lacônia. Em sua origem, seria uma divindade egeia mais geral, dados os registros de culto em outras localidades (PUGLIESE-CARRETELLI, 1990, p. 177). Sua celebração teria se propagado especialmente entre os dóricos, conferindo-lhe caráter étnico (CHANIOTIS, 2011, p. 164). Ocorreria também nas cidades cretenses de Cnossos e Tylisos, que se acreditava serem colônias de Argos. O mêsJacíntio existia em Tera, de origem lacônica, em Rodes, em Cós e Calimno, no Dodecaneso, em Lato, na ilha de Creta, e em Bizâncio, permitindo supor haver festas a esta entidade também nestas cidades (VILLARD & VILLARD, 1990, p. 546)[1].

A devoção a J.[2] é indicada também pelo culto a Ártemis Jacintotrofo, em Cnido e Tarento, que não resultaria de influência espartana tardia, mas de tradições arraigadas há muito, de modo que "deve ter existido entre os dóricos em período tão recuado quanto seu estabelecimento nas ilhas do Egeu" (CHANIOTIS, 2011, p. 164). Para outros, a disseminação do culto seria anterior, pois em regiões de presença

[1] Em Esparta, as Jacíntias eram celebradas no mês Hecatombeu, que era dedicado a Apolo Hecatombeu.

[2] A partir da segunda menção, Jacinto e Apolo são indicados pelas abreviações J. e A.

dórica teria havido continuidade de rituais egeus mais antigos, propagados a partir de influências micênicas, o que explicaria os indícios de antigo culto a J. nas áreas de formação dórica (PUGLIESE-CARRETELLI, 1990).

Haveria duas personalidades mitológicas identificadas como J., vinculadas ao território associado a Esparta: uma divindade egeia, mais antiga, anterior à presença dórica e ao domínio sobre a Lacedemônia; e um herói, mais tardio, cujo culto se desenvolveu na Lacônia, no contexto da apolinização da religião local, resultante do ingresso do elemento dórico, que trouxe consigo esta crença oriunda da Anatólia.

A J. se dedicava uma das principais festas espartanas, as Jacíntias. Descrições mais detalhadas datam dos primeiros séculos do Império, quando autores como Pausânias e Ateneu a conheceram. A figura poliédrica de J. e seu culto possuem múltiplas facetas, cerzindo um tecido de significados, crenças, valores e práticas, que não pretendemos analisar em sua completude, mas apenas descerzir alguns fios. A caracterização material e iconográfica do local de culto, a participação feminina, a iconografia, os liames com o homoerotismo e o ideal de educação, são alguns dos aspectos que nos ajudam a entender a força deste culto e deste herói/divindade, que carrega uma tensão e complementaridade entre passado e presente, entre memória cultural egeia de longínqua duração e memória política espartana, entre aspectos vegetais e heroicos, entre culto ctônico e de iniciação, entre traços políticos e étnico-identitários. Em meio a estes aspectos, a música desponta como um elemento transversal, unindo representações míticas, práticas cultuais e integração social dos jovens, garotos e garotas, que vivenciam nas Jacíntias um rito de passagem – música, como um eixo distintivo do herói, de seu culto e de uma simbolização da identidade espartana.

DE DIVINDADE PRÉ-HELÊNICA A HERÓI ESPARTANO: ASPECTOS SOBRE MITO E CULTO

JACINTO – DIVINDADE EGEIA PRÉ-HELÊNICA

Possivelmente, uma divindade de fundo pré-helênico, como sugere a terminação *–nthos.* Pré-dórica e pré-olímpica, sua devoção teria caráter ctônico e de fertilidade (PAUSÂNIAS, III, 19, 3). Estudiosos mais antigos associavam J. ao ciclo da vegetação[3].

[3] Ver: SCHOEMANN (1873); WECKLER (1857) e MELLINK (1943)

Abbuzzese-Calabrese (1987, p. 24), mais recentemente, mantém, na própria identificação entre o deus e a flor jacinto – mesmo que assimilada por narrativas míticas homoeróticas que vinculam Apolo e J. – que esta associação revelaria o caráter vegetal do culto (OVÍDIO, *Metamorfose*, X,162ss). Atualmente, muitos estudiosos demonstram certa impaciência, até mesmo azedume, com relação ao modelo de interpretação vinculado ao mundo vegetal, favorecendo uma interpretação mais conectada com valores políticos e étnico-identitários, evidenciados inclusive em seu sentido de ritual de passagem masculino, expresso por meio da "morte ritual de um efebo antes de ser aceito no corpo de cidadãos" (CHANIOTIS, 2011, p. 164).

A meu ver, descartar o componente vegetal e de fertilidade vai na contramão de fortes evidências, verificáveis por exemplo no modo como se organizavam as Jacíntias. Não nos parece haver incompatibilidade entre as duas dimensões, que podem ser entendidas como complementares na crença a essa entidade. Provavelmente o sentido étnico-identitário foi um acréscimo posterior. Na origem, o sentido funerário se reportaria a uma ideia de ciclo vital, de vida-morte-renascimento, próprio a um culto de fertilidade, ligado à vegetação, aspecto reconhecido ainda séculos mais tarde por Pausânias, como veremos.

JACINTO – HERÓI DÓRICO

A memória mítica o caracterizaria como peloponésio: filho do rei espartano Amiclas, teria sido inumado no distrito de Amiclas (VILLARD& VILLARD, 1990, p. 546), onde ficava o santuário chamado Amiclaion. Mais tarde, em época pós-dórica, a fé em A., divindade pós-micênica oriunda da Anatólia, teria dominado Amiclas; contudo, o culto a J., em vez de ser abandonado, teria se redefinido, a partir de uma associação estabelecida pelos fiéis entre as duas entidades, o que é claramente indicado pela combinação da devoção a elas nas Jacíntias comemoradas em Amiclas, resguardado porém que esses cultos se mantinham independentes, posto que eram celebrados em dias diferentes da festa (ATENEU, IV,139e).

Transformado em um ἥρως, J. segue a receber um ritual próprio (ROSSI, 1982, p. 565. PUGLIESE-CARRETELLI, 1990, p. 178). Herói com biografia lendária espartana, seu culto carregou um sentido político e identitário para a comunidade esparciata: J. teria sido um príncipe espartano, neto de Lacedêmon, primeiro rei da Lacedemônia, e filho mais jovem de Amiclas (HES. *Fr.* 102 [*POxy*. 1359 fr. 3 EVELYNE-WHITE]. APOLODORO, *Biblioteca*

III.10.3. PAUS. III.1.3; III.19.4). Junto a sua irmã gêmea Polibeia, veio a morrer ainda na juventude. Na adolescência, teria despertado os amores de A., que se tornara seu amante (CAHN, 1968, p. 66), de Tamiras e de Zéfiro. Construiu-se assim progressivamente uma associação entre A. e J., que traduz valores e crenças vinculados à devoção que lhes era prestada. Como metáfora da relação *erastês/erômenos*, J. passou a ser visto como um protegido de A., que lhe ensinará o conhecimento da adivinhação, o tiro de arco e a música (μουσικήν), o uso da lira sem notas discordantes (λύρας μη ἀπῳδὸν εἶναι), e o encarregará dos jogos da palestra, e lhe possibilitará percorrer, transportado sobre cisnes, todos os lugares que eram caros a Apolo (FILÓSTRATO, JUN. *Im.* XIV, 5-8).

A tradição fez da personagem mítica de J. uma representação da figura social do *erômenos*. Tamira, por ele apaixonado, para ele teria inventado a pederastia (APOLODORO, *Biblioteca* I, 3.3). Zéfiro, igualmente interessado pelo efebo da Lacônia, enciumado que este preferia o amor de A., lhe teria causado a morte: enquanto A. lhe ensinava o arremesso do disco, Zéfiro encolerizado soprou seu vento, assim desviando o disco e atingindo fatalmente J[4]. Nesta ocasião, do sangue de J. teria nascido a flor que leva seu nome (OVÍDIO, *Metamorfose*, X, 162-219). Após sua morte, A. teria exigido o seu culto, o que reforça a conexão entre os cultos destas entidades. De fins do VI a meados do IV a.C., os amores de J. e A., assim como as perseguições de Zéfiro, interessaram aos pintores de vasos áticos, como revela a taça de Berlim em que o pintor, para reforçar a identificação do jovem raptado com lira na mão, coloca sob os personagens uma flor ampliada, que remete à flor jacinto (Fig.1)[5].

Figura 1:
Zéfiro rapta Jacinto portador de lira. No campo, uma flor.

Desenho:
Lidiane Carderaro

[4] É comum também a versão da morte acidental, quando Apolo ensinava-lhe o arremesso de disco. Ver: EUR. Hel. v. 1472-1473. APOLOD. Biblioteca I.3.3; III.10.3. FILÓSTRATO JUN. Im. XIV.24-25. Non. D. III.156ss.

[5] Cílix. Figuras vermelhas. Arte de Dúris. Berlim, Staatliche Museen, F 2305. c. 490-80.

AS JACÍNTIAS

O FESTIVAL

Faria parte do calendário de festas de várias cidades de formação cultural dórica. Porém, as fontes antigas detalham tãosomente o festival espartano, sendo presumível que seu formato tenha se difundido em áreas de influência dórica. As Jacíntias eram realizadas anualmente no distrito de Amiclas, entre início da primavera e aproximação do verão (HERÓDOTO, IX, 11; XENOFONTE, *Helênicas*, IV, 11), de sorte que estariam na origem ligadas a rituais de fertilidade. A associação com o mundo vegetal é eminente, se considerarmos a data tradicional dos festejos, em torno de 20 de março, próximo ao equinócio da primavera, que "corresponde ao começo da floração da vegetação, notadamente do jacinto" (PRIEUR, 2014, p. 35). Em um ciclo festivo quinzenal, durariam duas semanas, até a lua cheia. Considerando as variações do calendário lunar, as festas deveriam ocorrer entre fins de março e início de maio. As mais populares em Esparta no período clássico e helenístico (HERÓDOTO, IX, 7; XENOFONTE, *Helênicas*. IV, 5, 11), sua duração total oscilaria ao longo do tempo. Enquanto no período helenístico as festas teriam sido reduzidas a três dias (PRIÈRE, 2014, p. 36), no período clássico se estenderiam por onze, divididas em dois momentos. Os três primeiros dias eram dedicados ao herói da Lacônia, seguidos por três dias de pausa e, finalmente, cinco a oito dias dedicados ao deus Apolo. Ateneu nos fornece uma das descrições mais detalhadas, citando passagem da *História de Esparta*, do historiador local Polícrates:

> os espartanos observam o ritual das Jacíntias por um período de três dias, e, por causa dos lamentos que acontecem pela morte de Jacinto (...) se abstêm de cantar o peã do deus (...), comem com restrição. Mas na metade do período de três dias ocorre um espetáculo com vários aspectos, e acontece um importante concurso, muito esperado. Meninos com túnicas cingidas no alto (χιτῶσιν ἀνεξωσμένος) tocam lira (κιθαρίζουσιν) e cantam ao aulo enquanto percutem a inteira gama de cordas com o plectro. Cantam as orações ao deus em ritmo anapéstico e em tom elevado (ATENEU, IV, 139d-e).

O culto tinha caráter de festa à divindade ctônica, pois o primeiro dia, de abstinência e sobriedade, estava relacionado à morte do herói, enquanto o segundo e o terceiro, mais comemorativos e alegres, diziam respeito à crença no seu renascimento e apoteose (PICCIRILLI, 1967. PUGLIESE-CARRETELLI, 1971, p. 134. ATENEU, IV, 139e). No terceiro dia haveria concursos (PRIEUR, 2014, p. 33), devendo predominar, a meu ver, os de natureza musical (ABBRUZZESE-CALABRESE, 1987, p. 28). Marcando retorno à normalidade, haveria um banquete de encerramento dos festejos, em que se comia o *kópis* acompanhado de pão, alimento especial que era consumido no primeiro dia sem este acompanhamento (CHANIOTIS, 2011, p. 166).

Mesclando aspectos originários e mais recentes, havia forte relação entre sua natureza ctônica, de culto heroico, e sua ligação com o mundo vegetal, relação observada séculos mais tarde por Pausânias (III, 19, 3), que caracteriza como um culto a um deusde natureza ctônica, simbolizando a alternância da vegetação: celebravam-se no verão, no primeiro dia desenrolava-se o luto pela morte do deus, no segundo e no terceiro se celebrava o renascimento com hinos e com coros.

Os festejos espartanos guardam elementos do passado, de um deus egeu, talvez oriundo da Lacônia, relacionado ao mundo vegetal, à fertilidade, assim como ao âmbito ctônico. Esses elementos do passado se mesclam com o caráter novo, configurado a partir da presença dórica, de um culto heroico. O antigo deus peloponésio teria sido assimilado à figura de um jovem amado por A., definindo-se um culto e crença com caráter de ritual de passagem, como evidencia a grande participação dos meninos e meninas (ATENEU, IV, 139d-f). Estabelecido o culto heroico, conforme narrativa mítica, a partir da morte do herói, por vontade de seu amante A., a crença que dá substância ao culto heroico se reveste de aspecto ctônico e de noções de ciclo da vida próprias a cultos ligados ao mundo vegetal. Portanto, temos uma entidade ambivalente e um culto ambíguo! Talvez sejam estes aspectos, impregnados na tradição espartana, que potencializem o espraiamento do culto a J. no âmbito dórico e colonial, por permitir que sentimentos e crenças variados se vejam representados na figura do deus/herói J., já que as dimensões vegetal, ctônica e de passagem se complementam. Autores mais recentes enfatizam seu caráter de rito de passagem à idade adulta (CASTALDO, 2009, p. 275), reforçando seu caráter político e étnico, presente por exemplo no culto a J. em Tarento, em que se usavam figuras votivas como as milhares encontradas na Masseria del Carmine, datadas do Helenístico inicial (CHANIOTIS, 2011, p. 164).

O LOCAL DE CULTO:
TRONO DE APOLO E TAPHOS DE JACINTO

Pausânias, ao descrever o templo, revela aspectos do culto e crença que norteavam as Jacíntias. Em especial, o trono de A., principal estrutura do Amiclaion, instalado pelos espartanos e planejado por Báticles de Magnésia, no fim do séc. VI a.C.. Erguido sobre o túmulo de J., que possuía forma de altar, no entorno de uma estátua de bronze de A., já existente, com altura de 13m, com lança, flecha e elmo, o trono devia medir 4m de altura, decorado com relevos e colunas (CHANIOTIS, 2011, p. 165). Uma porta de bronze, no canto esquerdo, dava acesso ao interior da tumba, como seria próprio aos cultos a divindades ínferas. Durante as Jacíntias, entrava-se no túmulo para oferecer sacrifícios próprios aos mortos, adequados ao culto heroico (PAUSÂNIAS, III, 19, 3).

Pausânias revela detalhes do baixo relevo existente no pedestal do monumento funerário, encomendado ao mencionado escultor de Magnésia (MARTIN, 1987): apresenta a apoteose de J., representado como adulto com barba, que ascende ao Olimpo acompanhado de sua irmã Polibeia, levados por várias divindades[6], nas mesmas condições de Héracles (PAUSÂNIAS, III, 19, 4-5), também representado em relevo neste altar (CHANIOTIS, 2011, p. 165).

A PARTICIPAÇÃO FEMININA:
POLIBEIA, MÚSICA E RITO DE INICIAÇÃO DE MENINAS

Pausânias nos remete a outro aspecto relevante no culto a J.: a participação feminina. A iconografia do pedestal do trono de A. evidencia que Polibeia e J. tinham importância parelha na crença e, presumivelmente, no culto. Percebemos um paralelismo que relaciona A. a J., assim como Polibeia a Ártemis, enquanto pares de irmãos, o que confere simetria ao sistema de crença. Polibeia teria morrido virgem (PAUS. III.19.4). Para alguns, ela corresponderia a Ártemis, e, para outros, a Core (HESÍQUIO, s.v. Πολύβοια). Ligada à vegetação, a ela deviam-se plantas e ervas da primavera (DIETRICH, 1975, p. 135). "Seria uma espécie de duplo de Jacinto de quem representava a essência feminina da androginia de fundo do ser divino primitivo e refletido nos pares de gêmeos" (CHIRASSI, 1968, p. 164). Ligava-se igualmente ao conceito de vida/morte presente na sequência morte/renascimento/apoteose.

[6] Estas divindades seriam Deméter, Core, Hades, as Moiras, as Horas, Afrodite, Atena e Ártemis.

O espaço reservado à mulher nas Jacíntias na Lacônia não seria secundário. Relato do historiador espartano Polícrates informaria que, em meio aos festejos iniciados a partir do segundo dia, entre cortejos, danças e cantos, moças desfilariam em carros ricamente decorados, puxados por dois cavalos (ATENEU, IV.139f). A semelhança com uma procissão matrimonial aludiria a sua futura função de esposa (CHANIOTIS, 2011, p. 167). Haveria coros de meninas. Eurípides (*Helena*, v.1465-1475) refere-se a um cortejo noturnode meninas que recordava a morte de J. pelo disco de A. Seria incumbência de meninas costurarem o novo vestido (χιτῶνα) destinado a A., em um recinto especial, denominado túnica (Χιτῶνα). Elas o levariam, em animada procissão, pela estrada processional (ὁδὸς Ὑακινθίς) que ligava Esparta a Amiclas (PAUSÂNIAS, III, 16, 2. CHANIOTIS, 2011, p. 166. NOBILI, 2014, p. 139). Ateneu, que consulta antigos historiadores espartanos, não menciona este ritual, ficando a dúvida sobre sua antiguidade. Evidências materiais corroboram a relevância da participação feminina: uma inscrição lacônica encontrada na área do Amiclaion, da segunda metade do séc. II d.C., refere-se a um título concedido pelos espartanos a uma mulher de nome Pompeia Póla (*I.G.* V, 1, 587)[7]; uma telha mais antiga, com a mesma proveniência, da segunda metade do séc. III a.C., continha uma lista com nomes de mulheres[8]. C. Nobili (2014, p. 137-138) enumera outras evidências: alfinetes de cabelo e fíbulas, encontradas no precinto do santuário, e figurinhas femininas de terracota e de bronze, do período arcaico. Evidências iconográficas indicam algo da vida musical feminina local: atuavam coros de meninas em Amiclas, como mostra um relevo do séc. III a.C., em que moças dançam em homenagem a A., uma tocando aulo, outra, lira; a estátua vista por Pausânias, de uma mulher tocando lira, esculpida por Aristandro de Paros[9]; ou ainda uma estátua de bronze, do séc. VI a.C., de uma menina tocando címbalo[10]. Não somente a presença feminina era importante nos festejos a J. e A. em Amiclas. Os rituais de iniciação por que passavam as meninas seriam cruciais na sua inserção social como mulheres. Sua participação

[7] C. Nobili (2014, p.137) informa duas possíveis explicações para o título: estaria relacionado a algum agôn feminino ou à participação de uma mulher proeminente na organização das festividades.

[8] EDMONSON, 1959, p.162-164. Para este autor, é plausível que uma parte dos rituais realizados previssem a inscrição dos nomes das participantes em fragmentos cerâmicos, o que explicaria estas inscrições sobre o fragmento de telha, ao passo que C. Nobili (2014, p.138) acha possível que a lista nomeasse as participantes de um coro feminino que tomasse parte dos festejos em homenagem a Jacinto.

[9] Pausânias (III, 18, 8) identifica na estátua uma personificação de Esparta. É possível que representasse Alexandra (filha de Príamo), deusa cultuada em um santuário em Amiclas, um quilômetro ao sul do Amiclaion.

[10] Atenas, Museu Nacional, inv. 7548.

na celebração simbolizava sua preparação para o casamento e abandono da infância (NOBILI, 2014, p. 136. SERGENT, 1984, p. 108-109). Em Esparta, "(...) as meninas adolescentes aprendiam a cantar e dançar e atuavam em coros nos festivais mais importantes. A participação nos coros e o treinamento musical tinham uma função iniciática (...): de fato, marcavam a entrada gradual no mundo adulto" (NOBILI, 2014, p. 135), o final da adolescência e da iniciação tribal (CALAME, 2001, p. 190).

CONTROVÉRSIAS SOBRE O TIPO ICONOGRÁFICO DE JACINTO: ADULTO OU EFEBO?

Enfatizamos outro ponto da descrição do trono por Pausânias (III, 19, 4): J. com barba, daí, presumivelmente adulto, em contraste com a imagem geral de um *erômenos*, um efebo que se presumiria imberbe. O próprio Pausânias parece surpreso com esta característica de adulto, sugerindo que a imagem presumível de J. fosse como adolescente imberbe, tanto que, logo a seguir, cita a pintura de Nícias[11] existente no mesmo monumento, que retrata J. na plenitude de sua beleza juvenil, do modo como era amado por A.. Haveria então dois modelos iconográficos de J., um como efebo, outro como adulto? Corresponderiam a personalidades ou manifestações diferentes, ou seriam tãosomente variantes iconográficas? Diante desta dubiedade, afirmou-se até que não haveria na Grécia uma iconografia precisa de J. (ROSSI, 1982, p. 566; SICHTERMANN, 1956, p. 97-153).

Chaniotis (2011, p. 164) lembra a possibilidade de que a representação de J. com barba se relacionasse a outra tradição, que mostra um J. como um espartano adulto vivendo em Atenas, com quatro filhas, chamadas Jacíntidas, as quais, em razão de um oráculo proferido com relação à praga que grassava em Atenas, se ofereceram como sacrifício a Atena ou Perséfone (APOLODORO, *Biblioteca*, III, 15, 8)[12]. Alguns veem

[11] Pintor ático, filho de Nicomedes, aluno de Antídotos e mestre Onfalion, segundo Pausânias teria sido um dos maiores pintores de seu tempo. Conforme M. Robertson (1991, p.152 ss.), Nícias teria recebido influência do pintor tebano atuante em Atenas, Eufranor, mestre de seu mestre (Antídotos), e teria trabalhado para Praxíteles, que admirava muito a técnica deste como pintor de suas estátuas. Propõe que Nícias teria influenciado alguns motivos da pintura de vasos italiota de seu tempo. Com base em Plínio (História Natural, XXXV, 40, 133), acredita-se que teria florescido em torno de 320 a.C. Sua obra seria contemporânea ao início da série de relevos tarantinos representando Jacinto menino com lira, não sendo descartável se pensar em influência, uma vez que as figurinhas de Jacinto não encontram antecedentes artísticos na produção tarantina.

[12] Em Demóstenes, 60, 27, o orador ateniense relata outra versão, segundo a qual as Jacíntidas seriam filhas, na verdade, de Erecteus. Receberiam este nome por terem sido sacrificadas em uma colina chamada Jacinto (Suidas, s.v. παρθένοι).

no J. adulto a divindade mais antiga, micênica, pré-dórica, e, no J. juvenil, o herói cultuado após a apolinização da Lacônia (PICCIRILLI, 1967, p. 113). Para estes, a iconografia de Báticles receberia influência da memória da figura da antiga divindade lacônica remanescente da Idade do Bronze. Já a versão adolescente, seria uma invenção da pintura dos vasos áticos, influenciada pelo modelo homoerótico (PETTERSON, 1992, p. 36). A. Chaniotis (2011, p. 165) não considera plausível esta última versão: para ele, J. com barba é, outrossim, reflexo de um esquema de representação de Héracles, que contamina a iconografia de J. por paralelismo, em razão da apoteose. Como o caráter mais antigo da entidade está fortemente marcado pelo aspecto vegetal de sua crença, o fato de que flores gregas como o jacinto sejam associadas a garotos e garotas, e não a homens adultos, corrobora a identificação da figura de J. como jovem. Por outro lado, A. Brelich (1969, p.147-148, n.110) propõe uma versão mais ponderada, não vendo no relevo de Báticles uma variação adulta da entidade de Amiclas, pois uma análise atenta da passagem indicaria que J. *já* teria barba, ou seja, representar-se-ia um adolescente com barba precoce, e não um adulto. De fato, os pintores de vasos áticos, ao retratarem efebos, diferenciam aqueles completamente imberbes daqueles em que a suíça cresce e começa a despontar a barba. Talvez Báticles tenha representado algo semelhante aos vasos.

O maior volume de representações iconográficas em que se pode identificar J., no âmbito da Hélade, está evidenciado na cerâmica ática tardo-arcaica e clássica, associado à condição de efebo, à lira e à pederastia, indicando conteúdo iconológico vinculado à instituição educacional, ao valor pedagógico e moral da música e à sexualidade homoerótica como traço cultural identitário (VERGARA CERQUEIRA, 2011. CASTALDO, 2009, p. 275). Por empréstimo de esquema iconográfico, é aproximado à figura de heróis representados como erômenos, tais como Ganimedes ou Títonos (VERGARA CERQUEIRA, 2011a, p. 85-89). Nas pinturas de vasos áticos, apareceria em duas situações: 1) sobre cisne (Fig.2)[13], muitas vezes segurando lira, remetendo ao aspecto do mito reportado por Filostrato (FILÓSTRATO JUN., Im. XIV), caracterizando-o como erômenos de A.; e 2) perseguido, presumivelmente por Zéfiro[14], muitas vezes sequestrado levando sua lira (Fig.1). Os pintores áticos

[13] Cílix ática. Figuras vermelhas. Atribuído a Apolodoro (ARV2 121/25). Mississippi, David M. Robinson Memorial Collection, University of Mississippi Museum and Historic Houses, inv. 1977.3.102. c. 500-490 a.C.

[14] Cílix ática. Figuras vermelhas. Dúris (assinado). Boston, Museum of Fine Arts, 95.31, c. 490-80. A. Lears (2008, p.155) coloca dificuldade para se identificar com certeza quando se tem Eros ou Zéfiro como figura masculina alada na condição de erastes, o que dificulta, a seu ver, a identificação segura do jovem com lira, na condição de

reproduzem uma visão ateniense de J. como jovem em idade escolar, o que não é incoerente com a significação espartana deste herói, posto que reforça o sentido desta entidade como vinculada a um ritual de passagem da adolescência. As moedas incusas tarentinas de finais do séc. VI a.C. são igualmente influenciadas por este modelo "adolescente/escolar", ao apresentarem o herói com uma lira na mão esquerda e flor na direita (Fig. 3)[15].

Figura 2:
Jacinto sobre
o cisne de Apolo.

http://museum.olemiss.edu/

Figura 3:
Jacinto nu corre
com lira na mão.

Desenho:
Lidiane Carderaro

erômenos, como representação de J., equalizado ao modelo de representação do jovem cidadão metaforizado nas figuras dos herois Titono ou Ganimedes.

[15] Moeda incusa, prata. Berlin, Staatliches Münzkabinett. c. 510 a.C. Vlasto & Ravel, 1947, Cat. n..70. Cf. Moeda incusa, prata. Londres, Museu Britânico, inv. RPK, p289K.1.TAR (Kat.-Nr. GC1p165.33), de Tarento, c. 510–500 a.C. STAZIO, 1971, p.148. HERNÁNDEZZ, 2004, p.92.

Endossamos a afirmação de Abbruzzese Calabrese (1987, p. 25), de que a iconografia juvenil de J. seria provavelmente a mais comum. Sua representação como jovem faria mais sentido se considerarmos a natureza destes festejos enquanto ritual de passagem, pois ocorre uma identificação do garoto com a figura juvenil de J., na qual de certo modo se projetaria, e da garota, com a figura também adolescente de Polibeia, na qual as meninas se espelhariam. No período helenístico inicial, desenvolveu-se em Tarento, antiga colônia espartana, um ritual consagrado aos gêmeos de origem lacônica, J. e Polibeia, atestado pelo grande número de figurinhas votivas de terracota, empregadas em um culto heroico, provavelmente vinculado a um rito de passagem de meninos e meninas, devoção que parece ter gerado grande mobilização social e espiritual, entre finais do século IV e inícios do III. O principal local de culto deve ter se situado em Contrada Carmine, a Sudeste de Tarento, contíguo à parte externa dos muros erguidos no século V. As fossas votivas teriam revelado em torno de 5000 exemplares, em 1950[16]. A investigação sistemática realizada por E. Lippolis na reserva técnica do Museu Arqueológico de Tarento permitiu identificar e inventariar 2365 figurinhas, das quais 1018 do tipo masculino (Fig.4)[17], e 1333, do feminino (Fig.5)[18] – 43% de imagens presumíveis de J. e 56% de Polibeia, aspecto que reforça a importância da divindade/heroína peloponésia neste rito de iniciação (LIPPOLIS, 1995, p. 101-102). Somando-se os achados de Contrada Carmine aos dos outros sítios, de proporção variada, situados no interior da zona murada, chega-se ao que seria o maior volume numérico de representações iconográficas atribuíveis a J. e Polibeia, de modo que constituem testemunho de suma importância da identidade iconográfica adolescente de J..

---

[16] A. Stazio (1965), primeiro a publicar este material, estimava, sem basear-se em um inventário sistemático, três mil peças incorporadas ao Museu de Tarento. D. Castaldo (2009, p. 275) alinha-se à estimativa de cinco mil itens, considerando que muitas peças foram perdidas quando do achado, feito ao acaso por agricultores, ao que se soma a dispersão de exemplares, logo da descoberta, até que a superintendência pudesse agir.

[17] 1) Tarento, Museo Nazionale Archeologico, inv. 52024. Contrada Carmine, Via Magna Grecia, 19.7.1950 (fossa votiva). Início do séc. III. 2) Tarento, Museo Nazionale Archeologico, inv. 64815, Contrada Carmine Terceiro quartel do séc. IV. 3) Lecce, Museo Provinciale „Sigesmondo Castromediano“, inv. 4426, proveniência desconhecida. 4) Tarento, Museo Nazionale Archeologico, inv. 64822, Contrada Carmine. 5) Tarento, Museo Nazionale Archeologico, inv. 64810. Contrada Carmine. 6) Tarento, Museo Nazionale Archeologico, inv. 64973, Contrada Carmine. 7) Tarento, Museo Nazionale Archeologico, inv. 64810. Contrada Carmine. 8) Tarento, Museo Nazionale Archeologico, inv. 64763. Contrada Carmine.

[18] 1) Tarento, Museo Nazionale Archeologico, inv. 65878. Castaldo, 2009, p. 414, fig. 15. 2) Tarento, inv. 64810 e 64973. 3) Tarento, Museo Nazionale Archeologico, inv. 65887, Contrada Carmine (cítara).

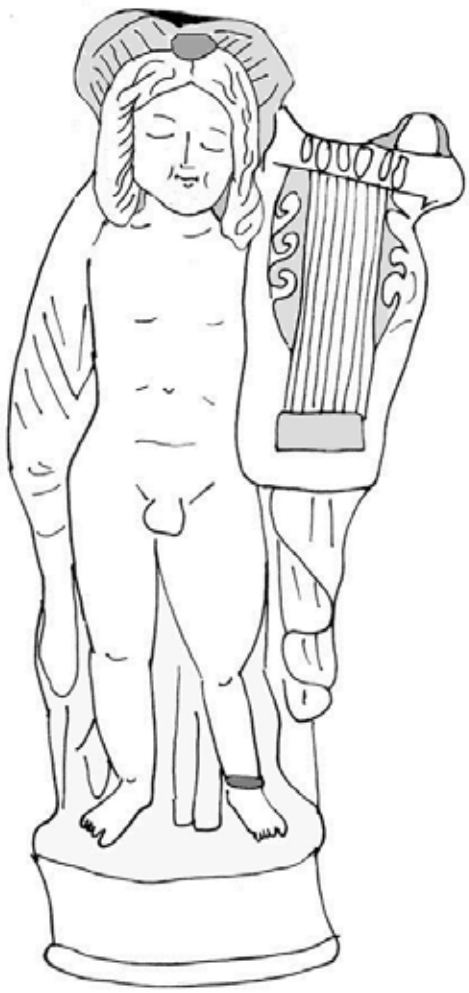


Figura 4:
Figurinha de terracota. Jacinto, jovem, seminu, com cítara helenística, coroado com um adorno especial.

Figura 5:
Figurinha de terracota. Polibeia, com cítara, coroada com adorno especial

Desenhos:
Lidiane Carderaro

Haveria relação entre a iconografia de J. nos relevos tarantinos e no contexto cultual do Amiclaion? E. Stazio (1965, p. 162) identifica, nos tipos de J. e Polibeia, a influência dos "grandes mestres do séc. IV, e em primeiro lugar de Praxíteles". O surgimento destas figurinhas em Tarento no apagar das luzes do século IV inaugura um novo tipo iconográfico sem precedentes na coroplástica local. Cabe observar as influências verificadas localmente entre os diferentes suportes iconográficos.

M. Robertson (1991, p. 152) aventa a possibilidade de que o pintor ático Nícias, que atuou como colorizador de esculturas marmóreas junto a Praxíteles, haveria

influenciado a pintura de vasos italiotas. É possível que esta influência tenha colaborado para propagar algo de Praxíteles em relevos tarantinos. Cabe lembrar que havia, no trono do A. de Amiclas, uma pintura de Nícias, que retratava J. efebo, imberbe, na plenitude de sua beleza, na forma em que A. o amava (PAUSÂNIAS,III, 19, 4). Encontramos aqui um possível liame entre os modelos iconográficos da coroplástica tarantina e a pintura presente no próprio santuário, reforçando assim a prevalência, ao menos no século IV e III, do modelo iconográfico juvenil.

A numismática tarantina de meados do séc. III retoma o motivo de J. efebo com flor na mão, não mais com a lira como nos incusos do VI, mas sobre golfinho, com cornucópia, e, no campo, incensário, vinculando a situação de culto, com apelo identitário, dado o uso nesta cunhagem (no caso, a identidade tarantina sustentada em memória cultural de matriz espartana)[19]. Analisando no conjunto, pode-se aferir que a flor, presente em vasos áticos e moedas tarantinas, e alusiva ao jacinto, funcione, na mão ou no campo, como atributo iconográfico de Jacinto, remetendo ao sentido vegetal dos mitos que sustentam sua devoção.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em torno de J. e de Polibeia, despontaram algumas questões, que vale a pena retomá-las, por sintetizarem aspectos relevantes para compreender o significado das crenças, rituais e representações destas entidades. Primeiro aspecto, a música. Presente no plano mítico do herói J. e de sua relação com A., desdobrando-se nos modelos iconográficos de sua representação, assim como de Polibeia, fazia-se presente igualmente no plano ritual. Momentos musicais animavam procissões e festejos. Ocorreriam as disputas musicais (*agônes*) de meninos e possivelmente também de meninas. A música era uma importante faceta em torno das crenças, ritos e valores associados a J.. Como valor associado, pode-se depreender uma ênfase simbólica na educação musical, muito estimada na tradicional educação grega de origem arcaica. Do mesmo modo, o elemento homoerótico, que perpassa a educação, é implícito ao mito e à iconografia de J.. Em Esparta e outras regiões dóricas (especialmente em Creta), em combinação com a música, este integrava a

[19] Moeda, prov. Tarento. c. 260 a.C. Coleção Vlasto, cat.-n. 892. Cf. VLASTO & RAVEL, 1947, cat.-n..890 e 891. Outra interpretação, como Eros áptero: LACROIX, 1974, p. 23. Não corroboramos o hipercriticismo deste autor, e entendemos que a flor opera como atributo de Jacinto.

educação dos jovens[20]. É provável que o fato de o local do culto heroico dedicado a J. em Amiclas se inserir fisicamente no interior do tempo de A., assim como o fato de o festival das Jacíntias ser composto por uma primeira parte consagrada a J. e sua irmã, e uma segunda a A., reforce o valor da música neste contexto, do ponto de vista ritual, festivo e agonístico. Em particular, a lira e a cítara possuem forte peso simbólico na devoção a J. e a A., dessa sorte ocorrendo a deposição de miniaturas votivas de cítaras, desde período muito recuado.[21] O sentido político da performance musical e do instrumento de cordas nas Jacíntias fica reforçado pela possibilidade de que, no séc. IV a.C., o rei se juntasse a um coro de jovens (PRIEUR, 2014, p. 51), a confiar no testemunho de Xenofonte, segundo o qual o rei Agesilau (399 - 360 a.C.) teria tomado parte em um coro, tocando ele mesmo o peã para o deus (XENOFONTE, *Agesilau*, II, 17).

Segundo, a dimensão feminina. As mais variadas evidências apontam que, apesar da denominação "Jacíntias", não devemos pensar em uma festa somente em homenagem a J., mas em uma veneração combinada ao par de irmãos. Polibeia parece de parelha relevância, traço indicial que devemos observar com atenção: a participação feminina nos festejos não ocorreria apenas a título de animação no âmbito processional. Suas obrigações religiosas, musicais e não musicais, eram determinantes no curso do festival. As garotas possuiriam igual protagonismo nos rituais, como adolescentes que nesta ocasião vivenciariam o talvez mais importante ritual de passagem ao mundo adulto da sociedade espartana. As fossas votivas de Tarento são um forte testemunho da igual importância destas duas figuras na tradição espartana, sugerindo a participação ativa de meninos e meninas.

Terceiro aspecto, a natureza múltipla do ritual, assim como da entidade. J., figura mitológica multifacetada, torna seu potencial de crença bastante abrangente. De um lado, carrega uma raiz pré-dórica, egeia, micênica, que o ligaria a um culto de natureza vegetal – na origem, de fertilidade. De outro, no contexto posterior à ocupação dórica, no ambiente de apolinização religiosa local, a entidade J. é redimensionada: passa de divindade a herói, vinculando-se na condição de *erômenos* a A., condição que favorece o estabelecimento de rituais de inclusão de adolescentes no mundo adulto (situação paralela, de forma especular, envolve a crença em Polibeia e seu emparelhamento a Ártemis).

[20] CHANIOTIS, 2011, p. 164.

[21] Fórminx miniatura. Bronze. Prov: santuário de Apolo Amicleu, Amiclas, Lacônia. Atenas, Museu Arqueológico Nacional, inv. 10671. Séc. IX-VIII a.C.

Nas últimas décadas, têm predominado interpretações, influenciadas por uma perspectiva de antropologia política, e focadas no aspecto de ritual de passagem, que privilegiam o papel étnico-identitário que acompanha as crenças e ritos vinculados a J., entendido como um herói juvenil enraizado na tradição política local (da terceira geração da família real fundadora de Esparta). Esta corrente privilegia o simbolismo político do herói, em detrimento do caráter vegetal, atributo predominante no testemunho de Pausânias, assim como na maior parte das interpretações modernas de finais do XIX a meados do XX.

Sob o véu do simbólico, interpretações mais recentes relegam a dimensão religiosa a um plano secundário. A serviço de um paradigma racionalista, o "simbolismo" se torna parâmetro para eleger a "identidade étnica" como fator para descartar a profundidade mística da figura de J. Ora, a força de J., que, morto, se metamorfoseia em flor, está para além do simbólico, enraíza-se em algo que antecede sua identidade com a pólis espartana. É provável que, no caminho, a crença em J. se fortalecera com a incorporação deste sentido político-identitário espartano – entretanto, um sentido étnico laconiano, algo pré-pólis. Mas a assimilação deste sentido político não suplanta o sentido vegetal original, como se poderia apressadamente presumir, por paralelismo, como decorrência do domínio da religião de A. que o haveria rebaixado, no campo das crenças, à condição de herói. O sentido vegetal permanece vivo no sentido de uma entidade – herói ou divindade – que entifica, mais do que simboliza, o ciclo vida-morte-ressurreição-apoteose.

Sua ligação ao mundo vegetal, de raiz micênica, peloponésia, na verdade se viu revigorada na mais pungente das narrativas da vida de J. como um herói dórico: sua morte, acidental (ou provocada pelo ciúmes de Zéfiro), atingido pelo disco arremessado por seu amante A., evento que marcaria sua transição, ao morrer, da condição humana à condição vegetal, metamorfoseado em flor bulbosa, o jacinto, que brota do encontro de seu sangue com as gramíneas. Na flor, dá-se sua ressurreição. A iconografia de J., no trono de A. no Amiclaion, aproxima J. de Héracles, como integrante do seleto grupo de heróis premiados pela apoteose, devolvendo-o assim à condição divina da imortalidade.

Há uma imensa força mística nas narrativas e crenças associadas a estas entidades espartanas, incompatíveis com a limitação a um sentido político-étnico-identitário. Entendo ser necessário um esforço hermenêutico, desprovido de preconceitos racionalistas, que busque se aproximar da dimensão espiritual envolvida na veneração, e que, de certa forma, retome o sentido vegetal, tão desprestigiado em meio a correntes mais recentes.

14
SPARTE À L'ÉPOQUE ROMAINE:
la reconstruction d'une identité spartiate

OLIVIER GENGLER
University of Vienna

ALORS QUE Sparte à l'époque romaine n'est plus que l'ombre d'elle-même, qu'elle n'occupe plus qu'une place marginale dans un monde dont le centre de gravité politique s'est déplacé vers l'ouest, les documents qui nous permettent de la connaître sont plus abondants, plus variés que jamais dans l'histoire de la cité. Il y a d'abord les inscriptions, plus nombreuses pour la période entre 50 et 250 ap. J.-C. que pour toutes les époques précédentes[1]. Elles nous informent sur la société spartiate d'époque romaine. Certes, elle ne nous donne qu'un éclairage partiel — charges publiques, honneurs, fêtes, mais aussi structures familiales et économiques — et sur une part seulement de la société — la part la plus riche, participant activement à la vie publique[2]. Jamais pourtant la société spartiate ne s'est révélée à nous plus directement[3].

[1] Les inscriptions de Sparte sont pour la plupart contenues dans le volume V1 des IG (1913) et dans le volume XI (1950) du SEG. Le nombre et la dispersion des publications ultérieures rendrait un nouveau corpus extrêmement désirable.

[2] Pour la prosopographie, voir maintenant RIZAKIS et al. 2004.

[3] A. Spawforth a parfaitement exploité les données disponibles dans une série d'articles et dans une synthèse magistrale (SPAWFORTH, 20022) qui marque désormais le point de départ de toute étude sur la Sparte d'époque impériale, à laquelle il convient d'ajouter les travaux de N. Kennell, principalement KENNELL, 1985 et 1995.

Les campagnes d'exploration archéologique de l'école archéologique anglaise dans les années 1900-1920, 1950 et 1990, et les fouilles de sauvetage des services archéologiques grecques ont également révélé de nombreuses facettes de la ville romaine[4]. Outre des monuments aussi imposants que le théâtre, le sanctuaire d'Artémis Orthia ou le grand portique, ces fouilles ont mis au jour nombre de thermes et de riches demeures (voir Fig. 2).

Enfin, il y a les textes, et principalement ceux de Plutarque et de Pausanias. Plutarque de Chéronée (c. 46-c. 125 ap. J.-C.), auteur prolifique de l'époque de Trajan, comptait plusieurs amis à Sparte où il a certainement séjourné[5]. Il les a mis en scène dans plusieurs de ces dialogues et leur a dédié certaines de ses œuvres. Parmi celles-ci, plusieurs ont un sujet spartiate, principalement les *Vies* de Lycurgue, Lysandre, Agésilas, Agis et Cléomène et divers recueils d'apophtegmes. Il projetait aussi d'écrire une vie de Léonidas, qu'il évoque dans son pamphlet sur *La malignité d'Hérodote*[6]. La matière traitée par Plutarque est, pour l'essentiel l'histoire ancienne de Sparte, ce qui dans les schémas chronologiques modernes correspondrait aux époques archaïque, classique et, dans une moindre mesure, hellénistique. Mais sa vision de l'histoire de Sparte est une vision partagée par ses contemporains et nous informe en cela sur la Sparte romaine.

Pausanias, un Grec d'Asie Mineure, avait quant à lui entrepris de donner, sous Marc Aurèle, une description de la vielle Grèce, correspondant plus ou moins à la province romaine d'Achaïe de son époque, recensant les monuments remarquables, essentiellement religieux, et les traditions qui leur étaient associées[7]. Loin d'être un récit de voyage ou un guide touristique, sa *Périégèse* propose une description venant mettre sous les yeux du lecteur une image érudite de la Grèce, où le récit mythologique ou historique l'emporte sur la précision topographique. Le texte de Pausanias a souvent été exploité par les archéologues pour identifier des vestiges, avec un succès relatif. Même dans le cas de sites extrêmement bien connus comme le sanctuaire d'Apollon à Delphes, le texte de Pausanias ne permet pas de lever tous les doutes qui pèsent sur la restitution de la topographie antique. Ceci ne doit pas étonner, puisque le but de l'auteur n'était pas de donner un relevé exact des lieux

[4] Les résultats ont été publiés le plus souvent dans l'ABSA ou l'AD. Voir le recensement dans SPAWFORTH, 20022, p. 216-225 et p. 269-271 et mon commentaire à Pausanias (GENGLER, à paraître 1) pour plus de détail.

[5] PUECH, 1992.

[6] Voir ci-dessous.

[7] Sur Pausanias, PREZLER, 2007 avec la bibliographie antérieure.

qu'il décrit, mais une évocation érudite de ceux-ci. À Sparte, les fouilles n'ont pas permis d'identifier plus de cinq ou six éléments de l'espace urbain mentionné par Pausanias[8]. Le témoignage de ce dernier en est donc d'autant plus précieux, mais doit être traité avec prudence. En effet, toute tentative de reconstituer l'espace urbain à partir de son seul texte est vouée à l'échec dès lors que l'on dépasse un certain niveau d'abstraction et les plans très hypothétiques proposés par différents chercheurs depuis plus d'un siècle n'ont que peu de chance de correspondre à la réalité[9]. Pourtant, si l'on s'abstient de vouloir demander au texte de Pausanias ce qu'il ne peut offrir, il se révèle lui aussi une source très riche sur la Sparte d'époque impériale, ou plutôt, comme dans le cas de Plutarque, sur la vision de Sparte promue par les élites lettrées d'époque impériale, et partagée, au vu des inscriptions contemporaines, par les Spartiates eux-mêmes[10].

DE L'ÉPOQUE HELLÉNISTIQUE À L'ÉPOQUE ROMAINE

Depuis la montée en puissance de la Ligue achéenne sous l'impulsion d'Aratos, les relations conflictuelles de celle-ci avec Sparte ont rythmé la politique péloponnésienne, en phase avec les relations fluctuantes de cette même Ligue avec les grandes puissances du moment, la Macédoine d'abord, Rome ensuite[11]. La fin du règne de Cléomène III marque ainsi la première étape d'un jeu politique où Sparte, sans plus tenir le premier rôle, reste au cœur des événements. Grâce à une réforme ambitieuse, dont Plutarque a rendu compte, et qui visait à élargir le corps social, Cléomène était parvenu à refaire de Sparte une puissance militaire redoutée, contraignant les Achéens à faire appel aux Macédoniens pour maintenir leur position dominante dans le Péloponnèse. Cléomène est défait à Sellasie face à Antigone III Dôson (222 av. J.-C.) et la ville de Sparte est pour la première fois investie. La cité se voit imposer une garnison macédonienne. Ses « institutions ancestrales » sont restaurées (POLYBE, II, 70, 1 et V, 9, 9 ; PLUTARQUE, *Cléomène*, 30, 1 ; PAUSANIAS, II, 9, 2), ce qui veut sans doute dire qu'une partie au moins des réformes de Cléomène ont pu être annulées, mais le détail n'est pas clair. La royauté en tout cas,

[8] KOURINOU, 2000.

[9] Outre notre commentaire du texte de Pausanias (GENGLER, à paraître 1), voir aussi GENGLER, 2009.

[10] Voir ci-dessous l'exemple des Leonideia.

[11] Pour tout ceci, nous renvoyons une fois pour toute à l'indépassable synthèse de Will.

déjà affaiblie, disparaît (POLYBE, 4, 22, 5)[12]. Dans les années qui suivirent, jouant des conflits entre Étoliens et Achéens, différentes factions, à Sparte comme ailleurs, vont tenter de prendre l'initiative. De nouveaux dirigeants vont émerger : le roi Lycurgue, le tyran Machanidas, et surtout Nabis, son successeur. À cette époque, la ville de Sparte, qui avait déjà reçu des éléments défensifs dans la première moitié du IIIe s., se voit proprement fortifiée, même si, selon Tite-Live (XXXIV, 38, 1-2), son périmètre défensif n'était pas complet[13]. C'est une évolution majeure du développement urbain qui prépare le développement ultérieur de la ville, désormais enserrée dans ses murs.

Lors de la seconde Guerre de Macédoine (200-197 av. J.-C.), qui opposait Rome à Philippe V, Nabis, conduisant lui aussi une politique opposée à la Ligue achéenne, avait apporté le soutien de Sparte au Macédonien et s'était vu confier par celui-ci la garde d'Argos. Malgré un ralliement tardif à Rome, alors alliée aux Achéens, Nabis ne put conserver sa position et, après le siège de Sparte mené par Flamininus, dut renoncer à ses ambitions (195 av. J.-C.). Sparte perdait la tutelle sur les cités de sa périphérie qu'elle détenait encore, principalement sur la côte de la Laconie, mais restait indépendante. Dès 192 cependant, et alors que Sparte, soutenue par les Étoliens, était à nouveau un foyer d'instabilité dans le Péloponnèse, le tyran fut assassiné et la cité rejoignit la Ligue achéenne, à l'instigation des possédants. Les partisans de Nabis ne désarmèrent cependant pas, reprirent l'initiative et remirent en question l'appartenance de la cité à la Ligue. Celle-ci réagit sans tarder : la ville fut prise, ses murailles abattues, ses institutions abolies, avec l'assentiment forcé de Flamininus et de Rome, qui ne pouvait s'y opposer, tout en voyant d'un mauvais œil le renforcement de la puissance achéenne.

Les relations conflictuelles de la cité avec la Ligue vont ainsi continuer à rythmer la politique péloponnésienne de 188 à 146, au point de nécessiter l'intervention de plus en plus marquée de Rome et provoquer la guerre d'Achaïe et la provincialisation du Péloponnèse. Un ultime conflit de Sparte avec la Ligue conduisit en effet le Sénat en 149/8 à autoriser Sparte à reprendre son indépendance et enjoignit aux Achéens d'abandonner d'autres places, notamment Argos et Corinthe, dans le but de l'affaiblir définitivement. Rome, encore engagée contre Carthage, ne pouvait cependant faire appliquer sa décision et temporisa. La Ligue y vit un signe de

[12] Elle n'a pas forcément été abolie, mais le système était sans doute au bord de la rupture, déjà sous Cléomène et les familles royales, affaiblies.

[13] KOURINOU, 2000, p. 35-66.

faiblesse : elle resta sur ses positions et déclara la guerre à Sparte, tout en s'armant contre Rome. L'affaire fut vite réglée : en 146, les Achéens sont battus, Corinthe, siège de la Ligue, est prise et pillée.

Après la défaite de la Ligue, Rome envoya une commission de dix sénateurs pour régler les problèmes de la Grèce, mais son action n'est pas connue dans le détail. Les cités restées fidèles à Rome comme Sparte ou Athènes conservèrent leur indépendance, tandis que les cités vaincues étaient placées sous l'autorité du gouverneur de la province de Macédoine nouvellement créée. Cependant, le statut exact des uns et des autres n'est pas clair et a pu varier. Il n'est pas certain que les cités vaincues soient devenues stipendiaires, mais elles conservèrent leurs institutions propres et il semble bien que la férocité de la destruction de Corinthe, érigée en exemple, fût contrebalancée par une certaine modération à l'égard des autres cités dont profitèrent essentiellement les possédants. Sparte, qui entretenait des liens d'amitié avec Rome, bénéficia de la situation. Mais globalement, l'autonomie des uns n'est guère plus grande que celle des autres et la vielle Grèce, si elle n'est pas encore une province, en a presque toutes les caractéristiques.

Il faut, pour saisir l'évolution de Sparte dans le Péloponnèse sous domination romaine, revenir un rien en arrière. Après 195 av. J.-C. et le règlement par Flamininus des affaires laconiennes, les anciennes cités périèques du littoral de la Laconie étaient sorties de l'orbite politique de Sparte et se fédérèrent en tant que *Koinon* des Lacédémoniens[14]. Pour autant, les relations de la cité avec ses anciennes dépendances ne cessent pas et jusqu'à l'époque impériale, les contacts vont demeurer nombreux, notamment par l'entremise de grandes familles possédant des intérêts à la fois à Sparte et sur le littoral. La principale est certainement celle des Euryclides, qui vont dominer Sparte à la fin du Ier s. av. J.-C. et au débit du Ier s. ap. J.-C. La famille a des attaches, dans le golfe de Laconie, à Gythion, à Cythère, à Asopos (Fig. 1). Son premier membre connu, Lacharès, avait été mis à mort par Marc Antoine pour piratage. Son fils, Euryclès, combattit avec ses navires à Actium aux côtés d'Octave. Il put ainsi assouvir sa vengeance contre Marc Antoine et gagna la faveur du futur Auguste. L'accusation de piraterie à l'encontre de Lacharès n'était peut-être pas imméritée et il est évident que le golfe de Laconie se trouvait idéalement placé sur la route du ravitaillement venu d'Égypte pour Marc Antoine, qui

[14] KENNELL, 1999, p. 189-192 ; BALZAT, 2008.

avait établi sa base d'opération en Messénie[15]. La famille en tout cas était riche et puissante et, avec l'appui de l'empereur, le devint plus encore.

Euryclès et son fils exercèrent un véritable pouvoir direct sur Sparte sous Auguste, Tibère et Claude, même si leur domination connut des éclipses. L'influence de la famille est, à partir du règne de Néron, moins directe, mais tout aussi réelle. Ses membres occupent les principales magistratures à Sparte, comme les autres membres de l'élite municipale, mais exercent aussi un rôle de premier plan au niveau provincial et comptent certainement parmi les plus riches citoyens. Ils gravissent également les échelons de l'échelle sociale romaine, jusqu'à l'obtention de la dignité sénatoriale par Gaius Julius Euryclès Herculanus, le dernier représentant mâle de la lignée. À sa mort, l'île de Cythère, qui appartenait en propre aux Euryclès, revint à la cité de Sparte, rétrocédée par Hadrien qui l'avait héritée. La cité attribua à Euryclès les honneurs les plus insignes : héroïsation et institution de concours, les *Eurykleia*[16].

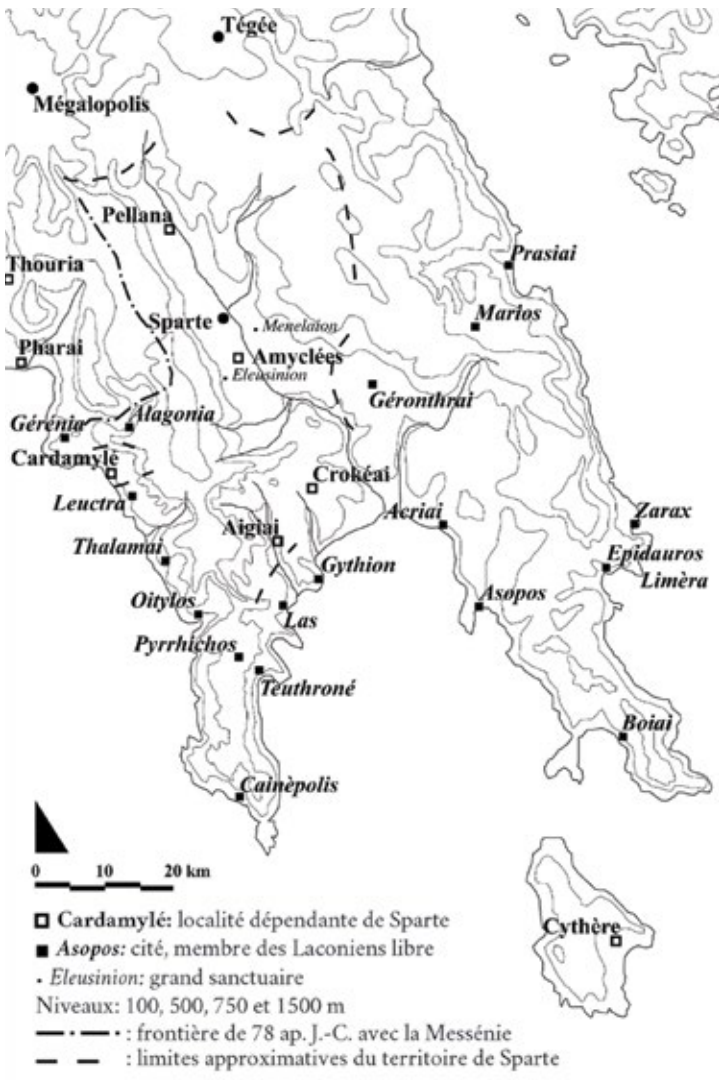


Figure 1:
Carte de la Laconie romaine

(O. Gengler)

[15] Sur tout ceci, voir Balzat, 2005 et 2008.

[16] balzat, 2005, p. 336-337.

LE TERRITOIRE

Les sources ne nous permettent pas de dresser un bilan satisfaisant de la situation économique de la Laconie romaine[17]. S'il est possible d'identifier des évolutions notables, le déclin, si déclin il y a eu, n'est pas aussi prononcé que l'on a pu le croire[18]. Guerres de Mithridate, incursions de pirates, guerres civiles[19]: sans avoir véritablement constitué l'enjeu de ces conflits qui marquent le dernier siècle de la république romaine, le Péloponnèse en fut parfois le théâtre et souvent la victime. Le statut de cité libre et immune dont bénéficiait Sparte ne la mettait pas à l'abri des réquisitions, considérés comme des devoirs d'amitié envers Rome[20]. L'impact des guerres du Ier s. av. J.-C. sur le Péloponnèse en général et sur la Laconie et Sparte en particulier n'a donc certainement pas été négligeable, mais sans doute pas au point d'en faire la région dépeuplée, comme Strabon semble le penser (VIII, 4, 11 (C 362). Au cours des siècles, le territoire de la cité a été fortement réduit[21]. Après avoir perdu une grande partie de la Messénie après Leuctres, en 371 av. J.-C., après en avoir perdu le reste par décision de Philippe II de Macédoine après Chéronée en 338, ainsi sans doute qu'une partie des cités du versant oriental du Parnon, Sparte avait dû renoncer à sa domination sur toutes les cités de la côte après la défaite de Nabis devant Flamininus en 195. À l'époque de Strabon, Sparte domine encore la plaine de l'Eurotas, entre le Taygète et le Parnon, ainsi que quelques cités sur le versant occidental du Taygète : Thouria, Pharai et Cardamylé. Ces cités ont été attribuées à Sparte par Auguste en récompense de l'engagement lacédémonien à ses côtés lors du combat devant Actium[22] et en forme de compensation après que les autres cités du littoral se soient vu confirmer leur indépendance au sein de la ligue des Laconiens libres.

Il est certain que des établissements humains ont disparu en Laconie après 146, mais pas avec l'ampleur que laisserait supposer les textes: de toutes les cités de Laconie que Pausanias signale en ruine, bien peu ont disparu de son temps, quand elles ne sont pas

[17] La matière de cette section est reprise à la première partie de GENGLER, 2010.

[18] ALCOCK, 1993. Cf. ROUSSET, 2008.

[19] Pour le cadre général, voir BERTRAND, 1989, spécialement p. 834-840 pour les aspects économiques. Pour Sparte et la Laconie, SPAWFORTH, 20022, 94-97 avec BALADIÉ, 1980, p. 301-311.

[20] STRABON, VIII, 5, 5 (C 365) avec ACCAME, 1946, p. 129-130.

[21] Voir SHIPLEY, 2000.

[22] Pausanias, IV, 31, 1-2 ; cf. VIII, 8, 12. Voir ARAFAT, 1996, p. 132-134. Pour Cythère, voir ci-dessous.

de simples souvenirs littéraires comme Pharis et Bryséai sorties tout droit d'Homère[23]. Le paysage politique a évolué et les frontières de la cité de Sparte ont été redessinées. À l'intérieur de celles-ci, le paysage a également changé. Une prospection archéologique systématique sur une surface d'environ 70 km² dans la plaine et les collines qui s'étendent à l'est de Sparte, sur la rive gauche de l'Eurotas, a montré une réduction significative des sites où l'on peut reconnaître une activité humaine d'habitat ou de production à l'époque romaine et tardo-antique. De 75 sites pour les trois derniers siècles av. J.-C., on passe à 51 sites pour les six premiers siècles ap. J.-C., soit un tiers de sites en moins pour une période archéologique deux fois plus longue. En outre, les sites apparaissent de moindre importance et ne dépassent jamais, au mieux, la taille d'un hameau, là où on pouvait précédemment trouver des villages. Ces résultats sont toutefois à considérer avec prudence[24]. La chronologie, notamment, soulève plusieurs réserves, dans la mesure où la périodisation retenue semble relativement arbitraire et où la mauvaise connaissance de la céramique laconienne commune post-classique demeure de toute manière insuffisante[25]. De même, les données manquent pour évaluer la durée de vie de ces différents sites au sein même des périodes ainsi distinguées et pour retracer donc de manière fine l'évolution du paysage. Les variations, d'une période à l'autre, dans le profil des sites et dans la densité d'occupation apportent cependant quelques indices intéressants. Le matériel céramique des sites occupés durant les six premiers siècles de notre ère se distingue de celle des époques précédentes par une nette prédominance des récipients de stockage et une diminution des formes associées à la vie domestique, ce qui engagerait à voir dans les sites explorés non des habitats, mais des structures liées à l'exploitation agricole[26]. Par ailleurs, la diminution du nombre de site est plus marquée à proximité de la ville, où se concentrerait donc désormais l'habitat.

Le redéploiement de la structure de l'habitat est peut-être lié à une modification dans l'exploitation des terres et au développement de l'élevage[27]. En tout cas, la baisse

[23] *Iliade*, II, 582-583. Voir GENGLER, 2013.

[24] Nous renvoyons ici, pour une discussion d'ensemble, à ROUSSET, 2008.

[25] Cf. les remarques de Heleen Visscher et Jo Lawson dans CAVANAGH, et a. 1996, p. 91 et 111. L'étude systématique du matériel mis au jour dans les fouilles du théâtre et de la *stoa* romaine a depuis permis de combler partiellement cette lacune : Pickersgill et Roberts 2003.

[26] Graham Shipley dans CAVANAGH, et a. 2002, p. 334. Les données réunies par le *Laconia Rural Sites Project* n'ont pas conduit à une modification de ces conclusions: CAVANAGH, et a. 2005, p. 299-300 et p. 315.

[27] L'élevage semble avoir en effet constitué un pôle économique important en Laconie (cf. CHANDEZON, 2008), mais il est moins certain qu'il se soit développé dans les proportions et selon la chronologie inférées d'après les résultats de la prospection archéologique. Voir les réserves ROUSSET, 2008.

apparente de la densité d'occupation du territoire semble aller de pair avec le développement de la ville de Sparte. À partir de la fin du Ier s. av. J.-C., la ville semble se réorganiser suivant un plan orthogonal à l'intérieur des murailles hellénistiques, tandis que deux importantes nécropoles se développent en périphérie, au nord et au sud-ouest[28]. La zone d'habitat s'étend et la richesse des maisons s'accroît[29]. Les fouilles ont mis au jour un grand nombre de demeures très riches, avec des mosaïques de qualité, produites aux IIIe et IVe s. par un atelier local, et des bains[30].

Il en ressort que les quelques grandes familles dont les inscriptions nous révèlent l'existence ont durablement marqué le développement de la cité à partir du 1er s. av. J.-C. La description que Pausanias a donné de l'espace urbain spartiate donne un complément essentiel aux résultats de l'investigation archéologique, puisque lui-même ne s'intéresse qu'aux bâtiments publics, et tout spécialement aux temples. Son texte, comme nous l'avons dit, ne suffit pas à dresser une carte topographique de la ville, mais il donne aussi de nombreuses informations qui dépassent largement la seule description. Outre l'agora et le siège des principales institutions, Pausanias identifie plusieurs grands ensembles : l'acropole, la « Rue Aphétaïs », où Ulysse avait concouru pour gagner la main de Pénélope, les environs du théâtre, le *Dromos*... Les jeux et compétitions gymniques sont régulièrement mentionnées. Ce n'est pas là une réminiscence du passé, ou du moins pas directement, mais bien le reflet de pratiques qui, bien que archaïsantes, n'en sont pas moins actuelles. En ce sens, la *Vie de Lycurgue* par Plutarque est aussi un témoin de son temps, moins par le détail des institutions qu'il y mentionne, que par l'intérêt archaïsant qui leur est accordé, et spécialement à l'*agôgè*, l'éducation des jeunes gens, dont l'importance dans la ville de son temps est confirmée tant par les inscriptions que par la description de Pausanias.

LES INSTITUTIONS

Hérodote déjà décrivait Sparte comme la cité aux institutions les plus stables, la cité de l'*eunomia* (I, 65)[31]. Relayée et amplifiée par les œuvres notamment de Platon et de

[28] Voir RAFTOPOLOU, 1998, p. 136-137 ; KOURINOU, 2000, p. 215-219.

[29] SPAWFORTH, 2002², p. 216-225.

[30] Outre les références données par SPAWFORTH, 2002², Appendice I, nos 51-64, 73-74, p. 222-225, voir RAFTOPOLOU, 1998, p. 127-133 et, plus spécialement sur les mosaïques, Panayotopoulou 1998 et 2001.

[31] Sur les institutions de Sparte, voir la synthèse de THOMMEN, 2017², spécialement les chapitres XV à XVII, p. 163-182 pour leur évolution de l'époque tardo-hellénistique jusque Euryclès.

Xénophon, cette image va perdurer jusqu'à l'époque romaine et culminer dans la biographie du législateur mythique Lycurgue rédigée par Plutarque, qui est surtout une description du fonctionnement social et politique de Sparte. L'ensemble des vies spartiates de Plutarque sont d'ailleurs construites comme une démonstration de l'excellence du système politique de la cité, dont le déclin s'explique par l'observance de moins en moins scrupuleuse des préceptes de Lycurgue[32].

Pour autant, les institutions spartiates elles-mêmes ne sont pas restées inchangées jusqu'à l'époque romaine[33]. Les circonstance politiques, démographiques, sociales ont nécessité des ajustements, notamment en raison de la diminution du nombre de citoyens ou de la concentration des richesses. Lors de son intégration forcée à la Ligue achéenne en 188, Sparte fut même contrainte d'abandonner son système ancestral. L'*agôgè*, la célèbre éducation spartiate, et trait le plus marquant de ces institutions, fut, elle aussi, interrompue. Ce n'est sans doute qu'après 146 qu'elle fut recréée, mais certainement avec des altérations[34]. Malgré ces changements, le système institutionnel spartiate est toujours demeuré, tant aux yeux de ses admirateurs extérieurs que pour les spartiates eux-mêmes, le système de Lycurgue. Ainsi, selon Plutarque du moins, dans la seconde moitié du IIIe s. av. J.-C., les rois Agis et Cléomène ont présenté leurs réformes des institutions comme un retour au modèle traditionnel et les inscriptions d'époque impériale montrent combien la figure de Lycurgue est encore importante. Il ne fait donc aucun doute, que les institutions « de Lycurgue » évoquées par Hérodote et celles décrites par Xénophon ou Plutarque ne sont pas exactement la même chose. Mais il est également clair que ce que décrit Plutarque représente moins le système de son temps que la représentation qui en avait cours alors.

Les magistratures de la Sparte impériale nous sont relativement bien connues, grâce aux dizaines de catalogues de magistrats et de carrières qui avaient été gravées sur des stèles ou sur les murs de soutènement des gradins du théâtre, pour la plupart, et grâce aux inscriptions du sanctuaire d'Artémis Orthia qui accueillait des concours liés à l'*agôgè*. Parmi les catalogues de magistrats qui ont été conservés, les catalogues de gérontes, d'éphores et de nomophylaques sont de loin les plus nombreux (respectivement, 54, 48 et 49 sur 172 catalogues dans le comput de A. Spawforth) ce qui pourrait confirmer le fait qu'il s'agissait des charges les plus

[32] Voir GENGLER, à paraître 2.

[33] SPAWFORTH, 2002², p. 143-149.

[34] KENNELL, 1995, p. 199 avec les remarques de LÉVY, 1997.

importantes ; ce sont ensuite les *bidiaioi* dont on conserve le plus de catalogues, mais notablement moins que les précédentes magistratures (14 sur 172 textes)[35]. Selon Spawforth et Kennell, les gérontes avec les éphores et les nomophylaques réunis en collège formaient une *boulè*, véritable organe délibératif du système politique spartiate.

Bien que, à l'époque classique, ce soit un des éphores qui ait donné son nom à l'année durant laquelle il exerçait sa charge, ce n'était manifestement plus le cas à l'époque romaine, où un patronome avait désormais cet honneur. Selon Pausanias (II, 9, 1), c'est Cléomène III qui, en 227, aurait institué le collège des patronomes pour affaiblir la Gérousie, en même temps qu'il supprimait l'éphorie (PLUTARQUE, Cléomène, 10 ; cf. POLYBE, II, 47, 3)[36]. Les institutions spartiates ont cependant connu encore par la suite de nombreux bouleversement, comme nous l'avons vu. Dès 222 av. J.-C., Antigone, après avoir battu Cléomène à Sellasie, avait restauré les « institutions ancestrales », mais on ne sait ce qu'il en était alors de la magistrature éponyme. En 188, suite à son assimilation de force dans la Ligue achéenne, Sparte avait perdu à nouveau le droit de conserver ses institutions propres, qu'elle ne devait retrouver qu'en 146. Dans ce contexte, et à défaut d'une documentation épigraphique suffisante, il n'est pas aisé de situer avec certitude le moment où l'éponymie a définitivement échappé aux éphores. Ce semble en tout cas chose faite dès le 1er s. av. J.-C.

Mis à part les éphores, qui étaient cinq comme par le passé, il semble que les magistratures d'époque impériale chargées de l'éphébie étaient formées de collèges de six membres pour correspondre à la répartition des jeunes gens en six *bouai*, conduites par un *bouagos*. Considéré comme la continuation des traditions les plus anciennes bien que largement réinventé à l'époque hellénistique, le système éducatif de type éphébique organisé à Sparte connaît un développement tout particulier à l'époque impériale. Pausanias décrit en détail les épreuves du *Platanistas* (III, 14, 8-10), qui voyaient s'affronter deux groupes de jeunes gens sur une forme de ring entouré d'eau. Selon Lucien, qui évoque aussi le combat (*Anacharsis*, 38), tous les coups étaient permis. Mais de l'*agôgè*, ce sont les concours organisés au sanctuaire d'Artémis Orthia au bord de l'Eurotas qui nous sont le mieux connu, par les textes et les inscriptions. D'après les inscriptions, les jeunes gens de 16 à 20 ans étaient

[35] SPAWFORTH, 2002², p. 145 et 226-228. Pour un tableau général des institutions de Sparte à l'époque impériale, *ibid.*, p. 143-149et les travaux de N.M. Kennell, notamment KENNELL, 1985.

[36] KENNELL, 1992, p. 198.

répartis en groupe d'âge, les *mikkikhizomenoi*, *pratopampaides*, *atropampaides*, *melleirênes* et *eirênes*, qui étaient engagés dans une série de concours évoquant notamment la pratique de la chasse[37]. Ce système, semblable à d'autres éphébies d'époque impériale, est sans doute fort éloigné de l'éducation spartiate traditionnelle, même s'il en reprend des éléments, dont la flagellation à l'autel d'Artémis Orthia qui, d'élément ritualisé, semble avoir évolué vers une forme de concours d'endurance[38].

LES CULTES

Les cultes traditionnels de Sparte semblent se maintenir, mais il faut se garder de mal interpréter notre source principale, Pausanias. Comme il n'a pas pour objet de décrire fidèlement l'état de la cité à son époque, mais qu'il est néanmoins dépendant de ce qu'il a pu voir ou entendre à Sparte, autant que de ce qu'il a lu, l'aperçu qu'il nous donne des cultes de la cité manque de relief : la perspective historique est écrasée et l'on ne sait jamais ce qui est vraiment ancien ou non, ce qui est encore en activité ou non.

Sur le territoire de la cité, il est possible de recenser quarante lieux de culte, connus par les sources littéraires et/ou archéologiques, dont trente-six sont signalés par Pausanias[39]. Mais qu'est-ce qui, dans ce que décrit Pausanias, relève du paysage religieux de son temps et qu'est-ce qui relève de traditions disparues? Le *Menelaion*, que signale Pausanias, n'a livré aucune trace d'activité cultuelle pour cette période. Faut-il en conclure que l'auteur l'a mentionné en raison de sa renommée – le *Menelaion* est mentionné par Hérodote, VI, 61 – même s'il était abandonné ? Pas nécessairement, car il est tout à fait possible que le culte rendu n'ait pas laissé de traces archéologiques.

Le cas du sanctuaire de Déméter et Coré au pied du Taygète, connu sous le nom d'*Eleusinion*, est tout autre. Plusieurs inscriptions, trouvées sur place ou dans la ville, ont livré le nom de femmes investies dans le culte comme prêtresses, assistantes ou maître de banquets. Plusieurs de ces femmes avaient été honorée d'une statue dans le sanctuaire. La monumentalité de ces documents ne doit cependant pas donner

[37] KENNELL, 1995, p. 38 et 52-53.

[38] Voir KENNELL, 1995, Appendice 1, avec DUCAT, 1995, pour le rituel ancien.

[39] GENGLER, 2010, avec les références.

une fausse impression. Ils ne témoignent pas nécessairement d'une piété plus grande à l'endroit des déesses, mais bien plutôt de la volonté de l'élite municipale spartiate de mettre en scène sa générosité, y compris à travers ses membres féminins. La combinaison des témoignages de Pausanias et des autres sources, archéologiques ou épigraphiques, ne va donc pas de soi, car chaque type de document nous parle d'autres choses. Il est certain que tous les lieux de culte du territoire n'avaient pas la même importance, mais chaque cas est à évaluer pour lui-même.

En ce qui concerne les cultes urbains, les limites de notre documentation ne permettent pas non plus d'établir un aperçu détaillé. À côté de la description de Pausanias, plusieurs inscriptions honorifiques mentionnant des prêtrises ou des charges liées à la gestion de sanctuaires nous sont connues. Elles confirment le fonctionnement de cultes connus par Pausanias, mais seulement dans une certaine mesure. Il apparaît notamment que quelques familles ont accumulé les prêtrises gentilices de nombreux cultes, ce qui témoigne à la fois de leur persistance, mais aussi, peut-être, de leur déclin[40].

DU PASSÉ AU PRÉSENT: LES *LEONIDEIA*

Seulement dans quelques cas exceptionnels, une documentation suffisamment variée, permet d'avoir une impression un peu moins floue des pratiques sociales de cette époque. C'est le cas pour le concours des *Leonideia*[41]. Pausanias l'évoque en III, 14, 1-2 :

« Quand, de l'*agora*, on va dans la direction du soleil couchant, a été bâti un cénotaphe pour Brasidas, le fils de Tellis. Peu éloigné de la tombe se trouve le théâtre, en marbre, qui mérite d'être vu. En face du théâtre se trouve un monument de Pausanias, qui a commandé à Platées, quant à l'autre, c'est le monument de Léonidas — et chaque année en leur honneur on prononce des discours et on organise des concours auxquels personne d'autre que les Spartiates ne peut participer — et les ossements de Léonidas, quarante ans plus tard, ont été recueillis et rapportés des Thermopyles par Pausanias. Il y a aussi une stèle qui énumère avec leur patronyme ceux qui ont soutenu contre les Mèdes le combat des Thermopyles. »

[40] HUPFLOHER, 2000; BALZAT, 2010.

[41] Nous reprenons pour cette section la matière de GENGLER, 2011. Pour une mise en contexte, voir LAFOND, 2006.

Le théâtre antique de Sparte est parfaitement identifié : il s'appuie sur le flanc sud d'une colline qui borde une oliveraie au nord de la ville moderne. Il est, en l'état actuel de nos connaissances, impossible de localiser les tombeaux de Pausanias et Léonidas, mais il est certain que ce dernier n'est pas à identifier au petit temple usuellement appelé Léonidaion qui est bien trop éloigné. Thucydide (I, 134) rapporte que le régent Pausanias avait été enterré à la limite de l'enceinte sacrée (*temenos*) d'Athéna Chalkioikos, dont le temple se trouvait sur l'acropole de Sparte, en surplomb du théâtre. Il est donc possible que les tombes se soient trouvées sur l'acropole, mais aussi à son pied, si l'acropole entière constituait le *temenos* de la déesse.

Une inscription honorifique provenant des environs du théâtre (IG V1 660)[42] nous donne quelques informations complémentaire :

	ἁ πόλις	« La cité | (honore) Cléon,
	Κλέωνα Σωσικρά-	fils de Sosicra|tès qui a
	τους ἀγωνισάμενον	participé | aux jeux funé-
4	τὸν ἐπιτάφι[ον Λεωνίδα]	raires de Léonidas, | Pau-
	καὶ Παυσαν[ία καὶ τῶν λοι]-	sanias et les au|tres héros
	πῶν ἡρώω[ν, καὶ στεφα]-	et qui a été couron|né
	νωθέντ[α — — — ἕνεκα]	en raison de - - - | et de
8	καὶ σεμν[ότατος, τὸ ἀνά]-	sa dignité, la dé|pense
	λωμα προ[σδεξαμένων —]-	étant prise en charge par
	ωνος το[ῦ — — — — — —]	- - - |on le fils de - - - | et
	καὶ Δαμοκ[ράτους τοῦ — —]-	Damocratès le fils de - - -
12	ωνος τῶν [— — —] [1]	|on, ses - - - »

Les témoignages de Pausanias et de l'inscription se complètent. Le texte de Pausanias qui mentionne que le concours était réservé aux seuls Spartiates nous apprend qu'il était associé à une performance rhétorique et confirme qu'il honorait Léonidas, dont le nom doit être restitué dans l'inscription (l. 4). Celle-ci nous révèle en retour que la célébration incluait « les autres héros » où l'on reconnaîtra les 300 dont la stèle commémorative jouxtait les monuments de Léonidas et de Pausanias.

Deux blocs, qui formaient le couronnement et la base d'un monument dont la partie médiane a disparu, portent le texte d'une décision de la *synarcheia* et des *gerontes* régulant l'organisation des concours des *Leonideia* sous Trajan (*IG* V1 18 et 20): finance, rôle des magistrats, taxes, etc. Ils ont été trouvés aussi à proximité du

[42] La pierre, vue par Fourmont en 1730 a été redécouverte lors des fouilles au théâtre : *ABSA*,12 1906, 478.

théâtre (Fig. 2). Un certain Agesilaos y est nommé: il a créé un fonds pour doubler les prix attribués lors du concours. Une autre inscription (*IG* V1 19) semble en donner la liste. Le donateur, Agesilas, porte un nom qui indique la prétention à une ascendance royale et donc héraclide. Le fait n'est pas rare à Sparte à l'époque impériale, où l'on rencontre aussi un Brasidas et des nombreux descendants d'Héraclès et/ou des Dioscures, comme Sextus Pompeius Eudamos qui, vers 230 ap. J.-C., était agonothète héréditaire des mêmes *Leonideia* [43].

Le concours se déroulait dans le stade, où le gymnasiarque devait veiller à l'approvisionnement en huile, ainsi que dans le gymnase ; c'est dans ce même gymnase que devaient être exposé les portraits des vainqueurs. Stade et gymnase se trouvaient sans doute dans l'espace que Pausanias appelle *Dromos* et qui se trouvait au sud du théâtre. Dans le théâtre lui-même ont pu se dérouler les déclamations qu'évoque Pausanias. Ces déclamations étaient à la fois un concours épidictique, mais aussi une occasion de réaffirmer, chaque année, les vertus majeures dont ont témoigné Léonidas, les 300, et Pausanias, qui ont écrit les plus glorieuses pages de l'histoire spartiate.

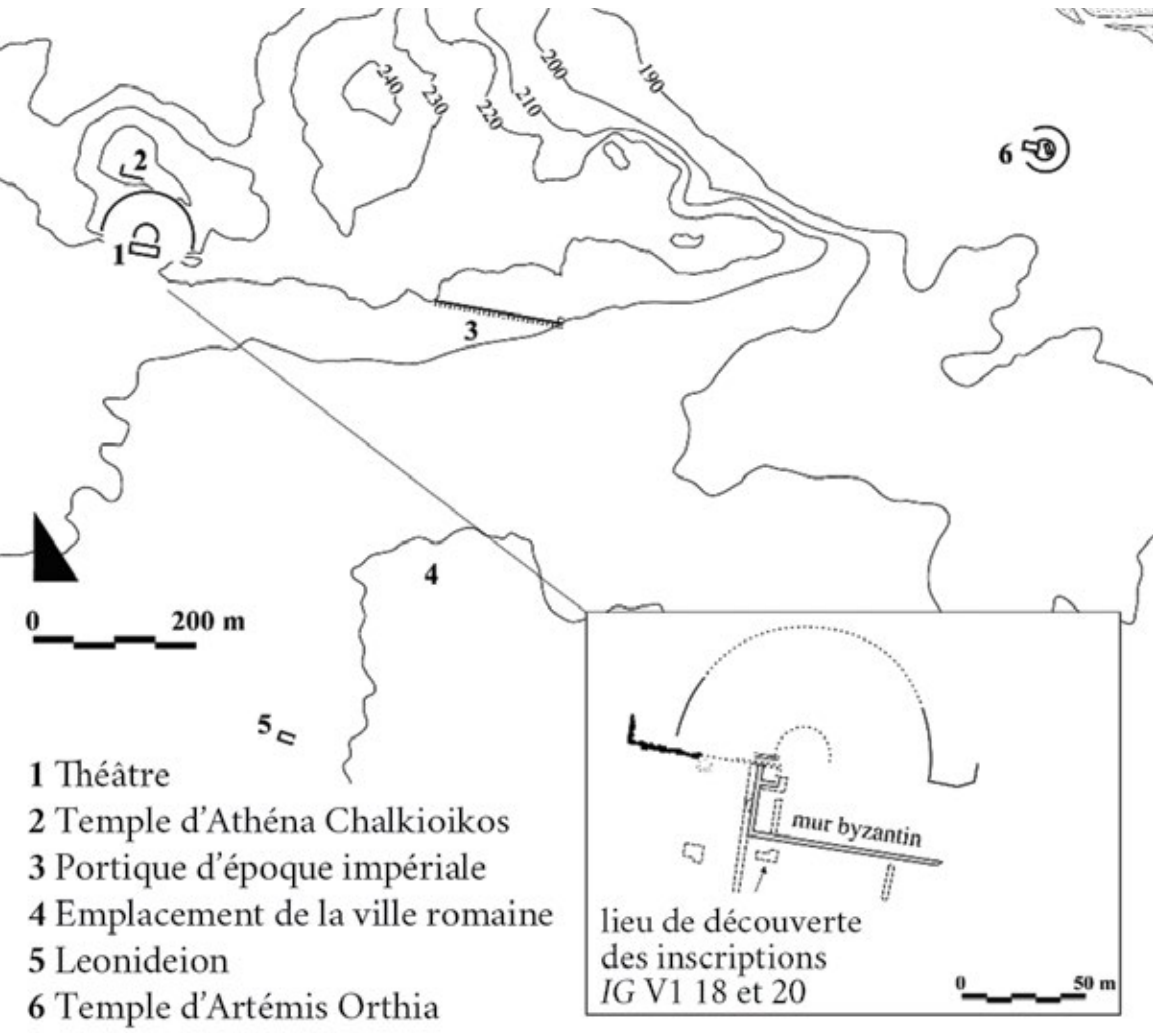


Figure 2:
Plan schématique des principaux vestiges de Sparte à l'époque romaine (relief d'après la carte de l'armée grecque au 1/5000).

Insert: les fouilles du théâtre lors de la découverte des textes IG V1 18 et 20 (d'après ABSA 12, 1905-6, 396).

[43] Voir BALZAT, 2010.

De manière fort intéressante, ce que l'on sait de ce concours fait écho à une anecdote rapportée par Plutarque, qu'il projetait d'intégrer à sa vie de Léonidas (*de Herodoti malignitate*, 32, 866B) : avant de partir pour les Thermopyles, Léonidas et les 300 ont organisé leurs propres jeux funèbres en présence de leurs pères et mères. Ce texte exactement contemporain des inscriptions organisant les concours des *Leonideia* semblent en donner l'*aition*. Le concours est vraisemblablement une création d'époque impériale, ou une recréation bien conforme à l'esprit du temps, qui illustre parfaitement combien les élites de la Sparte d'époque impériale se sont efforcé de retrouver les vertus ancestrales, et de s'y conformer, en renforçant et perpétuant ainsi le mirage spartiate qui, par un retour sur lui-même trouve alors son aboutissement et, dans les œuvres de Plutarque notamment, son ultime expression.

15
ESPARTA E OS ROMANOS

RENATA SENNA GARRAFFONI

Universidade Federal do Paraná

UFPR

INTRODUÇÃO

ESCREVER SOBRE Esparta é um desafio. Há muitas lacunas que dificilmente serão preenchidas devido à escassez de documentos em alguns períodos, mas nem por isso é desanimador. Ao contrário, o desafio de conhecer mais sobre essa pólis grega nos leva a uma reflexão mais aprofundada sobre as nuances do trabalho do historiador, a importância da interdisciplinaridade, em especial entre História e Arqueologia, a disposição em se atentar aos modelos interpretativos, seus limites e possibilidades.

Quando nos movemos para o terreno das relações entre espartanos e romanos a tarefa não é menos árida. Embora os romanos tenham escrito sobre os espartanos, o fizeram a partir do ponto de vista de quem conquistou o território, assim, muitas vezes, sabemos mais das reflexões políticas e morais dos romanos do que dos espartanos por si mesmos. Sabemos que os romanos conquistaram os territórios gregos a partir de 145 a.C., mas as reflexões sobre a Esparta romana variam muito na Antiguidade, pois depende do viés de quem narra e, muitas vezes, ficamos apenas com os silêncios. Piper (1986, p. 150) afirma que no período da conquista romana

temos algumas pistas sobre as relações entre os espartanos e a Judeia, depois há um silêncio no que restou da documentação até o final do período republicano, quando temos notícias da Primeira Guerra Mitridática, por volta de 88 a.C.

Esse é um dos exemplos das lacunas de documentos a que me refiro, mas não é o único problema que alguém que inicia seus estudos sobre o tema vai enfrentar. Mesmo considerando que a cultura material tem desempenhado um papel importante para lidar com as ausências textuais, uma grande parte dos trabalhos realizados focam nas guerras, nas conquistas políticas romanas, nos aspectos econômicos e estratégicos da região. Ou seja, a historiografia, em grande medida, apresenta a Esparta romana como conservadora de costumes seculares, leal, guerreira e androcêntrica. Só mais recentemente essas perspectivas têm sido questionadas e dois aspectos relevantes precisam ser destacados nesse processo: as contribuições do pensamento pós-colonial que tem permitido novas abordagens acerca das relações de contato entre diferentes povos e as abordagens feministas que têm buscado focar na agência feminina mesmo em contextos adversos. O resultado desses esforços são avanços na metodologia e na discussão de como tratar a cultura material e os textos, bem como a percepção da diversidade da agência feminina na cultura grega.

Diante desse quadro, para escrever esta breve reflexão acerca das relações entre romanos e espartanos, optei por fazer um panorama que abrangesse dois aspectos: a documentação disponível e alguns dos debates historiográficos mais relevantes. O objetivo central não é esgotar o tema ou aprofundar em cada um dos aspectos, mas proporcionar acesso a essas discussões pouco conhecidas no Brasil. Acredito que esse esforço, em consonância com a proposta do livro, é um convite para o desenvolvimento de novas pesquisas nessa área ainda pouco explorada no país e, por isso mesmo, busco, nesta reflexão, apontar os limites e as possibilidades de se pensar sobre relações interculturais e de gênero entre romanos e espartanos.

SOBRE OS DOCUMENTOS

Para realizar um estudo sobre Esparta e a presença romana é preciso estar atento às dificuldades ao levantar a documentação pertinente, pois essa é bastante fragmentada. Piper (1986) destaca que vários escritores antigos deixaram suas impressões sobre a cidade grega, mas se o foco for a relação com os romanos, Políbio se

torna uma referência fundamental não só porque em várias passagens menciona as relações que se estabeleceram entre romanos e espartanos, mas também porque se tornou fonte para vários historiadores ainda em período romano. Tito Lívio se enquadra bem nesse contexto: Políbio é fundamental para Lívio quando esse analisa o domínio romano sobre os gregos, portanto, Lívio age como um leitor crítico de Políbio coletando informações que dão forma a sua narrativa. Lívio é o exemplo mais conhecido, mas o problema que ocorre de forma mais geral, segundo Piper (1986 IX), é que, quando a Grécia se torna província romana, o papel de Esparta não fica muito claro já que os autores antigos pouco comentam especificamente sobre ela. Em geral discutem questões políticas mais amplas como as relações de Roma com o leste e Esparta aparece ocasionalmente.

Arriano é outra fonte relevante, em especial para o período anterior, o de Alexandre, mas Pausânias, Justino e Plutarco são autores que, como Políbio e Tito Lívio, apresentam um maior potencial de informações sobre Esparta na perspectiva da relação com os romanos. Cícero afirma que com o passar do tempo a influência espartana na região diminui no período Republicano, Estrabão menciona vários de seus aspectos geográficos e populacional, Vélio Patérculo e Flávio Josefo também se referem aos espartanos, de forma menos enfática, mas relata questões políticas e conflitos – Josefo especialmente sobre a relação entre espartanos e judeus.

O que chama atenção neste breve resumo a partir de Piper é o arco cronológico: os textos variam do período republicano até o Império romano, isso significa que os discursos sobre Esparta e os romanos foram recontados de diferentes maneiras, a partir da posição política de seus autores. Alguns com mais informações, outros com menos, alguns enfatizando o domínio romano sobre os gregos, outros a permanência de aspectos culturais espartanos. De certa forma é possível afirmar que muito do que sabemos sobre Esparta foi forjado na época romana e é bem provável que foi Roma quem disseminou a noção de lealdade e coragem dos espartanos por meio dessas narrativas mencionadas.

Mas, sem dúvida, Piper assim como Chrimes (1949), em seu clássico trabalho sobre o domínio romano em Esparta do final da década de 40, atribuem à cultura material um papel relevante para fundamentar os estudos sobre a cidade-estado em seus diferentes momentos históricos. Segundo Chrimes, as inscrições encontradas nas escavações são fundamentais para compreender a presença romana, bem como a exploração de bens de luxo, como mármore, metais (em especial o ferro) e couro.

Afirma que Esparta, no período do Império Romano, se restringia ao vale do rio Eurotas e a cultura material é fundamental para entender a educação dos jovens bem como é base para pensar a estratégia de Augusto em ceder a posse de terras à Esparta para que retomasse parte de seu território do passado.

Embora essa perspectiva de análise tenha sido criticada posteriormente, já que Chrimes foca no período imperial somente para explicar o que teria sido o passado espartano no período clássico (CARTLEDGE&SPAWFORTH, 1989), o estudo chama a atenção para a importância da cultura material ao fundamentar uma percepção mais ampla das questões políticas, econômicas e estratégicas do Império romano e suas relações com os gregos. Nesse sentido, muitos estudiosos da temática têm se voltado, desde Chrimes, para um estudo mais aprofundado da cultura material e, mais recentemente, novas abordagens sugiram. Não que a cultura material seja mais completa enquanto fonte ou menos problemática, já que o acesso a ela também é bastante complicado, mas sua diversidade e as novas abordagens epistemológicas permitiram alguns deslocamentos de análise acerca da presença romana em Esparta no período imperial: alguns estudos sobre as mulheres espartanas começaram a serem feitos (POMEROY, 2002; SILVA, 2005) assim como o repensar das relações entre romanos e espartanos, suas formas de identidades passaram a ser revistos (CARTLEDGE&SPAWFORTH, 1989), por exemplo.

Com relação às escavações sabemos que os primeiros planos seguiram as narrativas de Pausânias e, segundo Piper (1986), os pioneiros foram A. J. B. Wace (trabalhos de 1906 a 1909) e A. M. Woodward (trabalhos de 1923-1927). Aos poucos os arqueólogos do começo do século XX foram percebendo que seguir o texto de Pausânias seria uma estratégia muito ambiciosa e teriam que lidar com o fato da cidade moderna estar construída, em parte, sobre a antiga, assim, se centraram na muralha. Desde então uma quantidade razoável de cultura material vem sendo recuperada: parte do templo de Ártemis e do teatro, algumas esculturas, inscrições, aspectos da arquitetura que indicam a presença romana, inscrições. A autora ainda chama a atenção que é bem provável que já em período romano os espartanos teriam criado um passado de alteridade ideal, abrindo espaço para se pensar as interações culturais, tema que mais passa a ser fundamental na historiografia que se desenvolve na primeira década do século XXI.

A partir dessas considerações, é interessante notar que os historiadores modernos transitam por meio desse *corpus* documental e as inovações de abordagens se

dão, muitas vezes, a partir das escavações arqueológicas e das novas abordagens epistemológicas, em especial as mudanças pelas quais se entendem as relações identitárias e questões de gênero, por exemplo. Nesse sentido, conforme mencionei, embora o modelo de Chrimes tenha sido já muito questionado, sua estratégia de recorrer à diversidade de documentos para estudar a relação entre romanos e espartanos ainda chama atenção dos estudiosos do tema. A partir dessas tensões, apresentarei, a seguir, algumas questões sobre as relações políticas, econômica e interculturais entre romanos e espartanos. Meu principal objetivo com isso é esboçar os principais debates com intuito de incentivar novas pesquisas na área.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE OS ESTUDOS ACERCA DA PRESENÇA ROMANA EM ESPARTA

Há um argumento bastante difundido na historiografia sobre a presença romana em Esparta no qual o domínio, em um primeiro momento, não alterou muito as relações entre as elites gregas locais, pois a maior parte das instituições espartanas foi mantida, inclusive o exército, mas, com o tempo, a cidade-estado foi perdendo o lugar de liderança que havia tido no passado clássico. Tal perspectiva segue especialmente as considerações de Cícero (PIPER, 1986, p. 142) – de que aos poucos a região vai perdendo importância política – e enfatiza que Esparta só teria recuperado algum protagonismo político no período imperial. Além disso, esse viés também destaca a permanência da língua grega na administração romana da porção leste de seus territórios, o que corrobora os modelos que sugerem a permanência de uma essência da cultura espartana em período romano.

Esses elementos acabam por criar narrativas em que classicistas perscrutam a documentação romana para buscar elementos que são considerados perenes ao longo do tempo, como a educação militar espartana ou a língua e religiosidade grega. Também proporcionam um encadeamento linear dos elementos estudados com o objetivo de sanar algumas lacunas. Assim, é comum trabalhos retomarem o período de Alexandre para explicar o início das relações com os romanos ou se centrarem em Eurycles para discutir os conflitos com Antônio e a aliança com Otávio no final da República. Nota-se, então, dois movimentos específicos: em primeiro lugar a tentativa de explicar o contexto dos conflitos iniciais com os romanos para manter sua influência diante da

derrota e, em segundo lugar, o restauro de prestígio espartano no período imperial. No segundo caso, pouco se sabe sobre Eurycles, mas ele aparece com frequência nesse novo lugar das relações entre romanos e espartanos na época de ascensão de Augusto ao poder e as novas configurações políticas que se delineiam.

Piper (1986, p. 155-171) apresenta um bom panorama sobre essas tensões e algumas críticas a esses modelos. Aponta que não há muito registro sobre como Eurycles chegou ao poder ou de suas relações com a Judeia, tudo é bastante fragmentado; também temos poucas explicações sobre seu posterior banimento, mas por meio das narrativas de Estrabão, Flávio Josefo, de moedas e inscrições encontradas em Espartas (sabe-se que mandou construir alguns edifícios), é possível recuperar o fato de que teria ficado no poder cerca de 25 anos e apoiou Otávio durante os conflitos com Antônio, beneficiando Esparta. Dion Cássio narra que em 21 a.C. Augusto visitou Esparta e honrou a cidade, fez acordos territoriais e comerciais que favoreceram aos espartanos e parte dessa política é justificada pela lealdade dos espartanos a Roma. Piper argumenta que a narrativa de Dion Cássio sobre o reconhecimento de Augusto da lealdade espartana é o que, de certa forma, gera a recepção moderna das categorias analíticas que Esparta sempre é descrita, pelo seus valores morais e militares como coragem, obediência, austeridade e lealdade.

Esse trabalho de Piper é do final da década de 80 e já traz consigo alguns questionamentos que também estão presentes em Cartledge & Spawforth (1989), como a necessidade de uma abordagem crítica das fontes, de seus limites e potencialidades. Cartledge & Spawforth (1989), no entanto, foram mais enfáticos em suas críticas. Logo no prefácio da obra enunciam que, embora o livro trate de oito séculos de história de Esparta, buscam novas abordagens para a presença romana, ou seja, não pretendiam que o livro repetisse os dois modelos mais comuns: a presença romana como final apoteótico da história da pólis ou como um depositório de documentos para entender a Esparta clássica, aos moldes do já citado trabalho de Chrimes. Com essa perspectiva bem delineada os estudiosos propõem algo que consideram inovador na obra, discutir a Grécia como uma cultura multifacetada e que a análise de Esparta, para ser bem-sucedida, precisaria se desvincular da narrativa linear e considerar as particularidades de cada período, seja o arcaico, o clássico, o helenístico ou o romano. A obra clama, portanto, por uma resposta menos linear e evolutiva dos acontecimentos e mais interdisciplinar, pois texto e cultura material precisam estar presentes para uma abordagem abrangente do passado.

Outro aspecto interessante das considerações de Cartledge & Spawforth diz respeito ao foco das narrativas: os autores são bastante enfáticos em afirmar que é preciso mais pesquisa nas relações políticas e culturais para evitar as armadilhas dos modelos explicativos lineares, que é urgente que os interessados pelo estudo das relações entre Esparta e Roma notem que na região houve muito trânsito de pessoas, de trocas culturais e de saberes, que é preciso ir além do foco nas guerras. Essa obra é, de fato, uma referência importante na mudança da perspectiva de análise historiográfica e, quando na ocasião da segunda edição em 2001, os autores escrevem um novo prefácio listando novos estudos que surgiram nesse meio tempo, os avanços e as possibilidades que abordagens interdisciplinares podem trazer para um campo de saber em que as informações são escassas.

Cartledge hoje é, sem dúvida, um dos mais importantes estudiosos britânicos sobre Esparta. Seus livros mais recentes trazem reflexões interessantes sobre o lugar de sua pesquisa nesse campo e dos impactos do *linguistic turn* (ou virada linguística) em seu trabalho. Em *Spartan Reflection* (2001, p. 3) é bastante enfático ao afirmar sobre a impossibilidade de chegar a uma 'Esparta real', não por que a documentação seja escassa, mas por uma questão epistemológica. Seus incômodos com os estudos de narrativas lineares ou metanarrativas já é bem perceptível na obra de 1986, conforme destaquei, mas nessa de 2001 em específico Cartledge é categórico em rever sua postura dos anos 80 e afirma que é cada vez mais importante discutir a imagem ideal que se construiu sobre Esparta tanto no passado quanto no presente. Apresenta algumas reflexões sobre os usos políticos modernos do ideal de uma Esparta corajosa e guerreira, tão comuns em regimes totalitários do século XX, questiona as bases da historiografia sobre Esparta e sobre as relações entre espartanos e romanos e assume a abordagem pós-modernista afirmando que sente que cada vez mais é urgente comparar estudos sobre Esparta para destacar as diferenças entre os momentos históricos e não para reiterar o mito de sua superioridade militar.

Ao adotar essa perspectiva, Cartledge abre novas perspectivas de estudo, seja pela recepção, seja na forma de se organizar a narrativa. Nesse segundo aspecto, o livro *Ancient Greece: a History in eleven cities* de 2009 inova, pois o estudioso escreve a história da Grécia a partir de 11 cidades que seleciona. Essa estratégia faz com que desloque sua narrativa de Atenas para cidades menos presentes nos estudos sobre a Grécia, discuta a diversidade e compare as diferenças, pontos-chave em seu pensamento que se manifesta desde o final da década de 80, mas com uma perspectiva

interdisciplinar e erudita, resultado de anos de reflexões sobre documentos, métodos de análise e escrita sobre o passado.

Se os trabalhos de Cartledge e Piper nos levam a pensar as relações culturais entre espartanos e romanos de uma perspectiva menos convencional e mais plural, os estudos sobre as mulheres espartanas também são importantes para fundamentar pesquisas que não se centrem nas instituições masculinas, como o exército, permitindo, também, novas abordagens. Pommeroy (2002) é um bom exemplo desse tipo de perspectiva. Em *Spartan Women* busca abranger vários séculos da história de Esparta, desde o período arcaico até o período romano. Parte do mito de Helena e de como ela dá forma àmulher espartana e suas narrativas para discutir beleza, alimentação, vestimenta, saúde, corpo e sexo, administração de propriedade e educação. Mesmo que seu trabalho seja mais aos moldes da metanarrativa tão criticada por Cartledge, ao trazer à tona essa variedade de temas e a agência feminina, várias estudiosas passaram a dedicar mais atenção à cultura material para repensar a suposta passividade das mulheres gregas.

No Brasil, Maria Aparecida de Oliveira Silva (2005) argumentou que Plutarco é uma referência importante para uma reflexão sobre as mulheres espartanas. Mesmo que seja um texto de autoria masculina, pode ser contraposto a outras formas de documentação, como a cultura material, por exemplo, mas ainda assim é fonte importante, pois permite uma reflexão sobre as tensões sociais e a agência feminina nesse contexto. Silva acredita que, diferentemente do que alguns estudiosos afirmam, Plutarco não idealiza a participação das espartanas em suas narrativas, mas historiciza a participação de homens e mulheres em Esparta. Essa reflexão de Silva, para além de permitir uma discussão sobre as espartanas e seu lugar na historiografia, também proporciona um repensar do lugar de Plutarco como escritor, seus interesses políticos em suas discussões e como durante o período romano foram produzidos discursos não só sobre os espartanos, mas também sobre as mulheres, sua educação e lugar social.

Se ao fazermos um levantamento historiográfico sobre as relações entre espartanos e romanos é bastante comum encontrarmos trabalhos escritos a partir dos modelos criticados por Cartledge – conservadorismo dos costumes gregos em período romano e, em alguns casos, a essencialização da identidade espartana ao longo dos séculos – Piper, Pommeroy, Silva e o próprio Cartledge são exemplos de análises e abordagens que reconhecem os problemas com a documentação, consideraram as lacunas temporais e as dificuldades que uma pesquisa sobre Esparta

e os romanos podem acarretar, mas ao buscarem por narrativas alternativas, lançam luzes sobre o passado. Seus trabalhos nos fazem pensar sobre política, economia, sociedade, cultura, sobre relações inter-étnicas, sobre questões de gênero. Se antes tínhamos mais abordagens centradas na continuidade, a busca pela diferença – cultural, étnica e de gênero – é uma estratégia para pensar novos problemas e narrativas sobre esse passado. As dificuldades para se estudar as relações entre espartanos e romanos deixam de ser limitadoras e se tornam um instigante desafio. São caminhos abertos que ainda precisam ser mais explorados, pois certamente nos ajudarão a construir narrativas mais complexas acerca da presença romana em Esparta.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao organizar essas reflexões a partir de dois eixos centrais, a documentação textual e material sobre as relações entre romanos e espartanos e as principais discussões historiográficas, busquei trazer à tona uma temática que me é bastante cara na atualidade: como historiadores e historiadoras, pensar sobre as escolhas empíricas e teóricas é fundamental para a produção de narrativas críticas sobre o passado. Se a ideia central era produzir um texto que inspirasse jovens pesquisadores e pesquisadoras a investirem em estudos sobre as relações entre romanos e espartanos, me inspirei nos trabalhos de Hingley e nas provocações de Foucault (1997) para evitar a mera descrição dos fatos e enfatizar a importância da escrita da História e suas implicações no presente.

Refiro-me a Foucault de forma mais filosófica, por suas críticas instigantes à metanarrativa e sua incansável busca de novos métodos para se pensar o passado e a Hingley de forma mais pontual, por suas críticas ao conceito de Romanização. Hingley (2005) chama atenção para a urgência de se questionar as narrativas historiográficas modernas sobre o domínio romano. Suas pesquisas indicam que grande parte delas são romanocêntricas, pois quase sempre parte do pressuposto da vitória romana sobre a região e dos registros que esses deixaram, pouco explorando perspectivas alternativas que apresentem os povos nativos. Suas críticas incluem a necessidade de novas abordagens da documentação, defende o protagonismo da cultura material sem a obrigação de comprovar a validade dos textos e a construção de narrativas mais plurais que deem conta de expressar a diversidade das relações culturais, étnicas, os conflitos e políticas nos territórios conquistados.

Embora o foco de seu trabalho seja na *Britannia,* sua abordagem se aproxima muito de Cartledge, no sentido em que esse último também questiona linearidades e uma perspectiva evolucionista de análise da documentação. No caso da relação entre romanos e espartanos há uma outra questão, particular desse contexto, que Cartledge aponta como importante nesse processo de ressignificação historiográfica: como pensar a cultura grega, tão valorizada pelos próprios romanos? Como essencial e imutável ou como histórica e fluída? As narrativas do conservadorismo dos valores espartanos seriam suficientes para explicar séculos de história da cidade? Tanto em um caso comoem outro, o que Hingley e Cartledge destacam é a urgência de se pensar abordagens que se preocupem com questões acerca das identidades, das relações culturais e construção de memória.

Se as epistemologias pós-coloniais e pós-modernas nos levam a rever os modelos que são produzidos pelos estudiosos na modernidade, os estudos de gênero e agência de mulheres trazem à tona outros sujeitos históricos, ampliam a percepção de social e de diversidade e, por isso, seriam a terceira inspiração dessa reflexão. A epistemologia feminista permite novas articulações de visões de mundo. Assim, o que gostaria de enfatizar com essas breves considerações sobre as relações entre romanos e espartanos é exatamente isso: como qualquer outro momento da história das conquistas romanas, a dificuldade com a documentação é semelhante – ou são do ponto de vista romano ou não chegaram até nós – mas os deslocamentos epistemológicos e as escavações arqueológicas permitem com que seja possível outras narrativas acerca do passado. Refletir sobre identidade, memória e usos do passado é, portanto, um convite para novos mergulhos no passado, para construir novas abordagens, mesmo em cenários mais áridos. Buscar leituras plurais para um mundo multifacetado como o romano pode ser entendido, portanto, comoum desafio. E, como todo desafio, nos instiga a pensar sobre as articulações entre passado e presente, memória e história e suas implicações políticas. Perceber isso é fundamental para avançarmos na construção do conhecimento sobre Roma e Esparta.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Maria Aparecida de Oliveira Silva e ao Fábio Vergara Cerqueira pelo convite em participar desta obra coletiva. Institucionalmente, agradeço ao Departamento de História da Universidade Federal do Paraná. A responsabilidade das ideias recai apenas sobre a autora.

BIBLIOGRAFIA

EDIÇÕES E TRADUÇÕES

Anthologie Grecque/Anthologie Palatine. Tome XII. Trad. Félix Buffière. Paris: Les Belles Lettres, 1970.

ARISTÓFANES. **A Paz**. Trad. Maria de Fátima de Sousa e Silva. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1989.

ARISTÓFANES. **Os Acarnenses**. Trad. Maria de Fátima de Sousa e Silva. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988.

ARISTOPHANES. **Lysistrata.** Tome III Trad. H. Van Daele. Paris: Les Belles Lettres, 1967.

ARISTOPHANES. **Comoediae, v. 2**. Edited by F. W. Hall & W. M. Geldart. Oxford: Clarendon Press, 1907.

ARISTÓTELES. **Política**. trad. Mario da Gama Kury. Brasilia: UnB, 1997.

ARISTOTLE. **Politics**. Trad. H. Rackham. Cambridge: The Loeb Classical Library, 1990.

ARISTOTLE. **The Politics**. Translated by T.A. Sinclair.London: Penguin Classics, 1992.

EURÍPIDES. Andrómaca. Trad. José R. Ferreira. In: SILVA, M.F.S. (Coord.). **Eurípides – Tragédias II**. Lisboa: Faculdade de Letras de Coimbra e Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2010.

HERÓDOTO. **História**. Trad. Mario da Gama Kury. Brasilia: UnB, 1988.

HERÓDOTO. **Histórias. Livro I- Clio**. Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2015.

HERÓDOTO. **Histórias. Livro II- Euterpe**. Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2016.

HERÓDOTO. **Histórias. Livro III- Talia**. Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de OliveiraSilva. São Paulo: Edipro, 2017.

HERÓDOTO. **Histórias. Livro IV - Melpômene**. Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2019.

HERÓDOTO. **Histórias. Livro V**. Introd., trad. do grego e notas Maria de Fátima Sousa & Silva e Carmem Leal Soares. Lisboa: Edições 70, 2007.

HERÓDOTO. **Histórias. Livro VI**. Introd., trad. do grego e notas *Histórias. Livro VI*. Introd., trad. do grego e notas José Ribeiro Ferreira & Delfim Ferreira Leão. Lisboa, Edições 70, 2000.

HERÓDOTO. **Histórias. Livro VIII**. Introd. Carmem Leal Soares. Versão do grego e notas José Ribeiro Ferreira & Carmem Leal Soares. Lisboa, Edições 70, 2002.

HERODOTUS. **The Histories**. Translated by A Selincourt. London: Penguin Classics, 1968.

HERODOTUS. **The Persian Wars. Books I-II**. Translated by Anthony D. Godley.Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press, 1981.

HERODOTUS. **The Persian Wars. Books III-IV**. Translated by Anthony D. Godley.Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press, 1983.

HERODOTUS. **The Persian Wars. Books V-VII**. Translated by Anthony D. Godley.Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press, 1986.

HERODOTUS. **The Persian Wars. Books VIII-IX**. Translated by Anthony D. Godley. Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press, 1989.

HOMERO. **Ilíada**. Trad. C. A. Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

HOMERO. **Odisseia**. Trad. C. A. Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

Iambi et elegi graeci. 2 vols. Edited by M. L. West. 2.ed. Oxford: Oxford University Press. 1992.

JENOFONTE. **La República de los Lacedemonios**. Trad. O. G. Tuñon. Madrid: Gredos, 1984.

JENOFONTE. **Agesilao**. Trad. Orlando G. Tuñon. Madrid: Gredos, 1984.

PAUSÂNIAS. **Descripción de Grécia**. Trad. María C.H. Ingelmo. Madrid: Gredos, 1994.

PAUSÂNIAS. **Description de la Grèce**. Trad. Jean Pouilloux. Paris: Les Belles Lettres, 1999.

PINDAR. **Olympian Odes, Pythian Odes**. Edited by W. H. Race. Cambridge: Harvard University Press. 2012.

PINDARE. **Olympiques**. Trad. Aimé Puech. Paris: Les Belles Lettres, 1999.

PINDARUS. **pars altera: fragmenta**. H. Maehler und B. Snelll (Eds.). Leipzig: Teubner. 1964.

PLATÃO. **Protágoras**. Tradução de A. E.Pinheiro. Lisboa: Relógio de Água, 1999.

PLATO. **The Laws**. 2 vols.Translated by R.G. Bury. London: William Heinemann, 1984.

PLATO. **Laws – I. Books 1-6**.Translated by G.S. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 1926.

PLATO. **The Republic**.Translated by H. D. P. Lee.London: Penguin Classics, 1970.

PLUTARCH. **Lives – Volume 1.** Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press, 1914.

PLUTARCH. **Moralia III**. Translated by Frank C. Babbitt. Cambridge: Harvard University Press, 1961.

PLUTARCH. **Moralia XIV**. Translated by Benedict Einarson and Phillip H. de Lacy. Cambridge: Harvard University Press, 1967.

PLUTARCH. **Plutarch on Sparta**. Translated by R. Talbert. London: Penguin Classics, 1988.

PLUTARCH.**The Rise and Fall of Athens**. Translated by I. Scott-Kilvert. London: Penguin Classics, 1982.

PLUTARCO. **Da Malícia de Heródoto**. Estudo, tradução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edusp, 2013.

PLUTARCO. **Le vite di Licurgo e di Numa**. M. Manfredini e L. Piccirilli (a cura di) Milano: Mondadori, 1980.

PLUTARCO. **Licurgo**. **Vidas Paralelas, v. I**. Trad. G. C. Cardoso. São Paulo: Paumape, 1991.

PLUTARQUE. **Agésilas. Moralia VIII.** Trad. R. Flacelière et E. Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1973.

Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta: Volumen 1 – Alcman, Stesychorus, Ibycus. Edited by M. Davies. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Prolegomena de Comoedia. Scholia in Aristophanem. Pars I. Scholia in Acharnenses; Equites; Nubes. Scholia Vetera in Aristophanis Equites. Scholia Triclinia in Aristophanis Equites II. D. M. Jones & N. G. Wilson (Eds.). Groningen,, 1969.

Scholia in Aristophanem. Pars III. Scholia in Thesmophoriazusas; Ranas; et Plutum. Scholia Vetera in Aristophanis Plutum. IV[a]. M. Chantry (Ed.). Groningen: Teubner, 1994.

Scholia in Aristophanem. Pars III. Scholia in Thesmophoriazusas; Ranas; et Plutum. Scholia Recentiora in Aristophanis Plutum. IV[b]. M. Chantry (Ed.).Groningen: Teubner, 1996.

Sofistas. Testemunhos e Fragmentos. Trad. A. A. Sousa e M. J. Pinto. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

THUCYDIDE. **La Guerre du Péloponnèse**. Trad. J. de Romilly. Paris: Les Belles Lettres, 1958.

TUCIDIDE. **La guerra del Peloponneso**. Trad. P. Sgroj e Rev. trad. L. Rossetti. Roma: Newton & Compton editori, 1997.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**.Tradução de M. G. Kury.Brasília: Universidade de Brasília, 1987.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**: **Livro I**. Tradução e apresentação Anna Lia de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Tradução de R. M. R. Fernandes e G. P. Granweher, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

THUCYDIDES. **A History of the Peloponnesian War**. Translated by R. Warner. London: Penguin Classics, 1983.

XENOPHON. The Politeia of the Spartans.In: MOORE, J.M., **Aristotle and Xenophon on Democracy and Oligarchy**.London: Chatto and Windus, 1983.

XENOPHON. **Hellenica**. Translated by R. Warner. London: Penguin Classics, 1969.

XENOPHON. **Hellenica**.2 vols.Trad. C. L. Brownson. London: Harvard University Press, 1985/1986.

XENOFONTE. A Constituição dos Lacedemônios. Trad. J. F. de Moura. *In*: COSTA, R. (Org.). **Testemunhos da História. Documentos de História Antiga e Medieval**. Vitória: Edufes, 2002, p.35-66.

ARTIGOS, CAPÍTULOS E LIVROS

ABBRUZZESE-CALABRESE, G. Una attestazione del culto di Hyakinthos a Tarento. **Taras**: rivista de archeologia, Taranto,7, 1-2, p.7-33, 1987.

ACCAME, S. **Il Dominio romano in Grecia dalla guerra acaica ad Augusto**, Rome (Studi pubblicati dal R. Istituto Italiano per la Storia Antica, 4), 1946.

ADRADOS, F.R. **Liricos Griegos I**: Elegiaco y Yambografos.Madrid:Alianza Editorial,1990.

ALCOCK, S.E. **Graecia Capta. The Landscape of Roman Greece**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

ANDREWES, A. **Greek Society**. London: Penguin Books, 1967.

ARAFAT, K. **Pausanias' Greece. Ancient artists and Roman rulers**. Cambridge, 1996.

ARMSTRONG, P.; CAVANGH, W.; SHIPLEY, G.(Eds.). Crossing the river: Observations on Routes and Bridges in Laconia from the Archaic to Byzantine Periods. **Sparta in Laconia**: The Archaeology of a City and its Countryside: Proceedings of the 19th British Museum Classical Colloquium (Annual of the British School at Athens, Studies Series No. 4). London: The British School at Athens, 1999, p. 293-310.

ASHERI, D.; LLOYD, A. & CORCELLA, A. **A Commentary on Herodotus Books I-IV**. Translated by Barbara Graziosi, Matteo Rossetti, Carlotta Dus & Vanessa Cazzato. Edited by Oswyn Murray & Alfonso Moreno with a Contribution by Maria Brosius. Oxford: Oxford University Press, 2007.

ASMONTI, L. **Conon the Athenian**: Warfare and Politics in the Aegean, 414-386 BC.Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2015.

ARRIGONI, G. Donne e sport nel mondo greco. In: Ead. (Ed.). **Le donne in Grecia**. Roma/Bari: Laterza, 1985, p. 55-201.

ASSUMPÇÃO, L.F.B. **Discurso e Representação sobre as práticas rituais dos esparciatas e dos basileus na Lacedemônia do sec. V aC.** Dissertação de Mestrado do PPGH/UERJ, orientação da Profa. Dra. Maria Regina Candido. Rio de Janeiro, 2014.

AZOULAY, V. L' 'Archidamos' d'Isocrate : une politique de l'espace et du temps. **Revue des études grecques**, Paris, 119, p. 504-531, 2006.

BALADIÉ, R. **Le Péloponnèse de Strabon.** É**tude de géographie historique**. Paris: Les Belles Lettres, 1980.

BALZAT, J.-S. Le pouvoir des Euryclides à Sparte.**Les Études Classiques**. Paris, 73, p. 289-301, 2005.

BARRINGER, J.M. **The Hunt in Ancient Greece**. London, 2001.

BARROW, R. **Greek and Roman Education**. London: Bristol Classical Press, 1996.

BARTHÉLEMY, J. J. **Voyage du jeune Anacharsis en Grèce dans le milieu du quatrième siècle avant l'ère vulgaire**. Paris: De Bure, 1799.

BEECROFT, A. Nine fragments in search of an author: the poetic lines attributted to Terpander. **The Classical Journal**, Princeton, v.103, n. 3, p. 225-41, 2008.

BECK, F. A.G. **Greek Education 450-350 B.C.**. London: Methuen & CO LTD, 1964.

BERNARD, N. **Femmes et Societe dans la Grece classique**.Paris: Armand Colin, 2003.

BERTELLI, L. La Sparta di Aristotele: un ambiguo paradigma o la crisi di un modello? **Rivista storica dell'Antichità**, Bologna,34, p. 9–71, 2004.

BERTRAND, J.-M. Bertrand, Rome et la Méditerranée orientale au Ier siècle avant J.-C.. In: NICOLET, C. (éd.) **Rome et la conquête du monde méditerranéen, 2: Genèse d'un empire**. Paris: Nouvelle Clio, 8 *bis*, p.789-845, 1989.

BIRGALIAS, N. Helotage and Spartan Social Organization. In: POWELL, A. & HODKINSON, S. (Eds.). **Sparta**: Beyond the Mirage. London/Swansea: Classical Press of Wales/ Duckworth, 2002, p. 249-266.

BIRGALIAS, N. **L'odyssée de l'education spartiate**. Athènes: Historial Publications St. D. Basilopoulos, 1999.

BLOMMER, W.M. A. **Companion to Ancient Education**. Oxford:Wiley Blackwell, 2015.

BOMMWLAER, J.-F. **Lysandre de Sparte. Histoire et Traditions**. Paris: Boccard, 1981.

BOWDEN, H. Oracles for Sale. In: DEROW, P. & PARKER, R. (Eds.). **Herodotus and his World. Essays from a Conference in Memory of George Forrest**. Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 256-274.

BOWRA, C.M. **La Lirica Greca da Alcman a Simonide**. Firenze: La nuova Italia, 1973.

BOURDIEU, P. **A Dominação Masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BRADFORD, A. S. *Gynaikokratoumenoi:* Did Spartan Women Rule Spartan Men?, **The Ancient World**, Chicago,14, p. 13-18, 1986.

BRELICH,A. **Paides e Parthenoi I**. Roma: Ateneo, 1969.

BREMEN, R. **Women and Wealth.Images of Women in Antiguity**. London: Croom Helm, 1983.

BROCK, R. Athens, Sparta and wider world. In: KINZL, Konrad H. **A Companion to the Classical Greek World**. Victoria: Blackwell, 2006.

BRUNHARA, R. **Elegia Grega Arcaica - ocasião de performance e tradição: o caso de Tirteu**. Dissertação de mestrado FFLCH/USP/ PPGLC orientação da Profa. Dra. Paula da Cunha Corrêa. São Paulo:2012.

BRUNHARA, R. **As Elegias de Tirteu**: Poesia e Performance na Esparta Arcaica. São Paulo: Humanitas, 2014.

BRUNI, G.B. Mothakes,neodamodeis, brasideioi. In:CAPOZZA, M. (Ed.).**Schiavitù, Manomissione e classi dipendenti nel mondo antico.** Roma: L'Erma di Brestchneider. 1979, p. 21-33.

BUCKLEY, T. **Aspects of Greek History: 750-323 BC**: A Source-Based Approach.London/ New York: Routledge, 2010.

BUSOLT, G. **Griechische Geschichte bis zur Schlacht bei Chaeroneia, I²,** Gotha, 1893.

BUSOLT, G. e SWOBODA,H. **Griechische Staatskunde II³.** HdbAW 4,1,2, München: Beck, 1926.

CAHN, H.A. Early Tarantine Chronology. In: JENKINS, G.K. (Org.). **Essays in Greek Coinage, presented to S. Robinson**. Oxford: Oxford University Press, 1968, p.59-74.

CALAME, C. **Choruses of Young Women in Ancient Greece**. Lanham: Rowman & Littlefield, 2001.

CALAME, C**. Le Récit en Grèce Ancienne: Enonciations et Representations de Poètes**. Paris: Meridiens Klincksieck, 1986.

CANTARELLI, L. I ΜΟΘΑΚΕΣ Spartani. **Rivista di filologia e di istruzione classica**, Turin, 1890, p. 465-84.

CARTLEDGE, P. **Agesilaos and the Crisis of Sparta**. London: Routledge, 1987.

CARTLEDGE, P. **A Ancient Greece:** History of eleven cities.Oxford: Oxford University Press, 2009.

CARTLEDGE, P. Cinisca de Esparta. In: CARTLEDGE, P. **Los griegos. Encrucijada de la civilización**. Barcelona: Editorial Critica, 2001, p. 121-130.

CARTLEDGE, P. City and 'Chora' in Sparta: Archaic to hellenistic. In: CAVANAGH, W.G. e WALKER, S.E.C. (Org.). Sparta in Laconia. **Proceedings of the 19th British Museum Classical Colloquium. Annual of the British School at Athens,** London, 1998, p. 39-47.

CARTLEDGE, P. & SPAWFORTH, A. Hellenistic and Roman Sparta – a tale of two cities. Londres: Routledge, 1989.

CARTLEDGE, P. Literacy in the Spartan Oligarchy. **The Journal of Hellenic Studies**, London,v. 98, p. 25–37, 1978.

CARTLEDGE, P. Raising hell? The Helot Mirage – a personal re-view. In: LURAGHI, N. & ALCOCK, S.E. (Eds.). **Helots and their Masters in Laconia and Messenia. Histories, Ideologies, Structures**. Washington: Center for Hellenic Studies, p. 12-30, 2003.

CARTLEDGE, P. Rebels and *Sambos* in Classical Greece: A Comparative View. In: CARTLEDGE, P. & HARVEY, F.D. (Eds.). **CRUX: Essays in Greek History Presented to G.E.M. de Ste. Croix on his 75th Birthday**. Exeter/London: Routledge,1985, p.16-46.

CARTLEDGE, P. Richard Talbert's Revision of the Sparta-Helot Struggle: A Reply.**Historia**, Wiesbaden, 40, p. 379-81, 1991.

CARTLEDGE, P. **Sparta and Lakonia**: A regional History 1300- 362 B.C. Londres: Routledge, 1979.

CARTLEDGE, P.e DEBNAR, P. Sparta and the Spartans in Thucydides. In A. Regatos, A. Tsamakis (Eds.). **Brill's Companion to Thucydides**. Brill: Leiden-Boston, 2006, p. 559-587.

CARTLEDGE, P. Spartan Reflections. Berkely: University of California Press, 2001.

CARTLEDGE, P. Spartan Wives: Liberation or Licence? **Classical Quartely**, Oxford, 31, p. 84-105, 1981.

CASTALDO, D. Musica a Taranto in età ellenistica. In: MARTINELLI, M.C. (Org.).. **La Musa dimenticata. Aspetti dell'esperienza musicale greca in età ellenistica**. Pisa: Edizione della Normale, 2009, p.271-283.

CATALDI, S. Popoli e città del lupo e del cane. In: SORDI, M. (a cura di) **Autocoscienza e rappresentazione dei popoli nell'antichità, Contributi dell'Istituto di Storia Antica 18**. Milano: Vita e Pensiero, 1992, p. 55-82.

CATALDI, S. Le thème de l'hégémonie et la constitution spartiate au IVe siècle av. J.-C.In: CALIER, P. (éd.). **Le IVe siècle av. J.-C.: approches historiographiques**. Nancy: A.D.R.A., 1996, p. 63-83.

CAVANAGH, W, CROUWEL, J, CATLING, R & SHIPLEY, G. **Continuity and Change in a Greek Rural Landscape**: The Laconia Survey. Vol 1: Methodology and Interpretation. Annual of the British School at Athens,Suppl. 26. London: British School at Athens, 2002.

CAVANAGH, W. *et alii.* The Laconia Rural Sites Project. Londres (**Annual of the British School at Athens, Suppl. 26**), 2005.

CAVANAGH, H.W. & WALKER, S.E.C. **Sparta in Laconia**. London: British School at Athens Studies 4. 1999, p. 55-63.

CAVANAGH, H. Continuity and Change in a Greek Rural Landscape: The Laconia Survey, I. Londres: **Annual of the British School at Athens,suppl. 26**, 2002.

CAVANAGH, H. Continuity and Change in a Greek Rural Landscape: The Laconia Survey, II. Londres: **Annual of the British School at Athens,Suppl. 2**7, 1996.

CAVANAGH, H. &t S. Walker (éd.). **Sparta in Laconia. Proceedings of the 19th British Museum Classical Colloquium**. Londres (British School at Athens Studies, 4), 1998.

CHANDEZON, C. Les spécificités pastorales du Péloponnèse à l'époque hellénistique et sous le haut-Empire. In: GRANDJEAN, C. (éd.). **Le Péloponnèse d'Épaminondas à Hadrien**. Bordeaux: Ausonius, 2008,p. 129-144.

CECCHETTO, F.R. **Violência e estilos de masculinidades**. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

CHANIOTIS, A. Hyakinthia. **ThesCRA**,VII, 2011, p.164-167.

CHANTRAINE, P. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque, histoire des mots, v. 3**. Paris: Klincksieck, 1944.

CHANTRAINE, P. **La formation des noms en Grec ancien**. Paris: Klincksieck, 1933.

CHRIMES, K.M.T. **Ancient Sparta. A Reexamination of the Evidence**. Manchester: Manchester University Press, 1949.

CHRISTIEN, J. The Lacedaemonian State: Fortifications, frontiers and historical problems. In: HODKINSON, S. & POWELL, A. **Sparta & War**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2006, p. 163-183.

CHRISTIEN-TREGARO, J. Les temps d'une vie. Sparte, une société à classe d'âge. **Métis**: revue d'anthropologie du monde grec ancien: philologie, histoire, archéologie, Paris/ Athènes, 12, p. 45-79, 1997.

CHIRASSI, I. **Elementi di culture precereali nei miti e riti greci**. Roma: Ateneo, 1968.

COLLINS, D. **Masters of the game**: competition and performance in greek poetry. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

CONNOR, W. R. **Thucydides**. Princeton: Princenton University Press, 1984.

COUVENHES, J.-C. Les *kryptoi* spartiates. In CHRISTIEN, J. & LEGRAS, B. **Sparte hellénistique, Actes de la table ronde, Paris 6-7 avril 2012, Dialogues d'histoire ancienne Suppl. 11**, Besançon, 2014, p. 45-76.

COZZOLI, U. Sparta e l'affrancamento degli iloti nel V e nel IV secolo. **Miscellanea greca e romana**: studi pubblicati dall'Ist. Italiano per la storica antica, Roma, Istituto Italiano per la Storia antica, 1978, p. 213-32.

CHRISTENSEN, P. Athletics and Social Order in Sparta in the Classical Period. **Classical Antiquity**, Berkeley,v.31 n. 2, p.193-255, 2012.

CHRISTENSEN, P. **Olympic Victor List and Ancient Greek History**. Cambridge: Cambridge University Press,2007.

CHRISTENSEN, P. &KYLE, Donald G. A.**Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity**. Chichester: Wiley Blackwell, 2014.

CHRISTESEN, P. **Sport & Spectacle in the Ancient World**. Chichester: Wiley Blackwell, 2015.

CURTIUS, E & ADLER, F. (Eds.).**Olympia. Die Ergebnisse der von dem Deutschen Reich veranstalteten Ausgrabung, V**: Die Inschriften von Olympia.Berlin: Asher, 1897.

DARAKI, M.& ROMEYER-DHEBEY**. El Mundo Helenístico**: Cínicos, Estóicos y Epicúreos. Madrid: Ediciones Akaal, 2008.

DAVID, E. Sparta's cosmos of silence. In: HODKINSON, S. And POWELL, A. **Sparta. New Perspectives**. Swansea: The Class Press of Walles, 2009, p. 117-146 .

DAVID, E. Hunting in Spartan Society and Consciousness. **Échos du monde classique**, Athène,12, p. 393-413, 1993.

DAVIES, J.K. **Athenian Propertied Families 600-300 B.C**. Oxford: Oxford University Press, 1971.

DECKER, W.; THUILLIER, J-P. *Le Sport dans l'Antiquité*: Egypte, Grèce, Rome. Paris: Éditions A. et J. Picard, 2004.

DECKER, J. La génèse de l'organisation civique des Spartiates. **Archives sociologiques**, Brussels,3, p. 306-13, 1913.

DETTENHOFER, M. Die Frauen von Sparta. Gesellschaftliche Position und politische Relevanz. **Klio**: Beiträge zur alten Geschichte, Berlin, 75, p. 61-75, 1993.

DIAS, R. P. F. A importância da Felicidade na Filosofia Cínica. Griot. **Revista de Filosofia**, Amargosa, v.10, n.2, dezembro/2014/ Disponível em: www.ufrb.edu.br/griot Acessado em 18/09/2016

DIELS, H., KRANZ, W. **Die Fragmente der Vorsokratiker, v. 2**.Dublin/Zurich: Weidmann, 1969.

DIETRICH, B.C. The Dorian Hyakinthia: a Survival from the Bronze Age. **Kadmos**: Zeitschrift für vor- und frühgriechische Epigraphik, Berlin, 14, p.133-42, 1975.

DISPERSIA, G. La nuova popolazione di Messene al tempo di Epaminonda. In: SORDI, M. (a cura di) **Propaganda e persuasione occulta nell'antichità, Contributi dell'Istituto di Storia Antica 2**. Milano: Vita e Pensiero, 1974, p. 54-61.

DODDS, E.R. **Euripides. Bacchae**[2]. Oxford: University Press, 1960.

DREYER, B. Die Neoi im hellenistischen Gymnasion. In: KAH,D. & SCHOLZ, P. (hrsg.). **Das hellenistische Gymnasion**. Berlin: Academie Verlag,2004, p. 211-236.

DUCAT, J. Le mépris des Hilotes. **Annales. Économies, Sociétés, Civilisations**, Paris, 29, 1974, p. 1451-1464.

DUCAT, J. Les hilotes. **Bulletin de Correspondance Hellénique, Supplément 20**, Athènes, 1990.

DUCAT, J. Crypties. **Cahiers du Centre Gustave-Glotz 8**, Paris, p. 9-38, 1997a.

DUCAT, J. La cryptie en question. BRULÉ,P. Et OULHEN, J. (textes réunis par) **Esclavage, guerre, économie en Grèce ancienne**: Hommages à Yvon Garlan. Rennes, p. 43-74, 1997b.

DUCAT, J. La femme de Sparte et la cité. **Ktèma**: civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques, Strasbourg, 23,p. 385-406, 1998.

DUCAT, J. La femme de Sparte et la guerre, **Pallas**: revue d'études antiques, Toulouse, 51,p. 159-171, 1999.

DUCAT, J. Le catalogue des "endurcissements" spartiates dans les *Lois* de Platon (I, 633b-c)", **Ktèma**: civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques, Strasbourg, 34, p. 421-441, 2009.

DUCAT, J. Un rituel samien. **Bulletin de Correspondance Hellénique**, Paris,119, p. 339-368, 1995.

DUCAT, J. **Spartan Education. Youth and Society in the Classical Period**.Swansea: The Classical Press of Wales, 2006.

EBERT, J. **Epigramme auf Sieger an gymnischen und hippischen Agonen**. Berlin: Akademie-Verlag, 1972.

EDMONSON, C.N. A graffito from Amyklai. **Hesperia**: Journal of the American School of Classical Studies at Athens, Athens, 28-2, p.162-164, 1959.

EHRENBERG, V. **From Solon to Socrates**. London: Methuen Press, 1968.

ERLER, M. **Platon, Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, 2,2** (begr. von Fr. Ueberweg; völlig neu bearb. Ausg. hrsg. von H. Holzhey), Basel, 2007.

FABBRO, H. **Carmina Convivalia Attica**. Rome: Instituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1995.

FANTHAN, Elaine *et alli*. **Women in the Classical World**: Image and Text. Oxford: Oxford University Press,1994.

FIGUEIRA, T. J. Gynecocracy: How Women Policed Masculine Behavior in Archaic and Classical Sparta. In: HODKINSON, S. & POWELL, A. (Eds.). **Sparta**: The Body Politic., Swansea: The Classical Press of Wales, 2010, p. 265-96.

FIGUEIRA, T. J. Helot Demography and Class Demarcation in Classical Sparta. In: LURAGHI, N. & ALCOCK, S. (Eds.). **Helots and their Masters**: The History and Sociology of a System of Exploitation. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 193-239.

FIGUEIRA, T. J. Helotage and the Spartan Economy.In: POWELL, A. (Ed.). **A Companion to Sparta**. New Jersey: Hoboken/ Chichester: John Wiley & Sons, 2018, p. 565-95.

FIGUEIRA, T. J. Mess Contributions and Subsistence at Sparta. **TAPA**, 114: 87-109, 1984.

FIGUEIRA, T. J. *Politeia* and *Lakônika* in Spartan Historiography. In: FIGUEIRA, T. J. (Ed.). **Myth, Text, and History at Sparta**. New Jersey: Piscataway, 2016, p. 7-104.

FIGUEIRA, T. J. Population Patterns in Late Archaic and Classical Sparta. **TAPA**, 116: p. 165-213, 1986.

FIGUEIRA, T. J. (Ed.). **Spartan Society**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2004.

FIGUEIRA, T. J. The Evolution of the Messenian Identity. In: HODKINSON, S. & POWELL, A. (Eds.). **Sparta. New Perspectives**. London: Routledge, 1999, p. 211-244.

FIGUEIRA, T. J. The Spartan Hippeis. In: HODKINSON, S & POWELL, A. (Eds.). **Sparta and War**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2006, p. 57-84.

FIGUEIRA, T. The nature of the Spartan 'kleros'. In: FIGUEIRA, T. J. (Ed.). **Spartan Society**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2004, p. 47-76.

FIGUEIRA, T. J. The Theognidea and Megarian Society. In: FIGUEIRA, T. & NAGY, G. **Theognis of Megara**: Poetry and the Polis. Baltimore: Johns Hopkins University Press,1985, p. 112-68.

FINE, J.V.A. **The Ancient Greeks**: A Critical History.Cambridge: Harvard College Press, 1983.

FINLEY, M.I. Sparta. In: VERNANT, J.-P. (Ed.). **Problèmes de la guerre en Grèce ancienne**. Paris: The Hague, 1968, p. 143-160.

FINLEY, M. I. **The Ancient Greeks**. Harmondsworth: Penguin Books, 1977.

FINLEY, M. I. **Politics in the Ancient World**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

FINLEY, M. I. **The Ancient Economy**. London: The Hogarth Press, 1985.

FINLEY, M. I. Esparta. In: FINLEY, M. I. **Economia e Sociedade na Grécia Antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 25-42.

FITZHARDINGE, K.F. **The Spartans**. London: Thames and Hudson, 1985.

FLORENZANO, M.B. **A organização da *khóra***: a cidade grega diante de sua hinterlândia. São Paulo: Projeto temático de pesquisa, Fapesp, 2010-2015. www.labeca.mae.usp.br

FLORENZANO, M.B. **A organização da *khóra* na Sicília grega sul-oriental**: Siracusa diante de sua hinterlândia (733-598 a.C.). São Paulo, Fapesp, 2015.

FLOWER, M.A. The Invention of Tradition in Classical and Hellenistic Sparta. In: POWELL, A. & HODKINSON, S. (Eds.). **Sparta**: Beyond the Mirage. London/Swansea: Classical Press of Wales/ Duckworth, 2002, p. 191-217.

FORNARA, C. Plutarch and the Megarian Decree. **Yale Classical Studies**, New Haven, v. XXIV, p. 213-228, 1975.

FORNIS, C. El poco espartano patronazgo de Agesilao. In: ANTELA, B.;PASCUAL, J. & GÓMEZ, D. (Eds.). **La polis en crisis**: I Reunión de Historiadores del siglo IV griego (en prensa).

FORREST, W.G. **A History of Sparta, 950-192 BC**. Cambridge: Duckworth, 1968.

FOUCAULT, M. **Arqueologia do Saber**. Brasília: Forense Editora, 1997.

FRANCIS, E. D. Brachylogia Laconica: Spartan Speeches in Thucydides, **Bulletin of the Institute of Classical Studies of The University of London**, London, 38, p. 198-212, 1991.

FRASER, P.M. & MATTHEWS, E. **A Lexicon of Greek Personal Names, v. IIIA: The Peloponnese, Western Greece, Sicily and Magna Graecia**. Oxford: Oxford University Press, 1997.

FRAZIER, F. **Histoire et Morale dans les Vies parallèles de Plutarque**. Paris: Les Belles Lettres, 1996.

FRISK, H. **Griechisches etymologisches Worterbuch**.v.2, Heidelberg: Carl Winter Universitatsverlag, 1970.

GARCÍA ROMERO, F. El deporte femenino en la Antigua Grecia. 2008. In: http://www.ucm.es/centros/cont/descargas/documento12001.pdf

GARNSEY, P. **Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

GENGLER, O. à paraître **1: Pausanias, Description de la Grèce, III: Livre III, La Laconie**. Texte édité par M. Casevitz et A. Skalli, introduction, traduction et commentaire par O. Gengler, Paris, sous presse (Collection des Universités de France).

GENGLER, O. à paraître 2 : Plutarch's and Xenophon's Sparta: intra-and intertextual relations in the Spartan *Vitae*. **Actes du 11e congrès international de l'International Plutarch Society, 2017: The Dynamics of Intertextuality in Plutarch**.

GENGLER, O. De qui est la mémoire ? Construction identitaire et image du passé dans les sanctuaires du sud du Péloponnèse sous le Haut-Empire. In: GANGLOF, A. (éd.). **Lieux de mémoire dans l'Orient grec à l'époque impériale**. Lausanne: ECHO, 2013, p. 179-198.

GENGLER, O.Leonidas and the heroes of Thermopylae: Memory of the dead and identity in Roman Sparta.In: CAVANAGH, H.; CAVANAGH, W. et ROY, J. (éd.). **Honouring the Dead in the Peloponnese. Proceedings of the conference held in Sparta 23-35 April 2009**. Nottingham, 2011, p. 151-161. (http:// www.nottingham.ac.uk/ csps/ documents/ honoringthedead/ gengler.pdf)

GENGLER, O. Le paysage religieux de Sparte sous le Haut Empire. **Revue de l'Histoire des Religions**, *Paris*, 227, p. 609-637, 2010.

GENGLER, O. Ni réel ni imaginaire: l'espace décrit dans la Périégèse de Pausanias. In: VILLARD, L. (éd.). **Géographies imaginaires**. Rouen: Publications des universités de Rouen et du Havre, 2009, p. 225-244.

GESCHNITZER, F. **Beiträgen zur Klassischen Philologie. Heft 93. Ein neuer spartanischer Staatsvertrag und die Verfassung des Peloponnesischen Bundes**. Glan, Anton Hain, 1978

GILBERT, P. **The Compassionate Mind**. London: Constable, 2009.

GILBERT, P. **Handbuch der Griechischen Staatsalterthümer, I**. Leipzig, 1881.

GIRARD, P. Un texte inédit sur la cryptie des Lacédémoniens. **Revue des études grecques**, Paris, 11, p. 31-38, 1898.

GIRARD, P. Krypteia. In: **Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, III, 1**. Paris, p. 871-873, 1900.

GIRGINOV, V.& PARRY, J. **The Olympic Games Explained**: a student guide to the evolution of the modern Olympic Games. London/ New York: Routledge, 2005.

GOLDEN, M. **Sport and Society in Ancient Greece**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

GONZALEZ, D. R. El prototipo de mujer espartana en Plutarco.**The Unity of Plutarch's work**. Nikolandis, Anastasios G. Berlin: Gruyter,2008.

GOSTOLI, A. **Terpander**: introducione, testimoniance, testo critico, traduzione e commento. Roma: Edizione dell'Ateneo, 1990.

GRANDJEAN, C. (éd.) **Le Péloponnèse d'Épaminondas à Hadrien**. Bordeaux: Ausonius, 2008.

GRANT, M. **The Rise of the Greeks**. London: History Book Club, 1984.

GREENE, W.C. (Ed.). **Scholia Platonica**. Haverford: Penn, 1938.

GROTE, G. **A History of Greece, II**. Cambridge: Cambridge University Press,2009.

HALL, Jonathan M. **Ethnic Identity in Greek Antiquity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

HAMILTON, C. D. Isocrates, IG ii2 43, Greek Propaganda and Imperialism. **Traditio: studies in ancient and medieval history, thought and religion**, Cambridge, v. XXXVI, p. 83-109, 1980.

HANDY, M. Bemerkungen zur spartanischen Krypteia.In: STROBEL, K. (Hrsg.).Die Geschichte der Antike aktuell: Methoden, Ergebnisse und Rezeption. **Altertumswissenschaftliche Studien Klagenfurt**,Band 2, Klagenfurt u. a., p. 99-120, 2005.

HANDY, M. **Studien zur spartanischen Krypteia**. MA Thesis Graz (non vidi), 2001.

HANSEN, M. Kome. A Study in how the Greeks designated and classified Settlements which were not Poleis. HANSEN, M.H. e RAAFLAUB, K. (Org.). **Studies in Ancient Greek Pólis**. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1995, p. 45-82.

HANSON, V. D. **Warfare and Agriculture in Classical Greece**. Revised edition, Berkeley: University of California Press, 1998.

HANSON, V.D. **Wars of the Ancient Greeks**. London: Cassel, 1999.

HARVEY, D. The clandestine massacre of the helots (Thucydides 4.80). In FIGUEIRA, T. J. (Ed.). **Spartan Society**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2004, p. 199-217.

HERNANDEZ, M. La presencia del culto de Apolo Jacinto en Tarento. **Gerión**, Madrid,22-1, p.81-99, 2004.

HIBLER, D. Three Reliefs from Sparta. In: SANDERS, J. M. **Filolakon**. London: ANNUAL OF THE BRITISH SCHOOL AT ATHENS, LONDON, 1992, p. 115-122.

HIBLER, D. The hero-Relief of Laconia:Change in Form and Function. In: PALAGIA. O. & COULSON, W. **Sculture from Arcadia and Laconia**. London: ANNUAL OF THE BRITISH SCHOOL AT ATHENS, LONDON Studies, 1993, p.199-204.

HINGLEY, R. **Globalizing Roman Culture, Unity, Diversity and Empire**. Nova York: Routledge, 2005.

HOGG, M. A., VAUGHAN, G. M. **Social Psychology**. London/New York: Prentice Hall, 1998.

HOBDEN, F. **The symposium in ancient greek society and thought**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

HODKINSON, S. An Agonistic Culture? Athletic competition in archaic and classical Spartan society. In: HODKINSON, S. & POWELL, A. (Eds.). **Sparta. New Perspectives**. London: Routledge, 1999, p. 147-187.

HODKINSON, S. **Female Property Ownership and Status in Classical and Hellenistic Sparta**, Centre for Hellenic Studies, Harvard University, 2004.

HODKINSON, S. Land Tenure and Inheritance in Classical Sparta. **Classical Antiquity**, Berkeley, 32, 2, p. 378-406, 1986.

HODKINSON, S. Patterns of bronze dedications at Spartan sanctuaries, c. 650-350 BC: towards a quantified database of material and religious investiments. In: CAVANAGH, W.; JOOST CROWEL, R. W. V. & SHIPLEY, G. *et alii*. Continuity and Change in a Greek Landscape: the Laconia Survey. London: **Annual of the British School at Athens, Suppl. 26**, 2002.

HODKINSON, S. **Property and Wealth in Classical Sparta**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2000.

HODKINSON, S. Servile or Free Dependents of the Classical Spartan *oikos*. In: MOGGI, M. & CORDIANO, G. (Eds.). **Schiavi e dipendenti nell'ambito dell'*oikos* e della *familia***. Pisa: Edizone ETS, 1997, p. 45-71.

HODKINSON, S. **Sparta, Comparative Approaches**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2009.

HODKINSON,S. *et alli*. **Sparta**: New Perspectives.London: Routledge, 1999.

HORNBLOWER, S. **The Greek World: 479-323 BC**. Third edition. London/ New York: Routledge, 2002.

HUMBLE, N. Xenophon's Sons in Sparta? Perspectives on *Xenoi* in the Spartan Upbringing. In:FIGUEIRA, T. J. (Ed.). **Spartan Society**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2004, p. 231-50.

HUNTER, V. Thucydides and the Sociology of the Crowd. **The Classical Journal**, Athens,v. 84, n. 1, p. 17-30, 1988.

HUPFLOHER, A. ***Kulte*im kaiserzeitlichen *Sparta*. Eine Rekonstruktion anhand der Priesterämter**. Berlin: Akademie Verlag, 2000.

HUXLEY, G.L. **Early Sparta**. Londres: Faber & Faber, 1962.

IRWIN, E. **Solon and early greek poetry: the politics of exhortation**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

JARDE, A. **The Formation of the Greek people**. Trans. M.R. Dobie, London: Routledge,1996.

JEANMAIRE, H. La cryptie lacédémonienne. **Revue des études grecques**, Paris, 26, p. 121-150, 1913.

JEANMAIRE, H**. Couroï et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique**. Lille: Bibliothèque universitaire, 1939.

JEHNE, M. **Koine eirene**: Untersuchungen zu den Befriedungs- und Stabilisierungsbemühungen in der griechischen Poliswelt des 4. Jahrhunderts v. Chr. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1994.

KAGAN, D. **The Fall of the Athenian Empire**. Ithaca/ London: *Cornell* University Press, 1987.

KAGAN, D. **The Peloponnesian War**. New York: Viking Books, 2003.

KENNELL, N. M. *IG* V 1 16 and the gerousia of Roman Sparta. **Hesperia: Journal of the American School of Classical Studies at Athens**, Athens, 61, p. 193-202, 1992.

KENNELL, N. M. **The Gymnasium of Virtue.The Gymnasium of Virtue. Education and Culture in Ancient Sparta**. Chapel Hill e London: The University of North Carolina Press, 1995.

KENNELL, N. M. **The public institutions of Roman Sparta**. Thèse de l'Université de Toronto, 1985.

KENNELL, N. M. Who were the *Neoi*? In:MARTZAVOU, P. & PAPAZARKADAS, N. (Eds.). **Epigraphical Approaches to the Post-Classical Polis**: Fourth Century BC to Second Century AD. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 217-232.

KITTO, D.F. **The Greeks**. Harmondsworth: Penguin Books, 1957.

KNOEPFLER, D. Les *kryptoi* du stratège Épicharès à Rhamnonte et le début de la guerre de Chrémonidès. **Bulletin de Correspondance Hellénique**, Paris,117, p. 327-341, 1993.

KÖCHLY, H. **De Lacedaemoniorum cryptia commentatio**. Lipsiae, 1835.

KOPSTADT, A. **De rerum laconicarum constitutionis lycurgeae origine et indole**. Gryphiae, 1849.

KOURINOU, E. **Sparti**: Symboli sti mnimeiaki topographia tis.Athènes, 2000.

KUNSTLER, B. L.**Women and the Developments of the Spartan Polis. A Study of Sex Roles in Classical Antiquity**. Diss. Boston University, 1983.

KUNSTLER, B. L. Family Dynamics and Female Power in Ancient Sparta. In: SKINNER, M. (Ed.)., **Rescuing Creusa. New Methodological Approaches to Women in Antiquity, Helios 13.2.** Texas: Lubbock, p. 31-48, 1986.

KYLE, D. G. The Only Woman in All Greece. **Journal of Sport History**, Springfield, 30, 2003, p. 183-203.

KYLE, D. G. **Athletics in Ancient Athens**. Leinden: E.J. Brill, 1993.

KYLE, D. G. Greek female sport: rites, running and racing. In: CHRISTESEN, P. **Sport & Spectacle in the Ancient World**. Oxford: Wiley Blackwell, 2015, p.258-275.

LACAPRA, D. Repensar la historia intelectual y leer textos. In: PALTI, E. J. **Giro Lingüístico e História Intelectual**. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes, 1988, p. 237-296.

LAFOND, Y. **La mémoire des cités dans le Péloponnèse d'époque romaine (IIe siècle av. J.-C.-IIIe siècle ap. J.-C.)**. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2006.

LAKY, L. **Apropriação e consolidação do culto de Zeus pela cidade grega: moedas e santuários, política e identidade em época arcaica e clássica**. S. Paulo: MAE-USP, Tese de doutoramento, 2016.

LAZENBY, J. The Archai Moira: A Suggestion. **Classical Quartely**, Oxford, 45, 1, p. 87-91, 1995.

LAZENBY, J.F. **The Spartan Army**.Warminster: Aris and Phillips, 1995.

LE GOFF, J. **História e Memória**. Trad. Irene Ferreira Brandão *et alli*. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

LEAR, A. Pederastry and the Gods. In: LEAR, A.& CANTARELLA, E. (Eds.). **Images of Ancient Greek Pederastry**: Boys were their Gods. Londres/ New York: Routledge, 2008, p.139-163.

LESSA, F.S.& ROCHA, F.B. Mulheres nas práticas esportivas gregas antigas. **Phoînix**, Rio de Janeiro, v. 13, p. 84-97, 2007.

LESSA, F.S. **O Feminino em Atenas**. Rio de Janeiro: Mauad/FAPERJ, 2004 a.

LÉVY, E. La kryptie et ses contradictions. **Ktèma:** civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques, Strasbourg, 13, p. 247-252, 1988.

LÉVY, E. *Remarques préliminaires*sur l'éducation spartiate. **Ktèma**: civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques, Strasbourg,22, p. 151-160, 1997.

LEYENS, J-P.& YZERBIT, V. **Psicologia Social**. Lisboa: Edições 70, 1999.

LINK, S. **Das frühe Sparta. Untersuchungen zur spartanischen Staatsbildung im 7. und 6. Jahrhundert v.Chr.** St. Katharinen, 2000.

LINK, S. Snatching and Keeping. The Motif of Taking in Spartan Culture. In: FIGUEIRA, T. J. (Ed.). **Spartan Society**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2004, p. 1-24.

LINK, S. Zur Entstehungsgeschichte der spartanischen Krypteia. **Klio: Beiträge zur alten Geschichte**, Berlin, 88, p. 34-43, 2006.

LIPOLIS, E.; GARRAFFO, S.; NAFISSI, M. **Culti greci in Ocidenti, I. Taranto**. Tarento: Istituto per la storia e l'archeologia della Magna *Grecia*, 1995.

LIPOLIS, E. Culto e iconografia della coroplastica votiva, problemi interpretative a Taranto e nel mondo greco. **Mélanges de l'École française de Rome**, Rome, 113, p.225-255, 2000.

LOMBARDO, M. I Brettii. In CARRATELLI, G. P. (a cura di). **Italia omnium terrarum parens**. Milano: Scheiwiller, p. 249-297, 1989.

LOTZE, D. Μεταξὺ ἐλευθέρων καὶ δούλων. Studien zur Rechtstellung unfreier Landbevölkerungen. **Griechenland bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.** Berlin, 1959.

LOTZE, D. Μόθακες. **Historia**: Zeitschrift für Alte Geschichte, Wiesbaden,11, p. 426-35, 1962.

LORAUX, N. **Les enfants d'Athena**. Paris: Seuil,1990.

LUPI, M. Una città abitata *kata komas*. La rappresentazione di Sparta e dei suoi villaggi all'alba della storiografia moderna. In: CIOFFI, R. *et alii* (Org.). **Intra et Extra** MACDONALD, W. e RAPP, G. **The Minnesota Messenia Expedition: Reconstructing a Bronze Age Regional Environment**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1972.

LUPI, M. Il ruolo delle *staseis* nella riflessione aristotelica sull'ordinamento politico di Sparta. In: TALAMO, C. e POLITO, M. (a cura di). **Istituzioni e costituzioni in Aristotele tra storiografia e pensiero politico. Atti della Giornata Internazionale di Studio, Fisciano 30 settembre - 1 ottobre 2010**. Tivoli: Edizioni Tored, 2012, p. 69-93.

LURAGHI, N. **The Ancient Messenians. Constructions of Ethnicity and Memory**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

LURAGHI, N. & ALCOCK, S.E. (Eds.). **Helots and their Masters in Laconia and Messenia. Histories, Ideologies, Structures**. Washington: Center for Hellenic Studies, 2003.

LURAGHI, N. Thucydides and Spartan Power in the Archaeology and beyond. In: RECHENAUER, G. & VASSILIKI, P. (Eds.). **Thucydides – a violent teacher? History and its representations**. Göttingen: V&R unipress, 2011, p. 185-197.

LURAGHI, N. & ALCOCK, S. E. (Eds.). **Helots and Their Masters in Messenia and Laconia: Histories, Ideologies, Structures**. Harvard: Harvard University Press, 2004.

MA, J. The return of the Black Hunter. **Cambridge Classical Journal**, Cambridge, 54, p. 188-208, 2008.

MAcDOWELL, D. **Spartan Law**. Edinburgh: Scottish Academic Press, 1986.

MALKIN, I. **Myth and Territory in the Spartan Mediterranean**. Cambridge: Cambridge University Press,2003.

MANSO, J.C.F. **Sparta. Ein Versuch zur Aufklärung der Geschichte und Verfassung dieses Staates**, Bd. 1, 2, Leipzig., 1800

MARROU, H-M. **Histoire de l'éducation dans l'Antiquité. Tome I. Le monde grec**. (7ª ed.). Paris: Éditions du Seuil, 1975.

MARTIN, R. **Architecture et Urbanisme** : aspects historiques et fonctionnels. Roma: Publications de l'École française de *Rome*, 1987.

MARTINO, F. de; VOX, O. **Lirica greca tomo primo**: prontuari e lirica dórica. Bari: Levante Editori, 1996.

MEE, C. e CAVANAGH, W. Diversity in a Greek Landscape: the Laconia Survey and Rural Sites Project. In: CAVANAGH, W. *et alii* (Org.). **Sparta in Laconia. Proceedings of the 19th BM Classical Colloquium. Annual of the British School at Athens,** 1998, p. 141-148.

MEIER, M. **Aristokraten und Damoden. Untersuchungen zur inneren Entwicklung Spartas im 7. Jahrhundert v. Chr. und zur politischen Funktion der Dichtung des Tyrtaios**. Stuttgart, 1998.

MELE, A. Riti di iniziazione giovanile e processi di liberazione: il caso dei Brettii. In: **I Brettii, I. Civiltà, lingua e documentazione storico-archeologica, Atti seminario IRACEB, Rossano 1992**. Soveria Mannelli, 1995, p. 13-32.

MENDELS, D. Sparta in Teles' περὶφυγῆς. **Eranos**: acta filológica Suecana, Uppsala, 77,p. 11-15, 1979.

MICHELL, H. **Sparta**. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.

MILLENDER, E. Athenian Ideology and the Empowered Spartan Woman. In: HODKINSON, S. & POWELL, A. **Sparta**: New Perspective. London, 1999, p.355-391.

MILLIA, M. L. Biografia e Historia em la Tradición Griega: ¿Plutarco o Tucídides? In: CALOSSO, Silvia S. (comp.). **Junio Clásico 07/08. Lógoi/orationes sobre el Mundo Antiguo**. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, 2009, p. 124-136.

MILLER, S. G. **ARETE**: Greek Sport from Ancient Sources. California: University of California Press,2004.

MOENIA. Nápoles: Giannini Editore, 2014, p. 103-108.

MOLES, J. L. Truth and Untruth in Herodotus and Thucydides. In: GILL, C. & WISEMAN, T. P. (Eds.). **Lies and Fiction in the Ancient World**. Austin, University of Texas Press, 1993, p. 88-121.

MONZANI, J. Nichoria: um exemplo de arqueologia espacial na Grécia. **RevMAE**, Suplemento 11, p. 63-69, 2014.

MORETTI, L. **Inscrizioni agonistiche greche**. Roma: A. Signorelli, 1953.

MORETTI, L. **Olympionikai. I vincitori negli antichi agoni olimpici**. Roma: A. Signorelli, 1957.

MORETTI, L. Problemi di storia Tarantina. In: **Atti X Conv. Magna Grecia**. Nápoles, 1971, p.21-60.

MOSSÉ, C. **Dicionário da Civilização Grega**. Trad. Carlos Ramalhete, com colaboração de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2004.

MOSSÉ, C. **La femme dans la Grèce antique**. Paris: Albin Michel, 1983.

MOSSÉ, C. **La Mujer en la Grecia Clasica**. Trad. Celia Maria Sanchez. Madrid: NEREA, 1990.

MURRAY, O. War and the symposium. In: SLATER, W. (Ed.). **Dining in a classical context**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1991, p. 80-103.

MURRAY, O. **Early Greece**. Glasgow: Fontana Paperbacks, 1980.

MYSZKOWSKA-KASZUBA. M. **Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University Graeco-Latina Brunensic**, v.19, 2014, p.77-92.

NAFISSI, M. **La Nascita del Kosmos. Studi sulla storia e la società di Sparta**. Naples: Università degli **Studi** di Perugia, 1991.

NAFISSI, M. **La nascita del Kosmos. Studi sulla storia e la società di Sparta**. Nápoles: Università di Perugia/Ed. Scientifiche Italiane, 1991.

NAFISSI, M. Sparta. In: RAAFLAUB, K.; WEES, H. (Org.). **A Companion to Archaic Greece**.Oxford: Blackwell, p.117-137, 2009.

NAFISSI, M. **La nascita del Kosmos.Studi sulla storia e società di Sparta**. Naples: *Ed*. scientifiche italiane, 1991.

NAFISSI, M. La stele di Damonon (*IG* V 1, 213 = Moretti, *IAG* 16), gli Hekatombaia (Strabo 8,4,11) e il sistema festivo della Laconia d'epoca classica» In: **La cultura spartana in età classica, Convegno tenuto all´Università degli Studi di Milano (5-6 maggio 2010)** (en prensa).

NAFISSI, M. Lykourgos the Spartan "Lawgiver": Ancient Beliefs and Modern Scholarship. In: POWELL, A. (Ed.). **A Companion to Sparta**. New Jersey: Hoboken/ Chichester: John Wiley & Sons, 2018, p. 93-123.

NAILS, D. – H. T. Early Academic editing: Plato's *Laws*. In: SCOLNICOV, S. & BRISSON, L.(Eds.)., **Plato's Laws**: From Theory into Practice. Proceedings of the 6th Symposium Platonicum.Sankt Augustin: Academia Verlag, 2003, p. 14-29.

NILSSON, M.P. Die Grundlagen des Spartanischen Lebens. **Klio**: Beiträge zur alten Geschichte, Berlin, 12, p. 308-340, 1912.

NOBILI, C. Performances of girls at the Spartan Festival of the Hyakinthia. In: MORAW, S.& KIEBURG, A. (Eds.).. **Mädchen im Altertum**. Münster: Waxmann, 2014, p.136-148.

OEHLER, J. Krypteia. **RE**, XI.2, p. 2031-2032, 1922.

OGDEN, D. **Greek Bastardy in the Classical and Hellenistic Periods**. Oxford: Oxford University Press, 1996.

OLIVA, P. **Sparta and her Social Problems**, Amsterdam: Hakkert, 1971.

OLLIER, F**. Le Mirage Spartiate: Etude sur l' idéalisation de Sparte dans l'antiquité grecque de l'origine jusqu' aux cyniques**. Paris: De Boccard. 1933.

OLLIER, F. **Le Mirage Spartiate**. Paris: Les Belles Lettres, 1943.

OLIVEIRA, P.P. **A Construção Social da Masculinidade**. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Editora UFMG/ IUPERJ, 2004.

ORLANDI, E. P. **As Formas do Silêncio. No Movimento dos Sentidos**. Campinas, Editora da Unicamp, 2007.

PANAYOTOPOULOU, A. Un atelier de mosaïques romaines à Sparte. In: PAUNIER, D. et SCHNIDT, C. (éds.), **La mosaïque gréco-romaine. VIII, Actes du VIIIe colloque international pour l'étude de la mosaïque antique et médiévale**. Lausanne, t. 1, 2001, p. 238-248.

PANAYOTOPOULOU, A. Roman Mosaics from Sparta.In: CAVANAGH, W.G. e WALKER, S.E.C. (Org.). Sparta in Laconia. **Proceedings of the 19th British Museum Classical Colloquium. Annual of the British School at Athens,** London, 1998, p. 112-118.

PARADISO, A. **Forme dipendenza nel mondo Greco. Ricerche sul VI libro di Ateneo**. Bari: Edipuglia, 1991.

PARADISO, A. Gorgo, la Spartana. In: LORAUX, N. (Ed.)., **Grecia al femminile**.Roma/ Bari: Laterza, 1993, p. 107-122.

PARADISO, A. The logic of terror: Thucydides, Spartan duplicity and an improbable massacre. In: FIGUEIRA, T. J. (Ed.). **Spartan Society**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2004, p. 179-98.

PARADISO, A. 2004, "Sparte et le temps présent dans l'histoire de l'éducation de Marrou, In: PAILLER, J.-M. &PAYEN, P. (éds) **Que reste-t-il de l'éducation classique? Relire "le Marrou". Histoire de l'éducation dans l'Antiquité**. Toulouse, 2004, p. 87-93.

PARADISO, A. La quatrième invention du législateur. Sur le rapport entre text et scholies chez Platon. *Lois* 663b-c. In: BIRGALIAS, N.; BURASELIS, K. Buraselis & CARTLEDGE, P. (Eds.). **The Contribution of Ancient Sparta to Political Thought and Practice**. Athens, 2007, p. 261-274.

PATTERSON, O. Reflections on Helotic Slavery and Freedom. In: LURAGHI, N. & ALCOCK, S.E. (Eds.). **Helots and their Masters in Laconia and Messenia. Histories, Ideologies, Structures**. Washington: Center for Hellenic Studies, 2003, p. 289-309.

PEREIRA, M. H.R. **Hélade**. 10ª ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2009.

PERRY, J. S. An Olympic Victory Must Not Be Bought´. Oath-Taking, Cheating and Women in Greek Athletics. In: SOMMERSTEIN, A. Sommerstein & FLETCHER, J. (Eds.). **Horkos. The Oath in Greek Society**. Exeter: Bristol Phoenix Press, 2007, p. 81-88 e p.238-240.

PETTERSSON, M. s**Cult of Apollo at Sparta.The Hyakinthia, The Gymnopaidia and the Karneia**. Stockolm : Skrifterutgiva av Svenska Institutet Athens, 8,12,1992.

PETTERSSON, M. **Cults of Apollo at Sparta**. **Stockholm**: Svenska Institutet i Athen, 1992.

PICCIRILLI, L. Ricerche sul culto di Hyakinthos. **Studi classici e orientali**, 16, p.99-116, 1967.

PICKERSGIL, C. et ROBERTS, P. New Light on Roman Sparta: Roman Pottery from the Sparta Theatre and Stoa.**Annual of the British School at Athens,** London, 98, p. 549-597, 2003.

PIPER, L. J. **Spartan Twilight**. Nova York: Aristide D. Caratzas Publishing, 1986.

PLEKET,H.W. Inscriptions as evidence for Greek Sport. In:BLOMMER, M. **A Companion to Ancient Education**. Oxford: Willey Blackwell, 2015, p. 98-111.

POLINSKAIA, I. Lack of Boundaries, Absence of Oppositions: the City-Countryside Continuum of a Greek Pantheon. In: ROSEN, R. **City, Countryside and Spatial Organization of Value in Classical Antiquity.** Leiden: Brill, 2006, p. 61-92.

POMEROY, S. *et alli.* **Ancient Greece**: A Political, Social and Cultural History. Third edition, Oxford: Oxford University Press, 2012.

POMEROY, S. **Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la Antiguedad Clasica**. Trad. Ricardo Lezcano Escudero. Madrid: Akal, 1999.

POMEROY, S. **Families in Classical and Hellenistic Greece. Representations and Realities**. Oxford: Oxford University Press, 1998.

POMEROY, S. **Spartan Women**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

POWELL, A. **Athens and Sparta. Constructing Greek Political and Social History from 478 BC**. London: Routledge,1988.

POWELL, A. & HODKINSON, S. (Eds.). **Sparta**: Beyond the Mirage. London/Swansea: Classical Press of Wales/ Duckworth, 2002.

POWELL, A. Spartan women assertive in politics? Plutarch´s Lives of Agis and Kleomenes. In: HODKINSON, S. & POWELL, A. (Eds.). **Sparta. New Perspectives**. London: Routledge, 1999, p. 393-419.

POWELL, A. *et alli.* **The Shadow of Sparta**. London: Routledge,1994.

PRETZLER, M. **Pausanias**: Travel Writing in Ancient Greece. *London*: Duckworth, 2007.

PRIEUR, A. **Les Hyakinthies à l'époque hélénistique**. Paris: Publibook, 2014.

PRITCHARD, D.M. Deporte y democracia em la Atenas clásica. **El Futuro del Pasado**. n. 6, p. 69-86, 2015.

PRITCHARD, D. M. The Symbiosis between Democracy and War: The Case of Ancient Athens. In: PRITCHARD, D. M. (Ed.)., **War, Democracy and Culture in Classical Athens**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 1-62.

PRITCHARD, D. M. Democracy and War in Ancient Athens and Today. **Greece & Rome**, Oxford, 62, p. 140-54, 2015.

PRITCHARD, D. M. Public Finance and War in Ancient Greece. **Greece & Rome**, Oxford, 62, p. 48-59, 2015.

PRITCHARD, D. M. **Public Spending and Democracy in Classical Athens**. Austin: University of Texas Press, 2015.

RHODES, P. J. **A History of the Classical Greek World 478-323 B.C.** Malden/Melbourne/Oxford: Willy/Blackwell, 2006.

PUECH, B. Prosopographie des amis de Plutarque.**Aufstieg und Niedergang der römischen Welt**, Berlin, II 33.6, p. 4831-4892, 1992.

PUGLIESE-CARRETELLI, G. Per la storia dei culti di Tarento. In: **Atti X Conv. Magna Grecia**. Nápoles, 1971, p.133-146.

PUGLIESE-CARRETELLI, G. **Tra Cadmo e Orfeo. Contributo alla storia religiosa dei Greci d'Occidente**. *Bologna*, 1990, p.177-187.

QUATROCELLI, L. Poesia e convivialità a sparta arcaica**:** nuove prospettive di studio. **Cahiers du centre Gustave Glotz**, Paris, v.13, p.7-32, 2002.

RAFTOPOULOU, S. *New Finds From Sparta.* In: CAVANAGH, W.G. e WALKER, S.E.C. (Org.). Sparta in Laconia. **Proceedings of the 19th British Museum Classical Colloquium Annual of the British School at Athens,** London, 1998, p. 125-140.

RIZAKIS, A. *et alli.* **Roman Peloponnese, 2**: Roman Personal Names in their Social Context (Laconia and Messenia). Athènes: Diffusion de Boccard, 2004.

RAGUSA, G. **Lira, mito e erotismo**: Afrodite na mélica grega arcaica. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

RAHE, P. A. **The Grant Strategy of Classical Sparta. The Persian Challenge**. London: Yale University Press, 2015.

RASCHKE, W.J. **Female charioteers in Greek Antiquity**: Image or Reality? In: www.aafla.org/SportsLibrary (consultado em maio de 2007).

REDFIELD, J. The Women of Sparta. **The Classical Journal**, Athens, 73,p. 146-161, 1977/8.

ROBERTSON, M. **A Shorter History of Greek Art**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

RODRIGUES, J.C. **Tabu do Corpo**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1975.

ROMEO, I.S.M. **A ambiguidade da visão das esposas espartanas**. Rio de Janeiro: UFRJ/PPGHC, 2006 (Dissertação de Mestrado).

ROMILLY, J. **La douceur dans la pensée grecque**. Paris: Les Belles Lettres, 1979.

ROMILLY, J. **L'invention de l'Histoire Politique chez Thucydide**. Paris: Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, 2005.

ROOBAERT, A. Le danger hilote? **Ktèma**: civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques, Strasbourg, 2, p. 141-155, 1977.

ROOD, T. Herodotus and Foreign Lands. In: DEWALD, C. & MARINCOLA, J. (Eds.). **The Cambridge Companion to Herodotus**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 290-305.

ROSE, P.W. **Class in Archaic Greece**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

ROSE, V. **Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta**. Lipsiae, 1886.

ROSS, B.D. Krypteia: A Form of Ancient Guerrilla Warfare. **Grand Valley Journal of History** I 2,4, 2012 (http://scholarworks.gvsu.edu/gvjh/vol1/iss2/4, consultato il 20.11.2012).

ROSSI, D. Sei terracotta tarantine e il culto di Hyakinthos. In: GUALANDI, M.L.; MASSEI, L.; SETTIS, S. (Org.). ΑΠΑΡΧΑΙ**. II**. Pisa: Giardini, 1982, p.563-567.

ROSSI, L.E. Il simposio greco arcaico e clasico come un spettacolo ad se stesso. In: Centro di Studisul Teatro Medioevale e Rinascimentale. Convegno di Studi. **Spettacoli conviviali dall'antichità classica alle corti italiane del'400**: atti del VII convegno di studio.Viterbo: [s.n.], 1982.

ROUSSET, D. The City and its Territory in the Province of Achaea and "Roman Greece". **Harvard Studies. Classical Philology**, Chicago, p. 303-337, 2008.

SAGE, M.M. **Warfare in Ancient Greece**. London: Routledge, 1996.

SAID, Edward W. **Cultura e Resistência**. Trad. Bárbara Duarte. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

SAID, S. Thucydides and the Masses. In TSAKMAKIS, A. & TAMIOLAKI, M. **Thucydides between History and Literature**. Berlin/Boston: De Gruyter, 2013, p. 199-224.

SALAPATE, G.The Lakonian Hero Reliefs in the light of Terracota Plaques. In: PALAGIA, O. & COULSON, W. (eds). **Sculpture or Arcadia and Laconia**. Oxford: Oxbow Monografh 31, 1993, p.189-197.

SÁNCHEZ, C. La invención del cuerpo escultural. El desnudo en la Grecia Clásica. In: SÁNCHEZ, C; ESCOBAR, I. **Dioses, héroes y atletas**: La imagen del cuerpo em La Grecia Antigua. Madrid: Comunidad Autonoma Madrid – Servicio de Documentation y Public, 2015, p. 87-100.

SEALEY, R. **A History of the Greek States 700-338 B.C**. Michigan: University of California Press, Berkeley, 1976.

SEGURADO e CAMPOS, J.A. **Licurgo. Oração Contra Leócrates**. 2010. DOI:http://dx.doi.org/10.14195/978-989-8281-37-1.

SEIFFERT, A. s.v. Heroon. **ThesCRA IV**, p.24-38, 2005,.

SERGENT, B. L'homossexualité dans la mythologie grecque. Paris, 1984.

SHIPLEY, G. Lakedaimon. In: HANSEN, M. & NIELSEN, T. **An Inventory of Archaic and Classical Poleis.** Oxford: Oxford Univ. Press, 2004, p. 569- 598.

SHIPLEY, G. The Extent of the Spartan Territory in the Late Classic and Hellenistic Periods. **Annual of the British School at Athens,** London, 95, p. 367-390, 2000.

SHIPLEY, G. **Plutarch´s Life of Agesilaos**: Response to sources in the presentation of the character. Oxford: Oxford University Press, 1997.

SICHTERMANN, H. Hyakinthos. **Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts**, Berlin,71, p.97-123, 1956.

SILVA, M. A. O. Esparta e os Oráculos: uma leitura plutarquiana. In: LEÃO, D. F.; GÓMEZ CARDÓ, P. e SILVA, M. A. O. (Orgs.). **Plutarco entre Mundos**: Visões de Esparta, Atenas e Roma. Coimbra/São Paulo: CECH/Classica Digitalia/Annablume, 2014, p. 219-232.

SILVA, M. A. O. O hilotismo e a Revolução Social em Esparta. **Clássica**, São Paulo, v. 11/12, p. 265-270, 1998.

SILVA, M. A. O. O mistério da miragem: a mulher na história de Esparta. In: FUNARI, P. P. A.; FEITOSA, L. C. e SILVA, G. J. (Orgs.). **Amor, Desejo e Poder na Antiguidade**. 2ed. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2014, p. 225-240.

SILVA, M. A. O. Plutarco e a Participação feminina em Esparta. **Saeculum. Revista de História**, João Pessoa, p. 11-21,2005.

SILVA, M. A. O. LEÃO, D. F. & GÓMEZ CARDÓ, P. (Orgs.). **Plutarco entre Mundos**: Visões de Esparta, Atenas e Roma. Coimbra/São Paulo: CECH/Classica Digitalia/Annablume, 2014.

SILVA, M. A. O. **Plutarco Historiador**: análise das biografias espartanas. São Paulo: Edusp, 2006.

SOURVINOU-INWOOD, C. Herodotos (and Others) on Pelasgians: Some Perceptions of Ethnicity. In: DEROW, P. & PARKER, R. (Eds.). **Herodotus and his World. Essays from a Conference in Memory of George Forrest**. Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 103-144.

STADTER, P. A. Plutarch's Comparison of Pericles and Fabius. In: SCARDIGLI, B. (Ed.). **Essays on Plutarch's Lives**. Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 155-164.

SMITH, W. **Dictionary of Greek and Roman Geography**. 1854. Disponível em http://www.perseus.tufts.edu. Consultado em 8-8-2017.

SPAWFORTH,A. Roman Sparta. In: CARTLEDGE, P.& SPAWFORTH, A. **Hellenistic and Roman Sparta**: A Tale of Two Cities. London/New York: Routledge, 1989, p. 269-271.

STADTER, P. A. Plutarch's Comparison of Pericles and Fabius. In: SCARDIGLI, B. (Ed.). **Essays on Plutarch's Lives**. Oxford: Clarendon Press, 1995,p. 155-164.

STAZIO, A. Aspetti e monumenti della monetazione tarantina. In: **Atti X Conv. Magna Grecia**. Nápoles, 1971, p.147-181.

STAZIO, A. La documentazione archeologica in Puglia. In: **Atti IV Conv. Magna Grecia**. Nápoles, 1965, p.153-179.

Ste. CROIX, G. E. M. **The Class Struggle in the Ancient World**.Cambridge: Duckworth Press, 1981.

Ste. CROIX, G. E. M. **The Origins of the Peloponnesian War**. London: Duckworth 1972.

STRASSLER, R.B. (Ed.). **The Landmark Thucydides**: A Comprehensive Guide to the Peloponnesian War. New York: Touchstone, 1998.

TALBERT, R.J. A. The Role of the Helots in the Class Struggle at Sparta. **Historia**: Zeitschrift für Alte Geschichte, Wiesbaden, 38, 22-40, 1989.

THEMELES, P. **Kaiadas**. **Archailogika Analekta ex Athenon**, Athens, 25, p.183-199, 1982.

THESLEFF, H. Studies in Platonic Chronology. **Commentationes humanarum litterarum**, Helsinki, Soc. Scient. Fennica, 70, 1982.

THOMAS, R. **Literacy and Orality in Ancient Greece**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

THOMMEN, L. Spartanische Frauen. **Museum Helveticum**: revue Suisse pour l'étude de l'Antiquité classique, Basel, 56,p. 129-149, 1999.

THOMMEN, L**. Lakedaimonion Politeia**: die Entstehung der spartanischen Verfassung. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, 1996.

THOMMEN, L. **Sparta. Verfassungs- und Sozialgeschichte einer griechischen Polis**. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, 2003.

TOSI, R. **Dizionario delle Sentenze Latine e Greche**. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 1991.

THOMPSON, J. B. **Ideologia e Cultura Moderna**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1995

TIVERIOS, M. Cuerpos de dioses, héroes y atletas hasta El período helenístico. In: SÁNCHEZ, C; ESCOBAR, I. **Dioses, héroes y atletas**: La imagen del cuerpo em La Grecia Antigua. Madrid: Comunidad Autonoma Madrid – Servicio de Documentation y Public, 2015, p. 103-120.

TODD, S.C. **Athens and Sparta**. London: Bristol Classical, 1996.

TORELLI, M. e MAVROJANNIS, T. Sparta. In: TORELLI, M. e MAVROJANNIS, T. **Grecia.** Milão, Mondadori, 2002, p.287-291.

TOSTI, V. Una riflessione sui culti eroici nella Sparta katà kômas. L'edificio con banchina di odos Staufert. **SAIAAnnuario,** v. 89, s. III,11, p. 95-108, 2011.

TOYNBEE, A. **Some Problems of Greek History**. Oxford: Oxford University Press, 1969.

TRITLE, L.A.**A New History of the Peloponnesian War**.Malden/Oxford: Wiley–Blackwell, 2010.

TRUNDLE, M. The Spartan Krypteia. RIESS, W. & FAGAN, G. G. (Eds.). **The Topography of Violence in the Greco-Roman World**. Michigan: Ann Arbor, 2016, p. 60-76.

Van BREMEN, R. Neoi in Hellenistic cities: age class, institution, association? In: FRÖHLICH, P. et HAMON, P. (éds.) **Groupes et associations dans les cités grecques (IIIe siècle av. J.-C. – IIe siècle apr. J.-C.), Actes de la table ronde de Paris, INHA, 19-20 juin 2009**. Geneva, *2013*, p. 31–58.

TSAMAKIS, A. Leaders, Crowds, and the Power of the Image: Political Communication in Thucydides. In REGATOS, A. & TSAMAKIS, A. (Eds.). **Brill's Companion to Thucydides**. Leiden-Boston: Brill, 2006, p. 161-187.

TUPLIN, C. Kyniskos of Mantinea. **Liverpool Classical Monthly**, Liverpool, 2, p. 5-10, 1977.

VERGARA CERQUEIRA, F. Homoerotismo, educação e música na Grécia antiga. In: BONFIM, A.L.; ZIERER, A. & FEITOSA, M.M. **História Antiga e Medieval**. São Luís: Editora Uema, 2011, p.269-290.

VERGARA CERQUEIRA, F. Homoerotismo, sedução e violência na Grécia antiga.Presentes e raptos, visões da pederastia na iconografia da cerâmica ática (séc. V a.C.). In: GRILLO, J.G.C.; GARRAFFONI, R.S.&FUNARI, P.P.A. (Orgs.).**Sexo e Violência**.São Paulo: Annablume, 2011a, p.73-102.

VERNANT, J.-P. Entre la honte et la gloire. **Métis**: revue d'anthropologie du monde grec ancien: philologie, histoire, archéologie, Paris/Athènes, 2, p. 269-300, 1987.

VETTA, M. Il simposio: la monodia e il giambo. In: CAMBIANO, G.; CANFORA, L; LANZA, D. **Lo spazio letterario dela grecia antica I**: la polis.Roma: Salerno Editrice, 1992, p.177-218.

VIDAL-NAQUET, P. Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne. **Annales. Économies, Sociétés, Civilisations**, Paris, 23, 1968, p. 947-964

VIDAL-NAQUET, P. Le cru, l'enfant grec et le cuit. LE GOFF, J. et NORA, P. **Faire de l'histoire. III**. Paris: Gallimard, 1974, p. 137-168.

VIDAL-NAQUET, P. **Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de societé dans le mond grec**. Ed. revue et corrige. Paris: La Découverte-Maspero, 1983.

VIDAL-NAQUET, P. The Black Hunter revisited. **Proceedings of the Cambridge Philological Society**, Cambridge,212, p.126-144, 1986.

VILLARD, L.; VILLARD, F. s.v. Hyakinthos. In: **LIMC**, VI, 1990, p.546-550.

VIOLA, L. Relazione sopra gli scavi di Taranto. Apud FIORELLI, G. **Apulia. Notizie degli scavi**. Acc. dei Lincei, 1881, p.376-436.

VLASTO, M.; RAVEL, O.E. **Descriptive Catalogue of the Collection of Tarentine Coins formed by M. P.Vlasto. Front Cover. Michel P. Vlasto. Obol International.** London, 1947.

WACHSMUTH, W. **Hellenische Altertumskunde aus dem Gesichtspunkt des Staats**, 2. Ausg., Halle, 1844.

WALLON, H. Explication d'un passage de Plutarque sur la loi de Lycurgue nommée la cryptie. **Journal général de l'instruction publique**, Paris, p. 470-473/ 487-490, 1850.

WECOWSKI, M. **The rise of the aristocratic banquet**.Oxford: Oxford University Press. 2014.

WELWEI,K.-W. War die Krypteia ein grausames Terrorinstrument? Zur Entstehung einer Fiktion. **Laverna**, 15, p. 33-46, 2004.

WESS, Hans van. Conquers and serfs: wars of conquest and forced labour in archaic Greece in: LURAGUI, N. & ALCOCK, S. E. **Helots and Their Masters in Laconia and Masseenia**. Harvard University Press, 2003, p. 33-88.

WHITBY, Michael. Two Shadow: image of Spartan and helots. In: POWELL, A. & HODKINSON, S. **The Shadow of Sparta**. London: Routledge,1994, p.60-126.

WICKERSHAM, J. M. **Hegemony and Greek Historians**. Lanham, Md, 1994.

WOLICKI, ALeksander. The Education of Women in Ancient Greece. In: BLOMMER, Martin. **A Companion to Ancient Education**. Oxford: Willey Blackwell, 2015, p.305-320.

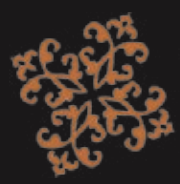
WÜST, F.R. Laconica. **Klio**: Beiträge zur alten Geschichte, Berlin, 37: 53-62, 1959.

YALOURIS, N. **Os Jogos Olímpicos na Grécia Antiga**. São Paulo: Odysseus, 2004.

YOUNG, D.C. **A Brief History of the Olympic Games**. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

ZIEGLER, K. (hrsg.) **Grosse Griechen und Römer**, Bd.1, Zürich und Stuttgart, 1954.

ZWEIG, B. The Only Women to Give Birth to Men: A Gynocentric, Cross-Cultural View of Women in Ancient Sparta. In: FOREST, M. (Ed.). **Women´s Power, Men´s Game. Essays in Classical Antiquity in Honor of Joy King**. Wasconda: Bolchazy-Carducci, 1993, p. 32-53.



Programa de Pós-graduação
Memória Social e Patrimônio Cultural
PPGMP ICH UFPEL

ESTUDOS SOBRE ESPARTA

Editora UFPel