

ESPARTA E ESPARTANAS AOS OLHOS DOS GREGOS

Isabel Sant'Ana Martins Romeo*

Abstract

This article intends work with the discourses of the Greeks about themselves, about Sparta (identity discourses), and the Greek's discourses about the riches Sparta wives (their places in that society).

Keywords: Sparta; identity discourses; Gender History; Comparative History.

Resumo

Este artigo propõe um debate sobre os discursos dos gregos sobre si, como um grupo identitário, sobre Esparta e com relação ao espaço de atuação das esposas bem-nascidas nesta polis.

Palavras-chave: Esparta; História de Gênero; História Comparada; identidade/alteridade.

Neste artigo, adaptação do segundo capítulo da dissertação defendida no Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro, trabalharemos as características identitárias gregas e a percepção da existência das mesmas, separando aquilo que é tomado simbolicamente como grego da singularidade de Esparta. Concluída essa delimitação, partiremos para a análise dos discursos sobre as espartanas e seus correspondentes modos de vida.

Ciro Flamarion Cardoso analisa Xenofonte para verificar o lugar da *autoconsciência* étnica grega baseada em elementos culturais comuns, dentre

* Mestre em História Comparada, professora substituta da Universidade Federal do Rio de Janeiro, e professora formadora do curso de História a Distância da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. (isabelromeo@gmail.com)

eles, um mito de origem comum que possibilita identificação através dos laços de sangue (CARDOSO, 2002, p. 75). O historiador delinea o conceito de etnia como:

'... um agregado estável de pessoas historicamente estabelecido num dado território, possuindo em comum particularidades relativamente estáveis de língua e cultura reconhecendo também sua unidade e sua diferença em relação a outras formações similares (autoconsciência) e expressando tudo isso mediante um nome auto-aplicado (etnônimo)' (DRAGADZE apud CARDOSO, 2002, p. 76).

O fato de os gregos creditarem valor na comunidade onde se integravam¹ já nos garante a possibilidade de trabalhar essa identidade. Visualizamos isso principalmente em Tucídides e Píndaro. No caso do autor da **Guerra do Peloponeso**, a percepção de identidade entre os gregos é explícita e bastante comentada. Já em Píndaro, essa percepção, apesar de não estar oculta, também não é tão evidente como no exemplo anterior.

Consideramos nesses documentos o fortalecimento dos laços de identidade no período clássico, principalmente nos momentos de união contra *o inimigo bárbaro comum*.² Nos pedidos de aliança na guerra do Peloponeso, esses traços eram exaltados ao máximo. No início de um de seus livros, Tucídides celebra uma história comum para Hélade:

É obvio que a região agora chamada Hélade não era povoada estavelmente desde a mais alta antiguidade, migrações foram frequentes nos primeiros tempos, cada povo deixando facilmente suas terras sempre que forçado por ataque de qualquer tribo mais numerosa (TUCÍDIDES. I, 2).

Píndaro traz a característica da língua como ponto forte de identidade helena escrevendo: “Não existe *polis* tão bárbara nem língua tão obscura para não ter ouvido as glórias do herói Peleo, feliz genro dos deuses” (PÍNDARO. **Istímicas** VI, 24-25). O poeta faz uso de uma forma hiperbólica, para demonstrar toda a fama de Peleo, pois não só os gregos – de mesma língua –, mas também os povos de *línguas obscuras* conhecem sua fama. Sabe-se que os dialetos eram diferentes, porém mutuamente compreensíveis, e os deuses e as cerimônias semelhantes. “Por trás dos detalhes distintos perceptíveis em qualquer domínio, quase sempre se podia notar um fundo

comum – pelo menos naqueles pontos selecionados por meio dos quais a cultura servia justamente, de fundamento à autoconsciência étnica” (CARDOSO, 2002, p. 90).

O problema da identidade grega aconteceu também devido a uma transposição e, conseqüentemente, não-encaixe do conceito de Estado-nação para a Antiguidade.³ Não existia uma unidade política. Segundo Finley, foram justamente essa falta de autoridade central – política e religiosa – e a dispersão dos gregos entre os bárbaros que favoreceram o sentimento de pertencimento cultural entre os gregos. Enquanto a dispersão acentuava a identidade, pois o *outro* estava próximo o bastante para que a demarcação dos espaços identitários acontecesse constantemente, a não-imposição política e religiosa enfraquecia a possibilidade de rebeliões (FINLEY, 1979, p. 189).

...é essencial aqui que captemos a nota contextual devida. Cada um dos gregos antigos, ao viver em uma sociedade complexa, pertencia a uma multiplicidade de grupos. (...) O ethos, (...), de subdivisões regionais dos helenos, normalmente mais amplo que a polis, tal como os beócios e os arcádios, o estrato social, o grupo generacional e os companheiros de banquete. É evidente que os interesses e demandas destes diferentes grupos não eram sempre consonantes, e que freqüentemente entravam em conflito (FINLEY, 1979, p. 196-197).

...o que temos na antiguidade grega é o que às vezes se chamou de ‘etnicidade embutida’, no contexto da qual um cidadão de uma cidade como Esparta podia identificar-se não somente com uma etnicidade dórica como também com uma etnicidade grega que continha subdivisões étnicas do tipo dos dórios e eólios (HALL apud CARDOSO, 2002, p. 79).

Só somos capazes de apreender sobre a possível esposa lacedemônia do período clássico quando temos claro esse *nivelamento* identitário. Dito de outra maneira, compreendendo a conexão de Esparta com os valores gregos, nos apropriamos do simbólico proposto pelos antigos e podemos até arriscar o entendimento de uma *ordem social* que, diversamente do que se acredita, não exclui, mas necessita das mulheres para sua reprodução.

1. Esparta: a *polis* de Licurgo e dos espartanos

Logo no início de sua obra, Tucídides escreve, a propósito de uma interpretação das gerações posteriores que visitassem Esparta,⁴ que a carência de ornamentos permitiria uma falta de subsídios e poderia pôr em dúvida a existência de sua grande fama.

Com efeito, se a polis dos lacedemônios se tornasse deserta e nada restasse dela senão seus templos e as fundações dos outros edifícios, penso que a posteridade, após um longo período de tempo, custaria a crer que seu poder fosse tão grande quanto sua fama. E eles, todavia, ocupavam 2/5 do Peloponeso e exercem a hegemonia sobre todo ele, bem como sobre muitos de seus aliados em outras regiões; isso não obstante, como Esparta não é compactamente edificada à semelhança de uma polis, e não foi dotada de custosos templos e outras construções (ela é habitada à maneira dos povoados no antigo estilo helênico), seu poder pareceria menor do que o real (TUCÍDIDES. I, 10).

Tucídides⁵ estava certo, na medida em que o número reduzido de artefatos da cultura material, somado à falta de documentação textual elaborada pelos próprios espartanos, abre precedentes para lacunas sem respostas. Além disso, essa *fama* quem nos passa é a aristocracia. Mas, como Moura explica:

... as imagens de Esparta devem ser entendidas não apenas a partir do grupo social e do arcabouço mental de quem as produziu, como também através do estudo dos contextos locais de produção e de recepção destas mensagens, ao invés de, pura e simplesmente, concentrar-se no grau e no teor de sua 'veracidade' (MOURA, 2000, p. 58).

O cerne espartano é de fato sua forma de vida, *epitédeumatós*, isto é, a sua maneira de viver e os costumes que aparecem, em conformidade ou não, com os padrões gregos como justificativa dos discursos ao bel-prazer daqueles que nos beneficiaram com seu legado.

O que atentamos aqui é a manipulação da identidade e da diferença nos discursos. Exaltavam-se a ordem e a disciplina de seus exércitos, ao mesmo tempo em que se criticava a conduta em relação às mulheres quando lhes aproovessem. Alguns, a exemplo de Xenofonte, simplesmente afastavam

seu discurso de características que pudessem ocasionar problemas à boa fama de Esparta. Moura, ao trabalhar a ideologia oligárquica, escreve que Xenofonte “monitora seu discurso com vistas a alcançar o objetivo de elevar a lacedemônia como modelo de *polis* ideal, de espelho em que se devem mirar” (MOURA, 2000, p. 80).

Compreendendo que a *miragem* espartana estava construída nos valores gregos de honra, disciplina, desapego às honrarias e procriação de varões perfeitos (*eugenia*) para usufruto e crescimento do bem maior que era a *polis*, já começamos a articular o lugar da esposa nessa sociedade. O entendimento do social dividido em esferas de atuação, isto é, até onde seu *status* social e cultural lhe permite atuar, seria um dos motores da sociedade *polítade*.

Platão e Aristóteles são manifestos ao declararem a diferença entre os homens: “Cada um de nós não nasceu igual a outro, mas com naturezas diferentes, cada um para execução de uma tarefa” (PLATÃO. **A República** I, 370 a-e),⁶ “A *polis* não é constituída somente de numerosos seres humanos, mas é também composta de seres humanos especificamente diferentes” (ARISTÓTELES. **Política** II, 1261b). Nesses dois exemplos, é *myster* a articulação da diferença humana com o bem-estar da *polis*. A *polis* deve sua existência a essa diferença e, conseqüentemente, à ordenação dessa diferença.

Por isso, a necessidade de soerguer a disciplina como um dos baluartes da identidade grega e, principalmente, como elemento desejado por todos e, segundo os *discursos-miragem*, uma característica espartana. Píndaro descreve a relação disciplina/*polis* na Ode a Erfamosto de Opous: “(...) se dedicas as vibrações de sua lira às vitórias na luta de um homem originário da famosa Opous. Orgulhosa de seu filho e de sua cidade, patrimônio de Temis [justiça] e de sua filha gloriosa, salvadora Eunomia [ordem]” (PÍNDARO. **Olímpica** IX, 13-16).

O beócio Píndaro, nascido por volta de 518, trabalha – seus escritos acompanham os períodos *de paz* das guerras greco-persicas – considerando aspectos míticos e, quase sempre, deixa de lado o vencedor sobre o qual escreve em prol de sua descendência e de sua terra natal. O que não deve causar estranhamento porque a apresentação das personagens encontradas em nossa documentação segue o mesmo modelo. Assim, “é evidente, pois, que a *polis* é por natureza anterior ao indivíduo, porque se o indivíduo separado não se basta a si mesmo será semelhante as demais partes em relação com o todo (...)” (ARISTÓTELES. **Política** I, 1253a). Dessa

maneira, todos os aspectos estão interligados para uma vida melhor do homem em sociedade e para o funcionamento da mesma.

Quando nossa documentação faz referências à honra, freqüentemente esta vem vinculada com a coragem, característica essencialmente masculina. Nas *Leis* de Platão, em que ocorre um diálogo, não sem conflitos, entre um ateniense, Clínius (cretense) e Megilo (lacedemônio); em meio a divagações sobre a covardia de um comandante, Megilo responde: “Esse, então, é que seria de todo incapaz; não comandante de homens porém mais propriamente de mulheres” (PLATÃO. *Leis* I, 639b). Essa passagem traz à tona dois elementos importantes. Em primeiro lugar, a associação covardia e incapacidade, que se enquadrava na esfera da vergonha e não da honra. E o mais interessante para nosso estudo: a vinculação do covarde como *comandante das mulheres*.⁷

Platão selecionou essa fala como proveniente de um espartano, pois não existe contradição nenhuma nisso. Esse valor – que não é específico de Esparta, mas, sobretudo, grego – nos assegura ainda mais o questionamento sobre a suposta *liberdade* auferida às mulheres na *polis* de Leônidas.

Píndaro relaciona a honra a glórias de vitória. Estas fazem o homem esquecer-se do Hades e não temê-lo. “Verdadeiramente, um homem esquece Hades quando faz o que é apropriado/digno”⁸ (PÍNDARO. *Olímpica* VIII, 70-73). A opção de utilizar a palavra *anér*, em vez de *ánthropos*, limita o substantivo homem como aquele pertencente ao sexo masculino, e não no sentido de humanidade. Mais uma vez, encontramos as mulheres à margem da concepção de honra, que estaria fortemente vinculada a virtudes militares e *viris*.

Ainda na obra de Píndaro, descobrimos em meio à *Nemaica* I a evocação da felicidade sem a busca de grandes riquezas. “Não desejo possuir muita riqueza oculta em minha casa, mas dispor da que tenha para ser feliz e que digam de mim que ajudo aos amigos” (PÍNDARO. *Nemaica* I, 31-33). Aqui, a idéia do desapego às riquezas⁹ (tão estimadas pelas Lacedemônias, segundo Aristóteles) parece estar inclusa no imaginário grego e, principalmente, é um ponto ressaltado na *miragem espartana*. Plutarco também escreve sobre isso: “pois que não tinha na *polis* [se refere especificamente a Esparta] nem riqueza nem indigência, os recursos eram iguais para todos e a simplicidade dos recursos facilitava a vida” (PLUTARCO. *Licurgo* 24). Neste caso, Plutarco parece encaixar Esparta nas descrições da **República** de Platão, em que os bens são comuns.

A preocupação latente com os nascimentos é outra característica marcante de Esparta e da Grécia como um todo. Pois esse era o valor máximo do cidadão. Sobre esse assunto podemos nos remeter a praticamente toda nossa documentação, pois a preocupação com a descendência está em todos os lados, desde a apresentação do indivíduo como filho de alguém e de um determinado lugar, até ser esta a primeira preocupação dos legisladores, por serem os homens a essência da *polis* que, após sua constituição, se sobrepõe a eles.

Como pudemos observar, longe de a *miragem espartana* encontrar-se em desarmonia com os valores gregos, ela é a resposta mais *verossímil* para sua prática. Essa *miragem*, como o próprio nome deixa claro, estabelece um ideal que esquece a existência de ações e homens reais na história. Não nos preocupamos aqui em demonstrar qual modelo está mais próximo ou mais distante de uma possível realidade espartana, e sim em compreender as ambigüidades relativas a esse modelo, principalmente com relação à *verdade* descrita pela historiografia. Historiografia essa que menospreza o papel feminino nesta *polis* para sua reprodução – neste caso, nos remetemos à reprodução de sua própria miragem.

O controle das paixões: esta era uma característica importante e que *difícilmente* era encontrada nas esposas espartanas, e por que não dizer no sexo feminino como um todo? “Em virtude da fraqueza ingênita, o sexo feminino é naturalmente mais dissimulado e artificial, como também difícil de dirigir”¹⁰ (PLATÃO. *Leis* VI, 781 a-b).

A disciplina constitui uma grande virtude (*areté*) na sociedade grega. Importante na formação *hoplítica*, que não se limitava ao momento do combate. Para um bom funcionamento *políade* e conseqüentemente uma vida mais feliz, a disciplina deveria ser seguida por todos. Plutarco confere a Agesislau uma sentença que exemplifica isso muito bem: “A força de uma *polis* está na virtude de seus habitantes” (PLUTARCO. *Moralia* 210e. 30). Essa virtude confere honra e está diretamente ligada ao equilíbrio.

Equilíbrio que, na maioria das vezes, ‘*falta*’ aos indivíduos do sexo feminino. Por isso, a preocupação aristotélica quanto à *ambição desmedida* das espartanas no que tange à questão de riquezas e de sua falta de regras, o que com certeza estaria ligado à futura degradação de Esparta (ARISTÓTELES. *Política* II, 1270a).

Afirmando a *inferioridade* feminina como parte da ordenação social¹¹, Aristóteles esclarece a existência de uma comunidade de interesses entre

ambas as partes. Comunidade essa que existe em prol da própria felicidade humana. Porque as diferentes *partes* são de suma importância para o bom funcionamento *políade*. Aristóteles conclui que tanto *comandantes* como *comandados* possuem virtudes, mas há diferenças nessas qualidades, da mesma forma que existem por natureza *comandantes* e *comandados* (ARISTÓTELES. *Política* I, 1260a).¹²

A *depreciação* do feminino não é rara na documentação. Numa passagem de Tucídides, em que os espartanos se rendem ao serem questionados pelos aliados atenienses se os que morreram eram mais bravos, eles respondem que as flechas matam indistintamente. Mas o substantivo que utilizam para se referir às flechas é *Átractos*, que também significa fuso – objeto manipulado apenas por mulheres –, demonstrando o desprezo dos espartanos pelas flechas.

O que queremos mostrar com isso é o desdém que os espartanos, assim como os helenos em geral, nutrem por aquilo que é feminino. Mesmo que apareça de forma subjetiva como um joguete de palavras. O discurso aparece de diversas formas, sejam implícitas ou explícitas, para reafirmar ou justificar demarcação de espaços de poder. Como Laqueur esclarece, “...só houve interesse em buscar evidência de dois sexos distintos, diferenças anatômicas e fisiológicas concretas entre o homem e a mulher, quando essas diferenças se tornaram politicamente importantes” (LAQUEUR, 2001, p. 21).¹³

Por trás de todo o *ritual*, considerado *libertador* da esposa espartana pela historiografia, existe a preocupação com a sobrevivência da *polis*. Neste caso, a ação das atenienses poderia ser considerada da mesma maneira.

Podemos alegar que se tratava de um ritual religioso¹⁴ (diga-se de passagem, também imprescindível para a manutenção da *polis*). Todavia, será que os exercícios, coros, danças praticados pelas espartanas também não estariam atrelados à premissa de perpetuação *políade*? Nesse caso, não estaríamos vislumbrando que pontos correntemente endossados como contraditórios a tudo aquilo que se construiu como *grego* em Esparta estão mais próximos desse *modelo grego* do que se pensava? “A virtude da parte precisa ser pensada em relação a virtude do todo...” (SCHALCHER, 1998, p. 339).

Para Maria Aparecida Silva, a singularidade do espaço da mulher no sistema social grego e o “caráter inusitado” das espartanas seriam, talvez, efeito da necessidade dos autores gregos de criação de modelos opostos e conflitantes, fundamento da rivalidade entre Atenas e Esparta. Em sua

opinião, existem “exageros narrativos” de peculiaridades culturais (SILVA, 2003, p. 241).

Silva faz o alerta de um fato importante. Grande parte das informações que nos chegaram das espartanas foi produzida/escrita nos fins do Período Clássico. O IV século demarca a transição entre a prosperidade (do século anterior) e o declínio do sistema *políade*. Foi neste mesmo período que tanto Atenas quanto Esparta perdiam sua hegemonia para Alexandre (SILVA, 2003, p. 243).

Aristóteles, Platão e Xenofonte escreveram alertando sobre os malefícios que viriam junto com o *desmantelamento* do sistema *políade*. Essa preocupação é bem nítida quando fazem referências às “riquezas”. Ponto reafirmado negativamente como caráter feminino. O amor que as espartanas possuíam pelas riquezas seria a causa da destruição de Esparta.

A possibilidade de herança da mulher espartana, interpretada como possibilidade de *poder em mãos erradas*, pode ser entendida como manutenção da terra em poder de famílias que perderam seus representantes do sexo masculino. Ou seja, a mulher estaria servindo de instrumento para a manutenção das terras de uma família até a chegada de um *varão* (que poderia ser um filho ou um marido) que pudesse administrar as terras familiares. Isso também era, de certa forma, uma despreocupação a mais para os maridos, pais e filhos que iam lutar pela *polis*. Sabiam que, no caso de sua falta, suas mães, esposas e filhas estariam asseguradas¹⁵.

Percebemos as espartanas de forma ativa em sua sociedade, reproduzindo signos e significados que as constroem como tais. E, somando-se a isso, reconhecemos uma estrutura que se sobrepõe a elas, que as constrói e é por elas construída, na medida em que discursos e atos estão em conformidade com ela. Assim sendo, a *liberdade*, que se encontra concatenada culturalmente aos ideais espartanos, perde seu sentido de *liberdade de ação*, como nos faz crer a historiografia do tema.

Os discursos são formas de apreensão e significação da realidade social. O simples fato de haver um discurso sobre os exercícios realizados por essas mulheres no espaço público já é importante pois já demonstra uma perspectiva de normatização. A própria prática dos exercícios pode ser entendida como uma forma de adestramento do corpo e, por que não dizer, de coerção, de forma a se coadunar culturalmente.

Em um artigo sobre as mulheres nas obras de Aristóteles, Maria da Graça Schalcher debate sobre esse *espaço feminino na polis*. A autora reconhece uma espécie de nivelamento humano em relação ao sexo e simultaneamente nos instiga com uma pergunta muito pertinente: como o homem (indivíduo do sexo masculino) pode ser considerado tão perfeito se necessita da mulher para a procriação? Citamos aqui as palavras de Marta Mega de Andrade:

E os deuses criaram belo o mal, reverso de um bem. Pudessem os homens procriar sem as mulheres, essa dolosa praga, que mesmo sendo a mulher-abelha, esconde em sua origem a raça de Pandora. A ambigüidade do gênero feminino percorre a literatura grega que não se cansa de usar essa ambigüidade não apenas para falar das mulheres, mas principalmente para falar dos homens e de suas relações mútuas, mesmo suas relações políticas. O século V a.C, em Atenas, foi um século em que se 'falava' aos homens com as mulheres (ANDRADE, 2003, p. 119).

A relação de gênero parece ter lugar privilegiado na compreensão da existência da *multiplicidade humana na polis*. Multiplicidade essa imprescindível para sua existência. Em primeiríssimo lugar, a *polis* só existe devido aos homens e às mulheres capazes de oferecer seu *suprimento humano*. Essa seria a grande interpretação das palavras de Aristóteles quando ele escreve que: “Em primeiro lugar se unem de modo necessário os seres que não podem existir uns sem os outros, como a fêmea e o macho para a geração” (ARISTÓTELES. *Política* I, 1252a). Essa seria uma *tendência natural para produção de um semelhante*.¹⁶ Lessa, ao se reportar à esposa ateniense, descreve:

Para nós, a procriação e, principalmente, a criação e educação dos filhos, pelo menos nos seus primeiros anos de vida mais do que a tecelagem constituem os indícios mais propícios para identificarmos uma personagem feminina representada num vaso como sendo uma esposa bem-nascida. Esta inferência é resultante do fato de que a concepção de um filho significa a concretização do herdeiro, que será responsável pela manutenção do patrimônio, por cuidar dos pais na velhice, por realizar os funerais familiares e por manter o culto doméstico (LESSA, 1998, p. 187).

Por isso, a constante preocupação na literatura grega com a educação e o *regramento* das mulheres. A falta de um controle efetivo sobre os cidadãos seria a causa da destruição dessa comunidade, que estava acima dos mesmos. Isso justifica as críticas de Aristóteles¹⁷ às espartanas e, principalmente, sua articulação com um *fracasso espartano*.

Inversamente, encontramos a mesma justificativa¹⁸ para a criação e a disseminação da *miragem espartana*, em que os espartanos eram reconhecidamente disciplinados e *controlados*. Neste caso, como em muitos outros encontrados nos documentos antigos, os sexos são trabalhados a partir de uma dicotomia hierárquica em que as mulheres estão ao lado dos princípios *menores*. Colocando de outra maneira, as espartanas *desregradas* se contrapunham aos homens *disciplinados*. E quando escrevem, os antigos falam aos homens no sentido de reforçar o comportamento que deveria ser assumido por eles.

Tudo isso justifica os exercícios, danças e cantos nuas,¹⁹ casamento por rapto, o banimento de estrangeiros, a difamação pública dos celibatários, o reforço do sentimento de comunidade na proibição e desqualificação daqueles que buscavam riquezas.

A cidade, embora seja constituída por uma multidão, como dissemos antes, deve existir como uma unidade, graças à educação dos cidadãos; é estranho que justamente o introdutor de um sistema de educação, convencido²⁰ de que com isso fará a cidade moralmente melhor, tenha ilusão de poder aperfeiçoá-la com medidas do tipo das mencionadas,²¹ em vez de confiar nos costumes, na filosofia e nas leis como as vigentes na Lacedemônia e em Creta em relação a propriedade e aos repastos coletivos (ARISTÓTELES. Política II, 1264 a).

Assim, quando Plutarco escreve que por determinação de Licurgo²² as jovens deveriam se exercitar na corrida, na luta, no lançamento de dardos e discos, visto que “a semente do homem, fortemente enraizada em corpos robustos, produzisse os mais belos germes, e que também as mulheres fossem suficientemente fortes para suportar a gravidez e lutar com êxito contra as dores do parto” (PLUTARCO. Licurgo 14), existe a preocupação com a reprodução mais básica da *polis*: a de seus membros.²³

Em outras palavras, as espartanas, assim como as atenienses e as mulheres reconhecidas *gregas*, no período clássico, buscavam agir com

moderação, como lhes era apresentado como padrão. Não afirmamos que todas seguissem o modelo ideal proposto naquela sociedade, mas era nele que se miravam para suas ações.

Nas obras de Xenofonte²⁴ e Plutarco,²⁵ nunca foi deixado de lado o caráter social das danças e exercícios. O próprio coro as lembrava do modelo a seguir em prol da *polis*, e estimulava o casamento, pois as jovens dançavam nuas no espaço público para serem vistas (PLUTARCO. **Licurgo** 14). Seguindo o mesmo caminho, fundamentamos os atos públicos de difamação dos celibatários que contradiziam o modelo e *esqueciam-se do bem maior* (PLUTARCO. **Licurgo** 15).

Outro ponto que reforçava o bem-estar *pollade* é o banimento dos estrangeiros, pois eles podiam trazer a desarmonia para a *polis*:

É que os estrangeiros, quando aparecem, não trazem unicamente seus corpos, mas também, suas idéias, idéias novas que acarretam julgamentos novos, em consequência, nascem daí certos sentimentos e preferências que, em confronto com a constituição vigente, produzem, como na harmonia, notas falsas e discordantes (PLUTARCO. **Licurgo** 27).

Um último exemplo é o casamento por rapto. Qual seria o interesse principal, a não ser *preservar as mulheres* para futuro casamento caso este no qual se encontravam não lograsse frutos. O *itálico* foi proposital na medida que esse *recurso*, mais do que *preservar as mulheres em si*, se propunha a preservar sua possibilidade de reprodução para a *polis*. Por isso, a ambigüidade da visão das esposas espartanas nos discursos gregos.

Assumimos que os escritos de nosso *corpus* documental foram produzidos num *momento de alerta* e, essencialmente, num período em que a disciplina e o controle eram essenciais para que o sistema *pollade* não se dissolvesse. São nítidos mais uma vez os esforços de todos pela *polis*, fundamentalmente pela educação inculcada nos costumes. E o não *afrouxamento* ante as mulheres assumia caráter de lei/padrão.

Documentação escrita

ARISTOTLE. **Politics**. Trad. H. Rackham. Cambridge: The Loeb Classical Library, 1977.

- JENOFONTE. **Obras Menores - La República de los Lacedemônios**. Trad. O. Guntiñas Tuñón. Madrid: Editorial Gredos, 1997.
- PINDAR. **Olympian Odes / Pythian Odes**. Trad. William H. Race. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1997.
- PINDAR. **Nemean Odes/ Isthmian Odes/ Fragments**. Trad. William H. Race. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1997.
- PLATÃO. **A República**. Trad. M^a. H. R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- PLATÃO. **Leis**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universidade Federal do Pará, 1980.
- PLUTARCO. Licurgo. *In: Vidas Paralelas*. Trad. Gilson Cardoso. São Paulo: Paumape, 1991.
- PLUTARCO. **Obras Morales y de costumbres (moralia)**. Trad. Mercedes López Salvá. Madrid: Editorial Gredos, 1987.
- SIMONIDES. Fragments & Epigrams. *In: Greek Lyric*. Trad. David A. Cambell. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Trad. Mario da Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 1999.
- INSCRIPTIONES GRAECARUM. Vol. IX – Lacônia.

Bibliografia

- ANDRADE, M. M. A 'Cidade das mulheres': a questão feminina e a pólis revisitada. *In: FUNARI, Pedro Paulo; FEITOSA, Lourdes Conde; SILVA, Glaydson José da.* (orgs.) **Amor, Desejo e Poder na Antiguidade: Relação de Gênero e representações do Feminino**. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2003.
- _____. Memória e Renome Femininos em Contextos Funerários: sociedade políade da Atenas clássica. **Logos e Tempo, Colóquio do CPA**. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2003.
- _____. Os 'usos' do feminino. Ou da participação da mulher na *polis* dos atenienses no período clássico. **Phoînix 1998**. Ano 4, Rio de Janeiro: Sette Letras, p. 389-401, 1998.
- BLUNDELL, Sue. **Women in Ancient Greece**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995.

BOARDMAN, John; GRIFFIN, Jasper; MURRAY, Oswyn. **História Oxford del Mundo Clasico-1 Grecia**. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. **Domínios da História: Ensaio de teoria e Metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CARDOSO, C. F. A Etnicidade Grega: uma visão a partir de Xenofontes. In: **Phoînix 2002**. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2002.

CASSIN, B. **Gregos, Bárbaros, Estrangeiros: a cidade e seus outros**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

CAVANAGH, William et alii (org.). The Lacônia Survey: continuity and change in greek rural landscape. Vol. I – Methodology and Interpretation. **Annual of British School at Athens. Supplementary**. V. 26. London: British School At Athens, 2002.

_____. The Lacônia Survey: continuity and change in greek rural landscape. Vol. II – Archaeological Data. **Annual of British School at Athens. Supplementary**. V. 27. London: British School At Athens, 1996.

FINLEY, M. I. Esparta e a Sociedade Espartana. In: **Economia e Sociedade na Grécia Antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. **Os Gregos Antigos**. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. **Uso y Abuso de la História**. Barcelona: Editorial Crítica, 1979.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade I – A vontade de Saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

LAQUEUR, Thomas. **Inventando o Sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LESSA, F. S. Comportamento Feminino e Vida Cotidiana no Gineceu. **Phoînix 1998**. Rio de Janeiro: Sette Letras, p. 181-193.

_____. **Feminino em Atenas**. Rio de Janeiro: Mauad/FAPERJ, 2004.

_____. **Mulheres de Atenas: Méliisa do Gineceu à Agora**. Rio de Janeiro: Laboratório de História Antiga, 2001.

MOURA, J. F. **Imagens de Esparta: Xenofonte e a Ideologia Oligárquica**. Rio de Janeiro: Laboratório de História Antiga, 2000.

_____. **Imagens Vivas: os vasos figurados da lacônia no século VI a.C.** Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2001.

_____. Os Trabalhos de Prospecção na Lacônia e seus Resultados

para a História de Esparta. **Phoînix 1998**. Rio de Janeiro: Sette Letras, p. 257-269, 1998.

SILVA, Maria Aparecida O. O mistério da miragem. A mulher na história de Esparta. In: FUNARI, Pedro Paulo; FEITOSA, Lourdes Conde; SILVA, Glaydson José da. (orgs.) **Amor, Desejo e Poder na Antiguidade: Relação de Gênero e representações do Feminino**. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2003.

_____. Plutarco e a Bibliografia de Esparta. **Politéia: História e Sociedade**. v.4. n.1. Vitória da Conquista – Bahia: Edições Uesb, 2004.

WEBSTER, Jane. Art as Resistance and Negotiation. In: SCOTT, Sarah; WEBSTER, Jane (edited by). **Roman Imperialism and Provincial Art**. Cambridge, 2003.

Notas

¹ Boardman acredita que a história das cidades-Estados é uma história de fracasso em conseguir uma unidade. Por mais que se pensasse em federalismo, as *póleis* gregas valorizavam demais suas tradições (singulares) para se subordinarem a um sistema em que seu voto seria um dentre vários (BOARDMAN, 1988, p. 151).

² Blundell desenvolve essa hipótese escrevendo que o sucesso de defesa de seus territórios (gregos), durante a guerra contra os persas, ajudou na produção de um forte senso de identidade e valores na Grécia, que eles começaram a ver como fundamentalmente opostos aos dos persas. E, ainda segundo ela, foi essa persistente antítese, em alguns contextos paralela a contraposição feminino/masculino, que *coloriu* o pensamento grego no V século (BLUNDELL, 1995, p. 95).

³ Essa explicação sobre o *problema da identidade* grega, que possibilitou diversos discursos que condenavam o uso do termo *gregos*, como já comentamos é fruto de questionamentos atuais, e como podemos observar no trabalho de Cardoso, utilização de um conceito moderno (Estado-nação) transposto para a Antiguidade.

⁴ Não podemos deixar de citar aqui o grande trabalho arqueológico realizado em Esparta, organizado pela *British School at Athens* em dois volumes: o primeiro (metodologia e interpretação) foi publicado em 2002 e o segundo (dados arqueológicos) em 1996; *The Lacônia Survey*. Infelizmente, em virtude da limitação temporal do mestrado optamos por trabalhar esse documento riquíssimo em nossos estudos posteriores. Para informações detalhadas sobre esse trabalho, ver Moura (1998).

⁵ A *Guerra do Peloponeso* foi escrita por Tucídides entre 431 e 404. Influenciado por Péricles, este ateniense, que também lutou nessa guerra, teve sua obra interrompida por sua morte em 400 a. C. Mas apesar de ser parte da guerra, *buscava a verdade* (TUCÍDIDES. I, 22).

⁶ No entendimento de que não existe uma igualdade de homens – e isso é ponto importante para a formação das *póleis* – já podemos refutar discursos que defendem uma igualdade entre homens e mulheres esparciatas. Lembramos que as esposas não vão guerrear no campo de batalha. No diálogo para a formação da *polis* ideal, Platão já exemplifica que os homens necessitam um do outro (PLATÃO. *A República* II, 369 a-e).

⁷ Como já discutimos em nota anterior, a coragem masculina é maior do que a feminina, sua medida é diferente nos diferentes sexos.

⁸ Em Simonides, o esquecimento de Hades em uma batalha deixará a lembrança dos guerreiros para a eternidade. “Esses homens colocam fama imortal sobre sua querida *polis*, e lançam sobre si mesmos a nuvem negra da morte. Eles morrem, mas não estão mortos: o valor deles dá a eles a glória e os trazem da casa do Hades” (SIMONIDES. *Antologia Palatina* IX). Mais um indício da exaltação do todo – *polis* – em detrimento de suas partes – os homens.

⁹ Podemos encontrar também em Tucídides um exemplo sobre a simplicidade dos trajes dos lacedemônios (TUCÍDIDES. I, 6).

¹⁰ Platão expande a dificuldade de *regrar, ordenar* às mulheres em geral. Diferente de Aristóteles, que observa essa característica *pouco nobre* apenas como atributo das lacedemônias (PLATÃO. *Leis* VI, 781 a-b). Essa citação encontra-se na nota 40.

¹¹ Percebemos que a própria estrutura em que o *macho* *rege* é considerada pelos antigos como um bem para aquele *inferior* que se deixa reger. Platão também defende essa postura quando trata os homens como *guardiões do rebanho*, rebanho composto por mulheres e crianças (PLATÃO. *A República* V, 451 a-c).

¹² Platão também escreve sobre a inferioridade da virtude feminina: “Quanto a mulher, em relação à virtude, é naturalmente inferior ao homem, tanto a diferença nesse ponto atinge mais do dobro” (PLATÃO. *Leis* VI, 781 a-b).

¹³ Encontramos em Foucault a complementação das idéias de Laqueur quando ele escreve que “a casualidade no sujeito, o inconsciente do sujeito, a verdade do sujeito no outro que sabe, o saber, nele, daquilo que ele próprio ignora, tudo isso foi possível desenrolar-se no discurso do sexo. Contudo, não devido a alguma propriedade natural inerente ao próprio sexo, mas em função das táticas de poder que são imanentes a tal discurso” (FOUCAULT, 1988, p. 68-69).

¹⁴ Segundo Andrade: “... na expressão religiosa e imaginária de uma experiência do espaço e do tempo da cidade ateniense, a mulher atua como operador de sentido, o feminino confere viabilidade a pátria. Mas a mulher mesma atua em palavras, gestos, danças, esperadas ou não, na configuração da identidade em seus extremos – guerra e paz, exterior e interior, urbano e agrário, liberdade e escravidão, velho e novo, semelhança e diferença” (ANDRADE, 1998, p. 397).

¹⁵ Passagem importante que torna mais forte esse argumento é a insistente afirmação de Tucídides em relação às mulheres, em que mulheres e crianças foram feitas escravas (TUCÍDIDES. V, 3).

¹⁶ Aristóteles escreve no sentido de “para produzir um semelhante”.

¹⁷ O próprio Plutarco faz referência a essas idéias de Aristóteles quando escreve: “Não é exato como pretende Aristóteles. Que depois de tentar instruir as mulheres desistiu [neste caso o autor se refere a Licurgo], incapaz de moderar-lhes a licença e o império sobre seus maridos” (PLUTARCO. **Licurgo** 14). Ao negar esse fato, Plutarco, só reforça a preocupação com a conduta das mulheres.

¹⁸ A justificativa que nos referimos aqui é *o bem da polis*.

¹⁹ Segundo Legras, a *paidéia* feminina espartana é atribuída a Licurgo. Alguns historiadores a descrevem como um simples reflexo da *agogé* masculina. A questão da nudez na prática de exercícios físicos, para os historiadores que seguem a linha de Calame, está ligada à interpretação da *paidéia* em que diferente da *agogé*, que busca a formação de guerreiros, formaria as futuras mães procriadoras de guerreiros (mère procréatrices de guerriers). Além disso, a *paidéia* destinada às jovens é considerada “nessa linha” como ritual que transformaria a menina em mulher (LEGRAS, 1998, p.71).

²⁰ Neste ponto Aristóteles se refere a Sócrates.

²¹ Aristóteles critica a idéia de que uma *polis* baseada na comunidade de bens põe fim aos males atualmente encontrados nas *póleis*.

²² O que já demonstra ser algo considerado como *algo maior* por ser, de certa forma, *imposta pelo legislador*, algo que deve ser respeitado em prol daquilo que é mais importante: a *polis*.

²³ A obra de Xenofonte completa nossa percepção quando diz: “Eu observei há algum tempo que Esparta foi muito poderosa e célebre em toda Hélade, como é evidente, ainda que fosse uma das *póleis* com menos habitantes, e me surpreendi de como isso podia ocorrer” (XENOFONTE. **A Constituição dos Lacedemônios** I, 1). Esse filósofo viveu por tempo considerável em Esparta.

²⁴ “... em primeiro lugar fez com que as mulheres exercitassem seus corpos não menos que os masculinos. Logo, organizou competições para as mulheres, entre elas a corrida e as provas de força, exatamente como fez com os varões, convencido de que de mulheres vigorosas também os filhos nascem mais robustos” (XENOFONTE. **A Constituição dos Lacedemônios** I. 4).

²⁵ Após escrever que por determinação de Licurgo as jovens deveriam se exercitar na corrida, na luta, no lançamento de dardos e discos, Plutarco completa: “Desejava que a semente do homem, fortemente enraizada em corpos robustos, produzisse os mais belos germes, e que também as mulheres fossem suficientemente fortes para suportar a gravidez e lutar com êxito contra as dores do parto” (PLUTARCO. **Licurgo** 14).