

Identities Possíveis: Quão “grega” é a espartana?

Isabel Sant’Ana Martins Romeo
Profª Mestranda UFRJ/ PPGHC
isabelromeo@gmail.com

Resumo: Esse artigo, parte integrante de minha dissertação de mestrado, discute as fronteiras identitárias gregas e políades. Qual a fronteira delimitadora que agrupa e divide “gregos” e espartanos? Até onde espartanos são gregos? Em que “momento” os espartanos “deixam” a identidade grega de lado para assumirem uma postura exclusivamente espartana? Isso é possível? Assim, partindo de uma leitura “identitária – contextual”, é possível compreender um pouco mais do espaço de atuação da esposa bem-nascida espartana.

Palavras-chave: Identidade/alteridade, História de Gênero, Esparta, Grécia, Período Clássico.

Com o avanço dos estudos étnicos cresce o número possível de identidades e, ao mesmo tempo muitas são postas na berlinda devido ao seu caráter homogenizador. No caso dos “gregos” não foi diferente. Essa percepção, já tão normatizada, foi colocada em dúvida.¹

Flamarion Cardoso analisa Xenofonte para verificar o lugar da “autoconsciência” étnica grega baseada em elementos culturais comuns, dentre eles, um mito de origem comum² que os possibilitam identificação através dos laços de sangue³ (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 dos gregos creditarem valor numa comunidade onde se integravam, 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.

Visualizamos nestes documentos o fortalecimento dos laços de identidade no período clássico. Principalmente nos momentos de união contra “o inimigo bárbaro comum”⁴. 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

¹ Um bom exemplo sobre essa temática é o trabalho de Jane Webster que questiona o conceito de romanização, imbuído da idéia de processo civilizatório, como se a própria relação de Roma com seus subjugados não a alterasse também. Ela defende a hipótese de que esse conceito e a própria forma de percepção do poder como algo do império para província (em mão única), são frutos da historiografia do século XIX, auge do colonialismo inglês. Só acrescentamos que, seguindo a mesma linha de pensamento, a percepção de etnias ou de múltiplas identidades também é fruto de nosso tempo. Até porque, como já nos informava Croce “toda história é contemporânea.” (WEBSTER, 2003)

² Katharyn Woodward escreve na coletânea organizada por Thomas Tadeu de Silva que um dos pontos norteadores na constituição de uma identidade é o apelo a antecedentes históricos comuns. (SILVA, 2000, p.11)

³ Bárbara Cassin defende que “...é-se grego por cultura e não por natureza: é somente para um bárbaro (mas qualquer grego pode então ‘barbarizar’) que a natureza, o solo ou sangue, faz o grego.” (CASSIN, 1993, p. 10)

⁴ 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)

facilmente suas terras sempre que forçado por ataque de qualquer tribo mais numerosa.” (TUCÍDIDES, I, 2)

Flamariom Cardoso trata essa integração como “núcleo de peso” na construção de uma etnia, sem, no entanto, descartar a força da alteridade (CARDOSO, 2002, p. 79). Como nos indica Tucídides nesta passagem: “Na realidade, todos os helenos costumavam portar armas, porque os lugares onde viviam não eram protegidos e os contatos entre eles eram arriscados, por isso em sua vida cotidiana eles normalmente andavam armados, tal como ainda fazem os bárbaros.” (TUCÍDIDES, I, 6). Aqui encontramos já delineado a identificação x alteridade, onde aquilo que era grego, numa época de “medo”, evoluiu, o que não aconteceu com os bárbaros que permanecem agindo da mesma forma. A percepção de uma “superação” desmerece os bárbaros e enaltece a identidade compartilhada pelo historiador. O que absolutamente não desmerece a proposição. “Cada povo tem seus diferentes costumes, porém cada homem elogia suas próprias tradições.” (PÍNDARO, Fragmento 229).

Píndaro traz a característica da língua como ponto forte de identidade helena escrevendo: “Não existe *pólis* 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.

Sabendo que os dialetos eram diferentes, porém mutuamente compreensíveis, os deuses eram os mesmos, 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 consequentemente não encaixe, do conceito de Estado-nação para a antiguidade⁵. Não existia uma unidade política. Segundo Finley foi justamente essa falta de uma autoridade central - política e religiosa - e a dispersão dos gregos entre os bárbaros que favoreceu 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).

⁵ 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.

Nosso intento que a princípio transparece homogenizar, entende e confirma a existência de especificidades. Especificidades, ambíguas ou não, como as existentes em qualquer pessoa em suas múltiplas identidades. Isso não desmerece nenhuma delas, mas sim, as classifica em ordem de importância pessoal num determinado tempo e espaço.

“...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 *pólis*, 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, pp. 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 clara essa “niveleção” identitária. 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 acredita-se, não exclui, mas necessita das mulheres para sua reprodução.

1. Esparta: grega e lacônica

Túcídes escreve, logo no início de sua obra, a propósito de uma interpretação das gerações posteriores que visitassem Esparta⁶, onde a falta de ornamentos permitiria uma falta de subsídios e poderia por em dúvida a existência de sua grande fama.

“Com efeito, se a *pólis* 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 *pólis*, 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.” (TUCÍIDES, I, 10)

⁶ Não podemos deixar de citar aqui o grande trabalho arqueológico realizado em Esparta, organizado pela British School at Athens em dois volumes onde 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.

Túcidides⁷ estava certo na medida em que o número reduzido de cultura material somado a falta de documentação textual elaborada pelos próprios espartanos abre precedentes para lacunas sem repostas. 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)

Mesmo Tucídides se contradiz em alguns momentos, como no documento citado anteriormente onde menciona uma hegemonia espartana “sobre muitos de seus aliados”, o que ao longo de sua obra parece não ter muito sentido se na maioria das vezes as alianças estabelecidas se restringiam a ajuda mútua em caso de ataques, e em todos os casos, impostos não eram cobrados⁸. A propósito, Esparta entrou na guerra impulsionada por outras *pólis* que acreditavam em seu poder de guerra para conter o avanço hegemônico de Atenas.

Para Sue Blundell a posição de Esparta não era usual na Grécia. Sua auto-suficiência em alimentos – lembramos que as terras ocupadas pelos lacedemônios estavam dentre as mais férteis de todo o território helênico – seria a principal razão do não desenvolvimento de uma tradição de relação com outras comunidades (BRUNDELL, 1995, p.96). De forma análoga, mas com diferente aceção, Hornblower acredita que os espartanos ao necessitarem da ajuda de aliados nas guerras precisavam consultá-los a todo momento. Para ele, a determinação do meio físico na Ática era ainda “mais obviamente verdade” que na *pólis* de Leônidas (HORNBLOWER, 1992, p.105).

O fato central em Esparta é de fato sua forma de vida, sua *Ἐπιτήδευματος*, isto é sua maneira de viver, seus 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.

⁷ A *Guerra do Peloponeso* foi escrita por Tucídides entre 431 e 404. Influenciado por Péricles, esse 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).

⁸ Tucídides escreve: “Os lacedemônios mantiveram sua hegemonia sem transformar os aliados em tributários”. Entretanto, mais adiante no mesmo capítulo informa que Esparta influenciava na forma de governo, para que estivesse “em conformidade” com os interesses de Esparta. (TUCÍDIDES, I, 19). Já no discurso dos coríntios na busca de convencer os Espartanos em “libertar a Hélade” escreve: “até o momento frustrastes a ânsia de liberdade não somente dos povos sujeitos a eles [atenienses], mas agora de vossos próprios aliados”. (TUCÍDIDES, I, 69). Esparta aparece ao mesmo tempo como libertadora e hegemônica, isso aumenta os indícios da apreensão da liberdade pelos gregos como algo direcionado, e controlado.

O que atentamos aqui é a manipulação da identidade e da diferença nos discursos. Exaltava-se a ordem e a disciplina de seus exércitos, ao mesmo tempo em que se criticava a conduta em relação às mulheres quando lhes aprouvessem. Alguns, a exemplo de Xenofonte, simplesmente afastavam seu discurso de características que pudessem ocasionar problemas a 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 *pólis* 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 das honrarias e procriação de varões perfeitos (eugenia) para usufruto e crescimento do bem maior que era a *pólis*⁹, já começamos a articular o lugar da esposa nesta 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 *poliáde*.

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)¹⁰, “A *pólis* 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 mister a articulação da diferença humana com o bem estar da *pólis*. A *pólis* deve sua existência a essa diferença e conseqüentemente a ordenação dessa diferença.

Por isso a necessidade e o soerguer da 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/ *pólis* 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 médicas - 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 na medida que a apresentação dos personagens

⁹ Maiores informações sobre esse tema consultar Romeo, 2006, pp. 62-74

¹⁰ No entendimento de que não existe uma igualdade de homens – e isso é ponto importante para a formação das *pólis* – 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 *pólis* ideal, Platão já exemplifica que os homens necessitam um do outro. (PLATÃO. A República, II, 369 a-e)

encontrados em nossa documentação segue o mesmo modelo. Assim “É evidente, pois, que a *pólis* é por natureza anterior ao indivíduo, porque se o indivíduo [Ἀνθρωπος] 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. A disciplina que perpassa por todo o universo *políade* será, por hora, posta de lado devido sua complexidade em relação às mulheres. Retornemos então aos padrões menos ambíguos.

Quando nossa documentação faz referências a honra, freqüentemente esta vem vinculada com a coragem, característica essencialmente masculina. Nas “Leis” de Platão, onde acontece um diálogo, não sem conflitos, entre um ateniense, Clíniás (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) Esse trecho traz à tona dois elementos importantes. Em primeiro lugar, a associação covardia e incapacidade, o que estaria na esfera da vergonha e não da honra. E o mais interessante, para nosso estudo, a vinculação do covarde como “comandante das mulheres”¹¹.

Por que a escolha de Platão em colocar essas palavras na boca de Megilo? Se estivéssemos tratando de Aristófanes poderíamos supor ser uma inversão, uma ironia. Mas não é isso que acontece, e Platão selecionou esta 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 as mulheres na *pólis* de Leônidas.

Píndaro relaciona a honra a glórias de vitória. Essas fazem o homem esquecer-se do Hades e não temê-lo. “Verdadeiramente, um homem [Ἀνὴρ] esquece Hades quando faz o que é apropriado/ digno.”¹² (PÍNDARO, Olímpica VIII, 70-73). A opção de utilizar a palavra *anér* ao invés de *ánthropos* limita o substantivo homem como aquele pertencente ao sexo masculino, e não no sentido de humanidade. Mais uma vez encontramos as mulheres as margens da concepção de honra, que estaria mais ligada a virtudes militares e viris.

¹¹ Como já discutimos em nota anterior, a coragem masculina é maior do que a feminina, sua medida é diferente nos diferentes sexos.

¹² 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 *pólis*, e lançam sobre si mesmos a nuvem negra da morte. Eles morrem mais 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 - *pólis* – em detrimento de suas partes – os homens.

Ainda na obra de Píndaro descobrimos em meio a Neméica I uma evocação a 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, Neméica I, 31-33). Aqui a idéia do desapego às riquezas¹³ (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 *pólis* [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. v.24), neste caso Plutarco parece encaixar Esparta nas descrições da República de Platão onde 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, como ser esta a primeira preocupação dos legisladores por serem os homens a essência da *pólis*, que, após sua constituição, os sobrepõe.

Como pudemos observar, longe da “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, mas compreender as ambigüidades relativas a esse modelo principalmente com relação “a verdade” descrita pela historiografia. Historiografia essa que menospreza o papel feminino nesta *pólis* para sua reprodução – neste caso nos remetemos a reprodução de sua própria miragem.

Esse modelo “tão bem arquitetado” e defendido em alguns momentos nos revela surpresas. Uma delas é a menção freqüente de Esparta feita nas obras de Píndaro que sequer retrata um vencedor lacedemônio. E a segunda, na obra de Tucídides nos revela a humanidade espartana escondida em prol do modelo.

“De todos os eventos desta guerra este foi o mais inesperado para os helenos. Com efeito, ninguém poderia imaginar que os lacedemônios jamais fossem compelidos pela fome ou por qualquer outra necessidade a entregar as armas, pensava-se que eles as conservariam até a

¹³ Podemos encontrar também em Tucídides um exemplo sobre a simplicidade dos trajés dos lacedemônios. (TUCÍDIDES, I, 6)

morte, lutando enquanto pudessem, e ninguém poderia acreditar que os que se renderam fossem tão bravos quanto os que morreram.” (TUCÍDIDES, IV, 40)

Esse é o momento de esmiuçar a questão da disciplina, tão valorizada pelos gregos. O controle das paixões. Essa era uma característica importante e que “dificilmente” era encontrada nas esposas espartanas, e porque 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.”¹⁴ (PLATÃO. Leis. VI, 781 a-b)

A disciplina constitui uma grande virtude [areté] na sociedade grega. Importante na formação hóplita, esta 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 *pólis* 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” nos indivíduos do sexo feminino. Por isso a preocupação aristotélica quanto a “ambição desmedida” das espartanas no que tange a questão de riquezas e de sua falta de regras, o que com certeza estaria ligado a uma futura degradação de Esparta. (ARISTÓTELES. Política. II, 1270 a).

2. Comparação, Delimitação, “Desmedida”

Delimitados os valores gregos de virtude exacerbados na “imagem-miragem” espartana, focaremos nossos esforços em compreender o espaço, tão contraditório a princípio, da esposa esparciata no bojo dessa identidade.

Foi primordialmente a partir da Nova História que a temática feminina, assim como a do corpo, ganhou impulso na História, deixando de lado os nomes próprios na busca de todo um processo cultural, social e discursivo (DEL PRIORE, 1994, p.50). Nesta relação de mão dupla, “as mudanças na organização das relações sociais correspondem sempre à mudança nas representações de poder, mas a direção da mudança não segue necessariamente um sentido único.” (SOIHET, 1997, p.103). Nas palavras de Miriam Leite:

“A leitura racional e reflexiva das fontes da história social vem revelando as armadilhas da visão masculina o mascaramento da verdade e leva uma busca da compreensão convincente

¹⁴ Platão expande a dificuldade de “regurar”, “ordenar” às mulheres em geral. Diferente de Aristóteles que observa essa característica “pouco nobre” apenas como atributo das lacedemônias.

geral, sem colocar a mulher como o oposto do homem, numa relação espetacular, nem fazer uma homogeneização de todas as mulheres, numa categoria monolítica mulher. A busca das diferenças de gênero completa a pesquisa das diferenças das camadas sociais e aproveita, da antropologia, o conceito de descrição densa da configuração cultural.” (LEITE, 1994, p.58)

Nessa relação dinâmica entre os dois sexos, cultural e socialmente, existe um aspecto dinâmico, *gender roles*¹⁵ (SANTIAGO, 2005) que nos revela comportamentos autorizados como femininos e masculinos nas múltiplas situações vividas. Isso enriquecesse nosso estudo em dois pontos diferentes mais complementares. O primeiro é a identificação desses comportamentos exclusivos femininos na Esparta do V século, o segundo é não compreender e estudar as esposas dessa *pólis* levando nossas evidências daquilo que compreendemos como característica feminina. Por isso que nos detivemos tanto no contexto. Só ele é capaz de nos conferir ferramentas neste sentido.

Em *Inventando o sexo* Thomas Laqueur trabalha as diversas acepções do feminino e masculino a partir das informações sobre os corpos. O autor explica que nossa visão pós-iluminista é bem diferente da dos antigos. Deixando certos discursos desse período não inteligíveis para homens e mulheres de nossos dias.

“Ser homem ou mulher era manter uma posição social, um lugar na sociedade, assumir um papel cultural, não ser organicamente um ou outro de dois sexos incomensuráveis. Em outras palavras, o sexo antes do século XVII, era ainda uma categoria sociológica e não ontológica.” (LAQUEUR, 2001, p.19)

Essa transformação acontece quando biologia passa a harmonizar com as demandas culturais, e seus discursos oferecem bases para as teorias vigentes na época.

“O fato de que em certa época o discurso dominante interpretava os corpos masculino e feminino como versões hierárquicas e verticalmente ordenadas de um sexo, e em outra época como opostos horizontalmente ordenados e incomensuráveis, deve depender de outra coisa que não das grandes constelações de descobertas reais ou supostas.” (LAQUEUR, 2001, p.21)

Em nosso caso visualizamos essa diferença e, digamos uma razão importante, que justifique a presença masculina “no topo” da hierarquia social. Um dos argumentos oferecidos por Xenofontes é que “... o sexo masculino é mais capaz de guardar moderação que a condição feminina” (XENOFONTE, A Constituição dos Lacedemônios. III, 4). A moderação,

¹⁵ Para José Carlos Rodrigues, “o comportamento individual está subordinado a determinados códigos – (...) – que programam coletivamente a maneira de agir, de pensar e de sentir consideradas adequadas ou justas, e que estes comportamentos – quer se conformem às normas coletivamente estabelecidas, quer delas se desviem – são inexoravelmente mensagens significantes e expressam a natureza do sistema social.” (RODRIGUES, 1983, p.44).

que trabalhamos anteriormente, tão valorizada como virtude não fazia parte do arcabouço comportamental feminino. Concluímos então que na falta dessa virtude, o “sexo feminino” não é tão perfeito como o masculino. Aristóteles explica que:

“Também isso é igualmente válido para o homem e para os demais animais, pois os animais domésticos são melhores por natureza que os selvagens, e para todos eles é melhor viver submetidos aos homens porque assim conseguem sua segurança. Assim mesmo, tratando-se da relação entre macho e fêmea, o primeiro é superior e a segunda inferior por natureza, o primeiro rege, a segunda é regida.” (ARISTÓTELES. Política, I, 1254b)

Afirmando a “inferioridade” feminina como parte da ordenação social¹⁶, 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 *poliade*. 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).¹⁷

A “depreciação” do feminino não é rara na documentação. Numa passagem de Tucídides onde 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 as flechas é ἄτρακτος, que também significa fuso – um 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 gregos em geral, nutrem por aquilo que é feminino. Mesmo que apareça de forma subjetiva como um jogo 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).¹⁸

¹⁶ Percebemos que a própria estrutura onde 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-e)

¹⁷ 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)

¹⁸ Encontramos em Foucault 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

O sexo seja no mundo de sexo único, seja no de dois sexos, é situacional, explicável apenas naquela situação singular de luta de gêneros e poder (LAQUEUR, 2001, 23). As atitudes cotidianas geram e estruturam o discurso e vice-versa numa dialética em constante transformação. Todavia, “o que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem ou de subverter, é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia, crença cuja produção não é da competência das palavras.” (BOURDIEU, 1989, p.15)

Trabalhando com redes de poder que perpassam identidades, seja de gênero, seja *políade*, que no nível macro é nomeada de grega, estamos sempre atentos a todas as relações de poder. Porque nem sempre o fato de compartilhar o mesmo gênero é suficiente para superar certas especificidades *políades* tão marcadas em discursos que visam justamente uma identidade, que inclui e exclui o feminino.

A relação entre cultura e os significados por ela produzidos deve ser apreendida a partir dos sistemas de representação – no nosso caso os discursos - os quais são frutos de um processo cultural e produzem os significados que permeiam todas as relações sociais desta cultura. É por meio destes significados que a experiência ganha sentido.

Sabendo que a produção de significados está envolta em relações de poder (vínculo que define quem está incluído e quem não está), afirmamos que o próprio sentido dado para realidade também faz parte dessa estrutura.

Percebemos as espartanas de forma ativa em sua sociedade, reproduzindo signos e significados que as constroem enquanto tais. E, somando-se a isso, reconhecemos uma estrutura que as sobrepõe, que as constrói e é por elas construída, na medida em que discursos e atos estão em conformidade com ela. Neste sentido, a “liberdade”, que se encontra concatenada culturalmente aos ideais espartanos, perde seu sentido enquanto liberdade de ação. Como nos fazem 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 estas mulheres no espaço público já é importante. 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.

3. As Esposas Lacedemônias

natural inerente ao próprio sexo, mas em função das táticas de poder que são imanentes a tal discurso.” (FOUCAULT, 1988, pp.68-69)

Ginzburg apresenta o abismo que separa a palavra da coisa em si quando escreve: “A linguagem não pode dar uma imagem adequada da realidade.” (GINZBURG, 2002, p.28) O autor continua com um alerta aos historiadores, prescrevendo cuidado na medida em que o documento é apenas um ponto de vista sobre a sociedade, que além de seletivo, é parcial. Tudo irá depender “das relações de força que condicionam, por meio da possibilidade de acesso à documentação, a imagem total que uma sociedade deixa de si.” (GINZBURG, 2002, p. 43).

Essas “relações de força”, imbuídas de “poderes”, só podem ser captadas por meio dos sistemas simbólicos¹⁹ transmitidos pela linguagem que os representa. Tão logo a linha identidade/alteridade seja traçada e defina grupos, seus símbolos nos permitem o conhecimento dos significados que concedem sentido àquela experiência. Isto é, compreendendo aquilo que se convencionou entender como esposa espartana alcançamos um sentido de todo um processo cultural de Esparta, ou pelo menos daquilo que se convencionou acreditar ser Esparta. Nesta relação, a compreensão da sociedade espartana também é essencial para captação das lacedemônias.

Entendendo os textos e todas as formas de uso da linguagem como produtos culturais existentes nas práticas sociais contextualizadas histórica e socialmente, delimitamos o modelo social das esposas espartanas a partir destes, compreendendo-as em seu contexto social, histórico e cultural, sem deixar de lado os textos em si e todas as relações de força neles existentes. Como bem explica Foucault: “É sempre possível dizer o verdadeiro no espaço de uma exterioridade selvagem; mas não nos entregamos no verdadeiro senão obedecendo às regras de uma ‘polícia’ discursiva que devemos reativar em cada um dos nossos discursos” (FOUCAULT, 1996, p. 35).

Todavia, um estudo dessa natureza é possível desde que tomemos o discurso como parte de uma prática. Entendemos que se o discurso não cria o mundo, se apropria dele e proporciona a este mundo múltiplos significados. O discurso age sobre o real constituindo assim uma realidade. (RAGO, 1998, p. 27) Ele contribui para a compreensão de parte da realidade - que não se deixa apreender. No fundo, as categorias de “apreensão” da realidade não passam de tentativas de conferir ordem àquilo que não se permite organizar.

A idéia é explicar o modo em que o discurso se apresenta, observando a partir da linguagem, a construção das identidades e as relações sociais estabelecidas pelos participantes

¹⁹ Como já trabalhamos anteriormente, a existência de um “padrão” simbólico grego facilita nossa apreensão do discurso e do contexto simbólico.

do processo comunicacional. Para tanto, designamos valor ao dispositivo de enunciação, isto é:

“explicação de diferentes posicionamentos ideológicos ou posições enunciativas ou ainda lugares de fala – ou seja, as diferentes maneiras de construir a representação de uma determinada prática social ou área de conhecimento propostas pelos sujeitos que aparecem nos textos e que são assumidas ou não pelos participantes do evento comunicativo em curso.” (PINTO, 2002, p. 32)

Entendemos o mundo da linguagem como “mundo da aparência”, do ideológico, do poder, onde somos condenados a viver. Falamos em aparência, visto que seria demasiado pretensioso falar em “captura do real”. A questão da ideologia é trabalhada por Aristóteles enquanto *doxa* (CHARAUDEAU, 2004, p. 176)²⁰ - aquilo que compartilhamos socialmente – e o poder presente nas diversas formas de comunicação ditam “regras” de “uma boa interação” (PINTO, 2002, p. 45). O poder dos discursos é visto nos efeitos destes no bojo das relações sociais.

Trabalhando com a *ordem dos discursos* proposta por Foucault, percebemos uma “seleção entre alternativas que é condicionada socialmente” (PINTO, 2002, p. 58), compreendendo assim todo um processo de produção e recepção de valores culturais onde o poder está em jogo.

“...Todo discurso é um simulacro interesseiro, produzido com o objetivo de se conseguir ‘dar a última palavra’ na arena da comunicação, isto é, de ter reconhecidas pelos outros as representações, identidades e relações sociais construídas por seu intermédio.” (PINTO, 2002, p.88)

Com foco nas identificações criadas e reconhecidas nos discursos, e no poder que isso envolve, encaminharemos nossa análise dos discursos. Até porque, as identidades são construídas e naturalizadas nos discursos sendo assim expostas por meio de signos culturalmente aceitos e reconhecidos. O próprio signo, que aqui limitamos para “a palavra”, carrega em si o que é e o que deixa claro não ser – sua diferença. Como explica Tadeu da Silva, na medida em que normatizamos uma identidade esta passa a ser reconhecida como “natural” ou padrão, que a partir dela as demais serão hierarquizadas. (SILVA, 2000, p.83)

Como explica Orlandi, “A organização do texto não expressa, dessa perspectiva teórica, concepções de mundo mas dá indícios de como o autor pratica significações.”

²⁰“Doxa é uma palavra emprestada do grego e designa a opinião, a reputação, o que dizemos das coisas ou das pessoas. A doxa corresponde ao **sentido comum**, isto é, a um conjunto de representações socialmente predominantes, cuja verdade é incerta, tomadas, mais freqüentemente, na sua formulação lingüística corrente.”

(ORLANDI, 2001, p.12). Neste sentido, os documentos pesquisados aqui já demonstraram um caminho reconhecido conjuntamente²¹: a busca do bem estar da *pólis* está acima de qualquer vontade individual. Esse valor máximo grego é reconhecido nas significações de todos os nossos discursos.

Em um artigo sobre as mulheres nas obras de Aristóteles, Maria da Graça Schalcher debate sobre esse “espaço feminino na *pólis*”. A autora reconhece uma espécie de nivelção humana 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 *pólis*. Multiplicidade essa, imprescindível para sua existência. Em primeiríssimo lugar, a *pólis* só existe devido aos homens e 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 [θήλυ] e o macho [ἄρρεν] para a geração.” (ARISTÓTELES, Política, I, 1252a). Essa seria uma “tendência natural” para “produção de um semelhante”.²² Lessa ao se reportar a 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

²¹ Quando escrevemos sobre um “caminho reconhecido conjuntamente”, estamos nos remetendo a percepções de mundo comuns entre os gregos, ou pelo menos entre aqueles que deixaram seu testemunho sobre seu tempo.

²² Aristóteles escreve “φυσικόν τό ἐπίεσθαι” no sentido de “para produzir um semelhante”.

destruição dessa comunidade, que estava acima dos mesmos. Isso justifica as críticas de Aristóteles²³ às espartanas e, principalmente, sua articulação com um “fracasso espartano”.

Inversamente, encontramos a mesma justificativa²⁴ para a criação e a disseminação da “miragem espartana” onde 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 onde 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 se assumido por eles.

Tudo isso justifica os exercícios, danças e cantos nuas²⁵, 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.

Quando Plutarco escreve que “Era vedado inscrever os nomes dos mortos nas lápides, exceto os dos guerreiros caídos em combate e os das mulheres mortas em trabalho de parto” (PLUTARCO, “Licurgo”, 27)²⁶, ele quer dizer que só mereciam ser “lembrados pela pólis” após a morte, aqueles que morreram a seu serviço. E quais seriam esses, na divisão dos gêneros, se não o parto e a guerra?

As inscrições lacônicas ao mesmo tempo em que são fáceis de identificar, são difíceis de datar (devido a forma escrita de suas letras). Nas *Inscriptiones Graecarum*²⁷ encontramos inscrições funerárias espartanas onde muitos dos mortos são citados pelo nome e ΠΟΛΕΜΟΙ (na batalha/combate)²⁸, e mulheres com a inscrição “deu a luz” (ΛΕΧΟΙ), entretanto não são só por batalhas e partos que são lembrados os mortos. Alguns são citados

²³ 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) O fato de negar esse fato só reforça a preocupação com a conduta das mulheres.

²⁴ A justificativa que nos referimos aqui, é “o bem da *pólis*”.

²⁵ 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 a interpretação da *paidéia* onde 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 as jovens é considerada “nessa linha” como ritual que transformaria a menina em mulher (LEGRAS, 1998, p.71).

²⁶ Xenofonte escreve: “A penalidade para a falta com os deveres era a exclusão de todas as honras futuras.” (XENOFONTE. Constituição dos Lacedemônios. III, 3) Neste caso ele reforça a perspectiva das honras àqueles que agiram para a comunidade.

²⁷ Utilizaremos a abreviação IG todas as vezes que nos referirmos as *Inscriptiones Graecarum*.

²⁸ Para citar apenas alguns temos “ΑΙΝΕΤΟΣ ΕΝ ΓΟΛΕΜΟΙ” (IG. v. ix. 701), “ΝΙΚΑΗΚΑΗΣ ΕΝ ΓΟΛΕΜΟΙ” (IG. v. ix. 704), entre outros que a palavra “polemoi” (batalha/ combate/choque/ guerra) encontra-se incompleta.

com o nome de sua *pólis* de origem²⁹ e, ainda existem exemplos de pessoas que “organizaram monumentos”, venceram jogos olímpicos, dentre outros feitos considerados nobres pelos gregos³⁰.

Todos os mortos que receberam inscrições são homenageados pela *pólis* graças a ação/ações dedicada(s) a continuação da mesma. Ou seja, seria uma espécie de “retorno” e principalmente exaltação pública “você será lembrado, se agir pela sua comunidade.” Até porque esse era o papel “das partes” “agir para manutenção do todo”.

“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, convencido³¹ de que com isso fará a cidade moralmente melhor, tenha ilusão de poder aperfeiçoá-la com medidas do tipo das mencionadas³², 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)

Aristóteles fala da comunidade e sua “relação de dependência” ante a diferença. Exemplifica com Esparta e Creta que souberam “medir” aquilo considerado “bem comum” no seio da comunidade daquilo que seria considerado “bem próprio”. Contudo, o que nos chama atenção nesse trecho é a preocupação com a educação (base para qualquer *pólis* segundo o filósofo) e a importância dedicada aos costumes. Costumes esses que deveriam estar de acordo com o tipo de *pólis* em que se localizavam e, se nos permitem a audácia, em concórdia com os valores gregos que destrinchamos ao longo de nosso trabalho.

Assim, quando Plutarco escreve que por determinação de Licurgo³³ 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, produziu 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 uma preocupação com a reprodução mais básica da *pólis*: a de seus membros³⁴.

²⁹ “[O ΔΕΙΝΑ] ΗΙΑΙΕΥΕ” que quer dizer de um habitante originário de Iasos (IG. v. ix. 711).

³⁰ Em uma inscrição (IG. v. ix. 724) encontramos uma homenagem a um estrangeiro que combateu pela *pólis* de Licurgo. Neste caso até a costumeira “aversão” espartana por estrangeiros pode ser revista. Isso é confirmado por Tucídides quando descreve a resposta lacedemônia ao chamado da Tegéia, onde a expedição dos lacedemônios era composta por seus soldados hilotas. (TUCIDIDES, V, 64)

³¹ Neste ponto Aristóteles refere-se a Sócrates.

³² Aristóteles critica a idéia de que uma *pólis* baseada na comunidade de bens põe fim aos males atualmente encontrados nas *pólis*.

³³ 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 *pólis*.

³⁴ A obra de Xenofonte completa nossa percepção quando diz: “Eu observei a algum tempo que Esparta foi muito poderosa e célebre em toda Hélade, como é evidente, ainda que fosse uma das *pólis* com menos habitantes, e me surpreendi de como isso podia ocorrer.” (XENOFONTE, A Constituição dos Lacedemônios. I, 1). Lembramos que esse filósofo viveu, por tempo considerável, em Esparta.

Detrás de todo o “ritual”, considerado “libertador” da esposa esparciata espartana pela historiografia, existe a preocupação com a sobrevivência da *pólis*. Neste caso, a ação das atenienses poderia ser considerada da mesma maneira.

Outro exemplo de atuação no espaço público – neste caso fazemos referência as tebanas ou as sicilianas³⁵ - encontramos nas palavras de Píndaro: “Eu quero no momento elevar minhas orações a mãe, venerável deusa que as jovens cantam com frequência próximo de minha porta, junto com Pan, à noite.” (PÍNDARO. *Pítia III*, 77-79).

Podemos alegar que se tratava de um ritual religioso³⁶ (diga-se de passagem, também imprescindível para a manutenção da *pólis*). Todavia será que os exercícios, coros, danças praticados pelas espartanas também não estariam atrelados a premissa de perpetuação *políade*? Neste caso não estaríamos vislumbrado 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, o “caráter inusitado” das espartanas seriam talvez, um 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 foram produzidas/escritas nos fins do Período Clássico. O quarto 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

³⁵ Segundo nota da tradução espanhola, essa passagem de Píndaro causa problemas entre os pesquisadores, não se sabe ao certo a que mães se refere (Deméter ou Cebéle), nem a que local diz respeito, se se trata de um culto tebano ou um rito siciliano. Biógrafos antigos interpretaram ao “pé da letra” a referência a casa de Píndaro.

³⁶ 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)

fazem referências as “riquezas”³⁷. Ponto reafirmado negativamente como caráter feminino, e que 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 a 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 *pólis*. Sabiam que no caso de sua falta suas mães esposas e filhas estariam asseguradas.

Sabemos que as obras de Plutarco são temporalmente distantes do período que aludimos e, ao contrário do que poderíamos pensar são bastante trabalhadas pelos historiadores de Esparta devido a opulência de detalhes. Todavia alguns de seus escritos parecem “esquecidos” nos trabalhos que dizem respeito à “liberdade” das espartanas.

Plutarco escreve como máxima de espartanas: “Desde menina aprendi a obedecer a meu pai e pratiquei isso, quando me fiz mulher, a meu marido. Logo, se me propõe coisas justas exponha com clareza, em primeiro lugar, a meu marido.” (PLUTARCO. *Moralia*. Anónima 23. 241b); ao perguntarem a uma menina pobre que dote havia entregado àquele que a desposou, responde “A moderação familiar.” (PLUTARCO. *Moralia*. Anónima 24. 241b.); ao perguntarem a uma espartana se havia tido relações íntimas com seu marido respondeu: “eu não, mas sim ele comigo.” (PLUTARCO. *Moralia*. Anónima 25. 241b.).

Encontramos todas as frases em harmonia com os valores gregos de esposa. No primeiro a esposa faz menção a “obediência”, e principalmente a necessidade de “aval” do marido quanto a possíveis propostas de outrem – isso volta a confirmar o ponto já trabalhado relativo ao “empréstimo” de esposas na Lacedemônia. Na segunda “máxima”, ao responder a “moderação familiar” a esposa espartana coloca a idéia de comedimento como algo de extrema importância, capaz de superar a importância de um dote. Ao remeter estas palavras como pronunciadas por uma espartana, Plutarco assumi que isso era possível, não só isso, mas também louvável para sobreviver ao tempo.

Em outras palavras, as espartanas, assim como as atenienses e as mulheres reconhecidas “gregas”, no período clássico, buscavam agir com moderação como lhes era

³⁷ Ver (PLATÃO, *Diálogos – Leis e Epínomis*, XII 806 a -c), (ARISTÓTELES. *Política*, II, 1270 a), (XENOFONTE. *A República dos Lacedemônios*. XII 3), (PLUTARCO. “Licurgo”. v. 24).

apresentado como padrão. Não afirmamos que todas seguiam o modelo ideal proposto naquela sociedade, mas era neles que se miravam para suas ações.

Na última máxima proposta, vislumbramos uma percepção de “passividade”, pois não era a mulher que mantinha relações íntimas com seu marido, porém, ele as tinha com ela. Nestes casos as contradições se dissipam.

Nas obras de Xenofonte³⁸ e Plutarco³⁹ ao se remeterem as danças e exercícios nunca deixam de lado o “caráter social” da prática. O próprio coro as lembrava do modelo a seguir em prol da *pólis*, e estimulava o casamento pois as jovens dançavam nuas no espaço público para serem vistas (PLUTARCO. “Licurgo”. v. 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”. v. 15).

Outros pontos que reforçavam o bem estar *políade* são o banimento dos estrangeiros, pois eles podiam trazer a desarmonia para a *pólis*:

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

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

Quando assumimos que os escritos de nosso *corpus* documental foram escritos num “momento de alerta”, e essencialmente num período em que a disciplina e o controle eram essenciais para que o sistema *políade* não se dissolvesse. É nítido mais uma vez os esforços de todos pela *pólis* fundamentalmente pela educação inculcada nos costumes. E o não “afrouxamento” [“*των γυναικων άνεσις*”] ante as mulheres assumia caráter de lei/padrão.

³⁸ “Licurgo, por sua vez, pensou que as escravas bastavam para produzir vestidos e, como considerava que a procriação era a principal missão das mulheres livres, 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. Constituição dos Lacedemônios, I. 4)

³⁹ 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”, v. 14)

I – Documentação Textual

- ARISTÓFAPHANES. *Lysistrata*. Tradução: H. Van Daele. Paris: Lês Belles Lettres, 1928.
- ARISTOTLE. *Polítics*. Cambridge: The Loeb Classical Library. 1977.
- JENOFONTE. *Obras Menores - La República de los Lacedemônios*. Madrid: Editorial Gredos, 1997.
- PINDAR. *Olympian Odes/ Pythian Odes*. Tradução e edição: William H. Race. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1997.
- PINDAR. *Nemean Odes/ Isthmian Odes/ Fragments*. Tradução e edição: William H. Race. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1997.
- PINDARO. *Obra completa*. Tradução: Emílio Suárez de la Torre. Madrid: Cátedra, 2000.
- PLATÃO. *A República*. Tradução: M^a. H. R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- PLATÃO. *Diálogos – Leis e Epínomis vol XII-XIII*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universidade Federal do Pará, 1980.
- PLUTARCO. “Licurgo”, In: *Vidas Paralelas*. São Paulo: Paumape, 1991.
- PLUTARCO. *Obras Morales y de costumbres (moralia)*. Tradução: Mercedes López Salvá. Madrid: Editorial Gredos, 1987.
- SIMONIDES. In: *Greek Lyric*. Vol: III. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução: Mario da Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 1999.
- XENOFONTE. “A Constituição dos Lacedemônios”. Tradução e Introdução: José Francisco de Moura In: COSTA, Ricardo da (org). *Testemunhos da História. Documentos de História Antiga e Medieval*. Vitória: EDUFES, 2002.

II – Dicionários

- BOBBIO, Norberto, MATTEUCCI, Nicola & PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Tradução: Carmem C. Varriale et al. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

- CHARAUDEAU, Patrick. *Dicionário de Análise do Discurso*. Coordenação e Tradução: Fabiana Komesu. São Paulo: Contexto, 2004.
- HARVEY, Paul. *Dicionário Oxford de Literatura Clássica Grega e Latina*. Tradução: Mári da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- ISIDRO PEREIRA, S.J. *Dicionário Grego – Português e Português – Grego*. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1990.
- MOSSE, Claude. *Dicionário da Civilização Grega*. Tradução: Carlos Ramalheite. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- SEBASTIAN YARZA, Florêncio I. *Diccionario Griego – español*. Barcelona: Ramón Sopena, 1945.

III – Bibliografia Instrumental e Específica

- ABREU, Martha & SOIHET, Rachel (org). *Ensino da História: conceitos, temáticas e metodologia*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.
- ANDRADE, Marta Mega de. “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 Femonino*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2003.
- _____. *A Cidade das mulheres: cidadania e alteridade feminina na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: LHIA, 2001.
- _____. *Memória e Renome Femininos em Contextos Funerários: sociedade políade da atenas clássica*. Logos e Tempo, Colóquio do CPA. Campinas/ Unicamp, 2003.
- _____. “Os ‘usos’ do feminino. Ou da participação da mulher na pólis dos atenienses no período clássico”. In: *Phoênix 1998*. Ano 4, Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998. pp. 389-401.
- BLUNDELL, Sue. *Women in Ancient Greece*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995.
- BOURDIEU, Pierre. *A Dominação Masculina*. Tradução: Maria Helena Kuhner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- _____. *O Poder Simbólico*. Tradução: Fernando Tomaz. Lisboa: Difel, 1989

- CARDOSO, C. F. & VAINFAS, R. *Domínios da História: Ensaios 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.
- _____. *Os Métodos da História*. Tradução: João Maria. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.
- CASSIN, Barbara. *Gregos, Bárbaros, Estrangeiros: a cidade e seus outros*. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
- CAVANAGH, William et al. (org). *The Lacônia Survey: continuity and change in greek rural landscape*. Vol. I – Methodology and Interpretation. Annual of British School at Athens. Supplementary Volume 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 Volume 27. London: British School At Athens, 1996.
- CHARAUDEAU, 2004. p. 176
- DEL Priore, Mary Lucy Murray. *A História do Corpo e a Nova História: uma autópsia*. Revista USP. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, Vol. Setembro/ Outubro/ Novembro de 1994, fascículo nº23, p.49-55, 1994.
- FINLEY, Moses I. Esparta e a Sociedade Espartana. In: *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- _____. *História Antiga: testemunhos e modelos*. Tradução: Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- _____. *Os Gregos Antigos*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Uso y Abuso de la História*. Tradução: Antonio Pérez-Ramos. Barcelona: Editorial Crítica, 1979.
- FOUCAULT, Michel. *A Mulher/ Os Rapazes – da história da sexualidade*. Coleção: leitura. Tradução: Maria Theresa da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- _____. *A Ordem de Discurso*. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

- _____. *História da Sexualidade I – A vontade de Saber*. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.
- _____. *Microfísica do Poder*. Tradução: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- GINZBURG, Carlo. *Relações de Força – história, retórica, prova*. Tradução: Jônatas Batista Neto. São Paulo. Companhia das Letras, 2002.
- HORNBLOWER, Simon. *The Greek World, 479-323 BC*. London: Routledge, 1992.
- LAQUEUR, Thomas. *Inventando o Sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Tradução: Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- LEGRAS, B. *Éducation et Culture dans le Monde Grec: VIII-I siècle av. J.C*. Paris: SEDES, 1998.
- LEITE, Miriam D. Moreira. *História das Mulheres*. Revista USP. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, Vol. Setembro/ Outubro/ Novembro de 1994, fascículo nº23, p.57-61, 1994.
- LESSA, Fábio de Souza. “Comportamento Feminino e Vida Cotidiana no Gineceu”. In: *Phoênix 1998*. Ano 4, Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998. pp. 181-193.
- _____. *Mulheres de Atenas: Méliッサ do Gineceu à Agora*. Rio de Janeiro: Laboratório de História Antiga, 2001.
- MOURA, José Francisco de. *Imagens de Esparta: Xenofonte e a Ideologia Oligárquica*. (Hélade Suplemento 2). 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”,. In: *Phoênix 1998*. Ano 4, Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998. pp. 257-269.
- ORLANDI, Eni P. *Análise de Discurso: Princípios e Procedimentos*. Campinas/ SP: Pontes, 2005.
- _____. *Discurso e Texto – formulação e Circulação dos sentidos*. Campinas/SP: Pontes, 2001.
- PINTO, Milton José. *Comunicação e Discurso – introdução à análise de discursos*. São Paulo: Hacker Editores, 2002.

- RAGO, 1998, p. 27
- RODRIGUES, José Carlos. *Tabu do Corpo*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.
- ROMEO, Isabel S. M. *A ambigüidade da Visão das Esposas Espartanas*. Rio de Janeiro: UFRJ/ PPGHC, 2006.
- SANTIAGO, Pablo David. *Roles: femininos y masculinos. Determinación biológica o construcción cultural?*. Disponível em: <http://www.monografias.com/trabajos16/determinacion-roles/determinacion-roles.shtml>. Acesso em 20 jan. 2005.
- SCHALCHER, Maria da Graça. “Considerações sobre o tema Mulher no Pensamento de Aristóteles”. In: *Phoênix 1998*. Ano 4, Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998. pp. 331-334.
- 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 Femonino*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2003.
- _____. “Plutarco e a Bibliografia de Esparta.” In: *Politéia: História e Sociedade*. v.4. n.1. Vitória da Conquista – Bahia: Edições Uesb, 2004.
- SILVA, Tomaz Tadeu da (org). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- SOIHET, Rachel. “*História, Mulheres, Gênero: Contribuições pra um debate*”. In: Aguiar, Neuma. *Gênero e Ciências Humanas: Desafio às ciências desde a perspectiva das Mulheres*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.
- WOODWARD, Katharyn. “Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual” In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- WEBSTER, Jane. “Art as Resistance and Negotiation”. In: SCOTT, Sarah & WEBSTER, Jane (edited by). *Roman Imperialism and Provincial Art*. Cambridge, 2003.