

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS

Instituto de Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em História



Dissertação

**Culto à guerra:
uma abordagem historiográfica do militarismo na Esparta Clássica**

Ricardo Barbosa da Silva

Pelotas, 2017

Ricardo Barbosa da Silva

**Culto à guerra:
uma abordagem historiográfica do militarismo na Esparta Clássica**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Carolina Kesser Barcellos Dias

Pelotas, 2017

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

S586c Silva, Ricardo Barbosa da

Culto à guerra : uma abordagem historiográfica do militarismo na esparta clássica / Ricardo Barbosa da Silva ; Carolina Kesser Barcellos Dias, orientadora. — Pelotas, 2017.

88 f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2017.

1. Esparta. 2. Guerra. 3. Historiografia. I. Dias, Carolina Kesser Barcellos, orient. II. Título.

CDD : 940.41

Ricardo Barbosa da Silva

Culto à guerra:
uma abordagem historiográfica do militarismo na Esparta Clássica

Dissertação aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Mestre em História, Programa de Pós-Graduação em História, Instituto Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas.

Data da Defesa: 24 de abril de 2017

Banca examinadora:

Prof^a. Dr^a. Carolina Kesser Barcellos Dias (Orientadora)
Doutora em Arqueologia pela Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira
Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Jussemar Weiss Gonçalves
Doutor em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof^a. Dr^a. Maria Aparecida de Oliveira Silva
Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo

*Dedico este trabalho aos meus avôs,
Enio e Hamílcar.*

AGRADECIMENTOS

Ao final da jornada olhamos o caminho que percorremos e as pessoas que nos acompanharam a trilhar este.

Agradeço à minha família, que sempre me apoiou.

Agradeço à minha orientadora Carolina Kesser Barcellos Dias, incansável mestra e grande amiga.

Agradeço aos meus colegas e professores, sem vocês o aprendizado teria sido mais difícil.

Por fim, agradeço aos meus amigos, que me fizeram crescer como pessoa ao longo dessa jornada.

O meu muito obrigado a todos vocês.

“Homo homini lupus”

Plauto

*“Se tem uma coisa que a história nos ensina,
é que se pode matar qualquer um”.*

Vito Corleone

Resumo

SILVA, R. B. **Culto à guerra**: uma abordagem historiográfica do militarismo na Esparta Clássica. 2017. 88f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

A guerra é um tema de interesse de pesquisa já há muito vislumbrado. Os gregos foram os primeiros a se interessarem pelo relato e estudo dos acontecimentos bélicos de seu tempo. O surgimento do hoplita nos campos de batalha gregos da antiguidade (séc. VII A.E.C.) fora um importante golpe nas prerrogativas da aristocracia militar, ajudando a consolidar o novo modelo político de cidades-Estado. Cada *pólis* era independente uma da outra e, apesar de dividirem uma “identidade cultural grega” comum a todas, tinham suas peculiaridades. Dentro dessa cultura guerreira que se estabeleceu no mundo grego, principalmente na Hélade Antiga, uma cidade-Estado logo se destacou nos campos de batalha, esta era Esparta. Na presente pesquisa, temos como objetivo entender a formação dos jovens espartanos dentro de um contexto de culto à guerra, e da relação que a sociedade espartana tinha com a guerra através de uma abordagem historiográfica.

Palavras-chave: Esparta. Guerra. Historiografia.

Abstract

SILVA, R. B. **Culto à guerra**: uma abordagem historiográfica do militarismo na Esparta Clássica. 2017. 88f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

A war is a topic of much research interest there glimpsed. The Greeks were the first to take an interest in the account and the study of the warlike events of their time. The emergence of the hoplite on the Greek battlefields of antiquity (seventh century BC) for a major blow to the prerogatives of the military aristocracy, helping to consolidate the new political model of city-state. Each polis was independent of another, although it divided a "Greek cultural identity" common to all, have their peculiarities. Within the culture of war established in the Greek world, especially in Ancient Hellas, a city-state soon stood out on the battlefields, this was Sparta. In the present research, we aim to understand the identity formation of young Spartans within a context of war cult, a relationship that a Spartan society had with war through a historiographic approach.

Keywords: Sparta. War. Historiography.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Abreviatura	Autor	Título da obra
Apol.	Apolodoro	Biblioteca
Arist. Pol.	Aristóteles	Política
Estrab.	Estrabão	Geografia
Hdt.	Heródoto	História
Paus.	Pausânias	Descrição da Grécia
Plat. Leis	Platão	Leis
Plut. Inst. Lac.	Plutarco	Instituto Lacônica
Plut. Lic.	Plutarco	Vidas Paralelas – Vida de Licurgo
Tuc.	Tucídides	História da Guerra do Peloponeso
Xen. Const. Lac.	Xenofonte	Constituição dos Lacedemônios
Xen. Hel.	Xenofonte	Helênicas

A.E.C. – Antes da Era Comum

E.C. – Era Comum

Fr. – Fragmento

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. GUERRA	23
1.1 Guerra na Grécia.....	26
1.2 Guerra em Esparta	44
2. EDUCAÇÃO	55
2.1 O sistema de Licurgo.....	60
2.2 O <i>agôgé</i> e a <i>biopolítica</i>	65
3. HISTORIOGRAFIA E A MIRAGEM ESPARTANA	68
CONSIDERAÇÕES FINAIS	77
CORPUS DOCUMENTAL	81
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	83

INTRODUÇÃO

Nossa pesquisa começou com uma inquietação surgida num apontamento na tese da arqueóloga Patrícia Pontin (2006), onde a autora afirma que Ares é a caracterização de tudo que há de mais odioso na guerra. Isto nos fez pensar sobre o papel desta divindade entre os principais deuses do panteão grego, a função da guerra na cultura grega e sua aplicação identitária em uma sociedade dita guerreira, como a espartana. Como objetivo central, nossa proposta de pesquisa focou o “culto à guerra” realizado na região da Lacônia¹, onde estava localizada Esparta, na intenção de verificar quais características se apresentariam para a composição de uma identidade espartana, através de uma abordagem historiográfica sobre o pretense militarismo presente naquela sociedade durante o período clássico. Ao desenvolver a questão da guerra para a cultura grega e para a sociedade espartana, procuraremos desmistificar algumas interpretações que circundaram e criaram a “miragem espartana” (HODKINSON, 2002a, p. VIII). Assim, identificamos o papel da guerra entre os gregos e sua ligação com os espartanos, para verificar se a representação de uma identidade espartana como sociedade militarista é procedente, ou não.

Um dos problemas enfrentados inicialmente nesta pesquisa foi delimitar nosso recorte cronológico. Uma cronologia possível foi oferecida pelo pesquisador inglês Paul Cartledge (2002), que data a história de Esparta começando com a conquista dórica da região da Lacônia, por volta de 1300, até 362 A.E.C., com a perda da hegemonia espartana sobre a Hélade. Este recorte deixa de fora uma boa parte da história de Esparta, contudo as fontes posteriores ao período analisado – livro 3 da obra *Descrição da Grécia*, de Pausânias, livro 8 da obra *Geografia*, de Estrabão e as vidas dos espartanos (Licurgo, Lisandro, Agesilau, Ágis e Cleômenes) na obra *Vidas Paralelas*, de Plutarco – foram utilizadas, tendo em vista que elas se remetem a períodos muito anteriores ao que foram produzidas. Pausânias é um autor que apesar de escrever o que está vendo, tem um caráter “antiquista”

¹ A Lacônia era a região onde se localizava a cidade-Estado de Esparta, esta região ficava no sudeste da península do Peloponeso. Juntamente com a Messênia, região sudoeste da península, formavam a região conhecida como Lacedemônia, esta ocupava todo o sul do Peloponeso.

(ARAFAT, 1992), preterindo templos e construções novas em favor daqueles cuja idade é muito mais antiga. Estrabão traz em sua obra a história antiga de Esparta, salvando relatos de autores que não chegaram aos nossos dias. Já Plutarco remete-se à história de grandes personalidades espartanas do século V e IV A.E.C. Estes autores, apesar de deslocados de nosso recorte cronológico, se referem em seus relatos à Esparta que investigaremos, fazendo-se assim fontes importantes que não devem ser simplesmente cortadas. Enfim, optamos por uma cronologia mais fechada, delimitada no período clássico da história grega, nos séculos V e IV A.E.C.

A história de Esparta não é contada de dentro, não foi escrita por seus cidadãos, não foi narrada sob a lógica daqueles que lá nasceram, viveram e morreram. Ela é contada por estrangeiros, por gente de fora, alheia às formas complexas de relações existentes naquela *pólis*, e isto aconteceu porque os próprios espartanos não fizeram o relato de sua história e de sua sociedade, suas leis os impediam de tal coisa. Esparta torna-se uma comunidade complexa e intrigante, que aparece apenas nos relatos daqueles escritores antigos que resolveram dedicar àquela cidade-Estado algumas linhas de suas obras, e serviu de modelo, tanto como aquele a ser seguido quanto aquele a ser evitado.

Pretendemos iniciar esta pesquisa com um levantamento sobre o panorama geral e o estado da arte da produção historiográfica sobre esta *pólis*, incluindo as contribuições dos pesquisadores brasileiros especialistas na temática, bem como apresentar e discutir as principais fontes para seu estudo. Apresentamos no primeiro capítulo de nosso trabalho um debate sobre o campo da História Militar e suas pesquisas e desdobramentos referentes à Idade Antiga. No segundo capítulo, trazemos a questão sobre a educação espartana à tona e a lógica do sistema em que ela existia e se perpetrava. No terceiro capítulo, fizemos uma revisão da historiografia tradicional sobre a sociedade espartana e a sua miragem, a partir da aproximação do contexto histórico dos pesquisadores que escreveram sobre a temática. Um conceito importante para este trabalho é o de militarização, o que utilizaremos aqui é a da “*pólis-quartel*”, uma ideia que dominou a historiografia tradicional sobre Esparta em que os espartanos transformaram sua cidade em um acampamento militar permanente. Este pensamento historiográfico surge como o resultado de uma sobrevivência de uma condição guerreira primitiva dos espartanos (HODKINSON, 2006, p. 114).

A primeira vez que Esparta aparece nos registros escritos da história grega se dá por meados do século VIII A.E.C., quando Homero relata o sequestro/fuga de Helena, mulher do rei espartano Menelau, com o príncipe troiano Páris, ocasionando assim a Guerra de Tróia. O foco desta obra claramente não era apresentar Esparta, mas sim a disputa entre os reis gregos Agamemnon e Aquiles, tendo como pano de fundo a invasão à *pólis* dos troianos.

De meados do século VII A.E.C. temos a próxima referência escrita, que traz novamente Esparta à cena: as Elegias do poeta Tirteu, que escreve durante a Segunda Guerra da Messênia². Tirteu foi um poeta ateniense que ajudou os espartanos na guerra contra os habitantes da região da Messênia, em seus escritos ele fazia apologia ao bom combate e incentivava os guerreiros espartanos na batalha. Boa parte da linha de valorização da coragem dos espartanos, adotada por Tirteu, ficou marcada na sociedade espartana.

Aproximadamente mais cento e cinquenta anos se passam até que Esparta apareça mais uma vez nas fontes escritas do próximo grande evento da história grega: as guerras pérsicas.

As guerras pérsicas (ou guerras médicas ou greco-pérsicas) foram um conflito em que estiveram em contenda as cidades-Estado gregas que não quiseram se submeter, de um lado, e do outro o Império Persa. Estes conflitos, narrados por Heródoto nas suas *Histórias*, ocorreram no começo do século V A.E.C. A primeira invasão do território grego ocorreu sob o governo do rei Dario, em 490 A.E.C., sendo este derrotado em Maratona pelos atenienses, com os espartanos chegando atrasados para o combate devido a festas religiosas. A segunda invasão ao território grego aconteceu dez anos mais tarde, em 480 A.E.C., sob o comando do rei Xerxes I, filho de Dario, que também foi derrotado na batalha de Plateia, desta vez por uma coalizão de *poleis* gregas lideradas por Esparta e Atenas. Nesta obra, Heródoto apresenta a hegemonia de Esparta e seu reconhecimento por parte das outras cidades-Estado gregas como *pólis primus inter pares*. Os espartanos já eram considerados os melhores soldados que o mundo grego já havia visto.

Ainda no século V A.E.C., outra guerra de grandes proporções abala o mundo grego: a Guerra do Peloponeso. Ocorrida entre 431 e 404, com um pequeno

² A Messênia era uma região localizada na península do Peloponeso, em sua parte sudoeste, era vizinha à região da Lacônia (onde ficava Esparta).

intervalo de seis anos conhecido como “paz de Nícias”, a Guerra do Peloponeso colocou gregos contra gregos em confronto, e pode ser definida como a “disputa entre Atenas e seu império contra Esparta, Tebas, Corinto e outros membros da Liga do Peloponeso” (FUNARI, 2008, p. 20). A guerra foi relatada por Tucídides e Xenofonte, ambos atenienses. Tucídides, como partidário e estrategista ateniense, ao escrever sua *História da Guerra do Peloponeso*, relata o conflito entre peloponésios e atenienses sempre em prol dos atenienses, contando a partir do ponto de vista de um partidário convicto de Atenas e sempre inferiorizando os lacedemônios. O único espartano que recebe certo elogio de Tucídides é o general Brásidas, tendo em vista que este o derrotou ao tomar a cidade de Anfípolis. Todavia, este “elogio” apenas serve para justificar sua derrota (Tuc. 4. 108).

O próximo grande escritor grego a escrever sobre Esparta foi Xenofonte, o ateniense. Em suas obras, de finais do século V A.E.C. e primeira metade do século IV A.E.C., Xenofonte carrega toda a sua ideologia aristocrática em sua escrita sobre a *pólis* dos espartanos, intencionando demonstrar às oligarquias porque os espartanos, com um corpo cívico de cidadãos bem menor que o de Atenas, conseguiram derrotar os atenienses na Guerra do Peloponeso (MOURA, 2000, p.21-32). As principais obras de Xenofonte para o estudo da história espartana são *Helênicas*, texto que é o relato do final da Guerra do Peloponeso, e a sequência de guerras após o final desta; *Anábasis*, que é o relato da expedição dos 10 mil gregos (entre eles muitos espartanos) contra a Pérsia, sob o comando de Ciro, pretendente ao trono persa; *Agesilau*, biografia do rei espartano que fora amigo de Xenofonte e aquele que o permitiu morar na Lacedemônia³; e a *Constituição dos Lacedemônios*, provavelmente a obra mais importante para se analisar a sociedade espartana, onde o autor trata de suas instituições.

Ainda entre os séculos V e IV A.E.C., os filósofos Platão (séc. V-IV A.E.C.) e Aristóteles (séc. IV) que, ao escreverem suas obras sobre “a *pólis* ideal” (*Leis* e *Política*, respectivamente), elogiaram algumas instituições espartanas, como no caso da educação militarista daquela cidade, o *agôgê*⁴. Suas análises foram voltadas para

³ A Lacedemônia era a região dominada politicamente por Esparta, compreendia as regiões da Lacônia (onde se localizava Esparta) e a região vizinha da Messênia.

⁴ O ἀγωγή era a educação pública espartana, esta visava instruir os jovens a serem obedientes apesar de sua austeridade (Plut. Ages. 1. 1-2).

analisar o conjunto de normas, leis e instituições que seriam as melhores, no estabelecimento da melhor constituição de uma *pólis*.

Tanto Xenofonte (na *Constituição dos Lacedemônios*), quanto Platão e Aristóteles, escrevem voltados para Atenas. Ao fazerem seus estudos sobre as instituições espartanas, escrevem num contexto bem peculiar de pós-guerra, tentando mostrar como os atenienses poderiam melhorar a partir de alguns exemplos que funcionaram, ao mesmo tempo justificando o porquê da derrota de Atenas na guerra contra aquela cidade-Estado.

Há um hiato até os próximos escritos sobre a história espartana que chegaram até nós. No século I de nossa era, Plutarco traz de volta a história de Esparta, contada através das biografias de espartanos ilustres: Licurgo, Lisandro, Agesilau, Ágis IV e Cleômenes III. Em suas *Vidas Paralelas*, Plutarco apresenta a biografia de um grego e um romano, comparando-as. Essa metodologia utilizada por Plutarco tinha a intenção de demonstrar como os gregos eram melhores – o próprio Plutarco é um grego vivendo dentro do Império Romano. Plutarco acaba por escrever uma biografia da “vida” de Esparta através das vidas de seus biografados espartanos, perpassando os períodos arcaico, clássico e helenístico (SILVA, 2006).

Outras duas obras que também tratam de Esparta são a *Geografia*, de Estrabão (século I A.E.C.) e *Descrição da Grécia*, de Pausânias (século II E.C.). Estas obras, apesar de terem outros focos, acabam nos falando um pouco sobre a história de Esparta e nos são importantes para a compreensão de diversos aspectos da sociedade espartana, configurando-se como importantes fontes para o estudo da história espartana.

Além das fontes escritas, fontes materiais, como os vasos lacônicos, estão parcialmente disponíveis para os pesquisadores. Produzidos na região da Lacônia por *periecos*⁵, cerca de 400 vasos constituem um importante *corpus*⁶ documental para as pesquisas sobre Esparta, e os povos que viviam sob seu jugo.

Durante aproximadamente um milênio, as fontes escritas versaram sempre sobre guerras e conflitos, ou sobre as instituições militares espartanas, em geral sob

⁵ Os periecos eram os “habitantes do redor”, povos que habitavam a Lacônia e que eram dominados politicamente pelos espartanos.

⁶ Este *corpus* pode ser consultado no Beazley Archive, projeto mantido pela Oxford University e que pode ser acessado no site <http://www.beazley.ox.ac.uk/>

uma linha filolacônica. Esparta fora considerada uma “*pólis-quartel*”, abrigando uma sociedade que não faria nada mais do que se preparar para os conflitos bélicos. Esta visão sobre Esparta atravessou os séculos vindouros, acompanhando o desenvolvimento da História, que via na “velha história política” e na “velha história militar” (ou história batalha) o seu foco principal de interesse, tendo em vista o contexto histórico do século XIX, e o surgimento dos Estados nacionais.

A historiografia sobre Esparta manteve-se até antes da Segunda Guerra Mundial, e não encontramos antes desse evento nenhuma grande mudança nas pesquisas sobre os espartanos. Como nos aponta Marrou, foi com base nas pesquisas sobre a educação militarista espartana que se desenvolveram algumas doutrinas paramilitares voltadas aos jovens, a fim de que se preparassem para a defesa de suas nações, caso do escotismo britânico, da Hitlerjunged e gioventù fascista (MARROU, 1973, p.42). A visão tradicional de Esparta como uma “*pólis-quartel*” trazia também o modelo ideal do soldado-cidadão, o qual serviria para diferentes propósitos, tais como o período do “Terror” durante a Revolução Francesa e os devaneios nazistas do III Reich (MACGREGOR MORRIS; HODKINSON, 2012, p. X).

Apenas na década de 30, ocorrem as primeiras revisões sobre esta visão tradicional sobre Esparta. Os franceses são pioneiros nesta nova ótica de estudos acerca dos espartanos, e os estudos de G. Glotz⁷ demonstraram uma certa “miragem” no estudo da história espartana, visão esta que influenciou pesquisadores tais como F. Ollier em seu livro *Le Mirage spartiate: étude sur l'idealisation de Sparte dans l'antiquité Grecque de l'jusqu'aux cyniques*, de 1933. A obra de Ollier é um marco nos estudos da *pólis* dos lacedemônios, e é a primeira grande obra que muda as formas como se encaravam os estudos historiográficos sobre os espartanos pois, a partir dela, quebra-se a visão tradicional de uma sociedade obscura, marcada pela intensa e abnegada vocação para a guerra e tão somente para a guerra. Michael Whitby comentou que “After Ollier it should have been difficult to study Sparta without constantly being aware of the need to assess the distorting effects of the varying ancient perceptions”⁸ (apud HODKINSON, 2002a, p. VIII).

⁷ Sua obra é intitulada *Histoire Grecque: des Origènes aux guerres mediques*, publicada em 1948.

⁸ “Após Ollier, deveria ter sido difícil estudar Esparta sem estar constantemente ciente da necessidade de avaliar os efeitos de distorções das variantes percepções antigas”. Tradução livre.

A historiadora Claude Mossé continuou a perspectiva historiográfica revisionista lançada por Ollier em seu texto *La vérité sur Sparte*, publicada originalmente em 1971 e republicado em 1986, no compêndio *La Grèce Ancienne*, organizado pela própria, e contendo 17 artigos de importantes pesquisadores. Todavia, Mossé não fora a única; Ollier inaugurou uma perspectiva que seria recorrente nas décadas seguintes.

As revisões historiográficas se propagaram e obras muito importantes para os estudos sobre espartanos foram lançadas. Antes de Mossé, E. N. Tigerstedt, publicou três volumes do estudo *The Legend of Sparta in Classical Antiquity* (1965-78), e Elizabeth Rawson *The Spartan Tradition in European Thought*, em 1969. Em 1971 é lançada em Praga a primeira edição da grande obra de Pavel Oliva: *Esparta y sus problemas sociales* (edição espanhola de 1983). Nesta obra, autor faz um estudo da história dos movimentos sociais na Esparta helenística, distanciando-se da visão tradicional pré-Grandes Guerras.

No final dos anos 80 é criado o *International Sparta Seminar*, evento realizado no Reino Unido que visava um encontro dos principais pesquisadores sobre Esparta⁹. Sob a tutela de Anton Powell e Stephen Hodkinson, o Seminário reuniu importantes pesquisadores acerca da *pólis* dos espartanos e publicando sistematicamente diversos livros com as pesquisas e trabalhos apresentados. O *International Sparta Seminar* foi o evento mais importante sobre a historiografia espartana e um importante meio de divulgação do estado da arte das pesquisas ao redor do mundo. Sua última publicação foi no ano de 2008. O Seminário reuniu os principais estudiosos sobre Esparta tais como Paul Cartledge, Pierre Brulé, Jean Ducat, Massimino Nassifi, Nino Luraghi, Stefan Rebernick, Nicolas Richer, entre outros, nos eventos e nas publicações em língua inglesa, o que permitiu uma grande divulgação dos trabalhos ali apresentados¹⁰, contatos e trocas entre as historiografias inglesa, francesa, grega e outras.

⁹ Na partilha dos sítios arqueológicos gregos, os britânicos acabaram ficando com o de Esparta, graças a isto que os estudos sobre esta *pólis* se desenvolveram por lá.

¹⁰ O *International Sparta Seminar* foi responsável pela publicação de sete livros referentes à Esparta, publicando as pesquisas dos principais nomes da área e organizando o “estado da arte” das pesquisas até então. São as publicações: *Classical Sparta: Techniques behind her Success* (1989), *The Shadow of Sparta* (1994), *Sparta: New perspectives* (1999), *Sparta: Beyond the mirage* (2002),

Com o final do Seminário, Stephen Hodgkinson despontou como um dos principais nomes da historiografia espartana contemporânea. Professor de História Antiga e Diretor do Centro para Estudos Espartanos e Peloponésios na Nottingham University, Hodgkinson continuou com seus projetos sobre Esparta. Em 2009 e 2012 organizou, respectivamente, os livros *Sparta: comparative approaches* e *Sparta in Modern Thought* co-organizado por Ian Macgregor Morris. Ambos os livros resultaram de eventos realizados em Nottingham e são sequência do projeto de Hodgkinson sobre comparações entre Esparta com outras cidades-Estado gregas e com sociedades de outras cronologias e contextos, onde são examinadas as recepções e apropriações de Esparta como modelo no pensamento moderno. Ainda, Hodgkinson publicou em 2000 sua pesquisa *Property and Wealth in Classical Sparta*, sobre as formas com que se davam a riqueza e as formas de distinções sociais na Esparta Clássica, desmistificando uma suposta “igualdade espartana” em termos de recursos e posição social.

Hodgkinson é um dos principais autores de estudos espartanos; ele aplicou o termo crise, antes utilizado para referir-se à esfera externa (por Paul Cartledge), para mostrar as transformações internas e a relação de uma continuidade na evolução dos processos históricos que culminaram na crise espartana do século IV A.E.C. (1996, p. 101); percebeu que a Esparta Clássica era muito mais do que uma “sociedade militar” e que a política oligárquica espartana estava mais ligada a outros fatores do que a simples obediência do soldado espartano, (2006, p. 146-147); também identificou valores aristocratas de distinção (riqueza, nascimento, mérito pessoal e senioridade) no estabelecimento da ordem social na *pólis* espartana, que marcaram os conflitos internos daquela sociedade (2002b). Hodgkinson segue a corrente de historiadores que enxergam Esparta além da tradicional visão da “*pólis*-quartel”.

Além de divulgar as pesquisas que eram produzidas nos grandes polos, o Seminário revelou outros polos de estudos sobre a antiguidade. Duas obras publicadas fora do eixo historiográfico França-Inglaterra são uma edição da revista

Sparta Society (2004), *Sparta and War* (2006) e *Sparta: The Body Politic* (2008). A dupla formada por Anton Powell e Stephen Hodgkinson foi a grande responsável pelas publicações, sendo dos sete livros lançados apenas dois não sendo organizados pelos dois em conjunto, o primeiro que fora organizado só por Powell e o de 2004, que fora organizado por Thomas J. Figueira.

italiana *Aristonothos. Scritti per il Mediterraneo antico*, que, em 2013, no seu 8º volume, publicou *La cultura a Sparta in età classica* contendo apenas trabalhos sobre Esparta e o livro *Plutarco entre mundos: visões de Esparta, Atenas e Roma*, um compêndio de trabalhos publicados em 2014 e organizado em uma parceria entre pesquisadores do Brasil, Espanha e Portugal. Este último é uma obra interessante, pois mostra a circulação de pesquisas brasileiras sobre Esparta no exterior. Estudar Esparta não é uma prerrogativa apenas dos europeus. Os estudos clássicos no Brasil são uma área de grande importância, que se reúnem em uma entidade nacional própria, a Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos – SBEC. Segundo José Octávio Guimarães:

Os estudos da cultura clássica no Brasil que, até há pouco tempo, eram freqüentados apenas por professores (alguns comparáveis a meras estações repetidoras de compêndios), alargou seus quadros, incorporando uma geração de pesquisadores respeitados, que produzem trabalhos de qualidade, reconhecidos nacional e internacionalmente. A distância e a dificuldade de acesso aos diferentes documentos e fontes para o estudo do mundo antigo, características de nosso ambiente acadêmico, diminuíram nas últimas décadas com o avanço da Internet e de recursos multimídia. A formação de uma geração de classicistas que fez seus estudos de doutorado ou pós-doutorado no exterior, em países de sólida tradição nesse campo de estudos, permitiu que a carência de especialistas dedicados à interpretação de fontes epigráficas, arqueológicas e literárias fosse minorada. No geral, as coisas começaram a mudar, de um ponto de vista cultural e mais particularmente universitário, no início dos anos 1980. A fundação, em 1985, da *Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos* (SBEC) é um indício fácil e importante. Pela primeira vez, constituiu-se, no meio intelectual brasileiro, um esforço sério de abertura de um espaço de discussão entre estudiosos do mundo antigo, o que se concretizou por meio de seus congressos e, desde 1988, pela publicação de *Clássica*, a revista editada pela SBEC. Não há dúvida de que esse esforço interdisciplinar renovou e forneceu uma base para uma cada vez mais expressiva produção nacional nesse campo de estudos. (GUIMARÃES, 2008, p.11)

Diferentemente da Europa, em que se desenvolveram sob a tutela da Filologia, no Brasil os estudos clássicos cresceram e frutificaram a partir da reflexão através das pesquisas antropológicas, sendo também a nossa “falta de tradição” nas pesquisas clássicas algo positivo para o nosso não engessamento dentro de formas determinadas de investigação, permitindo um ecletismo que pode ser muito benéfico para as pesquisas brasileiras (REMESAL-RODRÍGUEZ, 2013, p. 18). Neste ínterim, apesar da grande produção intelectual brasileira acerca da antiguidade produzida a

partir das primeiras gerações de pesquisadores (Haiganuch Sarian, Ulpiano Toledo Bezerra de Meneses, Norberto Luiz Guarinello, Maria Beatriz Borba Florenzano, Pedro Paulo Abreu Funari, Fábio Vergara Cerqueira e Francisco Marshall) não temos muitos pesquisadores dedicados ao estudo da *pólis* espartana. Seja pela temática, fontes não traduzidas para o português ou falta de divulgação das pesquisas historiográficas, são poucos os estudiosos que dedicam e/ou dedicaram suas pesquisas à sociedade espartana. Dividimos os pesquisadores brasileiros em duas gerações, seguindo a ordem cronológica de sua formação e especialização nos estudos espartanos.

A primeira tese produzida sobre Esparta no Brasil é *Imagens vivas: os vasos figurados da Lacônia no século VI A.E.C.*, pesquisa esta sobre a iconografia dos vasos lacônicos e seu comércio, de José Francisco de Moura, primeiro pesquisador a se dedicar à cultura material dentro dos estudos espartanos em terras brasileiras. Em suas análises, o autor aborda a cerâmica lacônica do século VI A.E.C., tecendo importantes considerações sobre estes objetos, tais como a inexistência de uma relação direta possível entre as cenas míticas ali representadas iconograficamente e a importância de alguma divindade na sociedade espartana (2002a). O autor também diz que as representações de heróis, despojados de seus atributos costumeiros em favor da panóplia hoplítica, tinham como função aproximá-los dos próprios esparciatas (2002b). Moura foi até então o único especialista em Esparta a trabalhar com o *corpus vasorum* lacônico. Outra grande contribuição de Moura para a historiografia espartana brasileira, além de seu pioneirismo nessa área e seu trabalho com a cerâmica lacônica, foi o seu trabalho *Imagens de Esparta: Xenofonte e a Ideologia Oligárquica*, em que analisa os escritos de Xenofonte sobre Esparta, verificando que nestes continham discursos dirigidos a grupos específicos e com objetivos específicos, criando assim imagens da *pólis* dos espartanos (2000, p. 21-32). Infelizmente, a maior parte de suas pesquisas não está disponível na internet, o que dificulta seu acesso aos pesquisadores distantes dos centros de pesquisa clássica no sudeste do país.

Mais uma pesquisadora a se dedicar às pesquisas espartanas no Brasil é Maria Aparecida de Oliveira Silva. Com uma grande produção na temática, Silva é atualmente a principal especialista na área que, além desta importante contribuição, vêm se dedicando à tradução das fontes clássicas para o português, o que ajudará

enormemente na proliferação dos estudos sobre a antiguidade clássica. Sua especialidade são os estudos sobre Plutarco e sua relação com a *pólis* espartana. A autora propõe que Plutarco produz uma biografia de Esparta através das vidas dos espartanos que biografa (2006), sendo o único autor a escrever sobre um grande período de tempo, do período Arcaico ao Helenístico, da vida de/em Esparta (2005, p. 20). Ela também conclui que muito do que Plutarco escreveu era baseado em sua visão de mundo, como o entendimento que tinha de que a prosperidade de Esparta estava associada à utilização dos oráculos pelos espartanos, já que ele foi sacerdote de Apolo em Delfos (2014).

Isabel Sant'ana Martins Romeo tem como principal tema de pesquisa a posição da mulher na *pólis* espartana. Em sua dissertação, *A Ambiguidade da Visão das Esposas Espartanas* (2006a), Romeo fez um estudo comparado entre várias obras que tratavam da sociedade espartana, percebendo que o estranhamento que a historiografia relata sobre a liberdade das espartanas está vinculado a uma percepção ateniense de organização social e identitária, já que Atenas se tornou o referencial para a cultura grega. A autora diz que pouco se investigou sobre esta liberdade, havendo um excesso de propagandas acríticas e discursos de gregos não espartanos sobre a sociedade de Esparta, que viam na liberdade dada às mulheres uma justificativa pelo adestramento ao qual o corpo feminino passava com a finalidade do parto (2006a). Ou seja, um estranhamento por parte dos outros povos gregos sobre a identidade espartana e a fronteira que a separa de uma identidade “grega” (2006b).

Cleyton Tavares da Silveira Silva tem seus estudos especializados nas obras de Xenofonte, sobretudo na *Constituição dos Lacedemônios*. Silva tem procurado compreender, assim como Moura, a Vontade e a Representação que Xenofonte faz da *pólis* dos lacedemônios¹¹, verificando a intencionalidade de seus escritos ao divulgar o modelo político do qual ele é partidário: a oligarquia (2010). O autor também procura analisar a questão das identidades/alteridades presentes na obra do escritor ateniense (2011).

Luis Filipe Bantim de Assumpção procura refletir sobre a sociedade e a política em Esparta, propondo que a classe dominante em Esparta, os *esparciatas*, dominou a região da Lacedemônia, não apenas coercitivamente, o que causaria inúmeras

¹¹ Vide Silva, 2010.

rebeliões, mas através de sistema simbólicos que os levaram a ter hegemonia sobre a região, onde as relações de poder que mantinham com *periecos* e *hilotas*¹² visavam a corresponder aos interesses sociais e econômicos de cada grupo (2013). Segundo Assumpção, a narrativa mítica era utilizada pela diarquia espartana para manter a coesão social e manter sua hegemonia de poder entre os segmentos de sua sociedade e habitantes da Lacedemônia (2011a). Consonante a isso, as instituições de poder espartanas pretendiam homogeneizar o corpo cívico da cidade, onde o indivíduo deveria ser subtraído em benefício da comunidade da *pólis*, exigindo para tal uma interação social completa, da mais tenra idade até o destino final dos verdadeiros heróis cívicos, a “bela morte” (2011b).

Ainda que em menor número, os pesquisadores que se dedicam ao estudo da sociedade espartana no Brasil promovem uma importante produção sobre o tema, o que permite uma gama de possibilidades para aqueles interessados nas diversas facetas de Esparta¹³. As duas gerações de pesquisadores podem ser percebidas e diferenciadas principalmente pelo período em que se formaram, mas também pela formação em outras áreas que não apenas a História.

¹² Os hilotas eram os escravos estatais de Esparta.

¹³ Ao final de nossa pesquisa, foi publicada a obra de referência “Esparta: política e sociedade”, organizada por Assumpção.

1. GUERRA

As próprias estruturas organizacionais das sociedades humanas formaram-se em função da guerra. Em *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil* (mais comumente chamado apenas de *Leviatã*), Thomas Hobbes (1988) explicitava o surgimento do Estado (ou outra forma de governo e/ou autoridade) através da ideia do contrato social, isto é, um acordo que seria feito entre as pessoas em que as mesmas cedem a este ente uma parcela de sua liberdade e certos direitos para serem tutelados e protegidos por ele de outros homens. Hobbes entende que este princípio primordial do Estado é o estado de guerra natural estabelecida entre os homens. Sua obra foi escrita durante as guerras entre o Rei Carlos I, da Inglaterra, e o Parlamento Inglês, liderado por Oliver Cromwell, e publicada em 1651.

Enxergando a guerra como “expressão de cultura e, por vezes, um determinante cultural” (KEEGAN 2006, p.30), Keegan já demonstrava em seu livro de 1993, intitulado *Uma história da guerra*, que discordava veementemente da perspectiva de Carl von Clausewitz, que via a guerra como “continuação da política por outros meios” (1979, p.87). Clausewitz fora um oficial prussiano que lutara contra as forças francesas de Napoleão nas Guerras Napoleônicas (1803-1815), atuando tanto pelo exército prussiano como pelo exército russo. Em sua trajetória como militar, Clausewitz observou o que seria a essência de sua obra *Da guerra*¹⁴, que a política seria e deveria ser o regulador do fenômeno da guerra. John Keegan argumenta que Clausewitz, apesar de uma mente muito aguçada para a época, não conseguiu superar as fronteiras e limites dos Estados e enxergar mais além, indo apenas corroborar o pensamento de Aristóteles, de quem o prussiano era herdeiro intelectual (2006, p.18). Para Keegan, Clausewitz não conseguiu superar a política, enxergando apenas a guerra como política e não a política como guerra. Percebemos ainda a não aceitação por parte de Clausewitz da teoria de Hobbes.

Aristóteles, de quem Clausewitz é um herdeiro de ideias, foi um importante filósofo grego do século IV A.E.C., aluno de Platão e professor de Alexandre, o

¹⁴ Obra escrita entre os anos de 1806 e 1831, mas publicada postumamente no ano de 1832.

Grande. Em seus estudos sobre a *Política* (título de sua obra), o autor de Estágira nos dá algumas concepções que tem sobre a organização da vida em sociedade e sua relação com a guerra. Quando diz que “o homem é por natureza um animal social”¹⁵ (Arist. Pol. 1. 1253a), nos diz que ele só é completo em sociedade e que indivíduos desgarrados são uma anomalia, sendo então ávidos pelo combate. Em Aristóteles, vemos que o objetivo do homem é a felicidade e que esta só se concretiza na cidade (quando fala de cidade, está falando da cidade-Estado grega), na vida em comunidade. O autor apresenta as associações necessárias para a concretização da vida feliz em sociedade (Pol. 1. 1253a-1255b) e nesta apresentação levanta o debate sobre a questão da justiça da escravidão através da guerra. Claro que temos que ter em mente o contexto em que Aristóteles viveu para entendermos a naturalização com a qual trata a escravidão; para ele existem aqueles que devem comandar e aqueles que devem obedecer. Ele também coloca que a força motriz necessária para a autossuficiência da cidade é a escravidão e, neste sentido, a guerra faz-se justificável para a felicidade da comunidade, para que ela se torne autossuficiente. Eis a herança recebida por Clausewitz da guerra como a política por outros meios.

Apesar das formulações de Aristóteles de que o objetivo da guerra é a paz e a felicidade da cidade, a corrente que acreditamos melhor ter sintetizado a guerra *no* e *para* o mundo grego, e que é a base fundamental da vertente teórica que seguimos, é a proposta pelo filósofo Heráclito. Através de sua frase *pólemos patér pantón* (“a guerra é o pai de todas as coisas” – Fr. 53), podemos perceber o quanto a atividade guerreira era importante para os gregos. Não era apenas uma atividade importante, mas uma atividade essencial na vida das *poleis*, as cidades-Estado gregas, como bem observou Pedro Paulo Abreu Funari (2008). Diferente de Aristóteles que via na guerra apenas um meio para a paz, Heráclito expressou a guerra como princípio gerador e fundamental de sua realidade.

Apesar da grande distância no tempo entre Heráclito (540-475 A.E.C.) e Keegan (1934-2012), seus pensamentos entram em conformidade ao vislumbrarem a guerra como algo mais além do que a prática da política por outros meios, eles invertem a lógica do pensamento de Aristóteles e Clausewitz, enxergando que não seria a guerra abarcada pela política, mas sim a política abarcada pela guerra.

¹⁵ Outras propostas de traduções mais recentes indicam o homem como “um ser político”.

Hobbes e seus escritos de ciência política estariam ligados a esta corrente que tem seu princípio em Heráclito, vindo a ter em Keegan seu descendente. Mas a guerra não é apenas o abarcar a política.

Michael Foucault, em seu estudo sobre o poder, endossa a inversão da proposição de Clausewitz. Tentando desatrelar-se de sistemas econômicos para analisar o poder, Foucault estabelece em seu curso no Collège de France entre os anos de 1975-1976 o que ele chama de “hipótese Nietzsche”, isto é, ele inverte a lógica de Clausewitz argumentando que o poder é a guerra por outros meios. Tal afirmação implica dizer três coisas: primeiro, que as relações de poder de nossas sociedades são nascidas de relações de força, e que estas são datáveis a partir da guerra; segundo, que a política é a continuação desta guerra e de sua relação de forças por outro meio; terceiro, que o fim do político levaria ao retorno de uma decisão, de uma prova de força através das armas (FOUCAULT, 2005, p.22-24). Ao dizer que o poder é a guerra por outros meios, Foucault estabelece que a guerra é o princípio do poder, surgido a partir das relações de força que se estabelecem com a guerra e que a política nada mais é que a continuação da guerra por outros meios, uma guerra “silenciosa” onde não se mede a força através das armas, mas sim através do poder político. O fracasso da política em manter as relações de poder, na opinião de Foucault, levaria o poder novamente à sua fonte de origem, à guerra.

Estabelecendo um paralelo teórico entre os estudos sobre o poder e suas perspectivas sobre a guerra em Foucault, podemos lançar olhares similares para as pesquisas de Pierre Bourdieu sobre o poder simbólico (1989). Seguindo o ideário de Heráclito, os levantamentos feitos por Bourdieu mostram essa relação de força que se estabelece em vários níveis como a relação de força primordial da guerra. Neste sentido, tanto as ideias de Foucault como as de Bourdieu entram em conformidade ao demonstrarem o poder como uma relação de força, ao passo que as produções simbólicas são produtos dessa relação. Esta relação é a guerra, mas por outros meios.

Voltando ao pensamento de Heráclito, outro pesquisador que faz reflexões importantes sobre o fenômeno da guerra, é o estudioso brasileiro Demétrio Magnoli. Este pesquisador nos diz que o evento bélico é um fenômeno muito importante e passível de análise, que tem muito a nos dizer sobre as sociedades em contenda. Em suas palavras, “a guerra é um fenômeno total, uma expressão condensada das

formas de pensar, produzir e consumir das sociedades, o espelho de um tempo e lugar” (MAGNOLI, 2008, p.14). Apesar de o fenômeno guerra atingir o nosso interior mais profundo, onde as emoções dominam (KEEGAN, 2006, p. 18), é um fenômeno natural e normal na vida das sociedades, logo é passível de análise racional (MAGNOLI, 2008, p.11).

A partir das reflexões apresentadas, entendemos que todos estes pesquisadores são herdeiros do pensamento de Heráclito. No autor grego, percebemos a guerra como o pai de todas as coisas, princípio regulador do mundo, força estruturadora das sociedades e evento de interesse que merece e deve ser registrado e salvaguardado, como veremos a seguir. Não somente para Heráclito e seus herdeiros a guerra tem lugar de destaque, o berço desse pensamento tem muitas evidências que comprovam sua importância.

1.1 Guerra na Grécia

O antropólogo francês Jean-Pierre Vernant, ao estudar *As origens do pensamento grego* (2002) dos períodos arcaico (800-500 A.E.C.) e clássico (500-338 A.E.C.), faz um levantamento do modelo estrutural da vida social grega e nos mostra que as estruturas da vida dos gregos giravam em torno da guerra. Mesmo antes do advento da *pólis*, Vernant nos mostra que a guerra era o princípio ordenador da vida em sociedade dos gregos dos períodos minóico (3000-1400 A.E.C.), micênico (1600-1200 A.E.C.) e homérico (1200-800 A.E.C.). A organização girava em torno num primeiro momento do *ánax* e do *laós* e, num segundo momento, do *basileus* e da aristocracia guerreira.

Esta confluência da guerra como alicerce da futura edificação da sociedade grega que Vernant nos apresenta – principalmente dos períodos arcaico e clássico – é o princípio do que Foucault já mencionava. A perspicácia de Heráclito revela-se maior através das observações de Vernant. A *pólis* e as formas de constituições políticas surgidas na Grécia são frutos da atividade bélica, a política é filha da *pólemos*¹⁶.

¹⁶ Ver Cerqueira e Silva, 2013.

Acontecimentos importantes ocorrem a partir do século VIII A.E.C. no modo grego de guerrear, tais mudanças foram vitais para uma transformação de paradigma no pensamento grego, que culminou em sua forma clássica de organização social, a *pólis*, a cidade-Estado grega¹⁷.

Aparecida a *pólis* por meados do século VIII a.C., tal sistema explica-se perfeitamente por razões históricas, com a ajuda das condições geográficas do solo e de factores económicos. Com o declínio micénico no século XII e a longa movimentação populacional que se lhe seguiu, acompanhada de intensas lutas, a ausência de um poder centralizado forte leva os habitantes a protegerem-se e a acolherem-se em pequenas comunidades, no cimo de colinas que rodeavam de muralhas e a que davam o nome de acrópole. A partir de determinada altura, para melhor resistirem aos ataques constantes, essas pequenas comunidades agrupam-se em unidades mais amplas, através de sinecismo e contribuem, desse modo, para a formação das *póleis* que se fecharam sempre num individualismo orgulhoso, sem nunca atingirem uma unidade política (FERREIRA, 2010, p. 13).

O pesquisador português José Ribeiro Ferreira sintetiza bem o movimento que leva os gregos a organizarem-se em comunidades, num movimento de temor e proteção àquele fenómeno indicado por Hobbes, o estado de guerra primordial que leva ao surgimento da *pólis*. Apesar dessa aglutinação dos gregos nessas comunidades, a grande mudança que levou a uma transformação na forma de se enxergar a comunidade foi o que a historiografia denominou “revolução hoplítica”.

A revolução hoplítica teve grandes implicações na forma de organização das comunidades, ela atingiu em cheio as prerrogativas militares da aristocracia que detinha através da cavalaria o monopólio dos meios de violência. Quem detém os meios de fazer a guerra, detém o poder. Com a adoção da panóplia hoplítica, o modo de fazer a guerra tira a importância da cavalaria nos campos de batalha em favor da infantaria pesada, mais barata e mais adequada ao combate no tipo de terreno do território grego. A panóplia era feita com bronze e outros materiais, seu peso total era de aproximadamente vinte a trinta quilos e era composta por um par de grevas (caneleiras), elmo, couraça, o escudo, espada e lança (PONTIN, 2012, p.35).

¹⁷ O surgimento da *pólis* é situado por Vernant entre os séculos VIII-VII A.E.C. (2002, p.53)

O aparecimento do hoplita, pesadamente armado, combatendo em linha, e seu emprego em formação cerrada segundo o princípio da falange dão um golpe decisivo nas prerrogativas militares dos *híppeis*. Todos os que podem fazer as despesas de seu equipamento de hoplitas – isto é, os pequenos proprietários livres que formam o *demos*, como são em Atenas os zeugitas –, acham-se colocados no mesmo plano que os possuidores de cavalos (VERNANT, 2002, p. 66-67).

Como nos aborda Vernant, os aristocratas têm que admitir no *campo político* que se forma na *pólis* este novo agente que, ao participar da defesa da comunidade, toma consciência de seu *poder político*. Compor o exército da cidade dá ao hoplita o *capital político* necessário para atuar neste cenário, tornando-se o legítimo soldado-cidadão. Os irmãos de armas formam o corpo de cidadãos da cidade. Ombrear com outros cidadãos no campo de batalha é o que dá direito de ombrear com estes mesmos cidadãos na *ágora* e decidir sobre as coisas da *pólis*. Sobre estas considerações, Vernant relata:

A falange faz do hoplita, assim como a cidade faz do cidadão, uma unidade permutável, um elemento semelhante a todos os outros, e cuja a *aristeía*, o valor individual, não deve jamais se manifestar senão no quadro imposto pela manobra de conjunto, pela coesão de grupo, pelo efeito de massa, novos instrumentos da vitória. Até na guerra, a *Eris*, o desejo de triunfar do adversário, de afirmar sua superioridade sobre outrem, deve submeter-se à *Philia*, ao espírito da comunidade; o poder dos indivíduos deve inclinar-se diante da lei do grupo (2002, p.67-68).

Marcel Detienne vai um pouco mais além do que Vernant em sua observação sobre esta revolução. Detienne (1985) coloca que a panóplia hoplítica já era conhecida dos gregos antes de sua adoção em quase toda a Grécia no século VII A.E.C. A grande “revolução” seria a forma como os gregos passaram a utilizar o infante pesadamente armado em combate e não a simples adoção do equipamento do hoplita. É a forma como lutavam coesos na falange, em formação cerrada protegendo-se mutuamente e atacando em bloco que teria sido a grande inovação. O melhoramento tecnológico de uma segunda empunhadura, a *antibalé*, em adição à primeira, a *porpax*, que permitiu ao soldado uma melhor empunhadura do escudo, seria na verdade um aperfeiçoamento devido a uma “transformação mental e social” (PONTIN, 2006, p. 16).

Pierre Ducrey aponta três visões sobre a “revolução” dos hoplitas (1999, p. 47-48). A primeira é a visão defendida por Vernant sobre a ascensão econômica da classe média campesina e sua importância na defesa da comunidade. A segunda seria que os hoplitas seriam campesinos ricos interessados na defesa de suas terras, divergindo dos aristocratas e sendo um apoio para os tiranos. A terceira hipótese levantada por Ducrey seria que os hoplitas não tinham nenhum caráter reformista ou revolucionário para a sociedade grega, sendo apenas sucessores dos cavaleiros, da aristocracia, e deixando o povo sem nenhum poder político.

O que nos interessa aqui não é tanto entrar no debate de quais seriam as intenções políticas dos hoplitas e seu real encaixe na sociedade grega, mas sim verificar que ocorreram mudanças no campo político com a ascensão deste grupo, o que todos os autores concordam. A partir disto, compreendemos que as transformações na forma grega de combate estavam ligadas a mudanças sociais e mentais ocorridas dentro desta sociedade. Neste sentido, percebemos que o conflito bélico entre os gregos é o melhor exemplo da ideia do conceito de guerra formulado por Demétrio Magnoli.

Primeiramente explicamos o que foi a revolução hoplítica para podermos chegar às suas conseqüências, observando mais detalhadamente o que foi esta mudança nas táticas bélicas que recebeu o título de “revolução”. Sobre a tática de combate hoplítica e suas possíveis raízes, Funari ainda nos diz que:

A arte da guerra, na Grécia antiga, passou por transformações importantes e duradouras a partir do século VII a.C., em parte por influência dos modelos orientais, talvez dos assírios à época do rei Tiglat Pilese (745-727 a.C.), quando chegaram à Síria e à costa do Mediterrâneo. Como quer que seja, é certo que nos séculos VI e V a.C. a tática de guerra em terra era a hoplítica. O exército era composto por infantaria bem armada, com lança e espada, para o ataque, e armadura defensiva, com corpete, braçadeira, elmo fechado e largo escudo redondo, chamado *hóplon* – daí o nome hoplítico. Os soldados lutavam em formação cerrada, escudo ao lado de outro escudo, como uma falange, numa série de fileiras. A fileira dianteira avançava e tentava empurrar o inimigo e as fileiras traseiras sustentavam e davam força ao avanço (FUNARI, 2008, p.23).

Patrícia Pontin confirma o que Funari diz ao indicar que o *hóplon*, ou *aspis*, era a peça central do equipamento do hoplita e que teria aparecido na Grécia no século VII A.E.C. (2012, p.56). Funari também nos diz que “num mundo de cidades

gregas muitas vezes rivais, a guerra não era apenas uma atividade corriqueira, como essencial” (2008, p. 22), e esta essencialidade da atividade guerreira e a necessidade de defesa da comunidade deram ao escudo uma posição central e vital no seio dos corpos cívicos das cidades-Estado gregas. Este elemento defensivo era tão importante e tão definidor aos anseios de defesa da *pólis* que o próprio nome *hoplítēs* significa “portador do *hóplon*”. É fácil identificar o motivo de a adoção da panóplia hoplítica ser tão “revolucionária”: ela vem de encontro às mudanças sociais e mentais que vêm acontecendo desde o século VIII A.E.C., encaixando-se perfeitamente com o novo modelo de sociedade que a cidade-Estado exige. Os equipamentos do hoplita trouxeram novos olhares que instauraram no interior da *pólis* novas percepções sobre a comunidade. O *hóplon* e seu grande *capital simbólico*¹⁸ foram os catalisadores desta transformação.

Outro alargamento das esferas políticas causadas por mudanças nas atividades bélicas foi nomeado por Harry Sidebottom como “revolução das trirremes” (2012), em alusão óbvia à “revolução hoplítica”. O autor nos explica que essa “revolução” teria ocorrido em Atenas e teve grande contribuição para ali desenvolver-se a democracia. Como Atenas era uma cidade aberta e voltada ao comércio, sobretudo o comércio marítimo, era impreterível que esta *pólis* tivesse uma marinha de guerra forte para proteger sua rede comercial. À época, a nau de guerra utilizada nos combates no mar era a trirreme (em grego, *triérēs*) que tinha como peculiaridade, segundo Sidebottom (2012), a necessidade de um grande número de pessoas para ser operada. Somente para dar a força motriz da nave de guerra eram necessários trinta remadores, afora o capitão e outros oficiais que eram responsáveis por passar as ordens aos remadores, bem como também os soldados que iam embarcados nesses navios. Todavia, como conseguir todo este contingente humano necessário? Estes homens foram retirados das camadas menos favorecidas entre os atenienses, através de pagamento conferido a eles para operarem as naus. Sidebottom percebeu que aquela admissão no cenário político dos hoplitas teria sido repetida com os remadores. O autor ainda deixa claro, e a história também nos dá provas disso, que ter uma marinha de guerra forte não necessariamente levava à democracia (um bom exemplo disso era a cidade-Estado

¹⁸ “Forma percebida e reconhecida como legítima das diferentes espécies de capital [econômico, cultural e social]”. (BOURDIEU, 1989, p. 134-135)

de Rodes, que continuou oligárquica), mas era um fator muito importante que contribuiu para essa guinada de Atenas rumo a democracia.

A despeito das questões econômicas, fazer a guerra era uma atividade muito lucrativa. Além do claro poder que a *pólemos* dá a quem a pratica, tanto através da violência física como também da violência simbólica, ela ainda confere poder econômico. Pensando na esfera do guerreiro, equipar-se com a panóplia hoplítica não era algo muito barato, demandava que o indivíduo fosse pelo menos um pequeno proprietário de terra. Já pensar nos exércitos era mais complicado, pois necessitava-se de uma logística que não era pequena. Todavia, mesmo com as despesas e os relativos contratempos daí gerados, continuava a ser uma atividade bastante rentável. Enfim, fazer a guerra, tanto no ataque quanto na defesa, demandava uma considerável organização da comunidade.

Yvon Garlan, em seu livro *Guerra e Economia na Grécia Antiga* (1991), faz uma análise sobre esta relação que é fundamental para entendermos o que os gregos ganhavam em suas guerras, o que perdiam e o que significava a atividade bélica economicamente. O estudo de Garlan é interessante, pois demonstra que um dos motivos da guerra era a obtenção de recursos, tomando-os de outros; apresenta que a pessoa do prisioneiro de guerra pertencia ao vencedor, no que se podia entender por “direito internacional” da época sobre os conflitos; mostra que mesmo quando não se conquistava riqueza direta (como ouro e prata), a expedição não se tornava menos lucrativa, pois o comércio de escravos era uma atividade resultante das guerras travadas pelos gregos. Outro motivo importante de contendas entre cidades vizinhas que Garlan aponta é a da área vital da cidade, campos que possam ser cultivados e garantir a subsistência da comunidade.

Ao estudar as obras de Platão e Aristóteles, Garlan verifica que as causas para as guerras para ambos os autores são econômicas, são o desejo de possuir mais e as finalidades escravistas dos conflitos. Todavia, Garlan percebeu que a causa da guerra entre os gregos não é a econômica, na verdade ela supõe um desenvolvimento do campo político. Neste sentido, Garlan entra em conformidade com a linha que viemos traçando, haja vista que o aspecto econômico não é uma causa da guerra, mas sim sua consequência, assim como o político.

Uma das coisas mais interessantes de se observar é que os primeiros e principais relatos escritos que os gregos nos legaram eram sobre guerras. O

primeiro autor grego de que se tem notícia, uma referência para os próprios helenos, foi Homero. Poeta épico que teria vivido no século VIII A.E.C., a ele seriam atribuídas as duas epopéias gregas, *Ilíada* e *Odisseia*. Ambas as obras têm a ver com uma importante guerra que teria acontecido no século XII A.E.C., a guerra de Troia. Na *Ilíada*, o conflito entre aqueus e troianos é o pano de fundo, sendo os acontecimentos descritos na obra principalmente a fúria do herói Aquiles contra Agamêmnon. Esta obra tornou-se durante a própria história grega o principal referencial educacional para a formação dos jovens. Já na *Odisseia*, com a Guerra de Troia encerrada, nos é apresentada a jornada do herói Ulisses de volta à sua terra natal, Ítaca. Durante esta obra, por diversas vezes, o protagonista se vê relembando o ocorrido na guerra. As duas obras são escritas (ou compiladas) cerca de cinco séculos após o período da guerra, e originam-se em uma tradição da oralidade, em que a épica era cantada por poetas antes mesmo de ser escrita.

A próxima grande narrativa sobre acontecimentos bélicos é de autoria daquele que foi chamado de “pai da história” pelo legislador romano Cícero, Heródoto. Nascido em Halicarnasso no início do século V A.E.C., Heródoto teria viajado o mundo conhecido pelos gregos para escrever a sua obra que foi identificada como um novo gênero literário que recebeu o nome História. Em suas *Histórias*, o autor começa dizendo que as escreve para que as façanhas de gregos e bárbaros não se percam (Hdt. 1. 1. 0), isto por si só já é um forte acusador da “consciência histórica” - como a entendemos hoje - de Heródoto. O relato de Heródoto fala sobre as invasões persas na Grécia nos anos 490 e 480 A.E.C. Com uma estratégia de tirar a vantagem numérica do exército persa durante a invasão de Xerxes, os gregos fincaram suas defesas terrestres no desfiladeiro das Termópilas, e as marítimas no cabo do promontório do Artemísio. Após serem derrotados nestas batalhas, os helenos se reorganizaram e conseguiram vencer os persas na batalha naval de Salamina e na batalha campal de Plateia, tendo os persas atravessado novamente o Helesponto para retirarem-se de volta para a Ásia. Nesta guerra surgem as raízes que levaram ao próximo grande conflito entre os gregos: a Guerra do Peloponeso.

A obra *História da Guerra do Peloponeso*, escrita por Tucídides, conta o conflito que talvez tenha sido o mais importante ocorrido em solo grego. General ateniense que lutou na guerra, Tucídides rivaliza com Heródoto pelo título de pai da

história, seu trabalho é um dos grandes clássicos do gênero. Esta guerra opôs as duas maiores cidades-Estado gregas, Esparta e Atenas, e seus aliados. Após a aliança entre estas duas *poleis* para derrotar os persas, Atenas começa a crescer econômica e belicamente graças à Liga de Delos, um projeto para manter o esforço de guerra entre Atenas, os ilhéus e as cidades da Jônia contra os persas, todavia Atenas transforma a Liga em seu império, impedindo seus aliados de se livrarem de sua tutela. Esta ascensão de Atenas coloca em xeque alguns membros da Liga do Peloponeso, que era chefiada por Esparta, assim levando estes dois lados ao conflito. Tucídides faz o relato das causas do conflito e da derrota de Atenas em 304. O próprio autor se coloca na obra, quando era general e perde a cidade de Anfípolis para as forças do general espartano Brásidas (Tuc. 4. 102-108).

Xenofonte é outro autor que trata das guerras na Grécia. Este autor que nasceu em Atenas, mas foi aliado espartano e também mercenário, escreveu em sua obra de título *Helênicas*, o final da Guerra do Peloponeso e os conflitos subsequentes a este no mundo grego entre os anos de 411 a 362 A.E.C. Estas guerras envolveram principalmente as cidades de Esparta, Atenas e Tebas. Outra obra importante é *Anábase*, onde Xenofonte conta a história da expedição de dez mil mercenários gregos ao território da Pérsia sob o comando de Ciro, o Jovem. O objetivo da expedição era tomar a coroa de Artaxerxes II para seu irmão mais velho, Ciro. Após a morte de Ciro em campo de batalha, a traição dos persas e assassinato dos generais por Tisafernes, os gregos acabam por escolher novos comandantes e partem numa expedição rumo ao norte a fim de fugirem da perseguição persa e poderem retornar para a Hélade. Nesta obra, Xenofonte, assim como Tucídides, escreve sobre um conflito do qual participou, o autor é um dos escolhidos pelos mercenários para ser um dos comandantes desta expedição de fuga em direção ao Mar Negro.

Somente entre os escritos de Tucídides e Xenofonte temos quase um século da história grega descrita em conflitos generalizados em todo o mundo grego. Filipe II, rei da Macedônia, aproveitando a fragilidade em que as *poleis* se encontravam após tantos anos de guerras empreendeu seu avanço sobre a Grécia, anexando-a ao seu império. Após sua morte, seu filho Alexandre, o Grande, expande o império deixado por seu pai invadindo e conquistando a Pérsia. O império de Alexandre inaugura uma nova fase da história grega que se convencionou chamar de período

helenístico, quando a cultura grega se espalha desde o Egito até a Índia. A morte de Alexandre causa uma nova crise, pois o mesmo morreu muito jovem sem deixar descendentes. Com dissensões entre seus generais, o seu império foi dividido em diversos reinos helenísticos, gerando novas guerras.

Como podemos notar, a história grega é uma história repleta de conflitos armados. Não é difícil de entender a expressão de Heráclito num mundo onde a atividade guerreira é essencial. Através destas guerras e de seus relatos escritos podemos perceber muitas questões da história e cultura grega.

As questões da guerra e as questões da religião estão também intimamente interligadas na Grécia Antiga. Ambas se perpassam. Elas não são excludentes entre si, ao contrário, se complementam. Apresentaremos aqui algumas situações que demonstram como guerra e religião estavam conectadas entre os antigos gregos.

Na *Ilíada* vemos a relação imbricada que estes dois quesitos da vida grega têm. Homero (meados do século VIII A.E.C.) dá à guerra entre gregos e troianos um fundo divino: o Olimpo se divide na contenda humana tomando partido e ajudando cada lado a obter a vitória. A Guerra de Tróia teria início numa disputa entre três deusas para saber qual era a mais bela, como árbitro do litígio é escolhido Páris (que ainda não havia voltado à Tróia como príncipe). As deusas o assediam com ofertas para que tenham vantagem na escolha, então Páris acaba escolhendo Afrodite como a deusa mais bela. Como recompensa a deusa lhe promete o amor da mais bela mulher. O desenrolar da trama da *Ilíada* é o sequestro/fuga da rainha espartana Helena com Páris para Tróia e a subsequente guerra declarada por uma coalizão de gregos, liderados por Agamêmnon, contra a cidade de Príamo a fim de responderem à ofensa dos troianos contra a hospitalidade do rei Menelau e o suposto rapto de sua rainha¹⁹.

Existem alguns aspectos da religiosidade grega que devem ser analisados aqui. Por que tantos gregos iriam fazer a guerra longe de suas casas por causa do rapto de uma rainha que poderia não ser a deles? Existem dois motivos religiosos importantes.

¹⁹ Muitos escritores antigos relataram várias versões diferentes para o mito do rapto de Helena. Para verificar sobre as diversas versões e seus autores ver Grimal, verbete sobre Helena (2011, p. 197-200).

O primeiro motivo para a guerra seria o pacto firmado entre os reis gregos anos antes da guerra, quando da escolha do marido de Helena por seu pai, Tíndaro. Ali os reis acertaram que independente de quem seria escolhido (e para evitar conflitos entre os príncipes), todos eles responderiam em socorro ao futuro marido quando o matrimônio de Helena corresse perigo (Apolod. 3. 10. 9). Este acordo teria sido utilizado por Agamêmnon para unir os reis da Hélade contra Tróia. Juramentos entre os gregos tinham caráter divino, não se quebrava um juramento tendo em vista que jurar em falso ofendia primeiramente aos deuses. Se, de acordo com a mitologia salva por Apolodoro, este acordo foi firmado, os reis gregos (e principalmente eles por sua nobreza e linhagens descendendo dos próprios deuses) não se furtariam de cumprir sua palavra de apoiar Menelau contra Páris. Eis aí um motivo muito forte que levaria à guerra entre gregos e troianos.

O segundo motivo é tão interessante e forte quanto o primeiro: a ofensa do príncipe troiano para com a hospitalidade espartana e de seu rei. Isto era uma ofensa muito grave, pois a hospitalidade era direito/dever dos gregos emanados do próprio Zeus. A regra da hospitalidade era lei do senhor do Olimpo e rei dos deuses, advindos de seu poder soberano. Este seria outro grande motivo justo que poderia levar a guerra entre aqueus (como Homero chama os gregos) e troianos.

Tanto o primeiro motivo quanto o segundo são ofensas demais graves e que os gregos não poderiam tolerar, tendo em vista que a religião era a argamassa que unia as diversas etnias e identidades gregas em uma identidade pan-helênica. Religião é cultura, e uma cultura comum a todos os gregos. Podemos entender aqui a religião através da metáfora de Carlo Ginzburg sobre a cultura, que esta seria uma “jaula flexível e invisível” (2006, p.20).

Pierre Vidal-Naquet, em seu livro *O Mundo de Homero* (2002), faz uma análise das obras do poeta épico para entender o período entre 1200 e 800 A.E.C., o “período homérico”. Em seu estudo, percebe que muitas das passagens nas duas obras de Homero evidenciam as transformações da sociedade grega daquele período. Uma dessas transformações pode ser exemplificada pelo canto XV da *Ilíada*, onde o deus dos mares Poseídon não admite a superioridade do deus do céu, Zeus, sobre si, indicando que suas atribuições lhes foram dadas através de sorteio e que por este motivo estariam em pé de igualdade. Aristóteles indica que o sorteio é uma forma democrática de escolha para funções de governo (Pol. 4. 1294b),

contudo o que Poseídon pleiteia é que nenhum dos dois deuses é soberano sobre o outro, e ambos podem dominar sobre a terra. Contudo, diversas outras passagens do poema insistem na soberania de Zeus. Vidal-Naquet utiliza esta passagem para demonstrar algumas mudanças naquela sociedade, que sintetiza em três idéias essenciais para o surgimento da *pólis*: o sorteio, o domínio comum e a noção de hierarquia (VIDAL-NAQUET, 2002, p. 67-68). Outras considerações importantes sobre as contradições da *Ilíada* nos são indicadas por J. E. Lendon, que percebe o valor guerreiro – *areté* – sendo abordado de diferentes maneiras e sob diferentes formas de combate, principalmente no caso de Ulisses (LENDON, 2006, p. 39-56). Tratando-se do retorno deste guerreiro para casa, a *Odisseia* é mais controversa ainda, provavelmente tendo sido escrita mais em um período próximo de formação da *pólis*, haja vista a não subida de Telêmaco ao trono quando do desaparecimento de seu pai, a aceitação de Penélope em escolher um novo marido para subir ao trono e o julgamento do herói na *ágora* pela morte dos pretendentes com o voto da deusa Atena decidindo a seu favor, todas essas contradições são observadas por Vidal-Naquet em seu estudo sobre o contexto histórico do escritor épico.

Outro caso que demonstra tal importância da religião e fatores culturais está em Heródoto. Através de recursos retóricos, o autor coloca na boca do representante dos atenienses o que seria uma autodefinição da etnia grega, entrando em conformidade com nossa proposta de entender a religião dentro da metáfora de Ginzburg:

πρῶτα μὲν καὶ μέγιστα τῶν θεῶν τὰ ἀγάλματα καὶ τὰ οἰκήματα ἐμπεπρησμένα τε καὶ συγκεχωσμένα, τοῖσι ἡμέας ἀναγκαίως ἔχει τιμωρέειν ἐς τὰ μέγιστα μᾶλλον ἢ περ ὁμολογέειν τῷ ταῦτα ἐργασαμένῳ, αὐτῖς δὲ τὸ Ἑλληνικὸν ἐὼν ὁμαιμόν τε καὶ ὁμόγλωσσον καὶ θεῶν ἱδρύματά τε κοινὰ καὶ θυσίαι ἡθεὰ τε ὁμότροπα, τῶν προδότας γενέσθαι Ἀθηναίους οὐκ ἂν εὖ ἔχοι (Hdt. 8. 144)²⁰

A primeira e a mais importante: as estátuas e os templos dos nossos deuses queimados e lançados por terra. Em segundo lugar, sendo os

²⁰ Para a versão em grego antigo de Heródoto foi utilizado a obra bilíngüe de Harvard, de 1920. Para a versão em português, foi utilizada a tradução de Broca, de 1950.

Helenos do mesmo sangue, falando a mesma língua, tendo os mesmos deuses, os mesmos templos, oferecendo os mesmos sacrifícios, seguindo os mesmos usos e costumes, não seria vergonhoso para os Atenienses traí-los? (Hdt. 8. 144)

Aqui Heródoto relata a resposta dos atenienses para os embaixadores lacedemônios quando estes vêm ao seu encontro preocupados com uma possível aliança entre a *pólis* de Atenas e o grande-rei Xerxes, durante a invasão persa ao solo grego em 480 A.E.C. Quando os atenienses enviam embaixadores à Esparta para solicitar o apoio desta cidade, após a embaixada anterior dos lacedemônios em Atenas, eles reivindicam a não possibilidade de aceitar as propostas dos persas e trair a Grécia principalmente por temor aos deuses (Hdt. 9. 7). Além da própria questão política, a religião é um fator de grande influência e importância para os gregos, impedindo-os de realizar alianças com povos que desrespeitaram suas crenças. Contudo, a religião não era capaz apenas de impedir que alianças se formassem, mas também conseguia fazer com que exércitos não saíssem para o combate. Este é o caso do exército espartano que não pode ir à guerra enquanto é realizado o festival das Carneias em Esparta (Hdt. 7. 206).

O impeditivo do exército espartano ir à guerra no período do festival da Carneia foi decisivo para que se ocasionasse a emblemática defesa grega no desfiladeiro das Termópilas sob o comando do rei espartano Leônidas. O próprio rei Leônidas só decidiu ir à guerra depois de receber um oráculo da pitonisa de Delfos que dizia que se um rei espartano não marchasse ao combate e percesse lá, Esparta estaria destinada a ser conquistada pelos invasores persas (Hdt. 7. 200). Leônidas então, assumindo para si o sacrifício, convoca a elite dos soldados espartanos, a guarda real, e marcha para o desfiladeiro a fim de confrontar o inimigo. Somente assim, com uma mensagem direta dos deuses, que os gregos violariam as leis e seus deveres para com os deuses e marchariam para o combate. Leônidas entende através do oráculo da pitonisa de Apolo que deve marchar para o combate e morrer lutando, tal atitude só é justa por ser uma mensagem de um deus. O rei espartano então leva a sua guarda real, os trezentos melhores soldados espartanos, para o combate. O rei Leônidas, por seu prestígio e por ser um dos reis de Esparta, assume o comando das tropas que fariam a defesa do desfiladeiro das Termópilas, contando com um contingente de aproximadamente sete mil homens –

imagina-se que este número baixo era devido a outras festividades religiosas que deveriam estar acontecendo em diversas *poleis* naquele momento. Após três dias rechaçando as hordas invasoras que tentavam subjugar as forças que defendiam a passagem pelo desfiladeiro, os gregos são finalmente derrotados naquele combate (Hdt. 7. 202-228). Com a morte de Leônidas e seus trezentos soldados, cumpre-se o oráculo da pitonisa. O interessante do sacrifício de Leônidas é que, apesar de ser uma derrota para o lado dos gregos, o rei espartano conseguiu dar tempo suficiente para que as festas terminassem e os helenos reorganizassem as suas defesas. Ao cumprir o desígnio dos deuses, Leônidas tornou-se o maior herói da história grega. Ao término das festividades e com a embaixada dos atenienses vindo à Esparta pedir-lhes ajuda, os espartanos então despacham todo o seu exército sob a liderança do general Pausânias para a guerra.

A religiosidade e os costumes gregos os impediam de combater em períodos de festividades e, durante as quatro principais festividades, todos os combates eram cessados. Estes eventos religiosos de que estamos falando eram as festividades desportivas. Tais eventos eram pilares fundamentais da identidade pan-helênica e impediam os gregos de lutar, tendo em vista que estas disputas desportivas também eram grandes festas em honra dos deuses. As principais festividades desportivas eram: os Jogos Ístmicos, em honra a Poseídon e realizados em Corinto; os Jogos Píticos, em honra de Apolo e realizados em Delfos; os jogos Nemeus, que aconteciam em Neméia e tinham Zeus como homenageado; e os Jogos Olímpicos, que ocorriam em Olimpia e tinham Zeus como divindade homenageada (BURKERT, 1993, p. 220).

Nem todos os autores antigos lidavam com a questão religiosa do mesmo jeito. Existiam escritores que eram céticos quanto a participação divina nas contendas humanas. Leopold Von Ranke (2011), já havia indicado a diferença na escrita entre Heródoto e seu predecessor Tucídides. Ranke observou que Tucídides se manteve afastado da fé que Heródoto expressou em suas *Histórias*. Não que Tucídides fosse completamente alheio à religiosidade grega reinante, não poderia sê-lo. A grande diferença entre o autor da Guerra do Peloponeso e o autor das Guerras Pérsicas é que o primeiro não acredita na intervenção divina direta sobre as atividades humanas, como é o caso do segundo. Neste sentido, Tucídides pode ser considerado muito mais cético que Heródoto. O autor ateniense não nega os

oráculos, pelo menos não diretamente, mas também não indica compartilhar de tais opiniões.

Duas obras de referência nos estudos sobre os escritos de Heródoto e Tucídides são as pesquisas de Hartog e Kagan. Em sua tese de doutorado intitulada *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro* (1999), François Hartog faz um grande estudo da obra deste autor. Nesta pesquisa, o historiador francês percebe que o autor de Halicarnasso faz uma “retórica da alteridade” (p. 228), isto é, ele faz uma construção da identidade grega através da alteridade, olhando a si mesmo através do outro. Neste sentido, é sobretudo na guerra contra o bárbaro (o persa) que o grego é criado. O antropólogo Klaas Woortmann (2000) percebe na obra de Heródoto ainda outra categoria que não é nem grego e nem bárbaro, não está em contraposição direta com estas duas identidades, porém não pode se furtar de uma alteridade contra os dois grupos ao mesmo tempo, gregos e bárbaros seriam o oposto desse grupo de selvagens, os citas. O outro autor que se dedicou à análise dos escritos de Tucídides foi Donald Kagan. O estadunidense escreveu uma importante e monumental obra publicada originalmente em quatro volumes e de título *A Guerra do Peloponeso* (2006), em que relata a história da guerra descrita pelo general ateniense, fazendo a contextualização e síntese das três décadas de conflitos, começando em 479 A.E.C. com todo o processo de rivalidade que surge entre Esparta e Atenas pós-guerras pérsicas, e terminando em 404 A.E.C. com a derrota de Atenas. Ambos os autores – Hartog e Kagan –, na fórmula descrita por Keegan e Magnoli, percebem nos seus objetos de estudo questões relativas à cultura grega diretamente no conflito bélico, demonstrando que a guerra é sim o “espelho de um tempo e lugar”.

Outro autor ateniense posterior a Tucídides que não compartilha desta mesma visão sobre religião e guerra é Xenofonte. Tucídides tem uma visão muito particular do mundo de sua época, o que não necessariamente quer dizer que os gregos de seu tempo ou posterior compartilhavam desta mesma. Xenofonte é um autor posterior à Tucídides que tem uma visão diferente sobre religião e guerra. O escritor do final do século V e início do século IV A.E.C. deixa bem clara a sua religiosidade e a importância dos deuses para os gregos. Quando no regresso da malfadada expedição dos dez mil gregos à Pérsia, Xenofonte ao assumir o comando

das tropas gregas realiza diversos rituais a fim de receber a graça dos deuses antes, durante e depois dos combates.

O que nos interessa com esta passagem é demonstrar que guerra e religião estavam intrinsecamente ligadas. Não apenas na Guerra de Tróia que a religião fora justificativa para a guerra e outras alianças com a finalidade de fazer a guerra, ela é um artifício que perpassou a história das *poleis* gregas.

Seguindo a linha dos autores que viemos apresentando, outro pesquisador que traz considerações importantes sobre a guerra em Xenofonte é Ciro Flamarion Cardoso (2002). O pesquisador brasileiro percebeu que na *Anábasis*, os mercenários gregos, quando da morte de seus comandantes e na iminência de serem massacrados pelos persas, escolhem novos comandantes, empreendem um plano de fuga e decidem diversas outras questões como uma *pólis* itinerante, isto é, os guerreiros decidem em grupo, decidem em assembleia o que farão. Cardoso nota esta questão identitária e cultural grega que, mesmo em momentos de extrema tensão e fragilidade, se mostrava forte quando decidiam em assembleias, realizavam os sacrifícios devidos e enterravam seus mortos como exigia o costume. Mesmo sendo de diversas *poleis* (Esparta, Atenas, Tebas etc) e etnias (dórios, jônios, aqueus etc), os gregos tinham uma base cultural comum, por isto eram gregos, o que os colocaria em oposição direta aos “bárbaros” – algo já presente em Heródoto –, novamente aparece aqui a guerra como expressão das assertivas de Keegan e Magnoli.

Todos estes escritos foram estudados por pesquisadores de diversas áreas e deles foram extraídas percepções que endossam nossa proposta de ver a guerra como a expressão de cultura, segundo Keegan e o espelho, segundo Magnoli. Ambos os pensamentos dos referidos autores, que dialogam entre si, nos ajudam a entender a cultura grega através de suas guerras, mas também as guerras através da cultura grega, num duplo jogo. Todavia, devemos lembrar que para Keegan (e Magnoli segue a lógica) a guerra é uma questão antropológica, diferente de Clausewitz que podemos considerar como um seguidor da guerra cultural. Para quebrar o pensamento de Clausewitz, Keegan se apoia em diversos antropólogos e em seus debates sobre se a violência é inerente ao ser humano ou ela é construída em sociedade, apesar de não dar uma resposta concreta sobre o tema, percebemos o esforço do estudioso inglês em contrapor a lógica da guerra como extensão da

política, pois como a política é uma construção cultural, logo a guerra também o seria.

Como viemos traçando, a cultura guerreira e a cultura religiosa eram fatores importantes da identidade grega e, conjuntamente com a língua grega (e os seus dialetos), eram os cimentos da cultura pan-helênica. Os gregos ao início de um combate faziam sacrifícios aos deuses e cantavam o peã²¹ (Tuc. 6. 32), ao final da batalha erigiam um troféu a Zeus pela vitória (Tuc. 1. 63). Crenças, atividades e dialetos comuns. A religião se faz muito importante para que entendamos o porquê dos gregos verem a guerra como algo natural e até princípio básico para a vida em comunidade. Para isso, as obras do poeta Hesíodo são muito importantes.

Hesíodo, conjuntamente com Homero, é o grande responsável por podermos falar de uma religião grega ao invés de várias. Tanto Homero quanto Hesíodo serviram de referência canônica para os gregos (VERNANT, 2006, p.16). Ao escrever suas obras, Hesíodo mostra a guerra como fator fundador da ordem cósmica. Na *Teogonia*, o autor relata como Zeus e os deuses olímpicos chegaram ao poder através de uma guerra contra os seus antecessores, os titãs, na Titanomaquia. Já em *Os trabalhos e os dias*, o autor do século VII A.E.C. apresenta as idades dos homens, sendo duas delas belicosas e consumidas pela guerra.

Seguindo as interpretações de Vernant (1990, p. 27-59), Hesíodo apresenta as raças de homens como versões boas e más do poder soberano e do poder guerreiro. As duas primeiras raças, as de ouro e prata, seriam respectivamente a *díke* e a *hýbris* do poder soberano, já a raça dos heróis e a raça de bronze seriam exatamente o mesmo relacionado ao poder da lança. O antropólogo francês ainda faz algumas considerações importantes sobre o segundo par de raças, que são as dedicadas à *pólemos*, a raça de bronze é inteiramente dedicada ao conflito, fugindo ao plano do religioso e do jurídico, são completamente voltados para os caminhos de Ares, o deus da guerra. Ao morrerem, eles perdem-se na vastidão do mundo subterrâneo, perdendo sua identidade e vivendo no anonimato compondo a vastidão de “almas” indistintas que habitam os domínios de Hades. Já a raça dos heróis escapa a esta sorte, apesar de também dedicados à guerra, estes acabam

²¹ Geralmente entoado para Apolo, o peã era um hino que tinha a função de conseguir as graças de um deus. No combate, era normalmente utilizado para incentivar as tropas e amedrontar os inimigos.

escapando ao anonimato do reino dos mortos, aos heróis é permitido viverem na ilha dos bem-aventurados.

Jean-Pierre Vernant faz considerações interessantes sobre o trabalho de Hesíodo. Em seu estudo sobre psicologia histórica na Grécia Clássica, Vernant enxerga a atividade guerreira como a causadora da desordem em Hesíodo e o grande mal do universo. Todavia, ao mesmo tempo, percebe que o poder soberano (o cetro) não pode se estabelecer e se manter sem a força (a lança). Ou seja, cetro e lança não devem se opor, mas ao contrário, devem se integrar para que a ordem seja estabelecida (1990). Nisto, percebemos que a função guerreira tem um papel fundamental na organização cósmica, a guerra pela guerra é a causadora da *hýbris*, mas quando associada à *díke*, produz a ordem necessária ao mundo. Estas considerações de Vernant (1990, p. 27-59) sobre o mito das raças de Hesíodo são muito importantes para entendermos o que este autor pensava sobre a *pólemos*.

Em nosso entendimento sobre os escritos de Hesíodo, e dos comentários de Vernant, vemos na guerra o princípio de caos necessário ao surgimento de uma organização. É a guerra que dá ordem ao mundo. Ela é o mal originário e necessário para o surgimento da ordem. A guerra não é o oposto da ordem, ela lhe completa. Para o grego antigo a guerra era algo natural e presente, estruturou sua forma de pensar, sua visão de mundo. Não é à toa que está presente na genealogia de seus mitos, dando sentido e ordem para seus cosmos. Isto fica explicitado quando percebemos que os próprios deuses gregos eram divindades guerreiras, deidades que lutaram por seu lugar no universo mítico. Talvez uma das observações mais interessantes e que endossa a sua teoria sobre o cetro e a lança serem complementares é a atribuição que Vernant faz sobre a hierarquia mítica das raças, ligando os homens da raça de ouro a Zeus, os da raça de prata aos Titãs, os heróis aos de Cem Braços e os homens da raça de bronze aos Gigantes. Nesta atribuição vemos como a relação cetro-lança associadas à *díke* precisam se auxiliar para o combate à *hýbris* de suas polaridades, tal como Zeus e os de Cem Braços se unem para derrotar Cronos e os Titãs.

Apesar dos pouquíssimos mitos e santuários dedicados ao deus da guerra²², percebemos em Hesíodo a sua importância. É neste autor que enxergamos Ares

²² São de fato poucos os mitos relacionados a Ares, os principais são o da fundação de Tebas e o do areópago, além das histórias ligadas à Guerra de Troia e a Héracles (GRIMAL, 2011, p.40-41; KURY,

como divindade importante entre os gregos e merecendo seu lugar de destaque no Olimpo. Não obstante, é interessante de se observar que os gregos não tinham apenas uma divindade ligada especificamente à guerra, mas duas: Ares e Atena. Ambas as divindades são representadas iconograficamente vestindo a panóplia hoplítica. Atena, tem outros adereços que a destacam, todavia Ares é representado como um típico hoplita, sendo muitas vezes difícil identificá-lo sem que se saiba que a representação é de uma cena mitológica ou sem estar identificado pelo nome.

Ao observarmos o mito de Hesíodo e a análise de Vernant, percebemos a razão pela qual Ares é sempre identificado como o lado ruim da guerra. O deus é a representação da especialidade guerreira, principalmente ligada ao furor bélico heróico dos tempos homéricos, algo que já não tem lugar na comunidade da *pólis* e na falange. Viver fora do corpo cívico da cidade e lutar fora da formação é algo impensável para os gregos do período clássico, tal é o fato que grandes heróis que se destacaram em grandes batalhas não foram homenageados justamente por abandonarem seus lugares nas fileiras da falange. Este é o caso de Aristodemo na batalha de Plateia, que querendo morrer à vista do exército espartano para reparar não ter morrido na batalha das Termópilas com seus compatriotas, se atira à batalha de modo desenfreado, realizando grandes feitos, mas sendo relegado em homenagens (Hdt. 9. 70). O extremo oposto do feito de Aristodemo é Otríades. Este outro espartano lembrado por Heródoto não abandonou seu lugar no campo de batalha quando do combate entre os trezentos campeões de Argos e Esparta (Hdt. 1. 82). O *éthos* da falange está encarnado nesta atitude de Otríades lembrada por Heródoto. O *éthos* da falange também se torna o *éthos* da *pólis* (LENDON, 2006, p. 63-68). A falange é a representação da *pólis*. Na falange encontra-se o corpo cívico da cidade-Estado e em nenhuma das duas existe mais espaço para aqueles que desejam se destacar sozinho, a manobra do conjunto é o que importa.

2008, p. 40-41; BURKERT, 1993, p.332). Segundo Burkert (1993, p. 333) são poucos os locais de culto e templos associados ao deus da guerra. Na Lacônia são apenas quatro locais de culto ao deus, enquanto outros deuses têm muito mais. Para efeitos de comparação temos Asclépio com vinte e um, Zeus com dezessete, Poseídon com dezesseis e Apolo com dez locais de culto na mesma região. Estes número foram encontrados através de um levantamento feito na obra de Pausânias sobre a Lacônia (livro 3).

1.2 Guerra em Esparta

De acordo com o historiador inglês Paul Cartledge, a história dos espartanos teria começado por volta do ano de 1300 A.E.C., com a conquista dórica da região da Lacônia (2002). A cronologia de Cartledge bate com a guerra de Tróia, que teria ocorrido por volta de 1200 A.E.C. A guerra que serve de pano de fundo para a epopeia de Homero é deflagrada quando o príncipe troiano Páris rapta a rainha espartana Helena, mulher de Menelau, rei de Esparta. Este é o primeiro registro escrito em que Esparta aparece e que relata ao mesmo tempo uma guerra.

Diferente dos habitantes de outras *poleis*, os espartanos não deixaram relatos escritos sobre si mesmos, todas as fontes que dispomos chegaram até nós através de autores que se dedicaram a escrever sobre esta *pólis*. Alguns dos escritores que escreveram sobre Esparta são muito posteriores ao tempo sobre o qual escrevem, estes provavelmente se apoiaram em textos bastante conhecidos à época, porém que não chegaram até nossos dias. Este é o caso de Estrabão, autor grego da cidade Amaseia do século I A.E.C., que foi o responsável por escrever uma monumental obra de dezessete livros chamada *Geografia*, onde descrevia a geografia e história da Grécia. Ao escrever sobre a geografia da região da Messênia²³, Estrabão nos diz as possíveis causas da primeira guerra da Messênia (Estrab. 8. 4. 9), conflito que colocou espartanos contra os habitantes desta região. Segundo o autor, o motivo das desavenças entre espartanos e messênios e que culminou na guerra, teria sido um ultraje que teriam sofrido as donzelas vindas de Esparta para o sacrifício no altar de Ártemis em Limnais, região fronteira entre a Lacônia e a Messênia. Como os messênios se negaram a uma reparação, a guerra teria sido instaurada. O resultado do conflito foi a anexação de toda a região da Messênia pelos espartanos aos seus domínios, isto é, à Lacônia, no vigésimo ano de combate (Tirteu, 5W).

Vemos aqui já dois motivos religiosos para as guerras travadas pelos espartanos: o ultraje sofrido por um rei para com a sua hospitalidade (dever divino emanado de Zeus) por um príncipe, e o ultraje sofrido por mulheres espartanas

²³ A Messênia é uma região que fica ao sul na Península do Peloponeso. Localizando-se a oeste da Lacônia, estas regiões são divididas pelo monte Taigetos.

quando de sua ida para participação em sacrifícios à deusa Ártemis. O apelo ao religioso para explicar o ato de travar guerras é muito recorrente, mesmo quando isto poderia não ser verdade. A “concordância” dos deuses era um fator muito importante no pensamento grego.

Estrabão ainda continua a nos contar sobre as Guerras da Messênia. Tirteu teria relatado que durante a segunda guerra ele próprio fora general dos espartanos e que a primeira guerra teria ocorrido na época dos pais de seus pais. Ademais, ainda teriam ocorrido mais duas guerras (Estrab. 8. 4. 10). Tendo como base a cronologia do auge de atividade de Tirteu (BRUNHARA, 2014, p.61), podemos imaginar que os combates entre espartanos e messênios tenham durado quase todo o século VII A.E.C. Isso faz-se interessante para entendermos algumas peculiaridades da escolha espartana, bem como da representação que faziam de si mesmos e de seus deuses.

Como demonstramos anteriormente, o hoplita tinha um caráter especial e importante na sociedade grega, a primeira representação iconográfica de hoplitas e de uma falange hoplítica que se tem notícia é de um vaso cerâmico datado do século VII A.E.C. (vaso Chigi²⁴). A representação de guerreiros em vasos cerâmicos não era ao acaso, como qualquer produção humana, ela estava impregnada de sentido, demonstrando questões interessantes daquela sociedade e demarcando o período em que aqueles guerreiros foram importantes para a comunidade que os pintava em seus vasos. Tendo isto em mente, o que poderíamos entender quando estas representações se misturavam com representações divinas? Nos vasos cerâmicos lacônicos levantados nesta pesquisa (levantamento este baseado nos estudos de Moura), aproximadamente 400 vasos figurados datados do século VI A.E.C., cerca de 30 possuem figuração de deuses (MOURA, 2002a, p. 48), como guerreiros hoplitas. Esta caracterização poderia ser para aproximá-los das características da elite esparciata. Isto não acontecia somente com a representação dos deuses, mas de heróis também: Apolo e Hércules perdem os seus atributos distintivos para vestirem a panóplia do hoplita nas representações de vasos lacônicos (MOURA, 2002a, p.53; 2002b, p.84). O que se percebe é que nas figurações dos vasos, os esparciatas se representavam através dos mitos, aproximavam deuses e heróis de si mesmos, fortalecendo o poder secular da

²⁴ Olpa proto-coríntia, datada entre 675-625 a.C., Roma, Mus. Nac. Etrusco di Villa Giulia: 22679.

realeza e da aristocracia espartana, ao mesmo tempo em que justificavam os papéis sociais e ofereciam exemplos e modelos para a manutenção desta estrutura social (MOURA, 2002a; 2002b).

Pensar os conflitos do século VII A.E.C. e as representações do século VI A.E.C. não é de modo algum conflitante, pelo contrário, permite refletir porque ficou para posteridade esta imagem dos espartanos como um povo belicoso. Rafael Brunhara nos diz que as elegias de exortação marcial de Tirteu (fragmentos 10, 11 e 12 W) tinham uma função muito próxima da iconografia nos vasos cerâmicos que José Francisco de Moura estudou, isto é, assegurar uma identidade heróica aos seus ouvintes (BRUNHARA, 2012, p. 302-303).

As representações de Esparta que ficaram para a posteridade são a de uma sociedade belicosa, que não tinha outra ocupação senão a guerra e sua preparação para esta. Contudo, estudos recentes têm demonstrado questões interessantes que vem a contradizer esta visão geral sobre os espartanos e nos fazem questionar a *pólis* dos lacedemônios: eram os espartanos uma sociedade militar?

Começemos pelas argumentações de Anton Powell para responder esta pergunta. Em seu texto *The women of Sparta – and of other Greek cities – at war* (2004), Powell nos explica a diferença entre como as mulheres espartanas se comportavam durante a Guerra. O pesquisador nota que as espartanas não se preocupavam com as questões bélicas, tendo em vista que esta era uma preocupação masculina. Ele nos relata o porquê as mulheres de Esparta, quando da tentativa de invasão pelo exército tebano do general Epaminondas, teriam tido uma reação tão diferente do que seria normal de acontecer em outras *póleis*. O costume da reação feminina nestas horas de conflito era de as mulheres subirem nas muralhas e/ou telhados e de lá jogarem pedras e telhas nos invasores, todavia isto não aconteceu com as espartanas, estas não tinham idéia do que fazer, haja vista que sua cidade nunca havia sido invadida e nem sequer tinha muralhas. Powell explica que nunca fora uma preocupação dos espartanos, não que eles negligenciassem isto, porém eles sabiam bem o efeito que poderia exercer em suas tropas e, principalmente, nas tropas invasoras. O argumento de Powell é que a “especialização” dos espartanos para a guerra os conduziu a esta lógica da não participação feminina na defesa de sua *pólis*. Tomaremos em parte a ideia desse “especialismo” espartano, porém com ressalvas.

Em um trabalho publicado dois anos depois do de Powell, Stephen Hodkinson em *Was Classical Sparta a Military Society?* (2006) responde que não, Esparta não era uma sociedade militar. O argumento de Hodkinson difere substancialmente de Powell. Para Hodkinson, as fontes devem ser analisadas em contexto. Não se deve ter excesso de interpretação quanto aos poemas de Tirteu, o tom militar que advém deles é explicável pelo seu contexto: Tirteu escreve as elegias durante a Segunda Guerra da Messênia a fim de insuflar as características militares entre os espartanos para combaterem naquela guerra. Isto não implica dizer que as características militares eram as únicas valorizadas pelos espartanos, mas sim que Tirteu só valorizara os homens que também demonstraram capacidade militar. Hodkinson percebe que outros autores posteriores criticam Tirteu por incentivar somente o valor militar da *rethra* e não toda a gama de valores que faziam parte dela, bem como os valores militares que o poeta exorta serem comuns a várias *poleis*. O trabalho de Hodkinson demonstra que os valores militares não eram de forma nenhuma os únicos valores destacados em Esparta, mas sim apenas um dentre uma gama de valores globais que lá vigoravam. Talvez uma das coisas que mais chamem a atenção para o caráter não militar da sociedade espartana é a consciência política por parte dos cidadãos, estes podiam discordar politicamente das atitudes de seus comandantes militares, tal como no caso do descontentamento com a política agressiva do rei Agesilao em 381 (Xen. Hel. 5. 3. 16), ou anos antes (431) quando do favorecimento à política do éforo Stenelaídas em detrimento daquela do experiente general Rei Arquídamos (Tuc. 1. 79-87). Outras observações que o pesquisador faz é que não há registros que comprovem os treinamentos militares específicos entre os espartanos, demonstrando também que não poderiam se reunir com os periecos e hilotas para treinar os exércitos de toda a Lacedemônia que lutavam ao seu lado; também que a composição e treinamento não diferiam em muito das outras *poleis*. O que diferenciava o exército de Esparta das outras *poleis* gregas eram a organização e estruturação de seu exército, e a rotina de exercícios atléticos aos quais os espartanos se submetiam.

A organização do exército espartano era exemplar, Xenofonte diz que é quase impossível encontrar qualquer assunto militar negligenciado pelos espartanos (Xen. Const. Lac. 12. 7), o que de fato entra em conformidade com as observações de Powell sobre a conduta das mulheres espartanas sobre a guerra. Dialogando a

idéia de “profissionalismo” do exército esparciata com as considerações de Hodkinson, vemos que em parte isto se deu graças a liberação da elite espartana das atividades manuais, podendo assim se dedicarem a pensar como melhor organizar suas tropas, não necessariamente a viver a guerra como muitos filolaconistas vieram a imaginar Esparta. De fato, as considerações de Hodkinson sobre muitos rituais da sociedade espartana (a *kripteia*, por exemplo²⁵) não tem nada de militar, estão mais para cerimônias de iniciação e passagem do que propriamente preparando seus jovens para a vida de hoplita.

Contudo, é importante lembrar novamente que as guerras travadas contra os messênios foram importantes para uma definição da identidade espartana, como as representações nos séculos posteriores viriam a mostrar. O que realmente diferenciava os espartanos era que eles equiparavam a cidadania ao serviço militar (HODKINSON, 2006, p. 133), daí podemos imaginar o motivo das imagens de deuses e heróis se assemelhando aos hoplitas. Contudo, o próprio Hodkinson nos lembra que ter uma grande massa de trabalho servil não pode ser encarado como motivo para o quadro de militarização que sobreveio sobre Esparta (2006, p. 132-133). As argumentações de Brunhara e Moura sobre identificação dos esparciatas com uma tradição heróica são bastante reveladoras nos termos de que se tratava de uma aristocracia “guerreira” e suas formas de representação. Ao representarem seus deuses, heróis e eles próprios como hoplitas, inseriam uma forma de distinção dentro da sociedade espartana, nisso o mito do retorno dos heráclidas²⁶ tem papel fundamental na manutenção de valores aristocráticos em Esparta.

²⁵ A *kripteia* é uma das instituições que não parece ter função específica para a guerra. Ela é uma inversão da vida do hoplita. Provavelmente um processo de seleção dos futuros líderes espartanos. Ela apareceu como uma instituição voltada para a guerra em Platão, todavia esta interpretação desapareceu dos autores posteriores e ficou um bom tempo em stand-by até retornar e ser comparada com as patrulhas internas que ocorriam em outras *poleis* (HODKINSON, 2006, p. 140-141).

²⁶ Os heráclidas eram os descendentes de Héracles que miticamente retornaram ao Peloponeso (EIRE, 1978). As duas famílias reais se utilizaram da narrativa mítica sobre o retorno dos descendentes de Héracles para justificarem a sua autoridade e poder como heráclidas que eram (ASSUMPÇÃO, 2011a), contudo existiam outras famílias da aristocracia espartana que também eram consideradas heráclidas (HODKINSON, 2002b, p. 243).

A historiografia e as fontes nos apontam que a natureza excepcional da sociedade espartana está no bom ordenamento que as suas leis lhes trouxeram. A tradição clássica atribui ao mítico legislador Licurgo o estabelecimento das leis espartanas (Hdt. 1. 65; Xen. Const. Lac. 1. 2; Paus. 8. 2. 4; Plut. Lic. 6; Estrab. 8. 5. 5). Se Licurgo realmente existiu e os detalhes de sua vida são uma incógnita desde os tempos antigos (Plut. Lic. 1). O certo é que teria sido este personagem da história espartana que implementara na *pólis* o seu bom ordenamento. Existem algumas constantes no mito de Licurgo: foi o tutor de um rei espartano e teria trazido as boas leis até Esparta após passar um tempo fora da cidade. Estabelecer uma cronologia para quando Licurgo teria implementado as leis é extremamente complicado, mesmo se seguirmos as linhagens estabelecidas por alguns escritores antigos, este seria um dos motivos que se leva a questionar a existência do indivíduo. Hodkinson propõe que o sistema espartano teria se originado durante as crises do século VII A.E.C., quase um século posterior ao proposto por Tucídides (1.18). A proposta de Hodkinson aponta para dois fatores importantes que ocorreram naquele período: a dominação dos hoplitas no campo de batalha e as revoltas na Messênia (2002b, p.240). Ele ainda diz que:

The subjugation of the helots and the stabilization of internal tensions had necessitated a thoroughgoing compromise between noble and non-noble citizens which involved a reorientation of the lives of all Spartiates and gave the classical Spartan state a structure unique in the Greek world (HODKINSON, 2002b, p. 241)²⁷.

Tais conjunturas são de fato fortes indícios para uma reorganização daquela sociedade e para as imagens/iconografia no material cerâmico/ nos vasos cerâmicos do século seguinte. Apesar de não aparecer o nome de Licurgo, Tirteu (Fr. 4W) relata as leis que foram dadas à Esparta através da pitonisa do Oráculo de Delfos:

Φοίβου ἀκούσαντες Πυθωνόθεν οἴκαδ' ἔνεικαν

²⁷ Tradução livre: a subjugação dos hilotas e a estabilização das tensões internas exigiu um profundo compromisso entre cidadãos nobres e não nobres que envolveu uma reorientação da vida de todos os esparciatas e deu ao Estado espartano clássico uma estrutura única no mundo grego.

μαντείας τε θεοῦ καὶ τελέεντ' ἔπεα·
 ἄρχειν μὲν βουλῆς θεοτιμήτους βασιλῆας,
 οἷσι μέλει Σπάρτης ἡμερόεσσα πόλις,
 πρεσβύτας τε γέροντας· ἔπειτα δὲ δημότας ἄνδρας
 εὐθείαις ῥήτραις ἀνταπαμειβομένους
 μυθεῖσθαι δὲ τὰ καλὰ καὶ ἔρδειν πάντα δίκαια,
 μηδέτι βουλεύειν τῇδε πόλει <σκολιόν>
 δήμου τε πλήθει νίκην καὶ κάρτος ἔπεσθαι.
 Φοῖβος γὰρ περὶ τῶν ὧδ' ἀνέφηνε πόλει.²⁸

Febo escutaram, e de Pito ao lar levaram
 as profecias do Deus e as palavras certas:
 que dirijam o concílio os reis honrados por Deuses,
 a quem importa a amável cidade de Esparta,
 e os primevos anciões: depois homens do povo,
 por sua vez respondendo às retas sentenças
 pronunciem ditos belos e ajam com justiça em tudo
 e não dêem a cidade conselho <oblíquo>
 para que vitória e poder sigam as massas.
 Sobre isso, eis o que Febo revelou à cidade.

Esta passagem é interessante devido ao fato de que ela não dá alguma pista ou sugestão de quando as leis teriam chegado à cidade, indicando que talvez a proposta de Hodkinson seja sim plausível. Isto é, possivelmente a *rethra* não fosse tão velha assim como indicaria Tucídides, mas quase contemporânea de Tirteu. Teria sido então o século VII A.E.C. o período de grandes transformações e mudanças na sociedade espartana, onde da luta pela sobrevivência emerge a Esparta que será considerada durante muito tempo a primeira das cidades-Estado gregas.

Λακεδαιμονίων γὰρ εἰ ἡ πόλις ἐρημωθεῖη, λειφθεῖη δὲ τὰ τε ἱερὰ καὶ τῆς κατασκευῆς τὰ ἐδάφη, πολλὴν ἂν οἶμαι ἀπιστίαν τῆς δυνάμεως προελθόντος πολλοῦ χρόνου τοῖς ἔπειτα πρὸς τὸ κλέος αὐτῶν εἶναι (καίτοι Πελοποννήσου τῶν πέντε τὰς δύο μοῖρας νέμονται, τῆς τε συμπάσης ἡγοῦνται καὶ τῶν ἑξω συμμάχων πολλῶν: ὅμως δὲ οὔτε ξυνοικισθείσης πόλεως οὔτε ἱεροῖς καὶ κατασκευαῖς πολυτελέσι χρησαμένης, κατὰ κῶμας δὲ τῷ παλαιῷ τῆς Ἑλλάδος τρόπῳ οἰκισθείσης, φαίνοιτ' ἂν ὑποδεεστέρα), Ἀθηναίων δὲ τὸ

²⁸ A versão em grego e a tradução são as disponibilizadas por Brunhara.

αὐτὸ τοῦτο παθόντων διπλασίαν ἂν τὴν δύναμιν εἰκάζεσθαι ἀπὸ τῆς φανεράς ὥψεως τῆς πόλεως ἢ ἔστιν.²⁹

Com efeito, se a cidade 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 a sua fama. E eles, todavia, ocupam dois quintos 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 cidade, 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 que o real. (Tuc. 1. 10)

Esta Esparta que Tucídides relata não tem seus costumes muito diferentes daqueles de Atenas, principalmente os que concernem à guerra. Neste quesito, como já demonstramos, o que diferia uma cidade da outra era a liberação dos cidadãos de trabalhos manuais (Xen. Const. Lac. 7. 2), os exercícios atléticos (Xen. Const. Lac. 5. 8-9) e, principalmente, a organização do exército (Xen. Const. Lac. 11-13). Nos capítulos 11, 12 e 13 de sua obra *Constituição dos Lacedemônios*, Xenofonte se dedica aos assuntos da guerra especificamente. Porém, o escritor não enfatiza que estas características militares sejam superiores de alguma forma a outras características da sociedade espartana, pelo contrário, ele dedica mais espaço ao desenvolvimento social do que as implicações militares. Quando fala sobre assuntos militares ele o faz separadamente do restante de sua obra, indicando o interesse de outros em saber como os espartanos conseguiram que suas práticas militares fossem melhores que a dos outros gregos (HODKINSON, 2006, p. 127).

Um dos aspectos interessantes da questão militar que Xenofonte levanta é a relação dos reis (como chefes do exército) e suas obrigações para com os deuses. Antes de sair com seu exército para fazer a guerra, o rei ainda em Esparta sacrifica a Zeus Agetor (Zeus condutor) e aos Dióscuros (Castor e Pólux) e, ao chegar às fronteiras da Lacedemônia, celebra sacrifícios para Zeus e Atena. Somente após estes sacrifícios o exército pode atravessar as fronteiras e ir combater. Durante os

²⁹ A versão em grego é a da Universidade de Oxford, de 1942. A versão em português é a tradução de Kury, de 2001.

sacrifícios, todos os comandantes militares estão presentes, logo após as celebrações é que são dadas as ordens militares (Xen. Const. Lac. 13. 2-5). Todas estas considerações são levantadas por Xenofonte, que acaba por dizer que os lacedemônios são “os únicos artistas nos assuntos de guerra”. De fato, vemos que a organização dos assuntos bélicos são muito bem precisas e orientadas, inclusive as de caráter religioso, tais como os próprios sacrifícios, rituais, oráculos e adivinhações são prescritos na lei espartana, para que não haja nenhuma negligência na empreitada que se seguirá.

Nas elegias de Tirteu, apenas nos fragmentos 11, 12, 16 e 19 W aparece o nome de Ares, retratado como o destruidor, aquele que causa a dor, e o poeta o utiliza para insuflar a coragem nos varões, invocando que estes não tenham medo de enfrentar o deus da guerra e nem de morrer em combate. Não parece haver uma estima pelo combate, mas sim uma tentativa por parte de Tirteu de que os espartanos enfrentem os perigos do combate, sejam valorosos e destemidos dentro da lógica do combate hoplítico. Não há veneração a Ares nas palavras do poeta, o furor bélico do deus deve ser contido pois não cabe mais na lógica da falange, contudo a divindade ainda é respeitada pela destruição que traz consigo. Nem mesmo Xenofonte traz alguma veneração ou ritual previsto em lei para o deus guerreiro. Contudo, não devemos assim simplesmente diminuir a importância de Ares no imaginário espartano, antes do combate é bem provável que houvesse sacrifícios votivos e alguma prece ao senhor dos campos de batalha pedindo proteção em seus domínios. Infelizmente isto são conjecturas que dificilmente conseguiremos provar com as fontes que dispomos, apenas através de comparações de linhas antropológicas com outras culturas.

O que sabemos sobre as atividades de culto ligadas a Ares na Lacônia são aquelas descritas por Pausânias e, ao equiparmos Enialio a um dos epítetos de Ares, obtemos quatro locais de culto ao deus guerreiro em todo o território lacônio. São eles: os sacrifícios de cachorros no Febeo a Enialio em Terapne, na noite anterior à batalha nos Platanistas (3.14.9; 3.20.2); a imagem de Enialio acorrentado em Esparta (3.15.7); um santuário em Terapne a Ares Teritas (3.19.8); e o templo e bosque sagrados de Ares em Gerontras, onde anualmente ocorrem festejos (3.22.6-7). De fato, são pouquíssimos os locais e atividades de culto ligados ao deus da

guerra na Lacônia, algo inverso ao que se poderia esperar de uma sociedade pretensamente guerreira.

Os espartanos provavelmente eram muito mais religiosos do que belicistas, podemos atestar isto através de dois eventos bem importantes das guerras pérsicas em que o sagrado interferiu nas questões bélicas. Em 490, quando da invasão persa a Maratona, os espartanos não puderam ir ao combate, pois estavam impedidos pela força de sua lei e por festas religiosas que ocorriam naquela época (Hdt. 6. 106). O mesmo tipo de impeditivo quase tirou as tropas espartanas do confronto nas Termópilas em 480, pois na época estavam realizando as Carneias, festival em honra ao deus Apolo (Hdt. 7. 206). O exército lacedemônio só se dirigiu ao combate nos dois casos apenas quando findaram as comemorações religiosas. No segundo caso, um destacamento dos trezentos melhores soldados espartanos liderados pelo rei Leônidas foi ao combate, todavia esta atitude não se configurou em um crime contra as leis de Esparta e contra os deuses, pois os espartanos teriam recebido um oráculo da pitonisa de Delfos que teria indicado o combate.

Outra questão que pode ser levantada sobre a participação de Leônidas e de sua guarda no combate das Termópilas é a do comando dos exércitos gregos. Os espartanos receberam o comando das tropas gregas e lideraram a defesa terrestre contra os persas de Xerxes. Na passagem em que embaixadores vão à Siracusa pedir auxílio ao tirano Gélon (Hdt. 7. 157-163), fica evidente que nem lacedemônios, nem atenienses querem perder a honra e a glória do comando dos exércitos. Um ato de guerra através de um ato político. Tanto lacedemônios quanto atenienses sabiam que caso vencessem a guerra, seriam coroados com os maiores louros por comandar os gregos na defesa contra os invasores. De fato, a história nos provou que eles estavam certos, tão certos que as glórias recebidas pelas duas cidades acabou por levá-las a se enfrentarem na próxima grande guerra grega, um conflito tão devastador que abalou de forma permanente as estruturas de todo o mundo grego. Esparta e Atenas lideraram os dois lados do conflito durante a Guerra do Peloponeso.

Ousamos dizer que a Guerra do Peloponeso, apesar de vencida pelo lado espartano, foi um conflito sem ganhadores. Todos os gregos perderam. Mesmo conseguindo se sobrepujar à Atenas, a vitória na guerra não levou ao estabelecimento de um império lacedemônio, as tensões internas agravadas pelo

conflito prolongado e os conflitos subsequentes levaram a uma crise sem precedentes na sociedade espartana. A crise do século IV A.E.C. foi alvo da reflexão de muito estudiosos da época, tais como Platão e Aristóteles, eles tentavam compreender como a grande Esparta, vitoriosa na sua guerra contra Atenas, conseguiu perder sua hegemonia na Hélade. O caso é que as contradições internas da sociedade esparciata foram agravadas profundamente devido ao conflito, o corpo de cidadãos que já era diminuto, se comparado ao de outras *poleis*, foi reduzido drasticamente com a guerra, levando ao conflito social interno. Aquelas tensões que no século VII A.E.C. foram apaziguadas para que Esparta conseguisse sobreviver na sua guerra contra os messênios, entraram em erupção ao final do conflito contra o império ateniense, que conjuntamente com a diminuição do corpo cívico da cidade tornou o poderio espartano insustentável (HODKINSON, 2002b). Esparta assim perde sua hegemonia e vê a ascensão de outros povos, tais como os tebanos e os macedônios. Os espartanos vão recuperar um pouco sua importância quando do domínio romano sobre os gregos, todavia esta será um mero reflexo do poderio que um dia Esparta teve.

2. EDUCAÇÃO

A história espartana foi revisitada e utilizada pela historiografia para diversos fins no decorrer dos anos, sendo a educação espartana a instituição mais estudada e ressignificada. O *agôgé* tem sido alvo de interesse de estudiosos desde a antiguidade. Com o fim da Guerra do Peloponeso e a derrota de Atenas, muitos filósofos creditaram a vitória de Esparta a uma educação de fundo puramente militarista, tal ênfase foi dada para justificar a derrota do império ateniense perante uma supremacia no campo bélico de Esparta que já vinha de pelo menos dois séculos. O filolaconismo que se seguiu ao final da guerra, exaltando esta capacidade militar espartana, tinha um público bastante entusiasmado, formado pelas oligarquias das cidades-Estados gregas. Contudo, apesar da vitória na guerra, Esparta não conseguiu transformar o sucesso no campo de batalha num império ou mesmo numa hegemonia duradoura. As guerras que se seguiram ao final da Guerra do Peloponeso, narradas por Xenofonte, mostram uma Esparta lutando por sua vida, sem grandes forças e tendo inclusive que se aliar a Atenas para enfrentar coalizões, tal como a liderada pelo general tebano Epaminondas quando este invadiu a Lacônia em 371 A.E.C., chegando muito próximo de tomar Esparta.

Para os gregos, a educação era o que os diferenciava dos bárbaros. Era a porta de sua cultura, o rito de passagem desde a juventude até o momento do reconhecimento pela sociedade como cidadão de plenos direitos. A educação grega, ou *Paidéia*, era uma instituição que foi alvo de muitas reflexões de filósofos e pensadores, tanto no período clássico como posteriormente no período helenístico, quando ganha proporções muito maiores e é levada por todo o império de Alexandre, o Grande. Até mesmo durante o período romano, a educação não deixava de ser revista, tal como nos apresenta Plutarco em seu tratado *Da educação das crianças*. O filósofo Aristóteles, que fora mestre de Alexandre da Macedônia, dedicou todo o último livro de sua *Política* para a análise da educação em sua cidade ideal. Como podemos notar em algumas poucas linhas, a educação era assunto de interesse para os gregos, algo que não era e não foi negligenciado.

Para entendermos o lugar da educação e da preparação militar no pensamento e na cultura grega, devemos entender o processo histórico que

culminou no surgimento das cidades-Estado gregas. O princípio da comunidade *políade* grega ocorreu, de forma geral, através da aglutinação de grupos humanos em pequenos núcleos urbanos. Cada um destes, ao organizarem suas próprias defesas, tornaram-se independentes uns dos outros. Uma necessidade importante à medida que a comunidade crescia era o “espaço vital”. Um nucleamento urbano grande precisava de uma zona rural grande que fosse capaz de prover aos seus habitantes os víveres necessários, um dos motivos que fizeram estas comunidades entrarem em guerra umas com as outras. Outra razão que os levavam à guerra era para a obtenção de escravos e riquezas (GARLAN, 1991, p.31). Tal concepção ainda permaneceria presente em filósofos muito posteriores, como Platão e Aristóteles, três séculos mais tarde.

Neste início conturbado de formação das *poleis* gregas e durante toda a sua “vida” fez-se necessário que elas mantivessem pessoas minimamente preparadas para a defesa da cidade. Para isso, desenvolveu-se uma instrução inicial que era pura e exclusivamente militarista, visando adestrar os habitantes daquela comunidade para a sua defesa. Contudo, não devemos entender esta educação inicial como uma preparação do homem grego como um soldado profissional, mas sim apenas como o aprendizado de algumas instruções básicas e necessárias ao campo de batalha, tais como identificar, entender e seguir as ordens do comandante da defesa. Não existirá na Grécia, pelo menos até o período clássico, uma educação que cuidará de um treinamento especializado para a guerra. Os únicos que “poderiam” ser enquadrados neste quesito seriam os espartanos, dos quais falaremos a seguir. Contudo, é importante lembrar que o grego comum, diferente de nós do presente que temos exércitos treinando exclusivamente para uma possível situação de guerra, não podiam dedicar todo o seu tempo ao treinamento militar. Novamente, há a uma “ressalva” em relação aos espartanos, mas apenas após a segunda guerra da Messênia. Antes disto, a educação dos lacedemônios é similar à dos demais povos habitantes e de outras comunidades.

Esparta e Atenas tinham, na época clássica, tipos de educação sensivelmente diferenciados. Mas nos primeiros tempos isso não acontecia. Nos primórdios, a educação tinha por finalidade a preparação do cidadão para a defesa do seu país. Era por isso, de início, um ensino apenas militar, que incluía evidentemente os exercícios físicos. Pretendia adestrar no manejo das armas os futuros defensores da *pólis* (FERREIRA, 2010, p. 13).

Nesta passagem, Ferreira embasa este início comum das instituições educacionais das cidades-Estado gregas, mesmo Atenas e Esparta não diferiam muito neste princípio. De fato, o que diferenciou estas duas grandes *poleis* do período clássico e que se antagonizaram foi o caminho que trilharam durante o decorrer do tempo, desde sua formação até a eclosão da Guerra do Peloponeso. O desenvolvimento de Esparta como metrópole cultural grega se deu muito tempo antes da Atenas de Péricles.

Neste domínio Esparta não se distinguia das outras, a não ser por se ter sobressaído em relação às demais nesses primeiros tempos. Do século VIII aos inícios do VI a.C. Esparta era um grande centro de cultura. Era na opinião de Marrou a metrópole da civilização helénica e não apresenta de modo algum a imagem tradicional de cidade severa, guerreira e desconfiada que possuirá na época clássica. Sobressaiu naturalmente no domínio da preparação atlética, com inovações a nível dos métodos de treino e da prática desportiva e com uma série significativa de vitórias olímpicas. Mas foi também cultora da poesia (Tirteu e Alcman) e da música, com duas escolas que exerceram alguma influência no século VII a.C. — a de Terpandro e uma outra a que estão ligados nomes como Taletas de Gortina, Xenódamo de Citera, Sacadas de Argos. Segundo Marrou, colocada no centro da cultura grega, a música assegura a ligação dos diversos aspectos da formação do jovem: pela dança associa-se à ginástica e pelo canto veicula a poesia. Todos estes aspectos confluíam nas grandes manifestações colectivas das festas religiosas, com procissões solenes, competições várias — atléticas, musicais, entre outras (FERREIRA, 2010, p.16-17)

A *pólis* dos lacedemônios floresceu muito jovem e rapidamente se comparada às outras *poleis* no mesmo período. Contudo, alguns acontecimentos foram importantes para a guinada de Esparta rumo a uma “militarização” de sua sociedade, como as Guerras Messênicas. O longo conflito contra os habitantes da Messênia teria sido o grande fator que levou as duas grandes *katástaseis* de Esparta e a mudanças profundas internas de sua sociedade.

A partir de fins do século VII a.C., possivelmente em consequência de lutas sociais subsequentes à Segunda Guerra Messénica (c. 650-620 a.C.), a cidade da Lacónia passa a valorizar a parte física e militar da sua formação, em detrimento da intelectual. Tudo parece indicar que a aristocracia, talvez chefiada por Quílon, põe termo à agitação popular e estabiliza o seu triunfo por meio de instituições apropriadas — as reformas que a tradição transmitiu sob o nome de Licurgo. A cidade começa a enquistar-se, fecha-se e perde vitalidade cultural. Erige em ideal máximo a defesa da

pólis e centra a sua atenção na actividade militar, a que sujeitava toda a vida do cidadão, desde os mais tenros anos. Esparta é um caso paradigmático de empenho na preparação do jovem para a guerra. Essa *pólis* era uma máquina de combate: vivia para ele e em função dele. Verdadeira cidade-quartel, as suas instituições haviam sido pensadas e dispostas para que os cidadãos estivessem sempre preparados e prontos a entrarem em combate. O tipo de educação instituído tinha o nome técnico de *agogê*. Organizada em função das necessidades da *pólis*, toda ela estava nas mãos do Estado (FERREIRA, 2010, p. 19-20).

Esparta não era uma “sociedade militarista”, nem tampouco esta “cidade-quartel” que Ferreira apresenta, ela é muito mais dinâmica. No âmago da comunidade espartana existem questões importantes que não foram visíveis aos estrangeiros que sobre Esparta escreveram. Esta neblina cultural que impede aqueles de fora de enxergar as lutas internas da cidade pode ser dissipada quando analisarmos a educação espartana, deixando um pouco de lado o mito do soldado profissional para prestar atenção ao fundo social pelo qual perpassa a todo o momento o *agogê*.

Sobre as fontes, elencamos três obras de três autores que nos ajudam a investigar a educação espartana: Xenofonte, Plutarco e Pausânias. A fonte que mais nos fala sobre as instituições dos lacedemônios (já que o texto de Aristóteles está perdido para nós) é a *Constituição dos Lacedemônios*, de autoria do ateniense Xenofonte. O autor de Atenas dedicou uma obra para falar sobre o que tornava os espartanos um dos menores povos (considerando o número de habitantes em Esparta e seu número de cidadãos) e, ainda assim, um dos mais poderosos e célebres da Hélade. Xenofonte escreve quinze capítulos sobre a sociedade de Esparta mas, destes, somente três (11, 12 e 13) são relacionados aos assuntos da guerra. Hodkinson observa que Xenofonte não enfatiza o militar mais do que qualquer outro aspecto da sociedade espartana, ele dedica mais espaço ao desenvolvimento social de Esparta do que implicações militares. Quando fala sobre assuntos militares, o faz separadamente do restante de sua obra, indicando para os interessados como os espartanos conseguiram que suas práticas militares fossem melhores que a dos demais gregos. O foco da obra é o sistema de Licurgo que produziu boa ordem social interna e qualidade moral. Afirmar que Xenofonte elogiou as instituições espartanas por seu sucesso militar é super-interpretar suas palavras, pois ele teria dito que o caráter de suas instituições explicaria como se tornaram

poderosos e famosos, o que entra em uma gama muito maior de características que somente as militares (HODKINSON, 2006, p. 126-127). Contudo, alguns historiadores ainda afirmam que o conteúdo da obra de Xenofonte exaltou as práticas sociais das aristocracias gregas, e que seu trabalho foi uma propaganda da ideologia oligárquica espartana aos membros das elites das outras cidades-Estado gregas. Neste sentido, Xenofonte seria um propagandista da ideologia oligárquica na Grécia (MOURA, 2000, p. 129-132; ASSUMPÇÃO, 2009, p. 7-8).

É no contexto da Guerra do Peloponeso e dos escritos posteriores que a ideia de uma orientação de vida militarista envolve Esparta. Tucídides é o primeiro a apresentar a ideia de que as instituições espartanas foram influenciadas pelo militar. Esta ideia é um desenvolvimento das ideias anteriores sobre os aspectos militares da sociedade espartana que surgem num contexto mais politizado, no final do primeiro ano da guerra do Peloponeso (430 A.E.C.). Sendo um registro real ou não das palavras de Péricles no funeral estatal dos guerreiros atenienses, a leitura é a de uma propaganda sobre o inimigo como esperado para a ocasião do funeral. A natureza tendenciosa do discurso é contrastar extremamente os costumes dos dois lados do conflito. É no século quarto que começam a aparecer as declarações sobre o caráter militar da sociedade espartana. Isso se deveu ao clima altamente politizado do pós-guerra, pró Esparta, e levado a cabo por simpatizantes do sucesso imperial temporário (HODKINSON, 2006, p. 118-120). A crença de que a educação espartana era uma preparação militar unilateral deriva da *Política* de Aristóteles. Essa ideia já era conhecida de Platão e é em relação a ela que este define, nas *Leis*, o espírito do Estado de Licurgo. Devemos procurar compreender essa crítica em função da época (sécs. V-IV A.E.C.) em que foi formulada (JAEGER, 1989, p. 75).

As outras duas obras principais que nos ajudam na pesquisa sobre a educação em Esparta é a *Vida de Licurgo*, de Plutarco, e a *Descrição da Grécia*, de Pausânias. Apesar de serem fontes bastante posteriores, é em Plutarco que temos o relato de algumas atividades que o mítico legislador espartano teria promovido na educação da cidade, e em Pausânias que temos a descrição de algumas das atividades praticadas pelos jovens dentro do âmbito educacional em Esparta. Entre as duas, Plutarco (após Xenofonte) é o que mais dá relatos sobre a educação estatal de Esparta, mostrando-se uma boa fonte apesar de derivar de outras fontes e de uma tradição literária e historiográfica estabelecida no pós Guerra do

Peloponeso. Pausânias traz pouquíssimos relatos sobre a instituição educacional descrevendo mais atividades ligadas a cultos religiosos e que perpassavam as práticas educacionais espartanas.

Em seu trabalho *The invention of tradition in classical and hellenistic Sparta* (2002), Michael Flower nos mostra que temos que tomar cuidado com fontes tardias para o estudo da sociedade espartana, tendo em vista estas fontes são baseadas em fontes helenísticas e muito influenciadas pela revolução ocorrida no século III A.E.C., liderada pelos reis Ágis e Cleômenes (sobre os quais Plutarco escreveu biografias). Contudo, estas fontes podem ser seguramente utilizadas se forem confirmadas por fontes anteriores à revolução. Um dos importantes pontos que Flower aborda é justamente o caráter de oralidade das tradições espartanas e o desconhecimento do próprio passado, indicando que instituições como o *agôgé* teriam sido abandonadas há pelo menos 100 anos e teriam sido “reinventadas” durante a revolução. Cleômenes ao tentar restituir o passado cria uma “nova Esparta”.

A pesquisa de Flower nos diz que é impossível decidir quanto atribuir ao Licurgo histórico, o estabelecimento do “seu sistema” nos séculos VII e VI A.E.C. e se este sistema realmente era seu. Também sugere que é impossível dar uma total descrição da sociedade espartana utilizando todas as evidências possíveis, tendo em vista que elas são muito fragmentárias e que Esparta continuamente se reinventava. Por fim, nos dirá que o único tipo de história possível de se escrever sobre Esparta sem incorrer no erro de adicionar mais um capítulo na miragem espartana é a que traça estágios do desenvolvimento de aspectos específicos da sociedade espartana, um trabalho menos satisfatório e de difícil apreciação por não especialistas nos estudos clássicos, mas preferível face às limitações que as evidências nos impõem (FLOWER, 2002, p. 208-209).

2.1 O sistema de Licurgo

Analisaremos aqui as propostas de Hodkinson, em *Social order and the conflict of values in classical Sparta* (2002b), sobre o espírito de Esparta e o sentido que este dá a educação à partir da própria *pólis* dos lacedemônios.

O sistema espartano do século V A.E.C. teria suas origens dois séculos antes, durante a crise do século VII A.E.C. Com a ascensão da classe dos hoplitas e a sublevação dos hilotas messênios foi necessário um “pacto” entre nobres e não nobres a fim de salvar a cidade. Esta aliança criou um modelo de vida baseado em três princípios: uniformidade, prioridade dos interesses coletivos sobre os interesses privados, e conformidade com as regulamentações. O estabelecimento destes princípios inaugura uma nova ideologia que pode ser traduzida pelo termo esparciata *homoioi*³⁰. Apesar desta nova ideologia surgida em Esparta, Hodkinson (2002b, p. 243) nos diz que ela não conseguiu minar os valores da aristocracia, que acabaram por serem incorporados à lógica do sistema. Logo, estes valores da nobreza esparciata incorporada acabaram por ranquear os homens desta sociedade num sistema de distinção de cunho aristocrático. O estabelecimento dos valores de uma sociedade é uma disputa de poder simbólico. A aristocracia espartana conseguiu lidar com a classe dos hoplitas e outros segmentos da sociedade ao “incorporar” todos e a si mesmos em um mesmo patamar. Contudo, ao estabelecer como distinção seus próprios valores, os nobres mantiveram seu *status quo* dentro da sociedade. Estes valores aristocráticos que foram “compartilhados” com o restante da sociedade espartana eram quatro: riqueza, nascimento, mérito pessoal e senioridade.

No centro deste sistema temos o processo educacional espartano, instituído pela *pólis* a todos os jovens esparciatas. A equiparação da cidadania com a prestação do serviço militar tem como condicionante a participação do futuro soldado-cidadão na educação estatal. Ou seja, para tornar-se soldado e cidadão, o espartano deveria passar pelo *agôgé*. As outras três instituições do sistema social espartano que Hodkinson trabalha além da educação – refeições comuns, exército e magistraturas – são extremamente influenciadas pelo sistema educacional de Esparta. É durante este período que são incutidos os três princípios ideológicos, bem como os valores da sociedade espartana. Um jovem que tivesse passado pelo *agôgé* e se distinguido por seu mérito pessoal poderia muito bem ascender

³⁰ Termo pelo qual os esparciatas eram conhecidos, traduzido por iguais, pares ou similares (HODKINSON, 2002b, p.243). Flower indica que *homoioi* não quer dizer iguais, mas sim similares (o termo para iguais é *isoí*), o que indica grandes diferenças sociais entre os espartanos (FLOWER, 2002, p. 196-197).

socialmente no sistema espartano, através de sua aceitação em um *syssítion*³¹, galgar posições melhores na hierarquia de comando do exército e/ou mesmo ser eleito para alguma magistratura importante da cidade. Isto para pensar apenas através do mérito pessoal, sem levarmos em conta a riqueza, nascimento e senioridade.

Todo cidadão tinha direito a comandar os jovens, a fim de que estes nunca ficassem sem supervisão (Xen. Const. Lac. 6. 1; Plut. Lic. 17.1). Contudo, além do *paidónomos*³², existia outra magistratura ligada ao período educacional. Eram escolhidos três *hippagretes* (pl. *hippagretai*), que seriam responsáveis cada um por escrutinar e escolher 100 entre os melhores *hebontes* para um esquadrão de elite, os escolhidos eram chamados *hippeis* e formavam a guarda real (Xen. Const. Lac. 4. 3). Ser escolhido e manter-se entre os 300 *hippeis* para formar a guarda real era uma grande distinção entre os esparciatas, o que poderia gerar muita rivalidade e desconfiança. De certo modo, “Licurgo” teria criado intencionalmente um sistema onde todos se vigiavam mutuamente para o bom funcionamento da sociedade.

A lógica do sistema continuava nas outras instituições da sociedade espartana: a partir dos 20 anos o *hebon* poderia participar de um *syssítion* com membros mais velhos da sociedade (Xen. Const. Lac. 5. 5-6). Para participar, o jovem deveria ser aprovado por todos os membros daquele *syssítion* (Plut. Lic. 12. 5-6). Logo, quanto mais distinto o *hebon* foi durante o *agôgé*, maiores eram as suas chances de ser aceito em um *syssítion* de maior prestígio. Além disso, possivelmente os membros de seu *syssítion* seriam os seus companheiros de unidade no exército lacedemônio. Cada membro do *syssítion* deveria contribuir com uma mesma quantidade determinada de comida (Plut. Lic. 12. 2), para tal lhes era atribuído um lote de terra, que era trabalhado pelos hilotas. Porém, era possível também se distinguir nestas refeições comuns: através do valor da senioridade, se o membro fosse o mais velho, do princípio da riqueza, ao contribuir com mais comida ou através do princípio do mérito pessoal, ao incrementar a refeição com animais abatidos numa caçada (Xen. Const. Lac. 5.3; Plut. Lic. 12. 2-5). Assim como em

³¹ *Syssítion* (pl. *syssítia*) era a refeição comum espartana em que os cidadãos deveriam participar (Xen. Const. Lac. 5; ASSUMPÇÃO, 2011b, p.12; HODKINSON, 2002b, p.242).

³² O *paidónomos* era o magistrado responsável pela organização e funcionamento da educação estatal em Esparta (Xen. Const. Lac. 2. 2; Plut. Lic. 1. 2).

outras esferas da sociedade, dentro do *syssítion* existia uma hierarquia de precedência a ser observada que era estimulada desde o período educacional, em que o jovem esparciata era impelido a se destacar nesta hierarquia de prestígio pessoal e coletivo.

A participação no exército era a condição para a cidadania e significava o fim da educação. Os *hebontes* mais destacados eram escolhidos como *hippeis*, e fariam parte da guarda real, a maior distinção que poderiam chegar ainda no período educacional. Contudo, o exército lacedemônio não se restringia apenas à guarda do rei. Divididas em diversas unidades a fim de facilitar a transmissão de ordens, ser um oficial dentro desta cadeia de comando requeria distinção. Como a equiparação do serviço militar com a cidadania e a não preocupação com os trabalhos manuais para a sua subsistência, o exército era, junto com a educação estatal, a instituição mais racionalizada dentro de Esparta. Desde a maior unidade do exército até a menor, existia uma cadeia de comando muito bem organizada, as ordens eram passadas do rei para os *polermachoi*, destes aos *lochargois*, destes ao *pentekonteres*, destes ao *enomotarchoi* e estes, por fim, transmitiam as ordens a sua *enomotia* (Tuc. 5. 66; Xen. Const. Lac. 11.4). Os oficiais espartanos combatiam na linha de frente da falange (Xen. Const. Lac. 11. 5) e o restante da *enomotia* (pensando a partir da menor unidade) seguia seu líder, ficando assim fácil para os que vinham na retaguarda saber o que fazer (Xen. Const. Lac. 11. 6). Ao mesmo tempo, esta atitude de combater na linha de frente justificava a ocupação pelo esparciata do posto de oficial. Tudo isto dentro da lógica da sociedade espartana de ascender e descender social e militarmente através do escrutínio permanente de pares, superiores e subalternos. Também, como salientamos anteriormente, era bem possível que os membros do *syssítion* fossem os companheiros de *enomotia*, sendo o prestígio militar uma classe distintiva dentro do *syssítion*. Na outra mão da influência do exército no *syssítion*, era bem possível que participar de uma mesa mais prestigiosa distinguisse um esparciata a ponto de ocupar um posto maior de comando.

Seguindo a mesma lógica existente entre o *syssítion* e o exército, podemos estender essas relações até as magistraturas. Um esparciata que foi distinto durante sua educação, ocupou um *syssítion* de prestígio e chegou aos mais altos postos de comando no exército chegaria, por exemplo, a *gerousia*. A partir disso, podemos

imaginar que para todas as magistraturas isso podia ser aplicado (excetuando o eforato), se quisermos traçar um paralelo com Roma, possivelmente esta relação seja algo parecido ao *cursus honorum* romano.

Em linhas gerais, esta é a percepção de Hodkinson (2002b) da ordem social e conflito de valores da sociedade lacedemônia, sistema que nomeou de “sistema de Licurgo”. Contudo, sabemos que dentro desta disputa de poder, seja ela simbólica ou não, existem inúmeros outros vetores. Um dos valores aristocráticos que pouco mencionamos aqui foi o do nascimento, que era um grande distintivo definidor daqueles da linhagem heráclida, e as relações de amizade com famílias nobres de outras *poleis*. Nascer em “berço de ouro” poderia facilitar, e muito, a ascensão de um esparciata dentro da hierarquia social espartana.

A nova ideologia da sociedade espartana somada aos valores aristocráticos deu surgimento a este sistema criado por Licurgo – imaginando aqui que o mítico legislador teria sido o responsável por levar a cabo estas mudanças sociais e criado um sistema que conseguiu apaziguar as *stáseis* espartanas. Contudo, a lógica deste sistema era contraditória. Os problemas sociais que Esparta enfrentou no século IV A.E.C. são frutos dessa contradição presente nas estruturas sociais da *pólis*. Hodkinson, em *Spartan Society in fourth century: crisis and continuity* (1996), quebra com o argumento da historiografia de que a crise espartana do século IV A.E.C. foi desencadeada pela vitória na Guerra e pela criação de um “império” espartano. De fato, Hodkinson demonstra que a perda da hegemonia espartana nas quatro décadas seguintes à vitória na guerra contra Atenas não seria tanto graças às mudanças sociais ocorridas em Esparta naquele século, mas sim devido às contradições internas da sociedade espartana que foram exacerbadas com a sua expansão político-militar e domínio sobre a Hélade. A continuidade das contradições presentes no seio daquela comunidade desde o século VIII A.E.C. foi a real responsável pela crise de Esparta. Hodkinson refuta os argumentos sobre o que levou à crise, tais como a corrupção da sociedade espartana devido à entrada de ouro na cidade com Lisandro e a disposição dos lotes de terra para legar a quem quisessem; riqueza e propriedade já faziam parte daquela comunidade, porém no

pós-Guerra as diferenças sociais³³ causadas por elas são exacerbadas ao ponto de diminuir drasticamente o número de *homoioi* e aumentar os *hypomeíones*³⁴.

2.2 O agôgé e a biopolítica

O que sabemos efetivamente sobre a educação espartana é o que Xenofonte nos apresenta nos capítulos 2, 3 e 4 da *Constituição dos Lacedemônios*. O primeiro estágio educacional é o que compreende dos 7 aos 18/19 anos³⁵ do jovem esparciata, onde ele é chamado pelo termo genérico *pais* (pl. *paides*). Provavelmente a partir dos 12 anos de idade, o jovem deixa a casa dos pais e vai morar em quarteis com seus contemporâneos até seus 30 anos (Plut. Lic. 16. 12-14). O segundo estágio se dá ao término do primeiro, quando o jovem, *paidiskos* (pl. *paidiskoi*), completa seus 18/19 anos. Neste período, o jovem fica sob estrito controle do Estado e é provavelmente quando os jovens controlam companhias (*iles*) de *paides*, sendo então chamados pelo termo de *eiren* (pl. *eirenen*) (Xen. Const. Lac. 2. 10-11; Plut. Lic. 17. 2). Dos 20 aos 30 anos de idade o jovem adulto é chamado *hebon* (pl. *hebontes*), período em que ele já está participando da vida pública, e tornou-se membro efetivo do exército, provavelmente podendo participar de um *syssítion* (Plut. Lic. 15. 4-7). Durante todo o período educacional que os

³³ Estas diferenças sociais são percebidas, por exemplo, através da instituição das *syssítia*, pois quando um esparciata não conseguia mais sustentar a contribuição obrigatória ele era retirado de seu *syssítion* e não mais considerado um *homoioi*, perdendo assim seus direitos cívicos (HODKINSON, 2002b, p.252).

³⁴ Os *hypomeíones* eram os espartanos inferiores, destituídos de qualquer direito cívico em Esparta. Xenofonte cita brevemente os *hypomeíones* em *Helênicas* (3.3.6). Ver também *Uma cidade de iguais e diferentes: distinção social na Esparta Clássica* (SILVA, 2015, p.1511-1522).

³⁵ Hodkinson e Marrou divergem quanto ao tempo do *agôgé*. Para Marrou (1973, p. 42-43), a educação vai apenas até os 20 anos de idade e esta é dividida em três fases: a primeira dos 7 aos 11 anos de idade, a segunda dos 12 aos 15 anos e a terceira dos 16 aos vinte anos. Aqui optamos pela sistemática de Hodkinson (2002b, p. 242-243), tendo em vista que acreditamos que Marrou tenta encaixar as faixas etárias da educação espartana com as divisões do escotismo (lobinhos, escoteiros e pioneiros). Para além da aproximação que Marrou faz com o escotismo, Hodkinson preenche melhor algumas lacunas que se apresentam, como é o caso dos *hebontes* que Marrou silencia.

esparciatas deveriam passar, dos 7 aos 30 anos, eles ficavam sob a autoridade máxima do *paidónomos* (Xen. Const. Lac. 2. 2; Plut. Lic. 17. 2). Apesar de na terceira fase os *hebontes* já estarem integrados à vida pública, eles ainda estavam sob a autoridade do *paidónomos*, o qual escolhia um grupo de *hebontes* para serem *mastigophórous* (pl. *mastigophóroi*), aqueles que portavam chicotes e eram responsáveis pelos castigos aos mais novos (Xen. Const Lac. 2. 2).

Foucault, no capítulo *Direito de morte e poder sobre a vida* de seu primeiro livro *A história da sexualidade*, nos relata que na época clássica há uma mudança nos mecanismos de poder, onde a vida e o fazer viver passam a ter lugar central na política, é o surgimento do *biopoder* e da *biopolítica* (1988, p.128-129). Apesar de tais ideias se desenvolverem melhor nos Estados modernos do século XVIII, já se pode ver em Esparta – utilizando aqui a Esparta Clássica e as instituições relatadas por Xenofonte – as mudanças que Foucault observa. O autor desenvolve o tema sobre os mecanismos de poder em sua obra *Em defesa da sociedade*:

De fato, o nível em que eu gostaria de seguir a transformação não é o nível da teoria política, mas, antes, o nível dos mecanismos, das técnicas, das tecnologias de poder. Então, aí, topamos com coisas familiares: e que, nos séculos XVII e XVIII, viram-se aparecer técnicas de poder que eram essencialmente centradas no corpo, no corpo individual. Eram todos aqueles procedimentos pelos quais se assegurava a distribuição espacial dos corpos individuais (sua separação, seu alinhamento, sua colocação em série e em vigilância) e a organização, em torno desses corpos individuais, de todo um campo de visibilidade. Eram também as técnicas pelas quais se incumbiam desses corpos, tentavam aumentar-lhes a força útil através do exercício, do treinamento, etc. Eram igualmente técnicas de racionalização e de economia estrita de um poder que devia se exercer, da maneira menos onerosa possível, mediante todo um sistema de vigilância, de hierarquias, de inspeções, de escriturações, de relatórios: toda essa tecnologia, que podemos chamar de tecnologia disciplinar do trabalho (2005, p. 288).

A partir desta citação, podemos entender o *agôgé* como um destes mecanismos de poder ao qual Foucault se refere, uma verdadeira política de vida da *pólis* espartana sobre o seu corpo de cidadãos.

O desenvolvimento dos grandes aparelhos do Estado, como *instituições* de poder, garantiu a manutenção das relações de produção, os rudimentos de anátomo e de bio-política, inventados no século XVIII como *técnicas* de poder presentes em todos os níveis do corpo social e utilizadas por

instituições bem diversas [...] operaram também, como fatores de segregação e de hierarquização social, agindo sobre as forças respectivas tanto de uns como de outros, garantindo relações de dominação e efeitos de hegemonia (1988, p. 132-133).

Foucault ainda nos relata que a própria instituição de biopolíticas em uma sociedade é uma técnica da contradição, que não tem o efeito de melhorar aquela comunidade, mas sim manter um status de desequilíbrio social, tal qual observamos em Esparta. Conforme expusemos no capítulo anterior, para Foucault a política é a guerra por outros meios, uma guerra silenciosa que age mesmo dentro de uma mesma sociedade, criando uma verdadeira guerra social velada. Este princípio da contradição que Foucault nos relata é aquela contradição que Hodgkinson observa que será a grande responsável pela crise do século IV A.E.C., agindo continuamente desde o estabelecimento da nova ideologia espartana do sistema de Licurgo.

3. HISTORIOGRAFIA E A MIRAGEM ESPARTANA

O filólogo alemão Werner Jaeger (1888-1961), cuja obra *Paideia* foi um marco nas pesquisas sobre a educação grega, dizia que era impossível saber com segurança qual era o espírito de Esparta e que todas as tentativas de entendê-la eram apenas hipóteses modernas. Contudo, Jaeger também concordava com o pensamento de Karl Otfried Müller (1797-1840) de que o militarismo espartano seria uma continuação de um estado primordial da civilização dórica (JAEGER, 1989, p. 76). Essa afirmação de certa forma desmerece o caráter de metrópole cultural de Esparta, mas ela é explicável se observarmos os contextos em que essas hipóteses modernas foram formuladas, como o próprio Jaeger evidencia. Müller nasceu no Reino da Prússia e viveu em um período conturbado onde o crescente nacionalismo advindo das Guerras Napoleônicas fazia efervescer ideias militaristas que, anos mais tarde, levariam às Guerras Franco-Prussianas e a posterior unificação do Império Alemão. Neste contexto das Guerras de Napoleão e da reestruturação da Prússia, faz sentido Müller ter encontrado abrigo na miragem espartana de um Estado militarista, haja vista que era a realidade que ele conhecia. Não é desabonador de forma nenhuma este pensamento de Müller, um homem de seu tempo que fez grandes contribuições para os estudos clássicos. Jaeger, apesar de viver décadas depois de Müller, viveu em um contexto parecido, de pós-Guerras Franco-Prussianas e de unificação do Império Alemão, período em que o nacionalismo alemão estava em alta. Quando escreveu sua obra, em que se debruçava sobre a educação grega, encontrava-se no intervalo compreendido entre a primeira e segunda Grandes Guerras, finalizando sua pesquisa já nos Estados Unidos, alguns anos após a segunda guerra.

Os pensamentos de Müller e de Jaeger são frutos de seus contextos. A historiografia alemã foi a que mais se utilizou e propagandeou o espírito belicoso espartano como uma “herança racial” dos dórios, o que relaciona-se perfeitamente ao eugenismo disseminado por Adolf Hitler.

Jaeger faz crítica aos trabalhos de: Aristóteles, ao dizer que seu trabalho foi uma oposição à apoteose de Esparta entre os filósofos; Xenofonte, que escreveu

com base em sua experiência pessoal com a *pólis* dos lacedemônios; e Plutarco, que romantizara a biografia de Licurgo com base em escritos antigos e literaturas heterogêneas.

Ao avaliar estes testemunhos, é preciso ter presente que eles brotaram da reação consciente ou inconsciente contra a moderna cultura do séc. IV. Na feliz situação da antiga Esparta viam, muitas vezes de maneira anacrônica, o triunfo sobre vícios do seu próprio tempo e a solução para problemas que, na realidade, não existiam para o "sábio Licurgo" (JAEGER, 1989, p. 75).

É interessante pensarmos que o próprio Jaeger responde, mesmo que de forma inconsciente, que os fatores externos à sua pesquisa acabaram influenciando o modo como ele próprio encarou as evidências das fontes, baseando-se numa literatura que já vinha há tempos corroborando aquele tipo de pensamento. Podemos ver como Jaeger se contradiz no seguimento da citação:

Antes de mais nada, é impossível determinar com precisão a antiguidade da organização da Esparta do tempo de Xenofonte e Agesilau. A única garantia da sua origem antiga é a reputação de rígido conservantismo que fez dos Lacedemônios o ideal de todos os aristocratas e a abominação dos democratas do mundo inteiro. Mas Esparta evolui e ainda em tempos posteriores se confirmam inovações na sua educação (JAEGER, 1989, p. 75).

A contradição demonstra que Jaeger queria enxergar a antiguidade do conservadorismo militarista espartano. Apesar das fontes demonstrarem que esta determinação era impossível, ele insiste nesta constatação. O autor ignora a vida cultural proeminente dos primeiros tempos de Esparta em favor da orientação de "rígido conservantismo", tentando endossar sua ideia de que os espartanos, desde os primórdios de seu Estado, tiveram uma orientação conservadora. Contudo, podemos perceber através de Tirteu que esta guinada ao conservadorismo que Jaeger tanto preza se deu apenas após a Segunda Guerra da Messênia, quando os espartanos lutaram pela sobrevivência de sua cidade.

Henri-Irénée Marrou (1904-1977) também endossou a ideia da educação espartana como "o 'adestramento' do hoplita" (1973, p. 41). Mas, diferentemente de

Jaeger, que não se fixa no período arcaico, Marrou reconhece este período importante da história espartana, e compreende que há um declínio importante daquela sociedade até chegar na sua forma “clássica”, no século V A.E.C.:

Mas esta educação do soldado atribuía tanta importância à preparação moral quanto à preparação técnica: sobretudo na primeira insistem nossas fontes. A educação espartana é completamente orientada para a formação do caráter, em conformidade com um ideal bem definido, aliás o mesmo que o reaparecimento do velho ideal totalitário fez renascer aos nossos olhos, em plena Europa do séc. XX, com toda a sua grandeza selvagem e desumana (MARROU, 1973, p. 45).

Marrou não sofrera uma “doutrinação” germânica durante sua infância, mas, ainda assim, o seu contexto ajuda a explicar a sua visão sobre os espartanos. Apesar de ser francês e ter estado ao lado da Resistência durante a ocupação nazista da França durante a Segunda Grande Guerra, boa parte de seu período de estudos fora na Itália fascista de Mussolini o que influencia sua percepção sobre a formação da moral espartana, comparada ao totalitarismo europeu surgido entre as Grandes Guerras. Contudo, Marrou se mantém mais ligado ao que as fontes lhe dizem. É fato que as fontes que dispomos nos indicam muito mais uma formação moral dos espartanos do que sua formação técnica como soldados (vide a *Constituição dos Lacedemônios*, de Xenofonte).

Para Marrou, a condição de cidadania ser equiparada ao serviço militar é o condicionante da vida dos espartanos, isto é, a educação visava a prestação do serviço militar (MARROU, 1973, p. 41). Seu pensamento é próximo ao de Jaeger, que via que o sistema de direitos cívicos estava atrelado à condição de guerreiro dos espartanos e enxerga a educação de Esparta como estatal e guerreira (1989, p. 79), como querem as fontes (Xen. Const. Lac. 10. 7; Plut. Inst. Lac. 238F 21). O historiador francês enxerga que o desenvolvimento intelectual dos espartanos através da educação era reduzido ao mínimo, haja vista que seu “adestramento” era versado para a guerra e não para o desenvolvimento do cidadão enquanto membro do corpo cívico. Contudo, a lógica da sociedade esparciata é diferente e deve ser observada na sua singularidade. Hodgkinson, especialista da nova historiografia espartana, tem se dedicado a desmistificar a imagem da Esparta criada pela historiografia tradicional, demonstrando que uma educação pública e que primava o

bem coletivo não deve ser encarada diretamente como uma preparação meramente bélica. Mesmo o viver em grupos desde a infância e sob as ordens de um líder não significava uma formação de soldados que não questionavam a sua realidade. Tais visões para com a sociedade espartana são anacrônicas e não enxergam as relações conflituosas presentes no centro daquela comunidade. Essas contradições moldaram uma sociedade de constituição estranha, se não exótica, se comparadas às demais constituições gregas. Um dos mitos que Hodkinson aborda sobre a preparação militar espartana refere-se à prática da caça e atlética:

Although the authorities encouraged and facilitated citizens' participation, there is no suggestion that normal Greek hunting practices were modified to suit the requirements of military training (...). Taken together with the lack of evidence for specialized training, Xenophon's evidence suggests that Spartan preparation for war revolved primarily around not the inculcation of specific collective military skills but the ensuring of individual physical fitness (HODKINSON, 2006, p. 136)³⁶.

Apesar de não sabermos a real extensão da prática da caça entre os gregos e mesmo com a facilitação de sua prática entre os espartanos (Xen. Const. Lac. 6. 3), Moura nos diz que é certo que “não era uma prática aceita e difundida por toda a comunidade (...), e sim, uma atividade efetiva dos mais ricos” (2000, p.68). Não existem provas de que esta atividade ajudasse de alguma maneira no treinamento para o combate, sendo apenas explicitada por Xenofonte devido a esta ser uma prática das elites das *poleis*. É muito mais plausível, conforme a indicação de Hodkinson, que a preparação para o combate fosse através da preparação atlética e da manutenção de um bom condicionamento físico por parte dos espartanos e, para

³⁶ Apesar do encorajamento e facilitação à participação dos cidadãos pelas autoridades, não há evidências que a prática normal de caça grega tenha sido modificada para atender as exigências do treinamento militar (...). Através da falta de evidências de treinamento especializado, a evidência de Xenofonte sugere que os espartanos preparavam-se para a guerra mantendo um bom condicionamento físico individual e não através de habilidades militares coletivas específicas. Tradução livre.

tal, as listas de vencedores nas Olimpíadas se mostram reveladoras pela quantidade de espartanos que lá figuraram³⁷.

As fontes também relatam os jogos reais propostos por Agesilau: durante a sua estadia em Éfeso, o rei Agesilau, a fim de treinar suas tropas, oferece prêmios para as melhores unidades de hoplitas (Xen. Hel. 3. 4. 16), contudo o treinamento das unidades não se dá no campo treinando movimentos em grupo, aperfeiçoando suas formações ou melhorando suas habilidades com as armas, mas sim, nos ginásios. Isto nos ajuda a entender que a preparação espartana para a guerra voltava-se para o condicionamento físico de seus cidadãos e não para manobras ensaiadas ou outras táticas treinadas exaustivamente que os inimigos de Esparta vieram a supor. Hodkinson observa que foram as atividades ginásticas, atividades de lazer das elites em todo o mundo grego, que penetraram nos tempos de guerra, e não o contrário (2006, p. 138). Esta observação é importante tendo em vista que vencer os jogos propostos pelos reis elevava o vitorioso a um dos lugares de maior prestígio dentro da sociedade espartana: a unidade de guarda-costas do rei. Ainda, Xenofonte nos indica que durante uma campanha, quando o exército não está combatendo, os espartanos deveriam exercitar-se duas vezes por dia (Const. Lac. 12. 5), o que revela uma compulsão oficial por regular os exercícios físicos. O autor não dá evidências de que os ginásios seriam projetados para o treinamento militar específico, mas sim como uma instituição cívica (HODKINSON, 2006, p. 137-138).

Todo o esforço visa à preparação militar: vale dizer que a educação física ocupa o primeiro lugar; mas a prática de esportes atléticos, e com estes a caça, já não está mais ligada a um estilo de vida nobre, porém estritamente subordinada ao desenvolvimento da força física. Muito cedo, sem dúvida, a ginástica propriamente dita devia-se juntar um aprendizado direto do ofício militar: ao manejo das armas, esgrima, dardo, etc., juntavam-se os movimentos em ordem cerrada: o exército espartano, único exército de profissionais na Grécia clássica (que até o quarto século dispõe quase somente de exército improvisados de cidadãos), causava admiração a todos, por sua habilidade manobrista, passando de uma formação em fila a uma formação em linha por evoluções tão prontas quanto regulares, executadas de maneira impecável, tanto no campo de batalha quanto no campo de treinamento (MARROU, 1973, p. 44).

³⁷ De acordo com Marrou, entre 720-575, dos 81 vencedores conhecidos, 46 são espartanos. Destes, 21 venceram na decisiva prova da corrida do estádio (MARROU, 1973, p. 37).

Reduzir a educação espartana a uma mera função militar desmerece a lógica de socialização que ela tinha na vida do espartano adulto. Mesmo que ela ajudasse na subsequente participação do espartano no exército, vários de seus aspectos são irrelevantes a uma preparação para a guerra, como é o caso da subnutrição dos garotos (Xen. Const. Lac. 2. 5-6). Muitas dessas atividades tinham caráter ritual e socializante, aspectos religiosos que não faziam parte e não contribuíam para o estabelecimento de uma “academia militar lacedemônia” (HODKINSON, 2006, p. 139-140). Marrou ainda nos dirá que os conflitos nos Platanistas (Paus. 3. 14. 8) e em frente ao santuário de Ártemis Órthia (Xen. Const. Lac. 2. 9; Paus. 3. 16. 7-11) visavam endurecer os jovens numa preparação essencialmente militar (MARROU, 1973, p. 46). Todavia, estes conflitos tinham muito mais caráter religioso do que militar³⁸.

Durante as guerras, os espartanos não combatiam sozinhos. Os exércitos da Lacedemônia não eram formados apenas por espartanos, mas também por periecos, hilotas e seus aliados. Na sociedade espartana, apenas os espartanos estavam livres das atividades manuais por terem subjugados os hilotas e os reduzido a escravidão/servidão. Logo, tanto periecos e hilotas não podiam se dedicar a uma pretensa especialização militar como as fontes nos sugerem. Tendo isto em mente, percebemos que não seria possível ao exército lacedemônio se reunir várias vezes durante os períodos de paz para os treinamentos, o que sugere que as manobras que o exército fazia não deveriam ser de difícil execução, e que provavelmente deveriam ser manobras antes do choque do combate (HODKINSON, 2006, p. 134).

Alguns autores, como Keegan (2006, p. 314), elevam os hilotas como um real perigo para o Estado espartano, chegando a equiparar a guerra contra o estrangeiro com a guerra contra os servos. Hodkinson refuta esta ideia, juntamente com a instituição da *kripteia*³⁹, de que este problema pode ter ajudado numa “possível militarização”, afirmando que esta “guerra” contra os hilotas por si só não levaria os

³⁸ A batalha nos Platanistas (Paus. 3. 14. 9-10) era de mãos nuas e em nada lembrava um combate hoplítico, bem como os conflitos perante o altar de Órthia (Xen. Const. Lac. 2. 9; Paus. 3. 16. 7-11), que cobriam a necessidade de sacrifícios de sangue humano (BURKERT, 1993, p. 134) no culto à deusa.

³⁹ Ver nota 25, p. 48.

espartanos a transformar sua cidade e seu modo de vida em um acampamento militar permanente.

Os espartanos não foram os únicos com o problema de populações nativas reduzidas à servidão. Outras *poleis* enfrentavam este mesmo problema com seus escravos, seja adquirindo-os por via bélica ou comercial. Alegar que o problema de segurança militar foi decisivo para uma transformação da sociedade espartana devido a estas possibilidades de revoltas é extremo. A orientação de guerra dos gregos nos períodos arcaico e clássico era da captura das cidades e eliminação, escravização ou dispersão de sua população (GARLAN, 1991, p. 73-74). Enfrentar problemas internos e externos de natureza militar era realidade de quase todas as *poleis* gregas, e questão de sobrevivência. Não havia nada inerente ao problema hilota que exigiria uma transformação radical da sociedade espartana, o principal pode ser o conflito crônico interno entre os próprios espartanos, algo bem atestado por evidências para a Esparta arcaica (HODKINSON, 2006, p. 132-133). A instituição da *kripteia* não parece ter função específica para a guerra, ela é uma inversão da vida do hoplita, provavelmente um processo de seleção dos futuros líderes espartanos. Ela apareceu como uma instituição voltada para a guerra a partir das influências de escritos clássicos sobre o perigo que os hilotas representavam (Tuc. 4. 80; Plat. Leis, 777b-c; Arist. Pol. 1269a36–39), porém esta interpretação desapareceu dos autores posteriores e ficou um bom tempo perdida.

Como podemos perceber, é certo que a não preocupação com a própria subsistência tirou um enorme peso das costas dos espartanos, porém mesmo que existisse uma preparação militar intensa entre eles, ainda sobraria muito tempo livre para se dedicarem a seus negócios pessoais. Uma das heranças de seu período como metrópole cultural grega foram as artes. Marrou nos informa que as artes eram o centro aglutinador dos diversos aspectos da educação e que foi em Esparta que surgiram as duas primeiras escolas musicais (1973, p. 37-38). Contudo, mesmo em se tratando das artes, surgiram imagens ao redor das atividades culturais que foram ligadas ao pretenso militarismo de Esparta. A educação musical, conforme Marrou, manteve na base Tirteu devido ao seu conteúdo moral e seu estilo marcial (1973, p. 44), porém é difícil de imaginar o centro cultural grego que Esparta foi nos séculos anteriores se restringir a uma educação musical moralista e de fim marcial.

Outra imagem militarista envolveu a *pyrrhiche*, a dança em armas, entendendo que ela pudesse trazer algum tipo de treinamento militar especializado. Nisto, devemos ser cautelosos, pois as fontes que indicam a *pyrrhiche* são de sofistas do período imperial romano. A *pyrrhiche* era uma dança praticada em todo o mundo grego, e os espartanos apenas compartilhavam deste costume comum grego de preparação física e psicológica genérica para a guerra. Ela não teria o caráter de especialidade no treinamento que lhe é atribuída, somente para o treinamento físico, agilidade e destreza, bem como uma preparação psicológica (HODKINSON, 2006, p. 136-137). Para não exagerarmos em interpretações sobre a *pyrrhiche*, a comparamos com a Chula⁴⁰: uma dança tradicional identitária, que carrega os símbolos do guerreiro, mas que nada (ou muito pouco) ajuda em uma preparação especializada para o combate.

Muito do que as fontes nos passaram e que os pesquisadores por anos endossaram foi a imagem de uma Esparta como uma sociedade fechada em si, de caráter eminentemente bélico. Contudo, a proposta de Hodkinson de “ler” as fontes a partir do contexto em que foram escritas demonstra o claro objetivo social, político, filosófico e ideológico que estava em jogo nestas representações, o que nos remete a Bourdieu quando este nos diz que primeiro o investigador deve ultrapassar as pré-noções entre a representação e a realidade, para aí incluir no real a luta das representações (do próprio real), como imagens mentais e também de manifestações sociais destinadas a manipular as imagens mentais (BOURDIEU, 1989, p. 113). Isto é, o que Bourdieu nos indica e que Hodkinson nos mostra é que as representações de Esparta não são a realidade de Esparta, mas sim uma luta das representações formada por intelectuais do século IV A.E.C. O processo de representar Esparta após Tucídides foi muito forte para justificar a derrota de Atenas frente aos espartanos, tanto por partidários dos espartanos e/ou das oligarquias, quanto por partidários dos atenienses e/ou das democracias. Esta representação de Esparta só nos salta aos olhos quando fazemos uma boa leitura do conjunto autor-texto-contexto.

De fato, a educação espartana é bem obscura se comparada a outras mais bem documentadas. Isto ocorre porque as fontes são muito fragmentárias e sofrem

⁴⁰ A Chula é uma dança típica do Rio Grande do Sul. É um desafio entre dois homens que devem dançar sapateando por sobre uma lança (ou vara de madeira) sem nela encostar.

durante o processo de disputas simbólicas para representar a *pólis* dos lacedemônios. Como dissemos anteriormente, a sociedade de Esparta é uma sociedade singular e sua educação deve ser entendida dentro desta singularidade, haja vista que com as fontes que dispomos e dos problemas que elencamos seria impossível chegar a uma proposta “real” do que foi a educação espartana sem cairmos na assertiva de Jaeger de ser apenas mais uma teoria moderna sobre. Ao contrário, o que propomos aqui é tentarmos desvelar um pouco a lógica da sociedade esparciata para entendermos o espírito de sua educação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A guerra foi um assunto importante para as comunidades gregas da antiguidade, e não se dedicar aos ofícios de Ares era entendido como fraqueza passível de subjugação por outras comunidades mais fortes. Logo, como na assertiva de Funari, a guerra era um elemento central de vida e morte para as *poleis* gregas.

A identidade do espartano estava ligada a um “militarismo”, porém este não é aquele que fora apontado pelos pensadores do pós-Guerra do Peloponeso, e pela historiografia tradicional. O “militarismo” ao qual nos referimos é a equiparação da cidadania em Esparta com o serviço militar. O que destacava os espartanos no campo de batalha eram a sua organização e preparação atlética, fora isto não existia nada que os diferenciasse dos outros povos da Grécia Antiga. O *agôgé*, como uma biopolítica do Estado espartano, acrescentou diversos elementos a esta pintura identitária que os gregos faziam dos esparciatas.

Contudo, devemos perceber que a exacerbação do pretenso militarismo dos espartanos surge no contexto da vitória de Esparta e seus aliados contra o império ateniense. Os filósofos atenienses, tanto os pró Esparta quanto os contra os lacedemônios, encontraram nesta diferença a sua retórica da alteridade – para utilizar a expressão de Hartog –, o motivo para a vitória de Esparta na guerra e sua “superioridade” sobre os povos da Hélade. A polarização do conflito entre os próprios gregos ajudou nesta identificação dos povos através de suas diferenças. Podemos identificar tais questões nas observações que Moura faz sobre Xenofonte em seu trabalho *Imagens de Esparta: Xenofonte e a Ideologia Oligárquica* (2000), onde o autor ateniense escreve para seus compatriotas aquilo que as oligarquias queriam consumir de informações sobre Esparta.

Neste sentido, identificamos uma disputa de poder que se trava no poder de se identificar:

Na disputa pela identidade está envolvida uma disputa mais ampla por outros recursos simbólicos e materiais da sociedade. A afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado

aos bens sociais. A identidade e a diferença estão, pois, em estreita conexão com relações de poder (SILVA, 2000, p.80).

Estas relações de poder nos trazem de volta a Foucault, e a guerra travada por outros meios, não mais com lanças e escudos, mas com tinta e palavras. Se os espartanos entraram nesta guerra silenciosa, não podemos dizê-lo pela falta de fontes, mas a própria aceitação deste “estigma” de sociedade militarista que recaiu sobre Esparta pode ter sido apropriada e ressignificada numa batalha simbólica, como lembra Pierre Bourdieu ao citar o exemplo da disputa entre economistas e geógrafos na França, no capítulo *A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região* de sua obra *O Poder Simbólico* (1989). Roger Chartier nos diz que estas disputas de representação identitária devem ser pensadas e entendidas como formas de grupos darem sentido ao mundo (1988, p. 16-17). Contudo, é importante ressaltar que Bourdieu, Chartier e Silva nos alertam para entendermos que as disputas de representação não são estáticas e servem a diversos interesses. Como nos lembrou Hodkinson, os espartanos foram buscar reinventar o *agôgé* para atender aos seus problemas no século III A.E.C., tornando-o cada vez mais sangrento até torná-lo um espetáculo para os visitantes durante o período romano:

As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade a custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas. Por isso esta investigação sobre as representações supõe-nas como estando sempre colocadas num campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação. As lutas de representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio (CHARTIER, 1988, p.17).

De fato, nada antes do século III A.E.C. nos indicava uma militarização da sociedade espartana, nem mesmo as atividades de culto ao deus da guerra – o que poderíamos esperar ter grande apelo e poder numa sociedade militarista. Ao contrário, em Esparta existem pouquíssimas atividades de culto dedicadas a esta divindade, e que foram registradas nas fontes escritas que chegaram até nós. Para o

período clássico, é difícil considerar Esparta uma sociedade militarista. A lógica da comunidade e suas disputas internas poderiam ser estranhas, mas apenas este estranhamento não caracteriza a militarização dessa sociedade. Os elementos representativos que aproximavam os esparciatas da figura de hoplitas têm a ver com a equiparação da cidadania com o serviço militar, e apenas isso. Segundo as fontes, não existia um treinamento especializado dos exércitos lacedemônios, o que de mais relevante existia era uma liberação dos cidadãos das atividades manuais para dedicarem-se aos treinamentos físicos. Porém, não se deve entender isso como uma prática exaustiva dos treinamentos atléticos ou militares, tendo em vista que existiam grandes diferenças sociais e econômicas dentro desta sociedade. Hodgkinson nos diz que a *pólis* dos lacedemônios não era uma sociedade estática, mas que se adaptava e mudava de acordo com as circunstâncias de cada período. Esta consciência dos lacedemônios não exclui necessariamente a ideia de que sua sociedade tinha uma orientação militar especial, porém ela enfraquece a noção tradicional historiográfica do militarismo (HODKINSON, 2006, p. 113-114).

Esparta continua sendo uma cidade que intriga os historiadores, muito pelo que foi escrito sobre ela. Com uma sociedade singular e a primazia de ser uma espécie de *primus inter pares* das cidades-Estado gregas, Esparta teve a sua história guardada nos relatos daqueles exteriores a ela, e que souberam reconhecer a sua importância. Apesar de ainda hoje serem fortes as imagens produzidas sobre uma Esparta altamente belicista e xenófoba⁴¹, os indícios que as fontes nos dão são insuficientes para caracterizá-la assim, sobretudo porque no imaginário coletivo está fixada a ideia da “*pólis*-quartel”.

Ao apresentarmos as principais fontes sobre Esparta, o debate historiográfico ao longo das últimas décadas e o estado da arte, buscamos fazer um levantamento importante sobre o cenário internacional das pesquisas; incluindo os principais especialistas brasileiros e algumas de suas contribuições para os estudos espartanos, intentamos alavancar as pesquisas sobre Esparta no Brasil, reunindo e divulgando o que temos produzido aqui para as próximas gerações de pesquisadores. Com nosso trabalho, buscamos nos posicionar dentre os

⁴¹ Aqui vale citar as obras de Frank Miller sobre as imagens que se fazem sobre Esparta nas mídias, são elas a *Graphic Novel* “300 de Esparta” e o filme “300”, este último dirigido por Zack Snyder e baseada na primeira.

historiadores brasileiros especialistas na temática espartana e estar em consonância com as principais tendências das pesquisas sobre Esparta no mundo, procurando compreender as relações entre a guerra e a identidade espartana.

CORPUS DOCUMENTAL

APOLODORO. **Biblioteca**. Trad. Margarita Rodríguez de Sepúlveda. Madrid: Editorial Gredos, 1985.

ARISTÓTELES. **A Política**. Trad. Mário Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

ESTRABÃO. **Geografia**: libros VIII-X. Trad. Juan José Torres Esbarranch Madrid: Editorial Gredos, 2008.

HERÁCLITO. Fr. 53. In: BORNHEIM, G. **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Cultrix, s/d., p. 35-46.

HERÓDOTO. **História**. Trad. J. Brito Broca. Rio de Janeiro: W. M. Jackson Inc., 1950.

HERODOTUS. **The Histories**. Trad. Alfred Denis Godley. Cambridge: Harvard University Press, 1920.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Trad. Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Segesta, 2012.

_____. **Teogonia**: a origem dos deuses. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Editora Iluminuras, 1995.

PAUSÂNIAS. **Descripción de Grecia**: libros III-VI. Trad. María Cruz Herrero Ingelmo Madrid: Editorial Gredos, 1994.

PLATÃO. **Plato in Twelve Volumes**: Vols. 10 & 11. Trad. Robert Gregg Bury. Cambridge: Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd, 1967-1968.

PLUTARCO. **Da educação das crianças**. Trad. Joaquim Pinheiro. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2008.

_____. **Moralia**: Instituto Lacônica. Trad. Frank Colle Babbitt. Cambridge: Harvard University Press; Londres: William Heinemann Ltd., 1931.

_____. **Vidas paralelas I:** Licurgo. Trad. Aurelio Pérez Jiménez. Madri: Editorial Gredos, 2001.

_____. **Vidas paralelas VI:** Agesilao. Trad. Aurelio Pézes Jiménez. Madri: Editorial Gredos, 2007.

TIRTEU. In: BRUNHARA, R. **As elegias de Tirteu:** Poesia e performance na Esparta Arcaica. São Paulo: Humanitas, 2014.

THUCYDIDES. **Historiae in two volumes.** Oxford: Oxford University Press, 1942.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso.** Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

XENOFONTE. **Anábasis.** Trad. Ramon Bach Pellicer. Madrid: Editoral Gredos 1982.

_____. **Helénicas.** Trad. Orlando Guntiñas Tuñon. Madrid: Editoral Gredos, 1994.

_____. **Obras menores:** La República de los Lacedemonios. Trad. Orlando Guntiñas Tuñon. Madrid: Editoral Gredos, 1997.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, B. **Comunidades imaginadas**: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

ARAFAT, K. W. Pausanias' attitude to antiquities. **The Annual of the British School at Athens**, v.87, p.387-409, 1992.

ASSUMPÇÃO, L. F. B. Os Valores Sociais Espartanos Através de Xenofonte. In: Encontro Nacional de Estudos sobre o Mediterrâneo Antigo & Jornada de História Antiga. 1 e 8. 2009. Rio de Janeiro. **Anais do Encontro Nacional de Estudos sobre o Mediterrâneo Antigo e Jornada de História Antiga**. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2009. p. 169-187.

_____. As Instituições de Poder na Esparta Clássica: Diarquia e Narrativa Mítica. In: Congresso Internacional de História. 5. 2011. Maringá. **Anais eletrônicos do Congresso Internacional de História**. Maringá: Universidade Estadual de Maringá, 2011a. Disponível em: <<http://www.cih.uem.br/anais/2011/?l=trabalhos&id=116/>>.

_____. O processo de formação do jovem em Esparta no século V a.C.: a relevância político-social da agôgé. In: Jornada de Estudos Antigos e Medievais e Jornada Internacional de Estudos Antigos e Medievais. 10 e 2, 2011. Maringá. **Anais do Jornada de Estudos Antigos e Medievais e Jornada Internacional de Estudos Antigos e Medievais**. Maringá: Universidade Estadual de Maringá, 2011b. p. 56-66.

_____. As relações de poder na pólis de Esparta através dos escritos do período clássico. In: CAMPOS, C. E. C.; BIRRO, R. M. (orgs.). **Relações de Poder: da Antiguidade ao Medievo**. Espírito Santo: DLL/UFES, 2013, p. 83-112.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BRUNHARA, R. **As elegias de Tirteu**: Poesia e performance na Esparta Arcaica. São Paulo: Humanitas, 2014.

BURKERT, W. **Religião Grega na Época Clássica e Arcaica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

CARDOSO, C. F. A etnicidade grega: uma visão a partir de Xenofonte. **Phoînix**, Rio de Janeiro, v. 8, 75-94, 2002.

CARTLEDGE, P. **Sparta and Lakonia**. A regional history 1300-362 B.C. 2 ed. London; New York: Routledge, 2002.

CERQUEIRA, F. V.; SILVA, R. B.. A Guerra na Política Grega. Formas de combate e constituições políticas na Grécia Antiga. **Nearco**, Rio de Janeiro, ano 2, n. 6, p. 208-220, 2013.

CHARTIER, R. Por uma sociologia histórica das práticas culturais. In: CHARTIER, R. **A história cultural** – entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1988. p. 13-28.

CLAUSEWITZ, C. **Da Guerra**. São Paulo: Martins Fontes; Brasília: Universidade de Brasília, 1979.

DETIENNE, M. La Phalange: Problèmes et Controverses. In: VERNANT, J-P. **Problèmes de la guerre en Grèce ancienne**. Paris : L'Ecole des hautes etudes en sciences sociales, 1985

DUCREY, P. **Guerre et guerriers dans la Grèce antique**. Paris: Hachette Littératures, 1999.

EIRE, A. L. El retorno de los Heraclidas. **Zephyrus**, Salamanca, ano 28-29, p. 287-298, 1977-1978.

FERREIRA, J. R. Educação em Esparta e Atenas: dois métodos e dois paradigmas. In: LEÃO, D. F.; FERREIRA, J. R.; FIALHO, M. C. (orgs.). **Cidadania e Paideia na Grécia Antiga**. 2ª Ed. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010. p. 11-46.

FLOWER, M. A. The invention of tradition in Classical and Hellenistic Sparta. In: POWELL, A.; HODKINSON, S. (orgs.). **Sparta: Beyond the Mirage**. Londres: Duckworth; Swansea: The Classical Press of Wales, 2002, p. 191-217

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **História da Sexualidade 1**: vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FUNARI, P. P. A. A Guerra do Peloponeso. In: MAGNOLI, D. (org.). **História das Guerras**. 4ª Ed. São Paulo: Contexto, 2008. 19-46.

GARLAN, Y. **Guerra e Economia na Grécia Antiga**. Campinas: Ed. Papirus. 1991.

GINZBURG, C. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GRIMAL, P. **Dicionário da mitologia grega e romana**. Trad. Victor Jabouille. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

GUARINELLO, N. L. Arqueologia e cultura material: um pequeno ensaio. In: BRUNO, M. C. O.; CERQUEIRA, F. V.; FUNARI P. P. A. (orgs.). **Arqueologia do Mediterrâneo Antigo**: estudos em homenagem a Haiganuch Sarian. Campo Grande: Life, 2011.

GUIMARÃES, J. O. Apresentação. In: CHEVITARESE, A. L.; CORNELI, G.; SILVA, M. A. O. (orgs.). **A Tradição Clássica no Brasil**. Brasília: Fortium, 2008. p. 5-13.

HARTOG, F. **O espelho de Heródoto**: ensaio sobre a representação do outro. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

_____. **Memórias de Ulisses**: narrativas sobre a fronteira na Grécia Antiga. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

HODKINSON, S. Spartan Society in fourth century: crisis and continuity. In: CARLIER, P. (ed.). **Le IV^e siècle avant J.-C: approches historiographiques**. Paris: Boccard, 1996, p. 85-101.

_____. Introduction. In: POWELL, A.; HODKINSON, S. (orgs.). **Sparta: Beyond the Mirage**. Londres: Duckworth; Swansea: The Classical Press of Wales, 2002a, p. VII-XX.

_____. Social Order and Conflict of Values in Classical Sparta. In: WHITBY, M. (org.). **Sparta**. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2002b. p. 239-281.

_____. Was Classical Sparta a Military Society? In: HODKINSON, Stephen; POWELL, Anton (orgs.). **Sparta and War**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2006. p. 111-162.

HOBBS, T. **Leviatã ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Nova Cultura, 1988.

JAEGER, W. **Paidéia**: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

KAGAN, D. **A Guerra do Peloponeso**. Trad. Gabriela Máximo. Rio de Janeiro: São Paulo: Editora Record, 2006.

KEEGAN, J. **Uma história da guerra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

KURY, M. G. **Dicionário de Mitologia Grega e Romana**. 8ª Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LONDON, J. E. **Soldados y Fantasmas**: historia de las guerras en Grecia y Roma. Barcelona: Ariel, 2006.

MACGREGOR MORRIS, I.; HODKINSON, S. Introduction. In: MACGREGOR MORRIS, I.; HODKINSON, S. (Eds.). **Sparta in Modern Thought**: Politics, History and Culture. Swansea: The Classical Press of Wales, 2012.

MAGNOLI, D. No Espelho da Guerra. In: MAGNOLI, D. (org.). **História das Guerras**. 4ª Ed. São Paulo: Contexto, 2008. p. 9-18.

MARROU, H-I. **História da Educação na Antiguidade**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

MOURA, J. F. **Imagens de Esparta**: Xenofonte e a Ideologia Oligárquica. Rio de Janeiro: Laboratório de História Antiga, 2000. (Hélade Supl.2)

_____. Vínculos entre divindade e poder secular nos vasos de figuras negras da Lacônia no século VI a.C. **Mirabilia**, n.2, p. 47-61, 2002a.

_____. Monstros, heróis e seres alados na iconografia lacônia do século VI a.C. **Politeia**, v. 2, n.1, p. 79-98, 2002b.

PONTIN, P. B. V. **O escudo grego**: a simbologia de um equipamento defensivo. 2006. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Programa de Pós-graduação em Arqueologia, Universidade de São Paulo.

_____. O guerreiro grego e seu equipamento. In: CARLAN, C. U. et al (Org.). **História militar do Mundo Antigo**: guerras e culturas. São Paulo: Annablume; São Paulo: Fapesp; Campinas: Unicamp, 2012. p.33-72.

POWEL, A. The women of Sparta – and of other Greek cities – at war. In: FIGUEIRA, T. J. Spartan Society. Swansea: The Classical Press of Wales, 2004.

RANKE, L. Heródoto e Tucídides. **História da historiografia**, Ouro Preto, n. 6, 252-259, mar. 2011.

REMESAL-RODRÍGUEZ, J. Considerações sobre os estudos da Antiguidade Clássica no Brasil. In: GRILLO, J. G. C.; FUNARI, P. P. A.; CARVALHO, A. V. (orgs.). **Os caminhos da Arqueologia Clássica no Brasil**. São Paulo: Annablume Editora. p. 16-18.

ROMEO, I. S. M. **A Ambiguidade da Visão das Esposas Espartanas**, 2006a. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

_____. Identidades Possíveis: Quão “grega” é a espartana ? **Historia, Imagem e narrativas**, v. 2, n. 3, p. 1–25, 2006b.

SIDEBOTTON, H. Assim como os pescadores fismam o atum: a batalha naval na antiguidade. In: FUNARI, P. P. A. et al (Org.). **História militar do Mundo Antigo**: guerras e identidades. São Paulo: Annablume; São Paulo: Fapesp; Campinas: Unicamp, 2012. p. 39-76.

SILVA, C. T. S. Esparta como Vontade e como Representação: uma introdução à escrita de Xenofonte na construção da Lacedemônia. **Alethéia**, v. 2, n. 2, p. 1–13, 2010.

_____. Entre os gregos e eles mesmos: um ensaio sobre identidade e alteridade em A República dos Lacedemônios de Xenofonte. In: XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH. 2011, São Paulo. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo, 2011.

SILVA, M. A. O. Plutarco E a Participação Feminina Em Esparta. **Saeculum**, v. 12, p. 11–21, 2005.

_____. **Plutarco Historiador**: Análise das Biografias Espartanas. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

_____. Plutarco e os oráculos: uma leitura plutarquiana. In: CARDÓ, P. G.; LEÃO, D. F.; SILVA, M. A. O. (orgs.). **Plutarco entre mundos**: visões de Esparta, Atenas e Roma. São Paulo: Annablume; Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014. p. 219-232.

SILVA, R. B. Uma cidade de iguais e diferentes: distinção social na Esparta Clássica. In: Encontro de Pesquisas Históricas. 2. 2015. Porto Alegre. **Anais do Encontro de Pesquisas Históricas**. Porto Alegre: PUCRS, 2015. p. 1511-1522.

SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. SILVA, T. T. (org.). **Identidade e Diferença**. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

VERNANT, J-P. **Mito e pensamento entre os gregos**: estudos de psicologia histórica. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____. **Mito e sociedade na Grécia antiga**. Rio de Janeiro: Jose Olympio, 1992.

_____. **As Origens do Pensamento Grego**. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

_____. **Mito e religião na Grécia Antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

VIDAL-NAQUET, P. **O mundo de Homero**. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

WOORTMANN, K. O selvagem e a História: Heródoto e a questão do Outro. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 43, n. 1, 13-59, 2000.